

Université de Picardie Jules Verne
École Doctorale en Sciences Humaines et Sociales

Doctorat sociologie

İzzet ÇIVGIN

De l'empire à l'État-nation. L'islam dans la vie politique et sociale de la Turquie.

Thèse dirigée par M. Nadir MAROUF

Membres du jury :

M. Nadir MAROUF, Professeur émérite (UPJV) : Directeur de thèse

M. Gilles FERRÉOL, Professeur (Université de Franche-Comté) : Rapporteur

M. Aïssa KADRI, Professeur (Université Paris 8) : Rapporteur

M. Abderahim LAMCHICHI, Maître de conférences (UPJV) : Suffragant

Remerciements

Tout d'abord je tiens à remercier M. Nadir MAROUF, mon directeur de thèse, pour la confiance et la liberté qu'il m'a accordées.

Je remercie ma femme Hatice, ma petite fille Minas et ma belle-mère Berrin, pour l'amour qu'elles portent à quelqu'un qui travaille souvent tard le soir...

Je remercie aussi M. Faruk BİLİCİ et Mme. Işık TAMDOĞAN pour leurs critiques instructives. De même, je remercie mes collègues M. Faysal AKIN, Talip ATALAY, Mehmet DOĞRU, Cemil İNAN, Yusuf Selim OCAK, Nurettin ÖZGEN, Ahmet TAŞĞIN, Yalçın TONBUL, Berat UÇAR, M. Remzi YARDIMCI, Hatip YILDIZ, Fatih YILMAZ et Halis YILMAZ.

Table des matières

INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE : Islam turc et trajectoires historiques des rapports entre religion et politique	21
1- Place et poids du religieux dans la vie sociale et politique	22
a- Durkheim : religion, société et politique	24
b- Dumézil, trifonctionnalité, clergé et corps d'oulémas	25
c- Islam et histoire ; Prophète et pouvoir ; immuable et changeant	27
d- Périodes omeyyade et abbaside : À la recherche de l'équilibre entre religieux et politique	30
2- Conversion des Turcs nomades à l'islam : De la Confédération de tribus à l'État, du droit coutumier au droit écrit	32
a- Émergence de l'Empire seldjoukide : Dualité entre autorité califale et pouvoir sultanien	35
b- Islam, Iran et Seldjoukides : Une nouvelle conception du pouvoir	38
c- Soufisme ou islam populaire turc : de l'Asie centrale à l'Anatolie	43
3- Ascension et apogée de l'Empire ottoman : Rôle d'instances religieuses dans la vie politique et sociale (1299-1699)	47
a- Idéal de la <i>ghâzâ</i> : Islam comme assise idéologique de l'État ottoman	48
b- Expansion de l'empire et raison d'État : <i>Necessitas non habet legem</i>	50
c- Sultan ottoman : Un souverain romain ?	53
d- Des Byzantins aux Ottomans : <i>taxis</i> et <i>oikonomia</i> , <i>nizâm ul-âlem</i> et <i>istimalet</i> , immuable et changeant	55
e- Sultan ottoman : incarnation de <i>Maât</i> ?	59
f- Despotisme ?	61
g- Diplomatie ottomane, droit islamique et <i>impium foedus</i>	63
h- Vers la tradition politico-religieuse : Sunnité de l'empire	64
i- Peur du changement ou recherche de la société musulmane idéale : Un islamisme précoce au XVI ^e siècle	67
j- Refus du changement social: Apologie du système redistributif et de la théorie de la division quadripartite de la société	71
k- Faillite du système redistributif : Fin de la <i>Maât</i> ottomane ?	75
l- Mouvement des <i>Kadızadelis</i> au XVII ^e siècle : Rhétorique fondamentaliste	80
4- Déclin : Empire à l'âge des réformes (1699-1878)	81
a- Réformes profondes destinées à moderniser l'empire (1789-1839)	86
b- Les <i>Tanzimat</i> (1839-1878) : Occidentalisation, semi-colonisation	92
c- <i>Jeunes Ottomans</i> (1865-1890), revendication constitutionnelle et <i>adab</i> musulman : comment rompre avec la <i>paideia</i> ottomane ?	96
d- « Entrer dans la civilisation » : leitmotiv des réformistes ottomans	101
e- Première Constitution ottomane (1876)	105
5- « Absolutisme constitutionnel » d'Abdülhamid II (1878-1908)	107
a- <i>Panislamisme</i> comme instrument politique	107
b- Réformisme musulman du XIX ^e siècle et image de l'Occident	109
c- Retour du religieux ou sécularisation progressive de la société ?	114
d- Naissance de l'opposition <i>jeune-turque</i> et avènement du <i>positivisme</i>	116
e- Révolution <i>jeune turque</i> en 1908	120

DEUXIÈME PARTIE : De l'empire à l'État-nation. Laïcité comme instrument politique, État comme incarnation de la nation (1908-1994) -----122

1- Tendances anticléricales des positivistes et réaction islamiste-----	123
a- Incident du 13 avril 1909 : « Nous exigeons la <i>charia</i> ! »-----	125
b- Réformisme islamique et fondamentalisme <i>salafi</i> -----	127
c- <i>Intellectuels-oulémas</i> ou première génération des islamistes : Islam, <i>idjtihad</i> , technologie, science et progrès-----	130
d- Projet islamiste: Progrès scientifique accompagné de la foi religieuse-----	137
e- Islamisme uniformisant, centralisateur, voire jacobin : Ambiguïtés entre foi et liberté, étatismes et libéralisme, passé et avenir-----	141
f- Islamisme, occidentalisme et condition féminine-----	143
2- <i>Union et Progrès</i> : Jeunes Turcs à l'œuvre (1909-1918) -----	145
a- Naissance du nationalisme panturc-----	148
b- Empire ottoman et Grande guerre-----	151
c- Islamisme contre panturquisme-----	155
d- Fin de la Grande guerre annonce celle de l'empire (1918) -----	157
3- Guerre d'Indépendance : Mort et résurrection (1919-1922) -----	158
a- Une nouvelle conception du pouvoir : <i>Volonté de la nation</i> -----	159
b- Traité de Sèvres (1920) : Obsession de l'intégrité territoriale-----	162
c- Constitution de 1921 : <i>Souveraineté nationale</i> -----	163
d- Victoire du mouvement nationaliste (1922) -----	165
e- Guerre d'Indépendance et islam-----	166
f- Islamistes et mouvement nationaliste-----	170
g- Abolition du sultanat (1922) -----	173
4- Naissance de la Turquie moderne : Homogénéité culturelle, linguistique et <i>confessionnelle</i> -----	174
a- Fondation de la République turque (1923) ou repli sur le radeau anatolien-----	180
b- Créer une nation moderne, harmonieuse et ordonnée-----	185
c- Nationalisme kémaliste et laïcité comme instrument du pouvoir-----	187
d- Abolition du califat et unicité de l'enseignement (1924) -----	191
e- <i>Direction des Affaires religieuses</i> : contrôle de l'appareil clérical-----	194
f- Rupture radicale avec les fondements théologiques de l'État ottoman-----	195
g- Répression de l'opposition politique et sociale-----	197
h- Réformes de <i>garde-robe</i> , interdiction des confréries, réaction islamique-----	200
i- Tentatives de turquification de la prière, sécularisation du droit-----	203
5- Décalage entre superstructure et infrastructure-----	206
a- « Révolution » nationale, République et enjeux socioéconomiques-----	208
b- Tentatives de réforme en islam-----	211
c- Alphabet latin, campagne d'alphabétisation et purification de la langue-----	213
d- Des <i>Foyers turcs</i> aux <i>Maisons du peuple</i> : Une colonisation intérieure ?-----	214
e- Expérience pluraliste en 1930 : rejet du kémalisme au sein de la société ?-----	219
f- Émeutes « réactionnaires » et <i>exil intérieur</i> des élites islamiques-----	221
6- Années 1930 : Âge d'or du kémalisme ?-----	224
a- Caractère <i>total</i> du laïcisme turc-----	225
b- Turquie au moment de la mort d'Atatürk (1938) -----	227
c- Laïcité et obsession civilisationnelle-----	229
d- Une laïcité imposée, jugée nécessaire pour la survie de la Nation-----	231
e- État incarne la nation, mais se positionne contre le peuple tel qu'il existe-----	233
f- Anatolie : Une terre en jachère qui attend la lumière de la « Civilisation » ?-----	234
g- Identité : Une affaire d'État-----	236
h- République kémaliste et démocratie-----	237

7-	Turquie en transition vers le pluralisme politique (1939-1950) -----	238
a-	Question de réforme, enseignement religieux, germes d'une opposition-----	240
b-	Émergence d'une démocratie hautement surveillée et renouveau de l'expression publique de la religiosité-----	243
c-	Parti kémaliste fait son autocritique à l'égard du laïcisme combattant-----	246
d-	Libéralisation du régime et islam politique-----	248
e-	Néo-confréries : évolution du soufisme-----	250
8-	Bipartisme, clientélisme et islam (1950-1960) -----	256
a-	Désir d'une détente religieuse-----	258
b-	Politique extérieure du PD : Alignement sur le bloc occidental-----	259
c-	Relation ambiguë entre kémalisme et système politique-----	261
d-	Concurrence des équipes l'emporte sur l'affrontement des idéologies-----	262
e-	Deuxième victoire du <i>Parti Démocrate</i> (1954) -----	263
f-	Troisième victoire peu rassurante du <i>Parti démocrate</i> (1957) et débat autour de « l'islam, la laïcité et la modernité »-----	266
g-	Immigration massive vers les grandes villes et question d'identité-----	270
h-	Intervention militaire de 1960 : Fin du <i>Parti démocrate</i> -----	272
9-	Pluralisme et radicalismes : Vers une Turquie politiquement fragmentée (1960-1973) -----	273
a-	Constitution la plus libérale et la plus démocratique de Turquie (1961) -----	274
b-	Conception de la démocratie des élites bureaucratiques kémalistes-----	276
c-	Gouvernements de transition (1961-1965) -----	278
d-	Clientélisme, opportunisme, populisme-----	280
e-	Croisement des dynamiques de libéralisation et de réislamisation-----	282
f-	Réorganisation des <i>vakıfs</i> et de l'enseignement religieux (1967) -----	283
g-	Électorat religieux, partis conservateurs de droite et une politique de développement par <i>substitution d'importation</i> -----	285
h-	Fragmentation politique : droite et gauche radicales, mouvance islamiste et contestation kurde (1969-1971) -----	288
i-	Islam politique et jeu parlementaire : <i>Parti de l'ordre national</i> (1970-1971) -----	294
j-	Violence, crise de pouvoir et mémorandum militaire du 12 mars 1971-----	297
10-	Crise du système et émergence de l'islam politique : <i>Parti du salut national</i> (1973-1980) ---	302
a-	Islam et « une société juste qui s'inscrit dans le droit chemin de la vérité »-----	303
b-	Islam politique turc, son nationalisme ambigu et crise chypriote de 1974-----	306
c-	Islamisme, anti-occidentalisme, moralisme, scientisme et démocratie-----	309
d-	Gouvernements de coalition ou <i>colonisation partisane</i> -----	311
e-	« Synthèse turco-islamique » : Islam indissociable de la culture turque-----	314
f-	Législatives de 1977, parti islamiste et <i>modèle économique islamique</i> -----	317
g-	Années de l'ingouvernabilité, violence quotidienne, pogrom anti-alévi-----	320
h-	Gouvernement kémaliste impuissant, nouvelle génération d'islamistes plus radicale et rapprochement économique avec le Moyen-Orient-----	322
i-	Décisions de stabilité du 24 janvier et coup d'État du 12 septembre 80-----	325
11-	Régime sécuritaire, économie libérale, identité islamique-----	326
a-	Dépolitiser la société autour d'un ordre moral à connotation religieuse-----	327
b-	<i>Écoles d'imams et de prédicateurs</i> et islamisation de la société-----	330
c-	Constitution de 1982 et indivisibilité de l'entité turque avec son État et son territoire : une conception nationale des droits de l'homme-----	332
d-	Retrouver la stabilité sociale dans la religion et la culture nationale-----	335
e-	Élections législatives de 1983 : rétablissement de la démocratie ?-----	339
f-	Néo-confréries, <i>Homo islamicus novus</i> , réconciliation avec le kémalisme-----	341
12-	« Désir d'Europe », islam et question d'identité-----	346

a- Glorification du passé : « Le Turc donnait l'ordre, les autres l'exécutaient »-----	351
b- Synthèse turco-islamique comme une réaction antioccidentale-----	354
c- Anatolisme : À la recherche d'une identité turco-anatolienne-----	357
d- Conservatisme culturel, islamisme et émergence d'une <i>contre-élite</i> -----	359
e- Projet communautaire islamique-----	361
f- Insertion dans le système sabote-t-elle le projet islamiste ?-----	365
g- Femmes dans les mouvements islamistes-----	368
h- Islam politique et féminisme-----	372
i- Fondamentalisme religieux ou sécularisation ?-----	376
j- Néo-confréries optent pour la remobilisation sociale à long terme plutôt qu'un projet de transformation politique immédiate-----	381
13- <i>Parti de la Prospérité</i> : Naissance ou renaissance de l'islam politique turc ?-----	383
a- Identité islamiste et transformation sociale par l'entrée dans le système-----	384
b- Armée turque, laïcité, religion et politique-----	387
c- Injustice sociale renforce la formation islamiste-----	390
d- Pluralisation identitaire et débats théologiques ; Vent de libéralisation et <i>entrepreneurs islamiques</i> -----	395
e- Assassinats d'intellectuels kémalistes attribués aux intégristes-----	397
f- Turquie : Porte du Moyen-Orient ?-----	399
g- « Quiconque milite vraiment pour le <i>Parti de la prospérité</i> ira au Paradis »-----	401
h- <i>Prospérité</i> , anti-occidentalisme, proposition d'un système multi-juridique-----	404
i- Parti pro-kurde est représenté au Parlement-----	407
j- Moderniser le discours religieux, mais comment ?-----	409
k- Massacre de Sivas (1993) : Émergence d'un alévisme organisé-----	410

TROISIÈME PARTIE : Ascension et chute de l'islam politique. À la recherche d'une synthèse (1994-2011) -----416

1- Victoire de l'islam politique aux élections municipales (1994) -----	417
a- Entre radicalisme et nécessité de se situer dans un contexte pluraliste-----	418
b- Fondations et associations <i>kémalistes</i> : Vers une laïcité civile-----	421
c- Erdoğan, maire d'Istanbul : tentative de <i>réottomanisation</i> de la métropole, infrastructure, politique sociale énergique et question alévie-----	423
d- D'une identité verticale/abstraite à des identités horizontales/concrètes-----	427
e- Urbanisation et occidentalisation des mœurs : diversité ou homogénéité ?-----	430
f- Vers une victoire de la <i>Prospérité</i> aux législatives (1995) -----	434
2- <i>Prospérité</i> , ivresse de la victoire et désillusion (1996-1998) -----	438
a- Promesses, fictions, réalités et affaire <i>Susurluk</i> -----	440
b- Slogan de l' <i>ordre juste</i> : « une justice sociale commutative » ?-----	444
c- Clientélisme, libéralisme, démocratie et coup d'État « postmoderne »-----	448
d- « Processus du 28 février 1997 » : 18 <i>recommandations</i> émises par le Conseil de sécurité nationale-----	453
e- Démission d'Erbakan, fausse alternative entre islam et laïcité-----	456
f- Démocratie devient l'arme des milieux islamiques ; démocrate islamiste saisit le processus de l'individualisation-----	459
g- Individualisation, subjectivisation et pluralisme théologique-----	461
h- Islam transcende la problématique simpliste de l' <i>islamisme</i> et devient indissociable d'une société civile de type capitaliste et bourgeois-----	464
i- Émergence de « nouveaux intellectuels musulmans » : <i>chasser l'absolu</i> au profit du conjoncturel-----	468

3-	Interdiction de la <i>Prospérité</i> et naissance du <i>Parti de la vertu</i> -----	472
a-	Dissolution de la <i>Prospérité</i> « pour atteinte à la laïcité » ; naissance de la <i>Vertu</i> qui promet de s'engager davantage pour les droits de l'homme-----	473
b-	Islam politique, mouvement souverainiste et enjeu européen-----	475
c-	<i>La Vertu</i> : entre une position antisystème et une attitude conciliante-----	478
d-	Islamistes, <i>statu quo</i> et question kurde-----	480
e-	Revendications identitaires : ethnique, religieuse ou sexuelle-----	482
f-	Élections législatives de 1999 : Montée du nationalisme turc-----	486
g-	Gouvernement de coalition et tremblement de terre du 17 août 1999 : Une malédiction divine pour châtier les pécheurs ?-----	489
h-	Enjeu européen, raison d'État et mutation des partis extrémistes-----	493
i-	Impératif du changement et de la prédominance de l'immédiat : « Plus il y a de sciences humaines, moins il y a de théologie » ?-----	496
j-	Processus du 28 février 1997 a-t-il débouché pour les tenants de l'islam politique sur la découverte de la démocratie ?-----	499
k-	<i>Hezbollah turc</i> est-il manipulé par l'État dans la lutte contre le PKK ?-----	503
4-	Turquie en mutation et rupture latente entre deux branches du mouvement islamique, <i>traditionnalistes</i> et <i>réformistes</i> -----	505
a-	<i>Démocratie sous tutelle</i> (1997-2002) et étau autour de l'islam politique-----	507
b-	Procès contre Gülen, puissant chef du mouvement <i>Néo-nurcu</i> -----	509
c-	Campagne d'interprétation du Coran en vue de mettre les pratiques islamiques en conformité avec la démocratie et les libertés-----	511
d-	Positions divergentes sur l'adhésion de la Turquie à l'UE-----	513
e-	Relance des réformes dans la perspective de l'intégration européenne-----	516
f-	Une profonde crise économique en 2001-----	519
g-	Dissolution du <i>Parti de la vertu</i> par la Cour constitutionnelle-----	520
h-	Scission au sein de la mouvance islamiste : AKP et <i>Parti de la félicité</i> -----	522
i-	« Nouvelle littérature islamiste » mettant l'accent sur <i>la société civile, les droits de l'homme, l'individu et le dialogue</i> : Échec de l'islam politique ?-----	525
j-	Perception en Turquie des attentats du 11 septembre-----	527
k-	Incertitudes politiques et économiques : Vers une large victoire de l'AKP, issu de la mouvance islamiste-----	531
l-	Victoire électorale malgré l'invalidation de la candidature d'Erdoğan-----	534
5-	<i>Ex-islamistes</i> au pouvoir-----	537
a-	Nouveau gouvernement accélère le rythme des réformes-----	542
b-	Mars 2003 : Turquie refuse aux États-Unis l'utilisation de ses bases militaires et le stationnement de troupes américaines sur son territoire-----	546
c-	Opinion turque face au processus d'intégration européenne-----	548
d-	Théorisation de la <i>démocratie conservatrice</i> -----	550
e-	<i>Démocratie conservatrice</i> , MÜSİAD et libéralisme économique-----	554
f-	Volonté du peuple, souveraineté nationale-----	556
g-	Démarche pro-européenne ou garder l'armée distante de la vie politique-----	558
h-	AKP, néo-kémalisme et chemin de l'adhésion à l'UE-----	560
i-	Milieus kémalistes en état d'alerte permanent-----	562
6-	AKP, clientélisme et processus d'adhésion à l'UE-----	567
a-	AKP : Un parti clientéliste de masse ?-----	568
b-	Réformes en vue de l'ouverture des négociations d'adhésion-----	571
c-	AKP ou va-et-vient permanent entre dogmatisme et pragmatisme-----	574
d-	Fin 2004 : Ouverture des négociations d'adhésion et turco-scepticisme-----	576
e-	Changement d'atmosphère en 2005 : Dynamique de réformes hésite-----	579

f-	Une vision essentialiste de l'identité d'appartenance européenne risque de ralentir les réformes de l'AKP et de renforcer le nationalisme turc-----	582
g-	Une « économie émergente » -----	585
7-	Identité nationale et citoyenneté ; islam, laïcité et turquicité-----	588
a-	Difficultés à accepter pleinement la diversité culturelle et le pluralisme-----	590
b-	Attaque contre le Conseil d'État (17 mai 2006) : Un « grand complot » visant à discréditer le gouvernement AKP ?-----	593
c-	Exemple de Kayseri : Conservatisme social ou <i>protestanisation</i> -----	597
d-	« Une silencieuse Réforme islamique » sur le modèle protestant ?-----	603
e-	Citoyenneté turque, christianisme minoritaire et dialogue interreligieux-----	608
f-	Assassinat de Hrant Dink (19 janvier 2007) : Comment tuer un pigeon ?-----	613
g-	Peur de l'étranger, peur de décomposition-----	617
8-	Crise constitutionnelle autour de l'élection présidentielle et deuxième mandat de l'AKP----	619
a-	Candidature de Gül, manifestations monstres en faveur de la laïcité et exigence contestable du quorum des 367 députés-----	620
b-	Perdants de la crise constitutionnelle : Pouvoir judiciaire, état-major, PRP-----	623
c-	<i>Ni meilleur ni pire gestionnaire de l'économie, ni plus ni moins répressif, l'AKP n'est de même ni plus ni moins démocrate que les autres partis</i> -----	625
d-	2007 : Victoire législative et élection de Gül à la magistrature suprême-----	627
e-	Négociations d'adhésion continuent à piétiner-----	629
f-	Article 301 du Code pénal turc menace la liberté d'expression-----	632
g-	Recrudescence de la violence entre le PKK et l'armée, droits culturels et promesse de l'AKP d'une nouvelle constitution-----	634
h-	Poursuites judiciaires engagées en vue de dissoudre l'AKP-----	638
i-	Responsables de l'UE et intellectuels libéraux turcs encouragent la dékémalisation de la Turquie au nom de la démocratisation-----	640
j-	Affaire <i>Ergenekon</i> -----	644
9-	Transition économique et esquisse d'une nouvelle diplomatie-----	646
a-	« Doctrine Davutoğlu »-----	649
b-	Égarement ou réorientation naturelle ?-----	651
c-	Croissance économique et élections municipales du 29 mars 2009-----	653
d-	Turquie et Europe : Quel avenir ?-----	657
10-	Turquie, société, droit et politique en 2011-----	661
a-	Référendum constitutionnel du 12 septembre 2010-----	662
b-	Procès pour complots contre le gouvernement : Ergenekon, Balyoz...-----	664
c-	Instrumentalisation politique du droit ?-----	665
d-	Élections législatives du 12 juin 2011, dont l'AKP est grand vainqueur-----	668
	CONCLUSION -----	670
	BIBLIOGRAPHIE -----	680

INTRODUCTION

Je dois rappeler tout d'abord que ma préoccupation principale sera d'examiner l'historicité du discours islamique et par là, les rapports complexes entre les pouvoirs temporel et religieux. Plaider pour une vision historiciste du phénomène religieux m'oblige à adopter une approche socio-historique et comparative. Si on accepte que les institutions sociales –dont la religion– sont soumises au changement historique, on prend naturellement position contre les thèses essentialistes. Je conteste l'idée d'un islam éternel (inchangé depuis sa naissance) et refuse de parler de *l'islam en soi*, définition qui renvoie à un système fermé. Il faut donc écarter délibérément l'explication essentialiste de la collusion entre politique et religieux (« l'islam, en tant que tel, est religion et État »). Pour suivre l'évolution des rapports entre le politique et le religieux dans le champ islamique, je suis convaincu qu'il faut comparer les institutions islamiques avec celles judéo-chrétiennes. Cette approche peut me permettre d'observer les points communs des trois religions abrahamiques en ce qui concerne leurs conceptions politiques et de me focaliser sur les particularités de l'islam turco-ottoman.

Toute religion est historique, c'est-à-dire vouée au changement avec le temps. Les fidèles ne partagent pourtant pas cet avis. Pour eux, leur religion a un fondement solide, protégé du changement. Cette approche, qui refuse de reconnaître le rôle de la culture sur la conception d'un système religieux, ne peut pas expliquer l'existence des diverses sectes dans toutes les croyances. L'islam (comme toute religion) est pluriel, y compris sur le strict plan religieux. « 'L'ordre des oulémas est dans son désordre' dit un vieux dicton persan » (BAYART, 2009-II, p.3). Les religions « abrahamiques » nient l'existence des rituels païens dans leurs systèmes *monothéistes*. Or, l'étude des écritures hébraïques montre qu'on peut qualifier le *yahwisme ancien* de religion *hénothéiste* (où un dieu joue un rôle prédominant par rapport aux autres). Il est possible que le yahwisme ait été transformé en monothéisme au cours des siècles.

Les institutions religieuses sont soumises au changement historique, bien qu'ils soient aussi porteurs de l'imprégnation du passé dans temps actuel (le changement dans la continuité). C'est une vision qui s'appuie sur la négation des thèses essentialistes, soutenues par les adeptes d'une religion et par ceux qui condamnent la même religion. L'islamophobie procède d'un mécanisme culturaliste : la réduction de l'autre (le musulman) à une seule catégorie, l'islam, conçu à la fois comme religion, culture, politique (BABES, 2003, p.167). Le chercheur peut considérer la religion comme un objet social n'appartenant ni au domaine des dieux, ni à celui de salut des âmes coupé de toute réalité terrestre. Mais la religion elle-même se propose de donner l'explication dernière de l'ordre du monde (ANSART, 1977, p. 31). Un

musulman qui soutient que l'islam est hostile à la laïcité, prétend trouver ses arguments dans un islam pur, dans *l'essentiel des enseignements de l'islam*. Il croit à *l'idée d'Islam* au sens platonique du terme. Il espère trouver *l'Islam en soi*, un islam parfait qui est vécu à l'époque des disciples du Prophète Mahomet (Âge de Félicité).

C'est surtout l'islamisme, idéologie protestataire, qui récuse volontiers l'histoire, mais qui est lui-même soumis aux pesanteurs/contraintes de la dynamique historique (ROUGIER, 2004, p.103). Le discours islamiste ne cherche pas seulement à opérer une rupture avec l'influence occidentale et à s'inscrire dans le thème de l'affrontement des cultures ; il réussit aussi, en partie, à couper les États et les sociétés de leur histoire créatrice (ROUGIER, 2004, p. 107). Celui qui s'oppose à l'islam met également l'accent sur l'idée d'un islam éternel. Pour lui, l'islam serait par nature obstacle au progrès et à la modernité, il ne serait pas compatible non plus avec la démocratie pluraliste. La *théorie* d'Huntington n'est qu'un retournement de la vision de Khomeiny qui croyait, tout autant que le stratège américain, au conflit des cultures (TODD, 2002, p. 49). Quant à la démarche des musulmans modérés, comme le journaliste et politicien tunisien Boularès (1933–) ou le regretté Arkoun (1928-2010), elle cherche à montrer que les islamistes n'ont rien compris à l'islam et que les Occidentaux ont tort de prendre pour argent comptant ce que les islamistes en disent. Il s'agit là de *sauver l'islam* aux yeux d'un public occidental porté à n'y voir qu'obscurantisme, fanatisme, violence. Alors, il vaut mieux étudier non *ce que le Coran dit en vérité*, mais *ce que ses acteurs disent que le Coran dit*, et s'intéresser à l'analyse sociologique, historique et politique des mouvements islamiques en se gardant des débats théologiques (ROY, 2001, p. 113, 115).

Olivier Roy n'a-t-il pas raison de déclarer que les outils conceptuels de la pensée sont culturalistes ? Les gens disent qu'Huntington se trompe, mais ils donnent quand même des arguments allant dans le sens huntingtonien : *On reste dans le culturalisme, on n'arrive pas à en sortir* (MARZOUKI, 2004, p.29). La tendance à expliquer les sociétés musulmanes par l'islam, contribue à légitimer une vision du monde qui consacre l'indépassable opposition entre Occident civilisé et Orient islamique. Les sociétés musulmanes y apparaissent comme monolithiques, ancrées dans leurs traditions immuables, incapables d'accéder au niveau de développement économique/social enregistré par le monde occidental. Les entités sociales musulmanes paraissent subir les structures politiques anhistoriques basées sur la religion. « Cette vision binaire octroie aux musulmans une altérité irréductible face à l'individu occidental forcément moderne, c'est-à-dire rationnel/sécularisé ou émancipé des traditions religieuses » (MANÇO, 2009, p. 80). Il est pourtant temps de sortir du culturalisme et de souligner que l'islam n'est porteur ni d'une culture, ni d'un modèle politique qui soient intangibles et universels: « C'est un dogme et un code (rituel) qui s'est toujours adapté à des

contextes culturels très variés ». On observe que dans les pays où existe un jeu politique ouvert, les mouvements islamistes s'intègrent dans le jeu politique (ROY, 2001, p. 118-119).

La *théorie* (à vrai dire la *prophétie*) de la *guerre des civilisations* est reprise aussi bien par des islamistes que par les apôtres d'une islamophobie qui se nourrit des atrocités et crimes commis et défendus au nom de l'islam (FERJANI, 2005, p. 13). Babes conclut parfaitement : « À cette allure, beaucoup de musulmans sont islamophobes... Une partie des musulmans eux-mêmes pratiquent allègrement l'injure, la calomnie, et même l'excommunication, rejetant toute critique dans la catégorie de l'islamophobie. Tout discours qui ne correspond pas à leur schéma de pensée est renvoyé dans le camp de l'ennemi, catégorie floue mais extensible qui va du Sioniste à l'Occidental en passant par l'Américain » (BABES, 2003, p. 168).

Tout au long de ce travail, je rejeterai catégoriquement les approches culturalistes et suivre les thèses de Rodinson qui refuse de parler de *l'Islam en soi* et démontre les défauts des approches qui attribuent à l'islam la responsabilité dans le sous-développement du monde musulman. En cela il s'oppose à Weber qui justifie le phénomène en mettant en parallèle le haut degré de rationalité du christianisme, favorable selon lui au développement capitaliste, face à l'irrationalité islamique qui aurait paralysé l'évolution économique. Contrairement à Weber, Rodinson pense qu'il est vain de lier l'inégalité dans le développement économique à une doctrine préétablie. *Le capitalisme n'a pas besoin d'une idéologie mobilisatrice, il a besoin, et cela lui suffit, du mobile du profit*, dit-il. Le monde musulman est spécifique, mais pas exceptionnel ; il n'échappe pas aux lois générales de l'histoire humaine (RODINSON, 1966). Il est alors absurde et vain d'expliquer l'attitude des gouvernants, des masses et des élites musulmanes « par tel élément structurel de la dogmatique musulmane ou par telle phrase du Coran ou de la Tradition, fussent-ils interprétés avec éloquence et poésie, ou encore avec des développements métaphysiques suggérant de fulgurantes profondeurs. Ici comme ailleurs fonctionnent des mécanismes universels et permanent de la dynamique des sociétés humaines » (RODINSON, 1998, p. 262).

Rodinson pensait que l'Islam est une idéologie religieuse dotée d'un caractère sacré, un instrument permanent du pouvoir qui tend à structurer la société civile et politique : Pendant longtemps, il a été l'idéologie omniprésente et totalitaire. « Grâce à son caractère totalisant, et à sa capacité d'intégrer, d'*islamiser*, les traditions, les mœurs et les idées étrangères, il s'était confondu avec le système culturel et il était devenu un mode de vie, une vision du monde. La société était organisée selon les normes et les règles religieuses; même si celles-ci qui n'étaient, à l'origine, nullement musulmanes, avaient fini par être sacralisées. De ce fait, tous les conflits sociaux ou politiques se déroulaient à partir de l'idéologie religieuse»

(RODINSON, 1972, p.103). Cette analyse sonne juste pour son époque, mais je doute qu'elle soit applicable aux sociétés en phase de modernisation. Parce que *l'islam n'explique rien, ou pas grand-chose, à lui tout seul* (BAYART, 2009-II, p. 3).

Je crois que le monde de l'islam est soumis à des lois semblables à celles du reste de l'humanité. L'islam ne constitue point un obstacle au développement, il n'est pas non plus égalitaire en soi. Je vais essayer de mettre en lumière les éléments sociaux, en considérant l'islam comme un facteur neutre. Ce point de vue nous oblige d'attester que les civilisations humaines ne sont pas des entités strictement distinguées les uns des autres et qu'il ne faut pas considérer une religion comme un système fermé, défini une fois pour toutes. Le double rapport de l'islam à la *République laïque de Turquie* (1923), et de la République à l'islam, procède aussi de leur interaction qui a été, et reste, «subjectivement conflictuelle du point de vue des pratiques et des discours, mais qui, à ce titre, a également été productrice et de la République et de l'islam républicain. L'État-nation turc est né de cette synergie, et les concaténations qui l'on fait émerger des ruines de l'empire ottoman se sont enclenchées dans cet entre-deux» (BAYART, 2009-II, p. 11-12).

L'islam politique a réussi à détourner le sens de la notion de *charia*. Contre l'effet tétanisant du terme de *loi religieuse*, le concept désignait d'abord un ensemble de principes généraux, de prescriptions divines qui constituent le fonds commun des religions monothéistes. La *charia* ne pouvait être appliquée sans un effort humain de transposition du général vers le particulier, du nécessaire vers le contingent. D'où la naissance d'une science particulière, le *fiqh*, qui renvoyait à l'intelligence humaine – nécessairement limitée, faillible et révisable – de la loi religieuse. Les solutions proposées par le *faqîh* variaient avec l'évolution des sociétés. En aucun cas, il ne s'agissait d'un complexe de normes applicables à tout lieu et toute époque, comme le pensent ceux qui cherchent à paralyser la réflexion religieuse en niant le changement. « Les mots d'ordre en faveur de l'application ici et maintenant de la *sharia* ignorent les différences fondamentales qui séparent le *fiqh* et le droit positif. Le *fiqh* se caractérise par sa diversité: Les solutions du juge religieux n'ont pas vocation à s'appliquer à tous les croyants de façon autoritaire et uniforme. Le droit positif en revanche s'impose aux individus, puisque dans la tradition juridique moderne, l'usage de la force est un élément constitutif de la règle de droit... Une *sharia* imposée de l'extérieur, par la force publique, ne serait plus la sharia; elle se transformerait en une série de lois positives légitimant, au nom de la religion, l'intervention de l'appareil d'État » (ROUGIER, 2004, p. 116-117).

Outre l'opposition islam-Occident, l'une des manifestations de l'essentialisme est celle qui consiste à aborder la question des liens entre politique et religieux à travers les catégories

de la pensée normative, « appréhendées comme des entités consubstantielles de l'islam, figées par lui et le figeant définitivement, sans histoire et sans aucun rapport avec l'histoire » (FERJANI, 2005, p. 5). Il est très facile de tomber dans le piège de l'essentialisme. Voici les arguments explicitement essentialistes de Bernard Lewis, qui suppose un rapport immuable entre ce que dit le Coran, la vie politique dans les sociétés musulmanes et le comportement en général des musulmans à l'égard du politique (ROY, 2005-I, p. 31): « Déjà du vivant de son fondateur, il [l'islam] était l'État, et l'identification de la religion et du pouvoir est inscrite de manière indélébile dans la mémoire et la conscience des fidèles, sur la foi de leurs propres textes sacrés, de leur histoire et de leur vécu... La religion islamique intéresse la vie toute entière, exerçant une juridiction non point limitée, mais globale. Dans une société de ce type, l'idée même d'une séparation de l'Église et de l'État est dénuée de sens, pour autant qu'il n'y a pas deux entités susceptibles d'être disjointes, l'Église et l'État, le pouvoir religieux et le pouvoir politique ne font qu'un » (LEWIS, 1993, p. 374-375).

Il y a aussi des essentialistes implicites, s'opposant à l'essentialisme islamiste pour conclure que l'islam est compatible avec la démocratie et la laïcité. M. Chérif Ferjani, professeur de science politique, est le meilleur exemple. Pour condamner l'intégrisme essentialiste, il se réfère, lui aussi, au Coran : « Pour l'adultère, le Coran n'a jamais parlé de lapidation mais de flagellation pour l'homme et pour la femme (24/2)... Aucun verset ne parle d'un Imam au sens où l'entendent les islamistes et certains spécialistes qui y voient, comme B. Lewis, '*le prototype du souverain musulman légitime*' ou le '*chef légal de l'umma*'... Aucun des usages coraniques du terme *khalīfa* et de ses déclinaisons... n'a la connotation de commandement ou de chefferie politique ou '*politico-religieuse*' » (FERJANI, 2005, p. 44, 49, 52-53). L'auteur propose une lecture alternative de Coran définissant l'islam comme une religion de paix, contre ceux qui l'érigent en système d'oppression, de répression (FERJANI, 2005, p. 56).

Il faut qu'on adopte une attitude sereine qui nous évite de tomber dans le redoutable piège des réductions essentialistes ou culturalistes. Je pense que l'approche de J. Chabbi fournit une bonne piste de départ. D'après elle, l'historien (ou le sociologue) est amené à relativiser l'imaginaire de la croyance, tout autant que le dogme, en les inscrivant toujours dans un temps et dans un espace qui ne peuvent se trouver ni transcendés, ni projetés au-delà de leurs limites et de leur horizon de représentation. « L'historien ne travaille pas sur la foi ou la vérité de la croyance comme réalités intemporelles. Il travaille sur les hommes qui croient et sur les sociétés croyantes. L'histoire ne sait rien de Dieu, sinon ce que les hommes lui en disent » (CHABBI, 1997, p. 389). Comme les autres religions, l'islam ne connaît pas une expression authentique (*vrai islam*), qui serait opposable à des contrefaçons. Un tel discours néglige une réalité sociologique de base : L'islam n'existe pas sans les musulmans, qui ont

des manières multiples de vivre leurs croyances. La religion ne détermine pas les pratiques, « mais les pratiques modifient les significations attachées à une religion » (ROUGIER, 2004, p. 118). Les musulmans de l'époque médiévale et ceux d'aujourd'hui ont certes la même religion, mais ce ne sont pas les mêmes hommes. La distance qui sépare le monde d'avant, du monde d'après est essentiellement de nature sociologique (CHABBI, 1997, p. 394-395).

C'est Durkheim qui dit cela : « *On ne peut expliquer un fait social de quelque complexité qu'à condition d'en suivre le développement intégral à travers toutes les espèces sociales.* La sociologie comparée n'est pas une branche particulière de la sociologie ; c'est la sociologie même » (DURKHEIM, 1956, p. 137). Et c'est Yves Lambert qui met l'accent sur la nécessité de capitaliser les connaissances accumulées : « Les perspectives historiques et générales qui avaient tant retenu l'attention des *pères fondateurs* ont été abandonnées au profit d'une spécialisation dans des domaines de plus en plus précis. Bien sûr, cette spécialisation est nécessaire, inhérente au développement de la recherche... Mais à quoi sert-il d'accumuler sans cesse les connaissances si elles ne sont pas capitalisées » (LAMBERT, 2009, p. 3) ?

Il y a toujours eu une relation étroite entre les faits religieux, sociaux, politiques, culturels et économiques. La religion est imbriquée dans tous les domaines de la vie. Pour éviter l'essentialisme, on n'a pas d'autre choix que de l'étudier dans son contexte historique. « La multidisciplinarité est un impératif, non une coquetterie. Le terrain chaque fois visité nous montre à quel point tout est en friche malgré les apparences. La spécialisation est un luxe qu'autorise une division scientifique du travail où prime la loi du nombre » (MAROUF, 2005-I, p.35). Dans la société turque, l'Islam entretient des rapports d'interdépendance aussi bien avec le système économique qu'avec le système politique/social. Il subit l'influence du politique et de l'économique tout en agissant à son tour sur eux (AĞAOĞULLARI, 1982, p.4). L'opposition Islam-Occident, une des manifestations de l'essentialisme, tend à occulter la diversité des réalités et des représentations relevant du champ islamique *afin de conforter l'idée d'un islam éternel, monolithique, sans histoire, en dehors de l'histoire* (FERJANI, 2005, p. 4). L'islam des essentialistes serait donc une religion particulièrement « totale, totalisante, voire totalitaire, englobant et liant tout » (FERJANI, 2005, p. 11). Il s'agit ici d'un islam qui est l'objet de représentations simplistes et de visions réductrices. Je pense au contraire qu'une religion prend des formes diverses à travers le temps et l'espace. Cette diversité s'incarne dans l'originalité et la pluralité des identités qui caractérisent les groupes et les sociétés. Arkoun écrit à ce propos que la religion est dans la société et l'histoire, non au-dessus d'elle : « Elle contribue à orienter le destin de la société, mais elle subit aussi les effets de l'évolution historique de la société globale » (ARKOUN, GARDET, 1978, p. 219).

L'islam des origines est essentiellement oral et tribal dans sa formulation. « Le mode de vie bédouin, le nomadisme et même les croyances ancestrales se profilent derrière cet islam ». Toutefois, suite aux conquêtes musulmanes, il a fallu *détribaliser* ce passé bédouin pour mieux islamiser les communautés non arabes (DELCAMBRE, 2003, p. 138-140). Désormais, le discours islamique se construit par des convertis, souvent d'origine persane. Si l'islam des origines sacralisait les pratiques tribales, l'islam turc a aussi ses particularités tribales. Car, loin des représentations réductrices, l'islam est multiple, interprété, vécu par des peuples, des groupes, des penseurs/mystiques qui se l'approprient à partir de sensibilités historiques et culturelles propres. Le pluralisme est une caractéristique particulièrement marquée dans l'islam turc. En étudiant l'évolution des institutions islamiques, j'espère trouver l'occasion d'examiner la conversion des Turcs nomades, ce qui peut permettre de mettre en évidence l'émergence de l'*islam turc* et ses particularités. L'islam, adopté notamment au X^e siècle par les hordes turques, qui devient peu après la religion officielle, n'empêche pas la survivance de croyances anciennes. Condamnées par le clergé musulman sous le nom de *superstitions*, celles-ci coexistent avec les pratiques dites *islamiques* dans de nombreux comportements.

Selon T. Zarcone, l'islam ottoman se distingue dans le monde sunnite par son appartenance à l'école du droit hanéfite dite de la libre opinion. Soutenue surtout par les communautés non arabes, l'école du hanéfisme est considérée comme la moins rigide et celle qui fait le plus appel au raisonnement. La souplesse du hanéfisme (école officielle de l'empire) permet, entre autres, l'adoption de plusieurs coutumes turques qui se sont associées à la charia et ont été imposées par le sultan et ses juristes pour la conduite des affaires de l'Empire. L'islam ottoman était donc pluriel, constitué autour de cinq grandes composantes :

- l'islam populaire, marqué par des croyances animistes et chamaniques des premiers turcs d'Asie centrale et perméable aux rites des autres religions, comme le culte des saints.
- les oulémas, les docteurs de la religion, dont l'enseignement dans les écoles élémentaires et supérieures (médresa), transmet l'orthodoxie du droit hanéfite sous le contrôle de l'Etat.
- les confréries qui, à travers de leurs réseaux de couvents (*tekké*) assurent la transmission de l'islam et de ses interprétations mystiques, plus ou moins proches de l'orthodoxie. Ce réseau donne naissance à une dimension toujours vivace aujourd'hui, celui de la sociabilité confrérique, marquée par le goût de l'échange, de la rencontre, de la discussion.
- l'islam hétérodoxe des campagnes, imprégné de syncrétisme et influencé par le chiisme, qui a été synthétisé dans l'*alévisme*, considéré comme hérétique par le pouvoir sunnite. Les alévis vivaient autrefois en milieu rural, les pressions ottomanes les obligeant de s'y cacher. Dans les années 60, ils ont commencé à émigrer dans les grandes villes de la République.
- les docteurs qui cultivent un islam, souvent en marge des normes imposées par les oulémas.

Si on jette un coup d'œil sur notre table de matières, on constatera qu'un sixième du travail est consacré à des études sur la place ambiguë des religions abrahamiques dans la vie politique et sociale, l'islamisation des populations turciques entre les X^e-XIII^e siècles (période pré-ottomane) et finalement le pouvoir politique et la religion dans l'empire ottoman. Les cinq sixièmes restants sont consacrés au sujet de *religion et politique en Turquie moderne*. À première vue, la période médiévale occupe une place démesurée, mais je dois rappeler que mon travail vise notamment à examiner l'hérédité entre la Turquie médiévale et la Turquie moderne en ce qui concerne les rapports du religieux et du politique. Quand on parle de l'hérédité, on parle de la continuité idéologique, politique, morale ; car la République a été construite sur la ruine de l'empire. Les courants politiques actuels (occidentalisme, islamisme, nationalisme, constitutionnalisme) existaient déjà à l'époque ottomane. Si l'empire avait une conception pragmatique du pouvoir, la république l'a encore. Le processus de sécularisation attribué à M. Kemal, et par extension, au kémalisme, idéologie fondatrice de la république, avait déjà commencé avec les réformes ottomanes, les *Tanzimat*, qui visaient à moderniser l'empire pour le sauver. La sécularisation de l'enseignement et de la justice était déjà assez avancée à la fin du XIX^e siècle et une très ancienne distinction entre le droit impérial (donc séculaire) et la charia facilitait la tâche.

On ne saurait traiter les institutions politiques de la Turquie sans se référer aux problèmes que pose leur modernisation. Ce processus est à la fois rupture avec la tradition et la pérennisation de celle-ci sous une autre forme. La simultanéité des phénomènes de la rupture et de la continuité constitue un problème difficile à résoudre pour toutes les sociétés qui connaissent une mutation rapide. La Turquie « modernise ses institutions avec beaucoup de volonté. Elle cherche par les moyens dont elle dispose à les démocratiser. Et pourtant on lui reproche de n'être ni assez moderne ni assez démocrate... La Turquie est obnubilée par le problème de la modernisation. Cette obsession n'est pas sans fondement ; elle renvoie aux mythes profonds des Turcs: leur société assure le changement en le faisant véhiculer par ses mythes » (OKTAY, 2005, p. 6). Je vais soutenir, tout au long du travail, que les modernistes et les traditionalistes turcs, bien qu'adversaires farouches, partagent le même habitus politique: pragmatisme; vision axée sur la conquête de l'État au lieu de la création des conditions du *vivre-ensemble*; quête de la *société idéale* qui repose sur l'idée que la fin justifie les moyens; clientélisme; approche communautariste, voire totalisante; jacobinisme en tant que conception d'un État qui se veut homogène et qui prétend se fonder sur la volonté générale; solidarité clanique (idéologique, confrérique). Loin de rompre avec le passé ottoman, le pouvoir républicain s'inscrit dans la tradition de l'État paternel qui encourage les modes de vie souhaitables. La politique est conçue en Turquie comme une opposition permanente entre théories perfectionnistes de type communautariste (laïciste ou islamique), exigeant une forme de loyauté inconditionnelle.

Il faut admettre que toute conception du bien est nécessairement controversée. Il est donc déraisonnable de compter sur un accord à propos des conceptions du bien. Dans ce cas, tout système de règles de coopération sociale dérivé d'une conception du bien sera lui-même controversé. Dans le contexte moral, le pluralisme fait obstacle à la *possibilité de construire une morale universelle* (OGIEN, 2004, p. 31-32 ; TAVAGLIONE, 2006, p. 515). Or, la Turquie n'est pas encore sur le point d'éliminer cette controverse. Il faut du temps pour établir un consensus de type habermasien: *la neutralité du droit à l'égard des différenciations politiques internes s'explique (déjà) par le fait que, dans les sociétés contemporaines, la totalité des citoyens ne peut plus être unie par un consensus substantiel sur les valeurs, mais seulement par un consensus sur les procédures d'instauration légitime du droit et d'exercice du pouvoir* (HABERMAS, 1998, p. 230).

Si on jette un coup d'œil aux pages de *La Révolution française* (1928) de Gaxotte qui adopte une vision critique de la Révolution, on comprend mieux la réaction de la société contre le jacobinisme des kémalistes. Gaxotte explique que la conception jacobine de la *Volonté générale* n'est pas la volonté du plus grand nombre: « La Volonté générale se définit par la conformité à un système philosophique. L'Etat est le maître des consciences car la justice, le bien public, l'obéissance aux lois, les vertus sociales et tous les devoirs de l'homme et du citoyen, il appartient au gouvernement d'en connaître... La société est soumise à un dogme ; le faire passer dans les faits, le traduire en actes, réorganiser le monde conformément à ses postulats: voilà la politique révolutionnaire. Sa première tâche et, pour ainsi dire, sa tâche unique, consiste à *détruire* et *empêcher* toute résurrection des organismes naturels qui jusque-là, encadraient et soutenaient les individus et qui sont désormais considérés comme oppressifs et immoraux » (GAXOTTE, 1988, p. 54-55).

En Turquie républicaine, on constate une exaltation de la loi, non seulement comme source du droit, mais aussi d'un nouveau mode de vie à adopter par les citoyens. Le légicentrisme révolutionnaire, mythe de la toute puissance de la loi (expression de la volonté générale), exclut la normativité de règles d'origine non étatique. On peut lier cette approche à l'exigence républicaine : seule la volonté générale peut s'imposer aux individus, seuls les représentants de la Nation peuvent exprimer cette volonté. Les fondateurs de la Turquie moderne semblent fortement influencés par le légicentrisme de la Révolution française. Les constitutions turques affirment depuis 1921 que *la souveraineté appartient sans condition ni réserve à la Nation*, mais c'est aux élites fondatrices d'œuvrer dans l'intérêt de la Nation. D'où le recours à un autoritarisme légitimé au service d'un idéal, la légitimité étant fondée sur une *logique de restitution*, et la conception élitiste de la démocratie pour une nouvelle construction de la nation. Il s'agit là d'une sorte d'État prétorien moderne, caractérisé par un système politique

dont l'armée occupe le cœur ; le faible développement de la culture politique ou de la société civile facilite la tâche. Il s'agit aussi d'un État jacobin administratif arc-bouté sur l'impératif de l'intérêt général, rejetant l'expression des intérêts particuliers (OKTAY, 2005, p. 13).

Quel lien peut-on établir entre l'habitus ottoman et l'habitus républicain, et pourquoi doit-on chercher ce lien dans ce travail? L'imaginaire politique des ottomans est habité par un mythe de l'âge d'or. Un passé *brillant* et *glorieux* revient sans cesse sous la plume des auteurs classiques. Ce passé, en tant que source où l'homme peut alimenter ses valeurs et trouver le modèle de son comportement quotidien, éclaire le monde pour le présent et pour l'avenir. Ce temps mythique se situe à l'opposé du temps présent, du temps profane, synonyme de déclin, de perturbations, d'éloignement de l'idéal. « C'est pourquoi il faudrait, en le corrigeant sur le modèle du passé, le rétablir, le revaloriser, le régénérer périodiquement » (OKTAY, 2005, p. 14-15). Chez les Ottomans, le temps du Prophète se fond avec l'âge d'or impérial : La tradition glorieuse ne constitue pas un corpus synthétique, elle est de nature éclectique. Le concept fondateur de l'empire est celui de justice. Selon le moraliste du XVII^e siècle Kinalizade Ali, il existe un *cercle de justice* à conserver pour amener durablement le bonheur et la vertu : « C'est grâce à la justice que la société trouve son salut / aussi la société est-elle encadrée par l'État / les piliers de l'État sont des lois / il ne peut y avoir de lois sans le sultan [le pouvoir] / le sultan assure le salut de chacun parce qu'il s'appuie sur les corps de l'État / les corps de l'État ne peuvent être entretenus que si le sultan dispose des biens / les biens sont créés par les gouvernés / et les gouvernés obéissent parce qu'ils apprécient auprès du sultan sa justice ». Le moraliste voit dans *le cercle de justice* le reflet de l'ordre céleste: *la justice émanant de source divine, l'ordre céleste comme l'ordre terrestre existe et continue d'exister par elle aussi* (KINALIZADE ALI, 1833, p. 47-51, cité par OKTAY, 2005, p. 16-17).

Dans la conception ottomane, la justice et la sagesse sont deux vertus dont l'image parfaite existe dans la tradition du passé. L'ordre idéal et la justice parfaite se trouvent intimement liés, l'ordre idéal étant un ordre pyramidal. En haut de la pyramide, se trouvent l'État comme incarnation de l'ordre social, les lois et le sultan ; leur fonction consiste à encadrer la société, à entourer la vigne de Dieu qu'est le monde d'ici-bas. Un étage en dessous, les corps constitués de l'État que l'on doit entretenir ; tout à fait en bas, le peuple pour produire, pour obéir et enfin pour jouir de la justice de sa majesté (OKTAY, 2005, p. 17). Conçu en fonction d'une société ordonnée et hiérarchique, l'ordre sanctifie la place et le rôle de l'État, qui coiffe tout le système. Il tient l'ensemble sous tutelle (OKTAY, 2005, p. 19). Ordonnée suivant le schéma d'un idéal hétéronome et anhistorique, la politique n'est pas un lieu de contestation mais un espace d'affirmation ; la société ne disposant pas sur le plan théorique d'une *autonomie quelconque*, étant au contraire dépendante d'un schéma qui la transcende

(OKTAY, 2005, p. 20). L'empire se base sur une division principale qui ne relève pas du domaine religieux au sens strict du terme, mais qui oppose le 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, réduit l'espace de l'intervention de l'État en contrepartie de l'obéissance que lui accordent ses sujets (BOZARSLAN, 2005-I, p. 43).

Avec le processus de modernisation, les élites opèrent une sorte de retournement dans leur façon de penser. L'âge d'or des anciens, sujet d'exaltation, fait place à *un projet d'avenir*, à *un autre âge d'or*. « Désormais les élites, d'abord sous l'Empire, ensuite sous la République, ont un nouvel idéal, un nouveau mythe de l'idée de progrès... Le présent va constituer le lieu de dégradation par rapport au projet idéalisé. Le passage se fait donc d'un mythe à l'autre... La société et ses rapports avec les pouvoirs publics s'orientent, en conséquence, suivant le schéma idéal d'une nature hétéronome qui porte les empreintes de l'ancien régime. Dans la nouvelle version de la politique, l'État et la société sont placés sous la tutelle d'un même principe transcendant, évoquant naturellement l'esprit et les structures intrinsèques du *Cercle de justice*. Certes les Turcs n'ont plus leur cercle de justice tel qu'il était à l'âge classique ; ils l'ont transformé en un cercle de modernisme... Aujourd'hui, si la société turque supporte de plus en plus mal la tutelle, c'est qu'elle devient, sous l'effet de la modernisation, plus autonome et plus imprégnée des valeurs instrumentales » (OKTAY, 2005, p. 21-22).

Il faut rechercher le lien entre l'habitus ottoman et l'habitus républicain, car l'islamiste turc, imprégné de la nostalgie d'un islam ottoman, partage un habitus similaire à celui du kémaliste, tout deux exaltant le rôle central de l'État, plaçant la société sous la tutelle d'un principe transcendant, préconisant une société sans classes et sans conflits idéologiques, de même qu'une économie protégée par l'État. Le discours idéologique ottoman qui insiste sur la société sans classes et sans distance sociale, sert à justifier le système d'inégalité. Quant au mouvement kémaliste, ses méthodes restent fondées sur le volontarisme bureaucratique (le seule «remède possible»), projetant de créer une société unie, sans lutte des classes, par l'intermédiaire d'une bureaucratie civile/militaire éclairée, prête à tout faire «malgré le peuple, pour le peuple». N'est-ce pas une autre façon de justifier le système d'inégalité, évoquant la responsabilité du philosophe-roi platonique dans l'institution d'un ordre juste? La constance crée l'ordre social et, comme l'affirme P. Bourdieu, l'ordre social repose sur l'ordre qui règne dans les cerveaux et sur l'habitus (DUFOUR DE CONTI, 2003, p. 65).

La sécularisation est un processus long et douloureux. Si la Turquie est un pays laïc depuis 80 ans, certains pensent aujourd'hui que cette laïcité a néanmoins bloqué la sécularisation, parce

qu'elle a été imposée par la force depuis le haut. Pour les tenants de cette perspective, le projet kémaliste aurait été celui d'une réforme fondamentale de la religion en vue de débarrasser l'islam de ses éléments *rétrogrades*, de substituer à l'islam populaire un islam rationnel, national et pro-laïc sous le contrôle de l'État. L'élite kémaliste s'attachait à propager un islam ethno-national, une sorte d'islam modernisée, s'exprimant en turc. Cette élite considérait l'islam des confréries comme une entreprise réactionnaire, contraire à la laïcité et au progrès, comme une menace pour l'unité nationale (MARCOU, 2000, p.67). Abel, professeur de philosophie éthique, entend par « laïcité » *ce principe républicain, par lequel l'État place chacun dans l'obligation d'exercer sa liberté de penser, en laissant au vestiaire ses allégeances religieuses ou communautaristes diverses dès lors qu'il accède à l'espace public, à l'espace de la délibération républicaine* et par « sécularisation » *ce principe démocratique, qui voudrait davantage laisser faire le jeu spontané des divers processus sociaux par lesquels la sphère religieuse se diversifie d'autres sphères, se privatise, se subjectivise, se pluralise, etc.* (ABEL, le 30 septembre 2005).

Le projet kémaliste est un projet de modernisation autoritaire, mais il ne constitue pourtant pas un obstacle de l'évolution de la société ottomane, bien au contraire, il est lui-même le résultat de cette évolution tourmentée. « La révolution kémaliste qui, dans l'entre-deux-guerres, dote la Turquie d'un nouveau visage doit certes beaucoup à la volonté d'un groupe d'hommes, mais elle s'explique aussi par un ensemble de facteurs proprement *locaux* et tout un patrimoine d'institutions, de traits culturels, de comportements politiques venus d'un passé tantôt lointain, d'autres fois proche. Ancré dans l'histoire ottomane et se présentant comme un ensemble d'options idéologiques et politiques en forte prise sur les réalités turques, le kémalisme apparaît donc, par ses origines mêmes, difficilement exportable » (DUMONT, 2003, p. 9). Le modèle kémaliste apparaît comme le produit de six siècles d'histoire impériale et n'a pu voir le jour, en territoire anatolien, que parce qu'il puisait ses racines dans le terreau de l'héritage ottoman. « Il ne fait aucune doute que l'œuvre accomplie par Mustafa Kemal et ses compagnons doit être considérée comme une authentique révolution, un saut périlleux dans l'inconnu. Mais on ne peut sous-estimer pour autant le poids des continuités historiques » DUMONT, 2003, p. 8).

La laïcité autoritaire peut constituer un frein à la sécularisation/démocratisation/individuation et au pluralisme. Est-ce le cas pour la Turquie? Le kémalisme visait à créer un islam chargé de légitimer le pouvoir, en cautionnant sa volonté d'éradiquer, au nom du progrès, de la révolution et de la civilisation, toute religiosité non officielle. La religion et le religieux seraient donc soumis ou ne seraient pas. « Dans une société dont la légitimité réside dans l'homogénéité religieuse, la laïcité est érigée en obligation constitutionnelle, condition de la citoyenneté même. La nation dont l'islamité est préalablement admise, sera laïque ou ne sera pas. Comment s'étonner dès lors que tout débat autour de la religion en Turquie renvoie plus aux enjeux politiques et

nationaux qu'à la question de la laïcité proprement dite? Et comment s'étonner que dans ce système qui impose d'emblée l'appartenance à une religion comme condition d'accès à la laïcité, la subordination des religieux au pouvoir par la fonctionnarisation, leur assure un emploi à vie » (BOZARSLAN, 2004-II, p. 112) ?

S'agit-il d'un syncrétisme, porteur de ce double mouvement de rupture et de continuité avec l'empire, qui mettait en pratique une conception de la religion dominée par l'État et ignorait la séparation stricte de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux ? Le kémalisme prétend finir avec une société communautariste fondée sur des nationalités ethnico-religieuses pour favoriser l'avènement d'un État-nation moderne, indivisible, égalisateur, uniforme, rationnel. Dans le système des *millet* (nationalités religieuses) sur lequel reposait l'empire, chaque communauté était définie avant tout par sa religion, et possédait sa propre organisation sociale, son droit, ses organes d'arbitrage. Ce système créait en réalité une société à tiroirs où le « millet musulman » était politiquement dominant. Bien que les kémalistes aient cru rompre avec tout passé ottoman, et entre autres, avec ce système de *millet*, le projet kémaliste de l'État-nation ne représente pas une rupture mais une continuité avec les valeurs de l'empire. La vision kémaliste dite *laïque* ne vise pas à établir une séparation entre l'État et la religion, au contraire elle permet d'instrumentaliser l'islam sunnite de rite hanéfite au profit de la création d'un État-nation territorialisé et unifié. Dans cette perspective, les cadres kémalistes croient n'avoir d'autre choix que de transformer le *millet musulman* de l'empire en *nation turque* de la République. Les *millet* non-musulmans, dont le nombre ne cesse de diminuer (20% de la population anatolienne en 1900, aujourd'hui ils représentent à peine 0,35% de la population de la Turquie) après les événements de 1915 (génocide selon les Arméniens, déportation selon les Turcs) et l'échange de 400 000 musulmans de Grèce contre plus d'un million d'orthodoxes de Turquie, eux, deviennent « minorités ».

Dans l'empire, un turc se considérait d'abord comme faisant partie du *millet* musulman, et se distinguait des non-musulmans par la religion. L'opposition chrétien-musulman était un élément fondamental de l'identité. Dans la République, la nation turque étant définie à partir d'un double critère indissociable, l'appartenance à l'islam (supposée ou réelle) et à la turquicité (imposée ou consentie), aucun groupe musulman n'est reconnu comme minorité, les *musulmans non turcs* ne pouvant quitter la turquicité parce qu'ils sont *musulmans*, les religions non musulmanes étant tolérées, mais perçues comme étrangères. Légitimer la nation comme musulmane, donc turque, intégrer par conséquent l'islamité comme condition d'appartenance à la turquicité, justifier la gestion directe du domaine religieux par l'État ; supprimer donc toute autonomie interne de la sphère religieuse subordonnée, fixer en même temps la laïcité comme l'objectif non négociable de la nation... Définie par un projet d'occidentalisation, la *laïcité turque* fonctionne comme un

instrument du pouvoir, et signifie que les autres ne peuvent pas mêler la religion à la politique, mais que le chef et le parti kémaliste, qui connaissent ce qui est mieux, peuvent mettre la religion sous l'ordre de l'État (BOZARSLAN, 2004-II, p. 111 ; PARLA, 1992, p. 278). La priorité des kémalistes, comme jadis celle des élites ottomans, est d'assurer la pérennité de l'État. Il faut donc lutter contre la division identitaire qui pourrait surgir d'une non-assimilation de l'islam : « Etre turc et être musulman, c'est finalement la même chose ».

Nous nous trouvons face à une assertion paradoxale : le kémalisme, c'est à la fois une forte intervention de l'État et l'avènement de la liberté. « Le kémalisme est partout, s'enracine dans les moindres contradictions. Il permet de concilier les inconciliables, il permet de tout justifier » (ROLLAN, SOUROU, 2006, p. 81). L'État, propriétaire de la mosquée, garant de la présence de l'islam, prétend défendre la laïcité. Le principe de la souveraineté de la nation invoqué par les kémalistes, implique la négation de la vision islamique de la souveraineté absolue de Dieu sur sa création. Le concept de laïcité, considéré alors comme la condition première du progrès, vise « à créer une citoyenneté pour un individu libéré de la contrainte communautaire de l'*oumma*, vivant dans une société contractuelle et démocratique, dans un espace public structuré par la raison et la science et non plus par la religion confinée dans l'espace privé » (KAZANCIGIL, 1992, p. 5-6). Pourtant ces mêmes kémalistes, considérant le pluralisme politique comme un frein à la marche de la société vers la modernité, justifient leurs actions anti-démocratiques au nom de l'intérêt supérieur de l'État et de la nation, d'autant que la majorité de la population identifie la laïcité comme un principe athée, en fonction de sa formation culturelle selon laquelle on ne pouvait que se situer à l'intérieur d'un système sociopolitique islamique ou en dehors. La population dans sa grande majorité appréhende donc la laïcité comme une composante de l'idéologie dominante qui lui est imposée par le groupe détenteur de l'autorité politique.

D'autre part, il ne faut pas oublier que cette laïcité officielle a contribué en plusieurs décennies d'application autoritaire au raffermissement d'un espace public libéré de l'emprise de la religion. Cet acquis offre un contexte favorable à la sécularisation, maudite par les courants islamistes comme un processus d'individuation à la protestante de la société islamique : C'est l'émergence d'une configuration où la religion ne quitte pas l'espace public, mais s'accommode d'un régime démocratique et d'une société sécularisée (KAZANCIGIL, 1998). Je pense que les fondateurs de la République, plaidant eux aussi pour un certain communautarisme national (conformément à l'esprit de l'époque), n'ont jamais eu une assise idéologique solide pour créer un individu libéré de la contrainte communautaire. Mais aujourd'hui les pratiques culturelles tendent à être moins communautaires, plus individualisées. Même les nouveaux acteurs islamiques essaient de concilier leur foi et leur réussite mondaine. L'islam politique turc participe de plus en plus au mouvement de la pluralité/individuation et se réfère de moins en moins à un État islamiste. Bien

qu'un parti qualifié d'islamiste modéré soit au pouvoir depuis 10 ans, la société turque semble être en situation de sortie de la religion. En revanche, l'islam risque de devenir plus visible et influent dans l'espace public, ce qui inquiète les laïcs (KAZANCIGIL, 2008, p. 81).

Aujourd'hui, un nouvel équilibre semble être construit entre le politique et le spirituel, l'islam des oulémas étant pratiquement disparu par une série de mesures laïcisantes. L'islam confrérique reste puissant, malgré une période de reflux dans les premières décennies de la République. La laïcité kémaliste qui ne fonctionne pas comme « un moyen de permettre le *vivre ensemble* dans la différence », mais comme « une *colonisation* de la religion par l'État », impose à la fois une étatisation de l'organisation du culte et une privatisation de la pratique religieuse. Dans son *Nutuk* (Discours), relatant « la Guerre d'Indépendance, la fondation de la République laïque et les réformes réalisées pour répondre aux besoins d'une société contemporaine », Mustafa Kemal décrit le point de vue de l'élite républicaine envers les confréries et définit ainsi le pays dans lequel il veut vivre: « La République ne peut pas être le pays des cheikhs, des derviches et des mystiques extasiés. La plus juste des sectes est celle de la civilisation [*occidentale*]... Les chefs de *tarîqa* fermeront leur *tekke* volontairement et immédiatement, ils accepteront l'idée que leur *mûrid* [disciples] sont déjà parvenus à maturité » (CLÉMENT, 1987, p.158). Persuadé que les ordres religieux ne peuvent pas avoir leurs places dans une société laïque/moderne, « Nous avons reçu notre inspiration, non pas du ciel, mais directement de la vie... Nous puisons notre force dans la science et la civilisation contemporaine » dit-il.

Le régime kémaliste n'a jamais pu faire disparaître complètement les confréries. Des maîtres soufis ont pu continuer leur enseignement. Se mouvant dans un terrain difficilement accessible aux kémalistes, considérés comme « impies », les *tarîqa* maintiennent ses adeptes dans une tension orientée vers le triomphe des valeurs islamiques. Elles dispensaient déjà (à l'époque ottomane) des services éducatifs et jouaient un rôle social de premier plan. Bien qu'elles aient été pourchassées par les élites pro-européennes dès la naissance de la République, perçues comme incompatibles avec le modernisme laïciste, les confréries continuent à fonctionner, à travers leur *tekké* et *waqf*, comme des réseaux de communication/solidarité. En échange d'une obéissance religieuse, voire politique, elles distribuent un soutien moral, une assistance sociale à leurs disciples. C'est ainsi que certaines *tarîqa*, au cours des années, commencent à contrôler une partie de l'économie du pays. Mais s'aventurer en politique et en économie signifie en quelque sorte la disparition de la composante mystique : Certaines confréries deviennent petit à petit des éléments plus politiques que religieux et prennent une position de plus en plus sunnite et de moins en moins soufie. « L'influence d'un cheikh n'est plus du tout mesurée en terme spirituels, mais au nombre d'intellectuels, de technocrates ou d'hommes d'affaires qu'il est capable d'attacher à sa confrérie en tant que disciples » (MANÇO, 1996, p. 352-353). Les

confréries tentent donc de se *moderniser pour pouvoir relever les défis de la modernité*. Il s'agit là de l'émergence d'une petite bourgeoisie islamique qui aura besoin d'une individualisation des comportements et des mentalités.

À cause de leur position critique face aux institutions républicaines, c'est-à-dire aux réformes sécularisantes du régime kémaliste, les confréries peuvent être considérées comme des groupes islamistes. (Le sociologue Kentel désigne par *musulman* tout individu ayant un lien quelconque avec l'islam, allant de la simple définition de soi comme musulman, qu'il pratique ou non les préceptes de l'islam, jusqu'à celui qui revendique un mode de vie conforme à l'islam ou un islam politique. Il utilise *islamique* comme adjectif proche de *musulman*, mais qui indique aussi une affirmation de l'identité dans le vécu, sans que cela amène nécessairement à une revendication politique. Par *islamiste*, il entend l'affirmation et la revendication de l'identité accompagnées par une critique radicale du système. Selon C. Karakaş, assistant de recherche au *Peace Research Institute Frankfurt*, le terme *islamisme* désigne une idéologie politique, dans laquelle l'islam est caractéristique centrale d'une identité révolutionnaire : les prétentions à la domination politique et éthique sont légitimées par la validité universelle du Coran. L'islam servant ici de norme publique en vertu du dogme « l'islam est religion et État », l'ensemble des activités publiques doivent être organisées de sorte à ne pas enfreindre les règles religieuses. Quant à l'adjectif « islamique », Karakaş souligne que celui-ci a une dimension surtout rituelle et socioculturelle : il décrit la pensée et les activités qui reposent sur les valeurs du Coran, ainsi que les devoirs religieux qui s'imposent aux croyants). De même que les mouvements plus radicaux affirment la nécessité d'enseigner le *véritable islam* et désignent la religion musulmane comme un système total et parfait, l'islamisme confrérique, bien que conservateur, revendique aussi la véritable société islamique, conforme aux écrits d'Al-Banna et de Sayyid Qutb. Mais de même que le protestantisme européen évolue vers une conception moins dogmatique et moins communautaire, le puritanisme turco-musulman tend aussi à devenir plus séculaire/individuel.

En résumé, il n'est pas possible d'examiner la République sans analyser les dynamiques de l'empire mourant. Les notions importées de l'Occident (positivisme, idéologie de Lumières, parlementarisme, nationalisme, libéralisme, socialisme, athéisme, citoyenneté, décentralisation, bureaucratie moderne, constitution, municipalité) étaient déjà présentes à l'époque impériale. Le souci principal de toute idéologie ottomane était de *sauver l'État*, un État que le sociologue et historien N. Berkes (1908-1988) a décrit comme une *instance transcendante châtrée de ses racines sociales*. « La statolâtrie perdure depuis le passage à la République, mais semble-t-il à un moindre degré. Faut-il en chercher la raison dans le fait qu'à la différence de l'État ottoman qui contrôlait le *reste* à distance, l'État républicain se caractérise par une volonté de *pénétrer* la société » (VANER, 1988, p. 93) ? Il n'est pas faux de dire que M. Kemal, loin de vouloir *détruire*

des réalités ottomanes héritées (bureaucratie, cadres militaires, écoles, corps diplomatique) s'y est adossé pour imposer ses réformes. Loin de se défaire d'une culture de l'État multiséculaire, il l'a intégré à sa politique, en imposant les réformes *par le haut* à une société civile considérée comme faible, en stigmatisant tout opposant comme réactionnaire (BOUQUET, 2006, p. 31).

La priorité de la jeune République, c'est faire survivre le nouvel État qu'on a fondé après tant de souffrances. Pour la survie de cet État, on est prêt de réprimer les revendications ethniques et religieuses. L'identité culturelle devient une affaire d'État-nation qui se considère comme gérant de l'identité pour laquelle il instaure des règlements et des contrôles. On veut occidentaliser la société, mais on ne peut pas permettre l'émergence d'une société civile sans le consentement de l'autorité centrale. On veut laïciser l'État, mais on ne se sent pas prêt à promulguer une loi comparable à la loi française de 1905. On veut plutôt contrôler et domestiquer le discours religieux par l'intermédiaire d'une institution étatique, baptisée *Direction des affaires religieuses*. On défend la participation des citoyens à la prise de décision politique, mais on se demande si l'État n'est pas menacé quand les citoyens discutent les principes fondateurs. « Il faut tenir la nation par la main » dit Mustafa Kemal, comme on tient par la main un enfant qui va à l'école. La diffusion de l'idéologie nationaliste/populiste se fait à travers les *institutions missionnaires de modernité*, si on peut se servir d'une expression à F. Colonna (VANER, 1988, p. 98).

Le but de construire un État fort, séparé de la société, va de paire avec une philosophie élitiste, holiste (Kemal Atatürk: « Nous sommes une société sans classes ni privilèges ») et volontariste. Selon Recep Peker, longtemps secrétaire générale du *Parti Republicain du Peuple*, parti fondé par Kemal en 1923, « l'État est l'œuvre maîtresse de l'humanité ». Cette orientation permet la symbiose du PRP et de l'État. En « l'absence de classes sociales », le Parti devient le véritable représentant du peuple turc dans son ensemble. Ainsi, l'adhésion à ce parti est la voie naturelle pour chacun (VANER, 1988, p. 97). En Turquie républicain, on rejette l'héritage ottoman, mais on n'arrive pas à dépasser la définition ottomane de la *nation* («millet»). Malgré toute apparence laïque de la République, on n'a toujours pas le courage de faire disparaître cette approche discriminatoire envers les non musulmans du pays. On désire que ces derniers soient fidèles envers l'autorité centrale, mais on refuse de les considérer comme des citoyens entiers.

Il est certain qu'il y avait une solidarité profonde du politique et du religieux dans le monde antique et médiéval. Le contexte culturel de ces époques était tel qu'imaginer un ordre social sans fondement religieux était impossible. Les sociétés antiques et médiévales ne pouvaient se passer de légitimation religieuse. Même une contestation de l'ordre social avait tendance à s'exprimer dans une forme et dans un langage religieux. Selon Gauchet, l'Europe est entrée avec l'âge moderne, depuis le XVI^e siècle, dans un processus d'une autre nature : émancipation

du politique, entraînant sur cinq siècles la sortie de la religion et la disparition du « politico-religieux ». Je pense que la Turquie est aussi entrée dans un tel processus, depuis déjà 200 ans. Mon travail prétend donc examiner ce processus mouvementé, mais incontournable.

Chez Gauchet, *la sortie de la religion* ne signifie pas la fin de la foi, ni sa disparition de l'espace public, mais une transition *d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social* vers un autre où *les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus*. Le politologue Ali Kazancigil a déjà essayé d'analyser la sortie de la religion de la société turque en prenant en compte l'individualisation, la démocratisation et l'urbanisation en cours, intimement associées avec la sécularisation. En Turquie, on observe aujourd'hui une société civile fondée sur la citoyenneté, une démocratie qui fonctionne (malgré le *va et vient* entre l'autoritarisme et le pluralisme), une économie capitaliste animée par des entrepreneurs dynamiques, y compris dans les milieux islamiques.

Le caractère républicain de la Turquie renvoie à la forme de l'État : L'empire ottoman était une monarchie, tandis que l'État turc est une république. Mais son caractère éventuellement démocratique dépend avant tout de ce qui est extérieur à l'État. Comme le suggère Bouquet, la question à poser n'est pas « l'État turc est-il une démocratie ? », mais bien « Les Turcs, gouvernants et gouvernés, sont-ils des démocrates ? » : « À la différence de la République, la démocratie en effet ne se proclame pas ; elle n'a pas de date de naissance officielle ; elle ne se fête pas chaque année ; elle s'exerce quotidiennement » (BOUQUET, 2006, 25-26). La formulation de la question est importante, car la démocratisation des sociétés musulmanes déterminera l'avenir des courants islamistes qui évoluent vers un *islamisme de compromis* avec le régime séculariste, mais aussi celui des régimes dits « laïcs » qui cherchent à faire économie de la démocratie (ROY, 1999, p. 17).

Dans les années 1970, les milieux islamistes rejetaient la démocratie comme une notion *occidentale*. Aujourd'hui, les impasses politiques les amènent à l'utiliser. Mais s'ils acceptent le postulat de la démocratie, pourront-ils se définir comme islamistes ? C'est pourquoi, il est possible d'affirmer que l'islamisme est actuellement une idéologie sans projet concret/fiable, même s'il reste un facteur de mobilisation populaire. Il est en période de mutation. Après s'être imposé dans une conjoncture favorable comme catalyseur de la contestation, il lui faut maintenant réussir en tant que force de proposition, voire de gouvernement (LAMCHICHI, 1999, p. 45, n. 5). Dans les pays musulmans, l'islamisation qui a accompagné la vague islamiste s'est autonomisée par rapport à tout projet politique et s'est déployé dans un espace qui est en contradiction avec le projet islamiste, y compris la demande de *charia*. La

tendance actuelle qu'on peut qualifier de post-islamiste entraîne éventuellement l'émergence d'un espace de laïcité, « non pas comme affirmation idéologique contre la religion, mais comme déshérence, lassitude, indifférence ou tout simplement non pertinence de la norme islamique dans le champ politique... La banalisation de l'islam induit justement ce contre quoi l'islamisme se définissait : l'apparition d'un espace laïque, non pas au sens de *non-religieux*, mais au sens où précisément cette réislamisation de la société marque l'évitement du politique... C'est précisément la réislamisation qui a eu pour effet de diluer et diversifier la référence islamique, au détriment des conceptions » totalisantes (ROY, 1999, p. 12-13).

Il ne faut pas négliger la dimension socioéconomique du phénomène. Au cours des dernières décennies, la Turquie a vécu un miracle économique qui a transformé les villes anatoliennes de commerce en centres industriels, et qui s'est accompagné d'une transformation des valeurs traditionnelles et d'une nouvelle vision culturelle qui focalise sur le travail assidu. On assiste donc au développement des courants individualistes et pro-affaires dans l'islam turc. Le succès économique et le développement social ont créé un milieu dans lequel l'islam et la modernité coexistent. C'est pour cela que certains sociologues déclarent constater une réforme islamique à l'image de la réforme protestante, d'où le parallélisme grandissant entre idéaux islamiques et intérêts matériels des nouvelles classes moyennes apparues dans les années 1980 (YAVUZ, 2003, p. 9), marquées par la libéralisation sans précédent des sphères économiques, politiques, culturelles. C'est la fin de la dualité entre l'élite occidentalisée et le peuple imprégné de culture musulmane ; l'apparition de l'alliance entre les valeurs libérales de l'économie de marché et la moralité islamique ; la réconciliation entre la rationalité technique et les valeurs culturelles traditionnelles (TÜRKMEN, 2004). D'après G. Kepel, le mouvement islamiste était porté dans les années 1970 par deux classes sociales aux intérêts différents : la jeunesse urbaine pauvre et la bourgeoisie pieuse. La révolution islamiste a réussi lorsque l'alliance s'est faite entre ces deux classes, mais elle a échoué lorsque ce n'était pas le cas : « Si, en Turquie, la pression des militaires pour mettre un terme au gouvernement du *Refah* [parti islamiste turc] n'a pas entraîné les violences que beaucoup prévoyaient, c'est que les classes moyennes pieuses avaient le sentiment d'avoir obtenu satisfaction au moins partiellement, en participant au système. La solidarité avec les plus démunis n'était plus une nécessité pour elles » (KEPEL, 1999, p. 4-6).

Le mot *politique* vient du grec *politikè*, science des affaires de la cité. On peut suggérer que la politique doit répondre aux besoins physiologiques de base (nourriture, confort, argent, sécurité) et aux besoins abstraits (estime, reconnaissance sociale, identité). C'est peut-être dans cette perspective qu'il faut étudier le phénomène AKP, parti islamo-conservateur, au pouvoir en Turquie depuis 2002. Déclaré « conservateur démocrate » lors de sa réunion d'inauguration par T. Erdoğan, actuel Premier ministre turc, l'AKP se veut une formation défendant le caractère

laïque de l'Etat, considérant la laïcité comme la garantie-même de la démocratie et de la paix sociale, et en quête d'un consensus social autour des principes fondamentaux de la République (TÜRKMEN, 2004). Erdoğan répète le même discours à l'*American Enterprise Institute for Policy Research* (29 janvier 2004) : « Une partie importante de la société turque désire adopter un concept de modernité qui ne rejette pas la tradition, une approche universaliste qui admet le local, une attitude rationnelle qui ne méprise pas le sens spirituel de la vie et un mouvement de changement non fondamentaliste » (ESI, 2005, p. 34).

Le gouvernement AKP est vraisemblablement le reflet politique des valeurs et ambitions ayant forgé la nouvelle classe moyenne. La libéralisation de l'économie qui a permis aux chefs d'entreprise d'origine provinciale de développer des PME/PMI dynamiques, l'élan économique que connaît la Turquie après la crise de 2001, le mouvement de mobilité sociogéographique et l'ouverture de groupes professionnels élitaires à l'accession de nouveaux membres d'origine populaire-paysanne semblent constituer une sorte de *souape de sécurité* de la société. On peut supposer qu'en l'absence de ce mouvement de mobilité sociale, « la contestation contre l'État turc, notamment de la part de groupes kurdes, islamistes, ultranationalistes ou d'extrême gauche, aurait été d'une autre envergure. Le mouvement armé kurde, par exemple, n'a jamais pu s'enraciner à l'ouest du pays où vit pourtant la moitié des Kurdes de Turquie, d'après les estimations de la plupart des commentateurs » (MANÇO, 2004-II, p. 80-81, n. 1). Comme les *tigres anatoliens*, jeunes entrepreneurs de tendance islamiste/islamique, constituent une forte partie de la base électorale de l'AKP, ce dernier leur taille une stratégie sur mesure, libérale et pro-européenne. Selon les recherches entreprises par la Banque mondiale, la Turquie pourrait suivre un tracé semblable à celui d'autres pays développés au courant du siècle précédent (ESI, 2005, p. 32). Pourquoi alors ne pas suivre un tracé culturel et religieux semblable ?

Les milieux laïques et républicains soutiennent, depuis la première victoire électorale du Parti en 2002, la thèse du *programme secret* (c'est-à-dire islamiste) de l'AKP, issu de la scission du *Refah*. Même s'il a eu (ou bien s'il l'a encore) ce programme, il est avéré qu'un tel *agenda* serait difficile à mettre en œuvre, la *vigilance* de l'opinion publique à l'égard de l'islamo-conservatisme ne cessant de se renforcer. Si la plupart des membres du parti veulent effectivement observer les règles religieuses, ils voient clairement qu'ils doivent séduire les modérés pour arriver au pouvoir. Quand le parti remporte une victoire écrasante (47 % des voix) aux dernières élections législatives, il devient curieusement un parti de centre-droit de la mouvance islamiste.

PREMIÈRE PARTIE :

**Islam turc et trajectoires historiques des
rapports entre religion et politique**

1- Place et poids du religieux dans la vie sociale et politique

L'histoire humaine témoigne des interférences socio-économiques et culturelles. Les idées, les techniques et les cultes/rites ne connaissent pas de frontière. L'écrivain mexicain Octavio Paz (1914-1998) explique clairement que toute culture naît de mélange, de la rencontre, des chocs. « A l'inverse, c'est de l'isolement que meurent les civilisations, de l'obsession de leur pureté » dit-il. Selon lui, le drame des Aztèques/Incas est né de leur isolement total : N'étant pas préparées à faire face à d'autres normes que les leurs, les civilisations précolombiennes se sont volatilisées dès leur première rencontre avec l'étranger (SORMAN, 1989). Ce qui est vrai pour la culture l'est aussi pour la religion. De même qu'il n'existe pas de culture pure, il ne semble pas exister de religion pure.

Pour nous en rendre compte, rappelons à titre d'exemple les emprunts du christianisme aux religions orientales et au paganisme gréco-romain. La religion polythéiste romaine visait pour but premier le bien-être de la cité par l'accomplissement d'un certain nombre des rites, les magistrats et les prêtres publics veillant ainsi au maintien des bonnes relations entre la Ville et ses dieux, considérés comme les garants de sa pérennité. Au sein de ce système religieux public, les pontifes étaient responsables des *sacra*, des cérémonies et du culte. Sous l'Empire, c'était au tour des empereurs d'assumer la charge de *pontifex maximus*, de porter systématiquement ce titre dans leur titulature et de faire donc le pont entre Dieu et les romains. Gratien a abandonné le titre en 376, parce qu'il se rendait compte qu'il ne pouvait pas être à la fois chrétien et grand pontife de la religion païenne. En 378, l'évêque de Rome a été qualifié de *pontifex* dans une lettre que le synode romain a envoyée aux empereurs. L'expression *pontifex religionis* était alors appliquée au pape, dans un contexte où il s'agissait de porter un jugement de nature religieuse. Enfin, à la fin du V^e siècle, le pape Gélase expliquait que le Christ, seul vrai roi et vrai prêtre, conscient de la faiblesse des hommes, avait séparé les offices des deux pouvoirs (royal et sacerdotal) et établi pour chacun des activités propres. Selon lui, les empereurs chrétiens devaient dépendre des pontifes/évêques pour la vie éternelle (VAN HAEPEREN, 2003, p. 138-139, 141-142, 153). On connaît la suite : L'Église catholique a voulu occuper *tout* le champ social, c'est-à-dire qu'elle « n'a pas laissé un seul espace qui serait un espace en-dehors de sa propre façon de concevoir le monde » (VERNANT, 2004, p. 8).

Quant aux empereurs byzantins du VIII^e siècle, influencés par leurs ennemis musulmans qui sont hostiles aux icônes, ils ont déclenché le mouvement iconoclaste. Empereur Constantin V (741-775) est allé même plus loin en interdisant le culte des saints et celui de Marie

Vierge. Il était sans doute un réformiste à l'image de Luther, mais apparu très précocement. Ces exemples, choisis du monde chrétien, nous prouvent qu'il existait autrefois une relation très complexe d'influence et d'emprunt du polythéisme au monothéisme ainsi que des liens d'interdépendance entre le spirituel et le temporel.

Il y avait sans doute une solidarité profonde du politique et du religieux dans les mondes antiques et médiévaux. Le contexte culturel de ces époques était tel qu'imaginer un ordre social sans fondement religieux était impossible. Les sociétés antiques et médiévales ne pouvaient se passer de légitimation religieuse. Même une contestation de l'ordre social avait tendance à s'exprimer normalement dans une forme et dans un langage religieux. La religion remplissait dans la plupart des sociétés antiques une fonction d'intégration sociale (*Religio societatis vinculum* : « religion, lien suprême d'une société). *Dans ces conditions, le pouvoir politique qui est par sa nature même un instrument essentiel de la cohésion sociale ne pouvait exister sans fondement religieux* (SIRONNEAU, 1982, p. 232-233). Durkheim montre la fonction sociale de la religion : c'est par elle, et par elle seule, qu'un peuple se constitue, se représente soi-même et agit dans l'histoire ; *elle n'est pas une partie superflue de la société, qui pourrait donc s'en passer ; elle en est l'essence*. Pour Toynbee, les religions universelles sont l'âme des civilisations. La religion est donc politique mais elle est aussi mystique ou spirituelle (FOURQUET, 2003, p. 300-301).

Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'histoire des religions pour constater l'influence du temporel sur les pratiques religieuses et vice-versa. La relation entre la religion et le pouvoir ne se limite pas à une soumission permanente : L'un essaie presque toujours de dominer/surveiller l'autre ou d'être à l'abri des interventions de l'autre. La survie et la formation d'un système de croyance sont étroitement liées au climat sociopolitique dans lequel est née une religion. Le message du Prophète Mani a été bien accueilli par Shapur I^{er} (240-272), chah d'Iran, puisque le chah voyait dans sa doctrine un moyen de se débarrasser des prêtres Zoroastriens, devenus plus qu'encombrants, et de montrer sa mansuétude vis-à-vis des croyances des peuples de la périphérie. Mais après la mort de ce roi, sous le règne de Bahrâm I^{er}, le clergé mazdéen a réussi à obtenir la persécution de Mani et de ses disciples.

Tant que le politique et le religieux forme un couple inséparable, tributaire d'une vision unifiante de l'ordre cosmique et sociale, leurs rapports réciproques oscillent inévitablement entre le césaropapisme et la théocratie pontificale. Dans ce contexte, l'Eglise peut demander au souverain de combattre les hérétiques et le souverain, soucieux de l'unité du royaume, évite de mettre en cause le rôle fonctionnel de la religion (SIRONNEAU, 1992, p. 233).

a- Durkheim : religion, société et politique

Durkheim ne voit dans la divinité que « la société transfigurée et pensée symboliquement ». Pour lui, « le principe sacré n'est autre chose que la société hypostasiée et transfigurée ». Chez Durkheim, la religion est finalement une illusion, mais une illusion utile. Il voit dans la religion le phénomène social fondamental d'où dérivent tous les autres. Sa théorie considère la religion comme « projection de l'ordre social », « miroir de la société », « levier social », « expression de la transcendance de la conscience collective par rapport aux consciences individuelles ». La religion est donc sujette à transformation, à changement, même si elle a tendance – ou pour objet – de résister aux transformations. La religion, en tant que chose sociale, véhicule des représentations et des réalités collectives dont les rites seraient le reflet : « Une religion est un système solidaire de croyances et de Pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (DURKHEIM, 1968 [1912], p. 51). Chez les durkheimiens, la « religion » qui agit comme une façon de donner à un groupe une certaine identité de communauté, institue/conforte en même temps dans ce groupe, en les sacrifiant, des règles qui dépassent l'individu. « Du moment qu'il y a groupement, du moment qu'il y a une véritable société, il va y avoir des règles de toutes sortes, des règles de vie commune » (VERNANT, 2004, p. 2).

Durkheim croit trouver l'essence de la croyance religieuse dans l'idée de force. *C'est l'idée de la force du clan, du groupe social* : La force religieuse, collective et anonyme, représentée par le totem (et par extension, la/les divinité/s et les choses sacrées), est la société elle-même. En tant que *tout*, cette force est égale à la puissance morale qui agit sur chacun. La puissance morale dont parle Durkheim, c'est encore la société. « La religion institue donc un système de représentation qui permet aux individus de construire une image de la société (et de construire, au-delà d'une simple image, la société elle-même) et d'entretenir avec elle des rapports réglés. (...) Elle construit pour l'Homme, un monde qui lui soit intelligible et vrai. Elle construit un système de repères pour chacun, afin que tous les membres de la société puissent se comprendre, se reconnaître et agir ; en ce sens, la religion est dynamogénique » (BECKER, 2008).

Bien que critiqué par les auteurs postérieurs à cause de son approche totalisante (« Au fond, concept de totalité, concept de société, concept de divinité ne sont vraisemblablement que des aspects différents d'une seule et même notion »), le travail de Durkheim fournit une base solide à une étude sur les rapports entre le social/politique et le religieux. L'évolution de la vision durkheimienne de la religion, à elle seule, prouve pourquoi le sociologue français a-t-il choisi le fait religieux comme domaine premier de travail pour la sociologie. Jusqu'en 1895

(« C'est seulement en 1895 que j'eus le sentiment net du *rôle capital* joué par la religion dans la vie sociale »), Durkheim semble être d'accord avec ses prédécesseurs, tels Comte et Saint-Simon, visant à bâtir une contre-religion séculière, qui sera le couronnement de la science (DE LARA, 2003, p. 122). Mais il découvre avec le temps que le religieux est partout où se constitue un système de devoirs impératifs liés à des croyances de même nature. « Son intuition fondamentale est qu'il ne peut y avoir de vie sociale complète qui ne comporte une dimension religieuse, des rites et des croyances qui s'impliquent mutuellement et fassent système » (ROBERTSON, 2003, p. 130-131). Parce que la religion apparaît comme le domaine premier de la morale, parce que *la vie religieuse est un lieu et un moment du social où le social est vécu plus intensément et plus explicitement*, il la choisit comme domaine premier de travail pour la sociologie (ROBERTSON, 2003, p. 141).

Chez Durkheim, entre le religieux et le social il y a un lien très ferme, mais le religieux ne définit pas pour autant toute la vie sociale ; le religieux et le social sont néanmoins deux choses distinctes. Quant à la relation entre le politique et le religieux, elle remonte aux origines de la vie en société, mais on assiste avec la modernité à une distanciation grandissante entre ces deux. Marcel Gauchet explique aussi que le politique peut exister sans le religieux et hors des religions, et que c'est cette situation qui fait précisément l'originalité la plus profonde de la modernité. « Le religieux a été déterminé durant la plus grande partie de son parcours par les conditions de son articulation avec le politique. Il en est désormais dénoué. Il entame une nouvelle carrière en dehors de sa matrice de toujours. (...) Nous sommes entrés, avec l'âge moderne, depuis le XVI^e siècle, dans un processus d'une autre nature : l'émancipation du politique, qui va entraîner sur cinq siècles la sortie de la religion et la disparition du 'politico-religieux' » (GAUCHET, 2003, p. 328, 332-333).

b- Dumézil, trifonctionnalité, clergé et corps d'oulémas

En tant que fait social/humain, les systèmes de croyances ont des fondements similaires ; mais ils nient cette similitude et se considèrent uniques. Georges Dumézil, inventeur de la théorie de la trifonctionnalité prétendait, au début des années 1940, que tous les peuples indo-européens avaient une organisation sociale selon trois fonctions primordiales, dont sacerdotale (*oratores* : ceux qui prient, le clergé), guerrière (*bellatores* : ceux qui combattent, la noblesse) et productrice (*laboratores* : ceux qui travaillent, le tiers état). Il pensait que les sociétés iraniennes, indiennes et européennes avaient des traits communs en ce qui concernent leurs mythes, leurs structures narratives et leurs organisations sociales. Dumézil était pourtant convaincu que les peuples indo-européens ont la possibilité de laisser en arrière cette structure de trifonctionnalité pour créer les conditions d'un nouveau mode de stratification sociale: « *Le schéma tripartite est mort en Occident avec les États généraux de*

1789, quand la noblesse et le clergé ont baissé le pavillon devant le tiers état. On a enfin répondu à la question : 'qu'est-ce que le tiers état ?' Eh bien, c'était la ruine du système trifonctionnel » (DUMEZIL, 1987, p. 57).

Depuis son apparition, la théorie de la trifonctionnalité a soulevé beaucoup de critiques parmi les milieux académiques. On doit néanmoins affirmer qu'elle a apporté une nouvelle vision à l'étude des sociétés médiévales. Je pense qu'on peut toujours s'en servir pour dépasser la conception essentialiste du phénomène religieux et pour en finir avec l'*exception islamique*. Les auteurs musulmans avancent souvent l'idée qu'il n'existe pas de clergé (hiérarchie ecclésiastique) en l'islam, parce qu'il n'y a aucun besoin en islam d'intermédiaire entre le croyant et Dieu. Selon ces auteurs, s'il y a bien des experts en affaires religieuses, les *oulémas*, ceux-ci ne sont que des individus qui ne représentent pas un corps unifié. Par contre, il est avéré qu'une hiérarchie sociale ressemblant aux *trois ordres* de l'Occident existait bel et bien dans les sociétés islamiques médiévales. Il y avait d'abord *arbâb al-suyûf* (ceux qui portent l'épée), détentrice de la puissance militaire et politique. Il y avait ensuite *arbâb al-aqlâm* (ceux qui portent la plume), occupant les hauts postes administratifs ou formant le vaste corps des *ulamâ* qui détenaient les charges religieuses. « Ces deux types de fonctions ne sont pas toujours bien délimités. Enfin, le gros de la population constitue la masse laborieuse des paysans, artisans et petit commerçant » (GEOFFROY, 2003, p. 93).

Je pense que les chrétiens et les musulmans médiévaux partageaient plus ou moins les mêmes valeurs et la même conception du monde fondée notamment sur le dualisme et l'idée d'un dieu extérieur à l'homme. Dans le monde médiéval, l'ordre et la hiérarchie n'étaient pas imposés par la communauté comme un surplus, pas plus qu'ils n'étaient artificiels ou humains. L'ordre et la hiérarchie était bien plutôt naturels et divins : « Ce n'est qu'à partir du moment où l'on a cessé de les percevoir comme divins et naturels que l'ordre et la hiérarchie ont commencé à être interprétés en terme de construction sociales et politiques. Ce n'est donc qu'a *posteriori* que l'ordre a cessé d'être exprimé par l'autorité et qu'il est devenu pouvoir et oppression » (CALDERINI, 2006, p.129-131). Joseph Stephen O'leary, philosophe et théologien irlandais, définit les religions comme des formations historiques empreintes de finitude : Sa constitution prenant plutôt la forme d'une *histoire mobile*, l'identité d'une religion n'apparaît pas donnée une fois pour toutes, elle représente un projet *ouvert et relatif* (O'LEARY, 1994, p. 47). Si la seule « constante » dans une société est le fait qu'elle soit en état de changement, il faut alors admettre l'impact du changement social (transformation du monde rural, urbanisation, extension des communications, évolution de l'emploi, évolution démographique...) sur la religion (HOUTART, 1961, p. 63, 65-68).

Le sens médiéval du terme « clergé » (sa fonction au sein de la société et de l'Etat) est apparu au temps de Charlemagne. C'est l'adjectif grec « klêros » qui est à l'origine du terme. Le mot « klêros » désigne « ce qu'on obtient par le sort », plus tard « ce qui a tiré le bon lot », donc « ce qui a choisi la bonne religion (chrétienté par opposition au paganisme) » et finalement « ce qui exerce la fonction de prêtre ». Les gens désignés par l'adjectif « klêros » constituaient au début la totalité de la communauté chrétienne. Par suite de l'augmentation de sa population, la communauté a eu besoin d'une organisation sociale pour mieux résoudre ses problèmes quotidiens. C'est le moment de la naissance d'une élite religieuse au sein de la communauté. Si la communauté est minoritaire et se sent menacée par une majorité, le mot *klêros* désigne tous ses membres. Il s'agit là d'une sorte d'ethnocentrisme qui protège la communauté contre l'assimilation. Le clergé existe aussi chez les peuples minoritaires, mais lorsqu'une communauté devient majoritaire et que son système de croyance constitue le pilier central de l'ordre social, le corps ecclésiastique peut tenter de conquérir l'espace public.

Je pense que toute religion médiévale possédait un clergé plus ou moins hiérarchisé si ce terme désigne simplement les hommes de religion ayant la compétence d'interpréter les écritures sacrées, les dits et les actes des prophètes et de donner des avis juridiques. En pays d'islam, c'étaient les *oulémas* (pluriel de '*âlim*, « savant ») qui détenaient la science (*ilm*), le savoir (*alama*). Hommes de référence en matière religieuse, gardiens de la tradition islamique, ils légitimaient les gouverneurs. Théoriquement indépendants du pouvoir séculier, ils pouvaient obtenir des postes dans la bureaucratie. « En tant que serviteurs d'un pouvoir supérieur qui trouve sa formulation dans la révélation et la loi, ils détiennent une autorité d'une grande portée pratique dans l'univers quotidien. Leur légitimation ne repose pas sur une institution étatique, même toute-puissante. Être les serviteurs de cet autre pouvoir, manifesté dans le Message divin leur confère une base symbolique et idéologique qui est (et qui peut être considérée comme) distincte de celle des gouvernants, même si dans certaines circonstances il se peut qu'ils soient soumis aux groupes politiquement dominants, et qu'ils dépendent d'eux » (GILSENAN, 2001, p. 46-47).

c- Islam et histoire ; Prophète et pouvoir ; immuable et changeant

Les religions évoluent avec le temps. Ni la société, ni la culture, ni l'habitat et ni le mode de production ne peuvent résister au changement. Héraclite écrit : « *tout est en mouvement* », donc « *tu ne peux pas descendre deux fois dans les mêmes fleuves, car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi* » (**Fragments**, 12). La chrétienté a sans doute perdu de ses caractéristiques originelles à la suite de son expansion. Jésus y était présenté probablement comme le nouveau Moïse, le vrai prophète, et ses disciples pratiquaient la circoncision,

célébraient le sabbat. La romanisation a laissé des traces permanentes sur la foi chrétienne. Pourtant, dans la conception du croyant, sa religion dispose d'un caractère fondateur, un noyau. La communauté dont il fait partie aurait dès le début une formation conforme à la volonté divine, une existence stable à travers les siècles. Les fidèles désirent vivre selon les commandements divins et jeter les bases d'une société idéale qu'ils croient exister dans les temps anciens. Croire en Dieu, c'est aussi croire en sa loi. Pour les pieux chrétiens, l'idéal est de vivre comme disciples du Christ, et le vrai disciple de Jésus est obligé de diriger sa vie selon l'enseignement de ce dernier. Même chose pour les Musulmans. Le musulman pieux cherche à vivre sa vie quotidienne selon la *Sunna* prophétique (les dires, les actes et les approbations explicites/implicites du Mahomet), pilier de l'islam au même titre que le Coran.

Une croyance religieuse a presque toujours tendance à idéaliser son fondateur et invite les fidèles à suivre les comportements de ce dernier. Dans le discours islamique d'aujourd'hui, Mahomet est une figure mythique, l'incarnation du verbe de Dieu dans son aspect normatif et pratique, le Beau Modèle que tout musulman doit imiter, un intermédiaire béni entre Allah et son verbe. Présenté ainsi, aucun mortel ne peut rester indifférent à son message. Conformément à cette croyance, après la conquête de la Mecque en 630, tous les Mecquois auraient accepté paisiblement à embrasser la religion du Prophète. L'entourage de Mahomet aurait donc parfaitement intériorisé la loi islamique en la considérant comme un cadeau précieux de la part de Dieu à l'humanité. La tradition sunnite actuelle fait semblant d'oublier que Mahomet a eu beaucoup de mal à convaincre ses compatriotes et dû lutter contre ses adversaires politiques.

Il est clair que Mahomet a livré un combat acharné pour se faire accepter par les Mecquois. Il n'était pas seulement un messenger, mais aussi un stratège se sentant obligé de lutter contre les grands de la Mecque afin de leur imposer son autorité personnelle et de propager le discours islamique. Ayant effrayé ses adversaires à la suite des batailles consécutives qu'il a remporté contre les Mecquois, il a habilement réprimé l'opposition des juifs médinois pour devenir l'homme le plus puissant de Médine. Cette position favorable a permis au Prophète de nouer des alliances avec des notables mecquois, des alliances qui ont facilité la capitulation de la ville. Mahomet pouvait désormais imposer toutes ses conditions. Les riches aristocrates mecquois se sont convertis massivement à l'islam ; ils n'avaient pas d'autres choix s'ils voulaient conserver leur position économique et politique au sein de la société mecquoise. Toutes les conditions juridiques et politiques, nécessaires à l'établissement d'un véritable mécanisme étatique et d'un contexte favorable à la construction d'une culture islamique, ont donc été mises en place à la suite de la conquête de la Mecque.

Lorsqu'il était en vie, Mahomet (à la fois chef religieux, législateur, homme politique et commandant-guerrier) représentait à lui seul, une *synthèse de l'idéal et du pouvoir*. Il n'était pas seulement le messager de Dieu, mais aussi un homme politique et un chef militaire, capable de convertir ses fervents opposants. Ceux qui avaient toujours repoussé son message l'ont finalement accepté, parce qu'ils ont compris qu'il finirait par établir un *ordre* social stable dans la péninsule arabique. Les futurs sunnites n'ont pas soutenu en vain Muawiya, membre du puissant clan des Omeyyades. Autant qu'ils reprochaient à Ali, neveu et gendre du Prophète, sa naïveté et son manque de sens politique, ils s'émerveillaient de l'ambition et de la résolution de Muawiya, pourtant fils du richissime Abu Sufyan qui était l'un des plus éminents dirigeants de la tribu qurayshite (au sein de la tribu, il y avait notamment deux clans qui disputaient pour le pouvoir : le clan des Omeyyades et celui des Hachémites, clan du Prophète), cousin éloigné de Mahomet et son adversaire le plus audacieux, converti opportunément à l'islam au moment de la chute de La Mecque. Contrairement à Ali, considéré comme incapable de maîtriser le jeu politique, Muawiya était si puissant qu'il a même réussi à maudire le nom d'Ali pendant les prières à la mosquée après son assassinat. Quant à Hussein, fils cadet d'Ali, troisième imam selon les chiites, il a été assassiné en 680 lors de la bataille de Kerbela par l'armée de Yazid (680-683) qui a succédé à son père Muawiya. C'était un scandale encore plus grand que le précédent. Les soldats du calife (successeur du Prophète selon les sunnites), avaient tué le petit-fils de Mahomet en tranchant sa tête. La mort de Hussein étant vécue par les adeptes comme une passion au sens chrétien du terme, le divorce entre les chiites et les Omeyyades était consommé.

Pour les futurs sunnites, le calife devait être choisi au sein de la communauté des croyants. A l'inverse, les futurs chiites entendaient le trouver au sein du lignage issu de la famille de Mahomet. Selon les premiers, le calife n'était qu'un simple chef temporel, chargé de veiller à l'application de la religion et du droit musulmans, de défendre donc l'intérêt général de la communauté. En obéissant au calife légitime, ils entendaient obéir au Livre et à l'*ordre établi* par le messager de Dieu. Tandis que les seconds préféraient suivre leur imam possédant une connaissance supérieure à celle des autres membres de la communauté. Selon les chiites, leurs imams avaient hérité des connaissances secrètes que le Prophète avait transmises à Ali. L'imam chiite, infaillible et impeccable, exempt de péché et d'erreur, était un saint homme désigné par Dieu ; il avait une autorité doctrinale définitive faisant loi pour l'interprétation du Coran et du *hadith*.

Le terme *sunnite*, formé sur l'arabe *sunna*, « tradition », implique l'acceptation de l'histoire telle qu'elle est, en rejetant toute déviation, toute innovation, en faisant passer le *maintien de l'unité et de la paix interne* avant la revendication de justice sociale ou l'aspiration à une

religion personnelle, d'où sa méfiance envers le mysticisme. Le sunnisme se fonde sur le Coran, parole de Dieu à suivre à la lettre, puis sur les *hadith*, dits et actes du Prophète. À partir du XI^e siècle, l'exotérique et l'ésotérique convergent chez les hommes de religion sunnites, mais cette osmose ne s'est pas effectuée à l'échelle collective ; globalement, les juristes restent imperméable à l'aventure spirituelle que proposent les *savants soufis* (GEOFFROY, 2003, p.100).

Les sources de la théologie et du droit ne sont pas identiques chez les sunnites et les chiites. Le droit sunnite s'appuie sur quatre sources principales : le *Livre* (Coran), la *sunna* (hadith), l'*idjma* (décision de la communauté, adoptée par consensus général) et le *qiyas* (analogie : un type de raisonnement utilisé par les juristes musulmans pour déterminer la solution d'un problème de droit non prévu par les textes du Coran et de la Sunna). Les chiites suivent aussi le livre et le hadith. Mais l'*idjma* n'existe pas dans le chiisme, puisque l'Imam est infaillible. Le clergé chiite est organisé de manière hiérarchique, alors qu'il n'y a pas de hiérarchie pareille dans le sunnisme, au moins jusqu'au moment où le *cheikh ul-islam* des Ottomans (*le mufti d'Istanbul*) est devenu une sorte de symétrique musulman du patriarche grec orthodoxe, ayant autorité sur l'ensemble des clercs.

Allons au fait. Chez les chiites, pour vivre conformément à la Loi, il faut suivre l'avis du chef de la communauté, les imams et les wakîls légitimes dans le passé, les mollahs et plus particulièrement les ayatollahs aujourd'hui. Chez les sunnites, notamment à l'époque classique ottomane (au XVI^e siècle), l'autonomie de l'autorité religieuse est délimitée par les instances étatiques, à tel point qu'on peut se poser cette question prétentieuse : L'autorité religieuse dans l'islam ottoman se trouvait-elle sous le contrôle de l'État ?

d- Périodes omeyyade et abbasside : À la recherche de l'équilibre entre religieux et politique

Quelle était la position du calife dans la société musulmane ? Il était avant tout le dirigeant de l'*oumma*, communauté des musulmans au delà de leur nationalité. L'autorité d'un calife s'étendait sur un califat ou inversement (le califat était le territoire soumis au calife). Les premiers califes, surnommés *commandeur des croyants*, avaient pour objectif principal la *conservation de l'ordre social*, établi par Mahomet. Pour atteindre cet objectif, il fallait tout d'abord mettre en pratique des prescriptions divines et du message prophétique. On visait donc à créer une religion institutionnelle où les principes généraux devaient se traduire dans des règles de conduite contraignantes appliquées d'une manière uniforme aux croyants. Cela exigeait une certaine spécialisation et demandait un degré minimal de technicité dans l'exégèse des textes et la maîtrise des méthodes d'en tirer les qualifications légales

nécessaires (CHARFI, 2005–I, p. 3–4). Dans ce système, le calife n'était qu'un coordinateur. Les croyants, surtout ces bédouins opportunistes, convertis plus souvent par la force, refusaient déjà de payer l'impôt légal au premier calife qui ne jouissait pas à leurs yeux de l'autorité prophétique. Abû Bakr a pu difficilement réprimer leur soulèvement. Dans la crainte d'une guerre civile, lui et ses successeurs ont habilement réussi à canaliser leurs énergies vers les conquêtes et l'expansion des territoires sous contrôle musulman.

Quant au califat omeyyade (661-750), il exerçait le pouvoir à l'échelle du nouvel empire musulman à l'image des chefs de tribus. « Son intérêt pour les questions religieuses était généralement faible, sauf si les thèmes débattus avaient des répercussions immédiates sur sa légitimité et la réalité de son emprise sur la situation » (CHARFI, 2005–I, p. 4). Son but premier était d'absorber les nouvelles cultures sur lesquels l'islam s'est développé à la suite des conquêtes et de faciliter l'islamisation de ses nouveaux sujets. Prenons l'exemple de la Transoxiane. Les contingents musulmans ont conquis Boukhara en 709, Samarkand en 712 et Tachkent en 713. Les conquérants ont naturellement encouragé la conversion des populations locales à l'islam et affranchi les convertis d'impôts. Cependant, face à l'ampleur des conversions et la baisse des recettes fiscales, ils ont décrété que les nouveaux convertis devaient être circoncis et avoir connaissance du Coran. Cette mesure a entraîné des vastes révoltes en 720-721. Sans remède, le gouverneur local a offert, une fois encore, une exemption d'impôts pour les convertis. Ces faits prouvent pourquoi l'autorité califale a eu une attitude hésitante face aux difficultés de l'assimilation des nouveaux convertis. Un homme qui n'est pas circoncis et qui ne connaît pas effectuer cinq prières quotidiennes obligatoires (pour cela, il faut savoir mémoriser les versets du Coran) peut-il être qualifié de musulman ? Le pouvoir politique doit-il surveiller l'accomplissement des rituels islamiques et quel rôle attribue-t-il à l'instance religieuse dans ses relations avec le peuple ? C'est une question problématique et un sujet de polémique depuis le Moyen Âge. On peut finalement affirmer que la période omeyyade de 90 ans « a jeté les fondements durables de la nature des relations entre les pouvoirs politique et religieux, et de leurs aires d'influence respectives. Ces relations, harmonieuses ou conflictuelles, n'étaient guère le fruit d'une quelconque théorie de l'Etat ou de la religion. Elles étaient plutôt la consécration d'une pratique et la solution de problèmes posés par la gestion des affaires publiques » (CHARFI, 2005–I, p. 4).

Les Abbasides ont gouverné le monde musulman (au moins théoriquement) de 750 à 1258. Le fondateur de la dynastie était un descendant d'al-Abbas, oncle du Prophète. Au début, les califes abbasides sont restés fidèles à la tradition omeyyade en ce qui concerne la relation entre les pouvoirs politique et religieux. Mais les choses ont commencé à changer sous al-Mahdi (775-785), troisième calife abbaside, selon lequel le calife n'était pas seulement un

souverain et il était de son devoir de définir l'orthodoxie religieuse pour maintenir la cohésion de la communauté musulmane. Ses idées ont donné des fruits à l'époque d'al-Ma'mûn (813-833), qui a officiellement embrassé le *mutazilisme*, école de pensée théologique s'opposant au sunnisme et au chiisme. La théologie mutazilite mettait l'accent sur la logique et la raison, inspirées de la philosophie grecque. D'après les mutazilites, la foi et la pratique religieuse devaient être dirigées par la raison en se basant sur le Coran. Al-Mu'tasim (833-842) a poursuivi la politique religieuse de son frère. Sous le règne d'al-Wâthiq (842-847), son fils, le mutazilisme est resté la doctrine officielle, renforcée par la présence de la *mihna*, tribunal inquisitorial. Ayant une dévotion personnelle pour l'étude de la sunna, al-Mutawakkil (847-861) a renversé le mutazilisme au profit du sunnisme. C'est le retour à la théologie classique.

Aux débuts de l'époque abbaside, il y avait donc une relation très complexe entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Loin d'être aussi simples et uniformes qu'on le prétend habituellement, les relations ont évolué suivant la conjoncture, variée selon les situations locales particulières, connu des périodes de conflits latents ou ouverts, et des périodes d'harmonie où chaque partie trouvait son compte. Tandis que le pouvoir politique suivait la pente naturelle qui l'entraînait à vouloir occuper tout le champ social et à ne tolérer aucune voix discordante qui pouvait contrecarrer ses desseins, le corps d'oulémas, gestionnaire du sacré, cherchait à orienter l'action politique vers ses propres objectifs. Ayant besoin l'un de l'autre, les gouverneurs et les oulémas étaient fondamentalement d'accord sur le type de société à ériger ou plutôt à consolider. Il s'agissait de la recherche d'un équilibre entre les deux instances, déjà en exercice durant la période précédente. «En règle générale, le pouvoir politique prenait le dessus dans les périodes de stabilité, d'ordre et de paix ; par contre le pouvoir religieux reprenait l'initiative dans les périodes de troubles et d'instabilité, et en profitait pour infléchir à son profit la politique officielle. Ce n'est donc que vers le milieu du 3^e/9^e siècle que la situation se stabilise et que les aires d'influence respectives sont assez clairement délimitées, et d'une manière quasi définitive jusqu'à l'époque moderne» (CHARFI, 2005–I, p. 5-6).

2- Conversion des Turcs nomades à l'islam : De la Confédération de tribus à l'État, du droit coutumier au droit écrit

Les cultures sont historiquement conditionnées, condamnées donc à disparaître. En tant que franchissement de frontières interculturelles, la conversion produit l'acculturation. C'est le cas pour les Turcs nomades de l'Asie centrale, islamisés au cours notamment du X^e siècle. Avant leur conversion, les tribus Turco-mongols pratiquaient majoritairement le chamanisme.

Mais ils avaient également un dieu national : Gök-Tengri (*Dieu-ciel*, c'est-à-dire *ciel-bleu* déifié). Aujourd'hui, les Turcs musulmans continuent encore désigner *Allah* du nom de Dieu-ciel, *Tanrı/Tengri*. Les Turcs vivaient, au 1^{er} millénaire avant notre ère, de chasse, de pêche et de cueillette. Mais ils sont progressivement devenus hommes des steppes à vocation guerrière. Cavaliers, pasteurs nomades et caravaniers, ils ont commencé à lancer des razzias dévastatrices sur les terres civilisées. « Les ruées incessantes des nomades vers les terres riches, les disputes internes pour des territoires de pâturage, les razzias chez les peuples sédentaires prospères font partie de l'abondante littérature occidentale concernant les peuples barbares. Pourtant, ce ne sont pas là les manifestations d'une sauvagerie gratuite. La guerre fait partie de la lutte économique pour la survie de la communauté nomade » (BOZDEMİR, 2005, p. 19).

Certains peuples turciques, tels les Huns, Avars, Bulgares, Khazars, Petchenègues et Coumans, ont préféré chercher leur butin en Europe. Installés notamment au nord de la Mer Noire, ils sont parfois descendus jusqu'aux Balkans; Christianisés/sédentarisés au contact de la Byzance, ils ont oublié les caractéristiques principales de la culture chamanique. Quant aux communautés turques préférant rester en Asie centrale, surtout les Ouïghours, elles se sont converties au manichéisme, au bouddhisme et au christianisme nestorien. Ceux qui sont descendu vers le sud (c'est-à-dire vers l'Iran) ont rencontré les Musulmans. Parmi eux se trouvait les Turcomans qui se sont pas à pas islamisés, sédentarisés et civilisés. Ce sont les fondateurs de puissants empires du Moyen-Orient, tels seldjoukide et ottoman.

La lutte pour la survie poussait les nomades à la guerre, non pas une guerre défensive sur des bases fixes, mais une guerre terriblement offensive sur une multitude de bases de repli extrêmement mobiles. Les sociétés proto-turques étaient nées de la guerre et organisées pour la conquête, Au début, tout homme était soldat, la société entière se confondait avec l'armée. Le caractère guerrier est présent dans l'ethnonyme même de ce peuple. L'historien russe Barthold le traduit par «force et vigueur» (BOZDEMİR, 2005, p. 19-20). « Il y a toujours eu dans le monde des steppes une tension entre deux courants assez contradictoires, la tentation d'avoir une force politique suffisante, c'est-à-dire de s'unir pour aller chez les sédentaires piller les biens que l'on ne possède pas et, en même temps, le souci de garder la liberté et la circulation du pouvoir entre les groupes qui est conçue de leur part comme une forme d'égalité » (HAMAYON, 2001, p. 239).

Manifestement, il s'agit d'un peuple guerrier, aventurier, voyageur et nomade, un peuple dominateur qui, là où il passe, cherche à imposer sa loi sur une étendue géographique considérable : de la Sibérie à l'Inde, du Pacifique à la Méditerranée. Dans cette société

nomade, la vie se passe à cheval : pour la guerre, mais aussi pour l'élevage, la chasse, le repas et le repos. Dans cette vie, tout est éphémère, et le mouvement l'emporte sur la vie sédentaire. Le déplacement des tribus turques ne relève pas seulement d'une activité de type barbare, c'est également une façon d'apprendre les langues, les cultures, le commerce et les religions étrangères. Les Turcs ont ainsi adopté plus d'une religion au cours de leur histoire, sans être pour autant un peuple particulièrement religieux. Leur première religion est le chamanisme, puis, tour à tour, au hasard de leurs rencontres, le bouddhisme, le christianisme (nestorien), le manichéisme et enfin l'islam. Très surprenante et inattendue est l'adoption de la religion judaïque par les Khazars (BOZDEMİR, 2005, p. 20-21).

La conversion n'est jamais faite une fois pour toutes, c'est un processus qui prend du temps. La conversion collective est souvent la conséquence de la conversion du chef charismatique. C'est Vladimir, grand-prince de Kiev (980-1015), qui a imposé à son peuple le christianisme de rite byzantin en 988. Il espérait unifier politiquement ses sujets grâce à ce *baptême de la Ruthénie*. Les Bulgares se sont convertis en suivant leur souverain, Boris I^{er} de Bulgarie (852-889), baptisé en 864. Les Turcs Karakhanides, peuple d'Asie centrale, ont embrassé l'islam juste après la conversion de leur chef, Satuk Buğra Kara Khan (920). Les Turcs ont commencé à se convertir à l'islam aux X^e-XI^e siècles, après leur installation en Transoxiane. L'islamisation a donc eu lieu dans des zones de culture iranienne. En dehors des milieux de la cour, les tribus nomades étaient gagnées à la nouvelle religion grâce à la propagande menée par des derviches, d'abord d'origine iranienne, bientôt turque. Successeurs des *kam-ozan* (chaman-poète) des chamanistes, ceux-ci leur parlaient un langage qui leur était plus proche et accessible que les propos tenus par les oulémas. Ils étaient appelés *ata* « père » ou *baba* « père » et également *dede* « grand-père » (MÉLIKOFF, 1994, p. 169-170).

Bien que la conversion soit un processus long et complexe, le fidèle préfère les explications plus simples et met l'accent sur la valeur exceptionnelle de sa religion. Selon lui, sa religion qui s'appuie sur la parole de Dieu, reflète la sagesse éternelle. Ce jugement conduit le fidèle à considérer que ses ancêtres se sont convertis en examinant minutieusement le discours d'une religion. Cependant, la conversion collective est souvent le résultat direct des relations interculturelles. Les Serbes, les Bulgares et les Russes ont embrassé le christianisme de rite byzantin, tandis que les Francs se sont convertis au catholicisme, afin probablement de bien s'intégrer dans le territoire qu'ils venaient de conquérir.

Les Turcs ont majoritairement conservé leurs coutumes préislamiques après leur rencontre avec la religion de Mahomet. Mercenaires dans l'armée de l'empire abbaside (mamelouks) à partir du IX^e siècle, ces nomades avaient du mal à s'adapter à la culture arabo-musulmane.

Sous un islamisme souvent de surface, ils conservaient leur langue et leurs traditions mais, influents, ils introduisaient maintes nouveautés. J.-. Roux, historien français spécialiste du monde turco-mongol, pense même que c'est pour mettre obstacle à leurs innovations qu'on a composé au IX^e siècle les grands recueils des *hadiths* : « Ces mamelouks s'avéreront plus tard incapables de résister au déferlement des hordes seldjoukides, car, comme l'a bien remarqué le grand historien Djahiz (780-869), '*ils font passer la cohésion du groupe avant l'appartenance à la communauté islamique*' » (ROUX, 2001-II). Il paraît qu'ils ont trouvé dans l'islam une cause ascendante et une idéologie légitimant leur vocation militaire ainsi que les butins de guerre, et l'islam, son nouveau fer de lance en personne des Turcs. Réfractaires à toute idéologie, très peu portés sur les joutes théologiques (BOZDEMIR, 2005, p. 22), ils combattaient pour l'empire islamique par réalisme, plus que par idéalisme. Ils allaient pourtant devenir les plus ardents combattants de l'islam et détenir durant des siècles l'hégémonie politique sur le monde musulman (ZWAHLEN, 1981, p. 33).

Les Turcs nomades ont embrassé l'islam par l'intermédiaire des Iraniens et leur entrée en Iran leur a permis de se familiariser avec une tradition étatique enracinée, islamisée bien sûr après la conquête arabe. Pour les nomades, c'était l'heure de passer des grands empires des steppes (qui se sont constitués à partir d'un clan qui, à l'initiative d'un chef énergique proclamé khan, réunissait par la force des armes et des alliances matrimoniales une vaste confédération de tribus) aux États dont la fonction principal est de maintenir l'ordre dans la société. L'État est, selon Weber, *une entreprise politique à caractère institutionnel lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application de ses règlements, le monopole de la contrainte physique légitime sur un territoire donné* (WEBER, 1971 [1921], p. 57). On peut donc qualifier d'État une entreprise politique à caractère institutionnel qui réussit à faire respecter les lois à travers l'armée, la justice et la police. Bien qu'il soit effrayant, l'empire des steppes est éphémère. Certes, il soumet les riches royaumes sédentaires voisins, mais il se disloque aussi vite qu'il se forme. L'identité turque développée en Iran est en quelque sorte le résultat direct de la lutte du nomade contre le sédentaire, de l'homme de la steppe contre l'homme des cultures.

a- Émergence de l'Empire seldjoukide : Dualité entre autorité califale et pouvoir sultanien

Les Turcs Seldjoukides, nomadisant aux frontières septentrionales de la région, ont obtenu à la fin du X^e siècle la permission de faire paître leurs troupeaux en Transoxiane, puis avec le temps, ils ont quitté la Transoxiane pour gagner le Khorasan, région se situant au nord de l'Iran (vers 1035). Pragmatiques, voyant s'ouvrir devant eux une brillante carrière en Iran chaotique, ils sont devenu musulmans sunnites pour opérer en pays musulman sans susciter

contre eux le djihad et gagner le cœur du calife, mis sous la tutelle des Bouyides chiites. « Ils en seront vite récompensés. Le peuple se ralliera à eux comme à des libérateurs, le calife les appellera à son secours, se mettra sous leur protection et leur donnera le titre de sultan d'Orient et d'Occident. Autrement dit, il leur donnera l'autorité politique et militaire sur tout ce qui, en terre d'islam, relève encore de lui, y compris les lieux saints d'Arabie » (ROUX, 2002). Les Seldjoukides ont gouverné l'Iran pendant plus d'un siècle (1040-1157). Le mouvement migratoire de populations turkmènes étant encore en cours, ils devaient élargir leur zone d'influence. Ce dessein hégémonique s'est accompagné d'une profonde militarisation de la société musulmane (HOGGA, 1993, p. 37). L'Empire, avec ses tributaires, s'étendait du Syr-Daria jusqu'en Syrie. C'était un pas décisif vers l'unité des musulmans, la reconstitution de l'unité impériale, rompue depuis la dissolution de l'empire abbaside.

Le calife déléguait les pleins pouvoirs à Tuğrul, fondateur de l'État seldjoukide, sur tout le pays que Dieu lui avait confié ; il le chargeait également de la protection des créatures de Dieu : « Crains donc, lors de tes décisions, Dieu, et reconnais Son bienfait envers toi en ce qu'il t'échoit; œuvre de toutes tes forces pour *établir la justice et bannir l'injustice* » (HOGGA, 1993, p. 36). Officiellement perçus comme des *libérateurs*, ces Seldjoukides, pragmatiques en ce qui concerne le rôle du gouvernement face à la religion, se sont imposés en vérité comme les « protecteurs » du calife. Lui, commandeur des croyants, ne disposait plus d'une *force coercitive* suffisante pour maintenir le pouvoir. Les Turcs, nouvellement convertis à l'Islam, modifiaient la structure traditionnelle de l'État musulman en créant une très grande confusion (voire dualité) entre *autorité* (*droit* de commander et de diriger la communauté musulmane) et *pouvoir* (*force coercitive* avec laquelle on oblige les autres à obéir).

À l'époque seldjoukide, c'étaient les sultans qui détenaient le pouvoir, mais ils étaient obligés de reconnaître l'autorité califale. Dans les documents historiques, le calife était désigné le *Commandeur de tous les croyants* (*Amîr al-Mu'minîn*, le *amîr* par excellence), y compris les sultans. Dans les vastes territoires du califat, le pouvoir s'exerçait par le sultan et les maliks (princes), mais l'autorité du calife n'a jamais cessé d'être reconnue ; car les sultans et les maliks ne manquaient jamais lui demander les diplômes d'investiture. Le monde islamique était donc un ensemble à la tête duquel se trouvait le calife, chef de l'État et de la religion, suivi des sultans et des maliks. Si les Seldjoukides ont pu arracher au calife le titre de sultan, « cela ne changeait en rien le fait qu'aux yeux des *'ulamâ'* de Bagdad, siège du califat, ce titre appartenait au calife seul. Atteint dans son pouvoir, le calife n'avait qu'à adopter une politique pour ainsi dire expectante, tout en guettant l'occasion de regagner ce pouvoir » (MAKDISI, 1975, p. 230-232).

Dans un climat politique favorable aux sultans, al-Mawardi (972-1058), juriste et philosophe, a tenté de montrer, dans son ouvrage intitulé *Ordonnance du gouvernement*, que l'existence du califat était primordiale pour que l'ordre de la cité reste conforme à la loi révélée. Le calife devait s'occuper personnellement de la surveillance des affaires et étudier les circonstances diverses à l'effet de pouvoir à l'administration de l'*oumma* et à la défense de la religion, sans trop se fier à des délégations d'autorité. L'*oumma*, écrivait-il, « doit remettre entre ses mains toutes les affaires d'intérêt général, sans rien faire sans ou contre ses ordres, afin qu'il puisse s'occuper de la direction des œuvres dont il a le dépôt » (LAVOREL, 2005, p. 61).

Lorsque Bouyide Jalal ad-Dawla (1027-1044) avait proposé au calife de lui accorder le titre de *maliku'l-muluk* (Roi des rois), al-Mawardi avait rétorqué que ce titre ne pouvait appartenir qu'à Dieu. Selon lui, le devoir d'un imam/calife consistait à « protéger la foi, juger les litiges entre hommes afin qu'aucun gouvernant ne puisse tyranniser les autres, défendre la liberté de l'État, punir les criminels, assurer le juste et régulier paiement des salaires et des émoluments, nommer des hommes honnêtes et fiables pour le représenter dans le pays, et ne jamais s'abandonner à une vie de luxe, ni de prière, pour qu'il ne soit jamais forcé de renoncer à la gestion du royaume à d'autres » (AHMAD, 1995, p. 18). Par l'intermédiaire de cette doctrine, al-Mawardi espérait sans doute rassembler et mobiliser les Musulmans autour d'un chef unique, placer le califat abbaside sunnite à l'abri des intrigues et des tentatives de dépècement (ARAZI, EL'AD, 1987, p.48). Il était convaincu qu'en l'absence de Mahomet, le calife symbolisait l'union de toute communauté, ainsi que la continuité de la tradition.

Mais ne disposant pas d'armée propre, le calife avait besoin du pouvoir sultanien, l'autorité étant vide sans pouvoir. Bien que le calife jouissait d'une certaine autorité, dans l'enceinte limitée de la ville de Bagdad, « le conquérant turc avait une conception totale du pouvoir : non seulement l'administration fut confiée à des fonctionnaires seljûqides, mais même sur le plan religieux, les Turcs avaient leurs vues propres : une doctrine à faire prévaloir, une orthodoxie à instaurer » (HOGGA, 1993, p. 36-37).

Le couple de concept *autorité-pouvoir* évoque énormément le couple d'*auctoritas-potestas* de la pensée politique latine, repris par les théologiens de l'Europe médiévale. Chez les romains, l'*auctoritas* donnait un sens et des limites à l'exercice de la *potestas*. Quand elle n'était pas fondée sur une *auctoritas légitimée*, celle-ci était vécue comme pure violence. L'*auctoritas* donnait une justification, une utilité et des limites à la contrainte générée par la *potestas*; réduisant les résistances, elle facilitait son exercice. Les Seldjoukides semblent comprendre qu'il faut respecter l'autorité califale et concerter avec les oulémas pour gagner la faveur des masses populaires. Ils voulaient contrôler les masses à l'aide des oulémas,

moyennant quoi, les oulémas recevaient l'appui des ministres pour aider au progrès de leurs mouvements socioreligieux (MAKDISI, 1975, p. 233). De même que les rois germains s'appuyaient sur une seule doctrine religieuse (catholicisme ou arianisme) afin de fédérer les esprits, codifier les comportements sociaux, garantir la stabilité politique, la cohésion sociale et la sécurité territoriale, les sultans seldjoukides comprenaient aussi la nécessité d'anéantir les croyances qualifiées d'hérétiques. Ils étaient contre tous les courants non sunnites, à commencer par le chiisme et les croyances dites *rafizi* (hérétique, schismatique).

Tuğrul avait pris conscience de l'attachement des Iraniens à un pouvoir fort et centralisé, qui contraste avec les principes anarchiques des Turkmènes. C'est le plus grand tournant de l'histoire turque. La vie nomade étant taillée pour la guerre, et les cavaliers de la steppe étant sûrement les meilleurs du monde, leur puissance a été cependant limitée par leur manque d'organisation. L'État seldjoukide était une sorte de synthèse entre le Touran (l'Asie centrale, pays des nomades des steppes) et l'Iran (la société sédentaire). Il n'est donc pas étonnant qu'aux yeux des Iraniens contemporains, l'image du *turc*, qui gouvernait l'Iran à partir du XI^e siècle, n'est pas l'image d'un envahisseur. Les manuels scolaires iraniens, en cours depuis la révolution islamique, ne qualifient point d'étrangères les dynasties turques de l'Iran, ayant subi l'influence de la civilisation islamique et de la culture iranienne. Les auteurs de ces manuels précisent que les Turcs, une fois au pouvoir, *s'entouraient de ministres iraniens qui les conseillaient avec sagesse*. Les sultans d'origine turque devenaient ainsi des souverains iraniens, tant qu'ils gouvernaient leurs territoires conformément aux institutions politiques et sociales du pays (YAVARI-D'HELLEN COURT, 1992, p. 55).

b- Islam, Iran et Seldjoukides : Une nouvelle conception du pouvoir

Le terme de *khanat* est probablement dérivé du mot turc *kan* (« sang » qui symbolise l'*esprit de clan tribal*) ; un khan prend donc ses décisions pour assurer la cohésion de sang (l'intérêt commun) de son clan, de sa tribu (HASSAN, 1985, p. 224-225). Selon Ibn Khaldûn, les civilisations sont portées par des dynamiques tribales qui fondent dynasties et empires : Le *mulk*, la souveraineté ayant le but d'établir un ordre social, ne peut voir le jour sans *asabiyya*, la solidarité, la force clanique. Le concept d'*asabiyya* est la valeur centrale de la société tribale, puisqu'il est la source de toutes les formes de cohésion dans une société organisée selon un principe d'emboîtement. À la base de l'*asabiyya*, il y a un sentiment d'affection et d'attachement aux proches parents et à tous ceux qui appartiennent au même sang. Quand un parent subit une injustice ou essuie une attaque, on se sent humilié et on se porte à sa défense par le même mouvement naturel qui nous fait riposter à une agression contre nous-mêmes (CHEDDADI, 1994, p. 9).

Devenu souverain des Iraniens sédentaires, Tuğrul a vite compris qu'il ne pouvait pas diriger leur pays selon les coutumes des populations nomades. C'est la formule de Gengis Khan (1206-1227), roi des Mongols : *Un empire fondé à cheval ne peut se gouverner à cheval*. On ne peut pas gouverner un État sans l'aide d'un système extensif d'instances juridiques, sans participation de la population dans le système judiciaire, sans réglementation légale des rapports entre sujets, entre institutions. L'État se développe avec une culture sédentaire et un artisanat stimulés par le commerce. Mais les conditions géographiques de la steppe ne permettent à la vie agricole de se développer qu'en quelques îlots de culture et condamnent les populations à poursuivre indéfiniment la vie pastorale, la vie nomade (GROUSSET, 1965 [1938], p. 10). L'islam constitue pour les peuples turcophones, plus qu'une religion, tout un système politico-religieux. Leur conversion signifie non seulement l'adoption d'une religion, mais aussi l'intégration dans une nouvelle structure culturelle, en particulier la *réception d'un système juridique étranger* qui dérive de la société arabe. Bien sûr, cette réception ne peut triompher ni immédiatement, ni sans difficultés (ZWAHLEN, 1981, p. 34).

En turc, le mot *yurt* désignait autrefois la maison nomade, mais aussi l'emplacement où se dresse une tente, le camp, le territoire assigné à un même clan et par extension la *patrie* (CENTLIVRES, CENTLIVRES-DEMONT, 1988, p.171). La majorité des Turcs ont continué à vivre en yourte, même après leur entrée en masse en Iran. Désormais, les coutumes des peuples turcophones devaient cohabiter avec le système normatif islamo-persan. De nature nomade, un empire des steppes, difficilement décrit en termes de limites géographiques, ne pouvait avoir de capitale. La réception des ambassades avait lieu dans la tente du Khan, faisant office de palais au milieu du campement de la horde. Mais les choses ont commencé à changer avec la fondation de l'empire seldjoukide. Les Turcs avaient dorénavant Nishapur (1037), Ray (1043) et Ispahan (1073) comme capitale. Nizâm al-Mulk, grand vizir des sultans seldjoukides, a utilisé les revenus de l'empire pour faire d'Ispahan un centre scientifique. En trois générations, une dynastie nomade était devenue fondatrice d'une civilisation brillante.

Jusqu'à l'intronisation d'Alpaslan (1063-1072), le pouvoir seldjoukide était partagé entre son oncle Tuğrul (le *khan*) et son père Çağrı (le *yabgu*, une sorte de vice-roi chez les nomades). En effet, presque tous les khanats turco-mongols, dont la population composée d'éleveurs et de guerriers, avait tendance de se diviser en deux, un khanat occidental et l'autre oriental, le deuxième étant considéré plus prestigieux. Cette structure dualiste du pouvoir était conforme aux coutumes tribales. On peut dire qu'en 1063, le khanat (confédération de tribus nomades dont le seigneur est un khan) s'est transformé en un sultanat (État gouverné par le sultan). L'un des premiers actes du Sultan Alpaslan a été de nommer comme vizir Nizâm al-Mulk, un persan sunnite dont le rôle serait capital dans la mise sur pied d'une administration de l'État.

C'était l'artisan de l'intégration des Turcs au monde arabo-persan. L'armée de son côté était dirigée par les Turcs, dont la majorité était encore nomade, superficiellement islamisée et obstinée de vivre selon sa coutume. Mais la dynastie qui était sortie de son sein, semblait impatiente de s'adapter aux réalités politiques iraniennes. Protecteurs du calife et de l'islam sunnite, mécènes de la littérature perse, les sultans seldjoukides utilisaient la langue perse pour l'administration de leur pays.

Les noms des sultans évoluent aussi à travers le temps. À côté de son nom turc, Tuğrul Beg (nom signifiant *épervier*) portait un nom arabo-musulman –*Mahomet*–. Çağrı Beg (*œil bleu* en turc) s'appelait Davud en arabe. Alpaslan, son nom turc signifiant *lion héroïque*, s'appelait Mahomet en arabe. Malik Chah, (*malik* : roi en arabe, *chah* : roi en persan) est le premier sultan à ne pas porter un nom turc. L'héroïsme turc nomade, ayant des traits égalitaires, symbolisé par les khans, se transformait en une administration hiérarchisée et hautement bureaucratisée. Le khan, symbole de la cohésion tribale, a disparu en faveur des sultans *souverains*, et le mot *sultan* a acquis une signification plus précise. Avec la dynastie seldjoukide, le titre étant réservé à des princes puissants et indépendants, les vassaux et les princes provinciaux recevaient le titre simple de *malik* ou *chah* (MAKDISI, 1975, p. 229).

Au temps de Tuğrul, l'armée était composée des contingents Turcomans dirigés chacun par un chef prestigieux, le plus souvent issu de la dynastie. Toute personne issue de la dynastie régnante pouvait théoriquement revendiquer la couronne, d'où les luttes sanglantes pour le trône. Pour mettre fin à ces luttes, Alpaslan (1063-1072), neveu et successeur de Tuğrul, a écarté les Turcomans du mécanisme étatique ; il a composé son armée à partir des esclaves militaires (encore d'origine turque) et finalement encouragé les chefs turcomans à organiser des razzias dans l'est de l'Anatolie. Les sultans voulaient donc se débarrasser des hordes turcomans, conquérants de l'Iran (KÖYMEN, 2001, p. 49-50). « Seul le pouvoir qu'ils commencent à acquérir en tant que princes musulmans, en disposant de territoires régis par des lois et une administration régulière, leur confère un principe d'autorité supérieur à celui d'autres chefs turcomans, et des moyens d'action extérieurs à eux, au besoin utilisables contre eux. Ce principe, les Turcomans ne le comprennent pas. Toute l'histoire ultérieure des conquêtes seljukides sera commandée, au moins autant que par des considérations de politique territoriale ou musulmane, par la nécessité de tenir, d'encadrer, de pourchasser selon le cas ces hommes auxquels la dynastie devra ses conquêtes et son pouvoir, et qui cependant les remettront perpétuellement en question » (CAHEN, 1949, p.65).

Certes, les bureaucrates iraniens du sultan ont assuré la soumission de ses sujets persans, majoritairement sédentaires. Mais les populations nomades d'origine turque préféraient

suivre leurs chefs tribaux (dont la plupart descend de la famille seldjoukide, mais exclue du mécanisme étatique, tel Kutalmış, qui a contesté l'ascension au trône d'Alpaslan, mais péri dans le combat en 1064) plutôt qu'obéir aux hommes d'État seldjoukides, éloignés des coutumes turcomanes afin d'assurer la survie de l'État. Désormais les Turkmènes nomades et les souverains seldjoukides ne partageaient plus la même conception du monde, ni la même langue, ni la même culture, ni les mêmes croyances. Les sédentaires payaient l'impôt sur les récoltes, mais il était impossible d'assujettir les nomades, qui ne reconnaissaient l'ordre et la discipline que dans le cadre de l'organisation tribale.

Les Perses, qui se considéraient probablement comme les véritables propriétaires du pays, ne pouvaient supporter le traumatisme de la conquête qu'en croyant d'être un foyer de civilisation pour les hordes barbares de l'Asie centrale. « C'est un proverbe iranien qui dit 'Quand un chien turc entre ici, il aboie en persan'. Ce proverbe exprime la complexité ainsi que l'importance fondamentale de la dialectique culture nomade versus culture sédentaire. Il souligne l'importance des préjugés, des perceptions et certainement des malentendus dans le dialogue des cultures où les civilisations urbaines se sont souvent considérées comme supérieures aux cultures nomades (DIENE, 2001, p. 237).

Chez les élites seldjoukides, l'influence de la conception antique iranienne de la royauté était très forte. D'après cette tradition, l'harmonie du monde reposait sur l'ordonnancement des ordres dont les membres s'occupaient à des activités spécifiques, la guerre, la production, le pouvoir. Une stricte séparation devait exister entre les gouvernants et les gouvernés. Cette vision était déjà en partie confirmée dans *La cité vertueuse* d'al-Farabi (872-950), philosophe turc de langue arabe, pour qui, le *régime politique* était une constitution essentiellement hiérarchique. La politique y était définie entièrement en référence à l'idée de hiérarchie, *tout comme la métaphysique, dont la politique est l'imitation, est la science de la procession hiérarchique de l'être* (VALLAT, 2004, p. 307).

Dans l'empire seldjoukide, l'armée et l'État central gardaient leur prééminence sur la société. Grâce à l'adoption d'une nouvelle institution, appelée *iqta*, l'armée seldjoukide a consolidé ses positions. Cette institution fixait au sol les guerriers turcs « apatrides » qui par nature résistaient à la vie stable. Leur héroïsme ne s'exerçait plus alors seulement à travers des incursions audacieuses en terres étrangères, mais par la maîtrise d'une région fixe/pacifiée et par l'administration des peuples les plus divers. « Il s'agit bien là d'un nouveau genre de vie, radicalement différent de celui de la nomadité où il n'existait à la limite ni d'armée ni de professionnels de la guerre. L'armée faisait partie désormais des institutions sédentaires

fortement structurées et stabilisées dans le cadre d'une intégration économique. Elle est aussi d'ores et déjà une armée professionnelle par excellence » (BOZDEMIR, 1979, p. 148).

En s'imposant désormais sur une grande partie de l'Asie musulmane, de l'Iran jusqu'en Syrie actuelle, les Seldjoukides ont largement influencé la formation des institutions sociales, politiques et religieuses du monde musulman. Au sein des États vassaux de l'empire, l'ordre seldjoukide constituait un modèle à imiter. Les *atabegs*, à l'origine tuteurs des jeunes princes héritiers, exerçant la réalité du pouvoir aux dépens d'héritiers de plus en plus jeunes, parvenant par la suite à former de véritables dynasties, ont été naturellement porteurs de l'ordre politique seldjoukide jusqu'en Syrie. Au XII^e siècle, tandis que le pouvoir des sultans déclinait, les gouverneurs ont néanmoins parvenu à redonner un élan au sunnisme ayant du mal à s'incarner politiquement dans le calife. Face aux propagandistes chiites, les *oulémas* sunnites formés dans les *medersas* reprenaient l'initiative dans les villes de Syrie et d'Iran (LIMOZIN, 2005, p. 193). Dans l'empire seldjoukide, le turc était la langue de l'armée et des monarques, le perse la langue de l'administration ainsi que de la culture profane et l'arabe celle des textes religieux et juridiques. La diversité des cultures exigeant des normes établies de conduite connues de tous, la *charia* était imposée par les princes. Chez les Seldjoukides, le sultan nommait ainsi les *qadis* et les *muftis*.

« La religion ayant été dans les sociétés pré-modernes l'instance suprême de légitimation, les gouvernants tenaient naturellement à s'en servir jusqu'à en abuser. En contre partie, le corps des hommes de religion leur monnayait son soutien et profitait des privilèges et des honneurs liés à ses fonctions. En inversant la perspective, on aboutirait pratiquement au même résultat : le pouvoir religieux avait la main basse sur la société, où le sacré était omniprésent, et il avait besoin, pour assurer son monopole de la contrainte sociale, de déléguer au pouvoir politique l'exercice de la force brutale, et il lui accordait, par conséquent, une entière liberté d'action dans son champ propre, à condition qu'il n'empiète pas sur les mécanismes religieux de la cohésion sociale » (CHARFI, 2005–II, p. 4).

Nizâm al-Mulk, célèbre vizir seldjoukide, s'attachait à créer un État fortement centralisé. Une politique religieuse de stabilisation, d'encadrement et d'infléchissement a alors été planifiée parallèlement à la consolidation du pouvoir seldjoukide, qui optait pour une orthodoxie tant sur la plan de la doctrine que le plan de l'institution universitaire. Nizâm al-Mulk a été l'artisan de cette politique. Pour étayer la position idéologique de l'État, il a décidé la création de médersas : La formation devenait axée sur le droit et la théologie, au lieu qu'auparavant elle était fondée sur la langue et la littérature. *La prééminence du droit canon sur la littérature et la philosophie* marquait l'accentuation de l'idéologisation des valeurs religieuses. Le projet

d'une unification sociale autoritaire impliquait une étroite dépendance du savoir vis-à-vis de l'État. Tous les moyens étaient mis à la disposition de l'orthodoxie et les meilleurs postes dans les services de l'administration et de la justice lui étaient par conséquent réservés ; les hétérodoxes étaient de toute évidence désavantagés: « Les contraintes politiques, sociales et intellectuelles que les Seljûkides imposèrent ne pouvaient qu'inhiber l'éclosion d'une pensée libre et universelle » (HOGGA, 1993, p. 43-44). En effet, l'autoritarisme de l'État seldjoukide en ce qui concerne la structuration du champ social (et plus particulièrement du champ religieux) a été un phénomène permanent pour les formations étatiques fondées par les turco-musulmanes (Seldjoukides d'Anatolie, Ottomans).

c- Soufisme ou islam populaire turc : de l'Asie centrale à l'Anatolie

Les Turcs nomades ont embrassé la religion musulmane tout en conservant leurs croyances anciennes. Il s'agissait d'une sorte de synthèse entre la civilisation arabo-persane et la coutume des steppes. *Le conquérant est conquis à son tour* : cette formule fonctionnait aussi pour les Turcs et la conversion produisait le métissage des normes sociales. La conversion ne fonctionne guère comme un processus unilatéral : Lorsqu'une population se convertit à une religion, la religion ne sort jamais « indemne » du brassage, elle en porte les marques indélébiles (SAMBE, 2007, p. 9). Les peuples nouvellement convertis se sentent obligés de réinterpréter le dogme conformément à leurs conditions de vie propres. Toute théologie étant contextuelle, l'herméneutique des textes débouche inévitablement sur une pratique sociale et politique : « Il s'agit de l'invention de nouveaux concepts pour rendre une affirmation dogmatique intelligible dans un contexte culturel et historique donné » (SANTEDI KINKUPU, 2003, Préface de Claude Geffré, p. 9-10). Ainsi, lorsque les Germains se sont convertis au christianisme, l'Église a en quelque sorte accepté et christianisé les croyances germaniques et leur attachement aux valeurs guerrières (TERRIEN, 2007, p. 170). De même qu'il est difficile de parler d'une romanisation ou d'une germanisation pour expliquer la naissance de l'Europe médiévale (il s'agissait plutôt d'une fusion progressive), de même, les influences étaient réciproques et souvent difficiles à départager entre les nomades turcophones et les sédentaires du Moyen Orient.

Après la victoire des Seldjoukides sur l'empire byzantin lors de la bataille de Manzikert en 1071, des clans de *Turcs oghouzes* (Turcomans ou Turkmènes) ont pu pénétrer en Anatolie. C'était le moment de la conquête des provinces d'Anatolie et de la création du « Sultanat de Roum » (Rome=Byzance=Anatolie). Bien que la lignée principale se soit éteinte en Iran au milieu du XII^e siècle, la branche anatolienne de la dynastie seldjoukide a perduré jusqu'en 1307 en résistant aux croisades et aux dissensions internes. La période qui s'étendait de la fin du XI^e siècle jusqu'aux débuts du XVI^e siècle était marquée par deux développements

historiques majeurs: islamisation des Turcs et turquisation de l'Anatolie. C'est à cette époque que remonte la formation de la Turquie actuelle. « Les tribus turques installées en Anatolie commencèrent à se sédentariser en se confondant avec les populations indigènes dont la plupart, tels les Grecs, les Kurdes, les Arméniens, les Chaldéens, parvinrent à garder leur identité jusqu'à nos jours » (BOZDEMIR, 2005, 19-22).

L'islam s'est implanté au Turkestan (l'Asie centrale turcophone) par l'intermédiaire des confréries soufies et les Turcs tardivement convertis à l'islam ont toujours préservé cette tradition. « En islam, la polarité exotérique (*zâhir*) - ésotérique (*bâtin*) est très marquée. Il n'y a jamais eu de rupture complète entre ces deux aspects, mais des tensions prononcées. Les '*ulamâ*' - et plus particulièrement parmi eux les 'juristes' ou *fuqahâ*' - régissent la dimension exotérique, tandis que les soufis, ou spirituels musulmans, vivifient la dimension ésotérique. Bien que, selon Ibn Khaldûn par exemple, le Prophète et ses Compagnons aient vécu dans une parfaite osmose le *zâhir* et le *bâtin*, la scission entre les 'hommes de la lettre' et les 'hommes de l'esprit' fut assez marquée jusqu'au XI^e siècle *grosso modo* » (GEOFFROY, 2003, p. 99). En perse, soufi se dit *pîr* (le sage). Dans le monde turcophone, l'expression consacrée est *derviche* (pauvre), en mémoire du dépouillement des premiers mystiques. Chez les Turcs nomades, chamanistes avant leur adhésion à l'islam, le soufisme *populaire* était vigoureusement marqué par les contextes locaux. L'islam anatolien, caractérisé surtout par le *bektachisme*, ordre hétérodoxe, était un soufisme fortement empreint de traditions préislamiques, particulièrement chamaniques.

Khodja Ahmed Yesevi (1093-1166) était la figure la plus connue des mystiques musulmans d'Asie centrale. Fondateur de l'*ordre de la Yeseviye*, lui et ses disciples ont beaucoup contribué à propager l'islam dans l'ensemble des pays de langues turques. Après sa mort, la *Yeseviye* s'est subdivisé en de multiples branches portant chacune le nom de son fondateur: On peut trouver les traces de la *Yeseviye* et de ses dérivés, de l'Asie centrale aux Balkans. Les Karakhanides, puis les premiers Seldjoukides ont protégé, non seulement les savants, mais aussi les cheikhs (en arabe *maître/sage* ; une confrérie soufie se place généralement sous la direction d'un cheikh) et les derviches (MÉLIKOFF, 1994, p. 170).

Ahmed Yesevi est l'un des premiers soufis de l'Asie centrale et le premier saint turc connu. Il a certainement joué un rôle important dans la conversion des nomades à l'Islam. Son nom se retrouve dans la tradition des *Bektâchî* et il est également lié, en Asie Centrale, à l'*Ordre des Nakshibendis*. Il était essentiellement un mystique populaire et vivait à une époque où l'islamisation des Turcs était en pleine effervescence. Il évoluait dans un milieu où les traditions nomades séculaires et les croyances ancestrales étaient encore très vivantes. En

lisant la vie légendaire de Yesevi, on est frappé par l'abondance des récits relatant les miracles accomplis par le saint. Il avait le pouvoir de se métamorphoser en oiseau, de faire disparaître des montagnes. Le pouvoir de se transformer et de s'envoler était aussi fréquent chez les saints populaires anatoliens. *Hadji Bektâch* (1209-1271, fondateur éponyme de l'ordre hétérodoxe des *Bektâchî*), en particulier, était doué du même pouvoir. A ces éléments doivent être ajoutés les croyances en la réincarnation et parfois même la métempsychose (MÉLIKOFF, 1994, p. 178-179). « Si la civilisation agraire a pu signifier pour l'homme, non seulement une propension à domestiquer la nature suivant un mode d'occupation de l'espace approprié, mais aussi une conception éthico-normative de la gestion des lieux et de la répartition des ressources, cette forme de conscience n'est pas sans relation avec la superstructure religieuse. Celle-ci ne se manifeste pas de manière monolithique, et sans pêcher par excès de fonctionnalisme, on dira qu'à chaque sous-système de la civilisation agraire correspond un type de croyance » (MAROUF, 2005-II, p. 45).

Les Yesevi (Asie centrale, XII^e siècle) et les Bektâchî (Anatolie, XIII^e siècle) avaient en effet des points communs : Tous deux utilisaient le turc dans leurs cérémonies, au lieu du persan ou de l'arabe. Dans les deux cas, des cantiques (*nefes*) étaient chantés. Dans les deux cas, les femmes étaient admises aux réunions, et il y avait persistance d'éléments préislamiques, notamment la croyance en la métamorphose en oiseau : la colombe pour *Hadji Bektâch*, la grue cendrée pour Yesevi (MÉLIKOFF, 1994, p. 178). Autre fait important, les femmes assistaient aux «réunions» organisées par Yesevi et ses disciples, sans être voilées, mêlées aux hommes. Cette coutume existait aussi chez les *Bektâchî*. La légende concernant Yesevi se retrouve dans trois régions : 1- en Asie centrale, 2- chez les Turcs de la Volga, et 3- en Anatolie ainsi qu'en Roumélie (péninsule balkanique sujette à la domination ottomane). Le nom du maître était lié à un ordre sunnite (*Nakshibendî*) dans les deux premières, mais à un ordre hétérodoxe (*Bektâchî*) en Anatolie et en Roumélie. Hadji Bektâch aurait été, selon la tradition, le disciple de Yesevi (MÉLIKOFF, 1994, p. 174-175). Hadji Bektâch était sans doute, un derviche hétérodoxe à l'origine. Mais les éléments hétérodoxes des Bektâchî se sont amplifiés à partir du XVI^e siècle, lorsque l'ordre est devenue un syncrétisme par l'adjonction du *Hurufisme*, doctrine cabalistique basée sur la divinisation des lettres de l'alphabet et par l'apport des croyances anatoliennes en la divinité d'Ali, imam des chiites.

En Anatolie, l'équilibre entre les médersas et les *tekke* (établissements soufis) était associé à la conjoncture. Après l'invasion mongole du XIII^e siècle, en l'absence d'un gouvernement central monopolisant les moyens de coercition et ayant autorité sur l'ensemble du pays, le soufisme a attiré un nombre croissant de personnes et revêtu un aspect communautaire de plus en plus prononcé. La défaite du sultan seldjoukide de Roum contre les Mongols à la

bataille de Köseadağ (1243) a entraîné un affaiblissement du pouvoir sultanien sur les tribus turcomanes, chargées de protéger les frontières avec l'empire byzantin. Celles-ci ont pris leur indépendance et créé des beylicats autonomes qui ont pu survivre jusqu'à la fin du XV^e siècle. C'était l'heure de l'émergence des ordres initiatiques (*tarîqa*; pl. *uruq*, voie, procédé, méthode), et de celle d'un soufisme à forte teinte ésotérique (GEOFFROY, 2005).

L'essor des médersas est allé de pair avec celui des Ottomans qui ont pris le pouvoir après une période d'anarchie et de troubles, et qui ont assuré l'unité du pays sous Mehmet II le Conquérant (1451-1481). L'État impérial avait besoin de cadres aux compétences larges et diversifiées, instruits dans les établissements d'éducation institutionnalisée. Fondée sur la sainteté et le charisme, l'autorité religieuse soufie était toujours influente sur la scène sociopolitique, puisqu'elle donnait à ses détenteurs une plus grande capacité mobilisatrice dans la population que les autres types d'autorité religieuse. Mais pour un *tekke* soufi il était désormais bien difficile de profiter d'une autonomie et d'une indépendance totales par rapport au pouvoir politique et au pouvoir spirituel des « inquisiteurs » de service, le contrôle de l'État y étant aussi présent.

Le journaliste Abdellatif Mansour, lorsqu'il écrit sur le sort d'une fatwa d'un groupe d'oulémas marocains (Septembre 2001), trouve l'occasion de résumer les rapports entre les oulémas et le pouvoir politique : « Il y a de la continuité dans le rapport des oulémas, gardiens de la spiritualité éternelle, au pouvoir temporel, celui du Commandeur des croyants et de ses faire-valoir exécutifs, ici-bas... Les oulémas ont toujours été partie intégrante du pouvoir politique, nourris et entretenus par celui-ci, mais en même temps une sorte de garde-fou spirituel, de contre pouvoir » (MANSOUR, 2001, p. 12).

Le pouvoir spirituel des oulémas s'est accru au détriment des maîtres soufis, d'autant plus que l'État ottoman s'organisait de plus en plus solidement et se montrait sceptique face au caractère messianique de l'islam populaire. Le réseau de médersas, financé par des *waqfs* et favorable au sunnisme, a gagné la faveur de l'administration ottomane, notamment lors des périodes de troubles politiques. Après la défaite de Bayezid I^{er} devant Tamerlan à Ankara en 1402, les enfants de sultan défunt se disputant la succession, l'empire était sur le point d'exploser. C'était l'*interrègne ottoman* (1402-1413). L'Anatolie a connu dans ce climat d'anarchie politique et de crise sociale sa plus grande révolte populaire. Le maître à penser de cette rébellion était un certain soufi hétérodoxe, Cheikh Bedreddîn. Ayant un sens aigu de la justice sociale et de la liberté, il défendait toutes les populations opprimées qu'elles soient turques, grecques ou juives. *Partagez tout hormis les joues de votre bien aimée*, telle était sa devise. Finalement vaincu, son disciple le plus acharné a été crucifié par Mehmet I^{er},

souverain qui a mis fin à la période d'inter règne, restaurateur de la puissance ottomane en Anatolie. Bedreddîn, quant à lui, a été jugé, puis pendu (1416). Cet événement a permis aux médersas, destinées à diffuser l'orthodoxie, de renforcer leur position auprès de l'État au détriment de l'islam confrérique, difficilement contrôlable par le pouvoir politique. Or, l'essor des médersas est allé de pair avec l'exaltation de la tradition arabo-persane.

3- Ascension et apogée de l'Empire ottoman : Rôle d'instances religieuses dans la vie politique et sociale (1299-1699)

Comment une tribu turkmène de 400 tentes, originellement nomade et guerrière, ayant peu de temps à consacrer à un mysticisme contemplatif sophistiqué et l'apprentissage formel des sciences religieuses, pratiquant un islam atypique (nourri essentiellement de ses racines chamanistes centrasiatiques), dépourvue d'institutions d'enseignements islamiques bien établies, en est-elle arrivée là ? Avant de devenir champions de l'islam, les premiers *beys* ottomans (le bey est un chef de second rang par rapport au chef suprême, *khan* ou *sultan*) pratiquaient un islam entaché de syncrétisme et de survivances païennes, pactisaient, quand besoin est, avec les Infidèles, concluaient avec eux des alliances et même des unions matrimoniales, banquetaient avec eux et leur achetaient du vin. En outre, ils n'hésitaient pas, à l'occasion, à retourner leurs armes contre leurs propres coreligionnaires (VEINSTEIN, 2000, p. 861-862). Mais bien qu'ils n'étaient certainement pas des musulmans irréprochables au regard du jurisconsulte ou du théologien, à leurs propres yeux, ils n'en étaient pas moins « des *ghâzî* démonisant tout ennemi et transformant tout combat en guerre sainte. Ignorer cette 'autoreprésentation', qui leur sert d'auto-légitimation' reviendrait à considérer, contre toute vraisemblance, qu'ils étaient dépourvus de tout *ethos* » (VEINSTEIN, 2000, p. 862).

Dans le cas des premiers beys, le zèle religieux complétait l'effet de l'*asabiyya*, fondée sur les liens tribaux. Dans cette situation, ayant une fonction d'ordre politique, la religion soutient le mouvement d'une *asabiyya* (solidarité tribale) vers le *mulk* (souveraineté). Ibn Khaldûn, considérant la religion dans sa fonctionnalité politique et examinant le jeu naturel des forces sociales/politiques dans la formation et le fonctionnement des États, montre que ce jeu s'inscrit historiquement dans un cadre institutionnel déterminé, qui définit les règles du gouvernement et qui peut être fondé sur une base religieuse/divine, mais aussi sur une base purement humaine et rationnelle. Sa préférence va à un cadre institutionnel d'origine religieuse. Son choix est motivé par le fait que la religion apporte la force et l'autorité de la transcendance qu'aucune instance humaine ne peut égaler. La loi divine se place d'emblée « au dessus des intérêts particuliers et des égoïsmes individuels, et elle fournit des valeurs

sûres qui transcendent les divisions humaines. En ce sens, la religion fournit au politique des solutions justes et pérennes, et peut contribuer par son idéal moral à détourner les hommes du penchant à l'oppression et à la tyrannie » (CHEDDADI, 2005, p. 140).

Dans la théorie khaldûnienne, la tribu au pouvoir, unie par la solidarité, est la base matérielle sûre de la dynastie qui établit son autorité sur des territoires de plus en plus vastes, ce qui mène aussi à la fondation des villes et des marchés tout en renforçant la sécurité des échanges entre eux. Le nombre des habitants des villes augmente et stimule leur bien-être, car la productivité est le résultat d'un travail collectif de plus en plus cohérent, suite à l'utilisation de moyens de production améliorés, sophistiqués, efficaces. Ces facteurs stimulent le progrès économique et stabilisent le pouvoir (PEEV, 2001, p.314). *La structure religieuse efface la compétition et l'envie chez ceux qu'unissent les liens du sang et tourne tous les cœurs vers la vérité*, écrit Ibn Khaldûn. Selon lui, la deuxième phase est *celle où le souverain gouverne étroitement son peuple et se réserve le pouvoir pour lui seul*. Mais l'élargissement de son pouvoir obligeant le chef à se dresser contre l'asabiyya, les solidarités familiales se disloquent et « les aspirations tribales s'émoussent » (PEEV, 2001, p. 314).

En effet, l'analyse khaldûnienne concorde bien avec l'histoire ottomane. Pour le Turcoman nomade, l'islam n'était pas qu'une religion, il était la civilisation, la justice, le droit, l'assise idéologique d'un État. Les cadres supérieurs du beylicat, dont le lieu de naissance était la Bithynie (nord-ouest de l'Asie Mineure), ont été transférés dans un premier temps des villes anatoliennes voisines qui jouissaient d'une longue tradition musulmane, partagées par divers beyliks turcomans après la chute du sultanat seldjoukide. Vivant en tribus et pratiquant la transhumance, habitant sous la tente même après la conquête de Brousse, les premiers beys ottomans n'étaient pas pour autant réfractaires à toute vie urbaine ; à l'instar des souverains musulmans, Ils faisaient construire une série d'édifices (mosquées, médersas, soupes populaires, bains et ponts) dans les villes conquises. Les membres de la dynastie et les dignitaires contribuaient également à doter les villes d'édifices d'utilité publique. « Aux côtés d'une population citadine musulmane, qui prend racine dans les villes conquises depuis peu sur les Byzantins, vivent des Turcomans qui perpétuent les traditions tribales turques. Si les premiers diffusent le savoir enseigné dans les *medrese* et par conséquent la foi orthodoxe, les seconds professent une religion populaire qu'on peut qualifier d'hétérodoxe » (BELDICEANU, 1989-I, p. 31-32).

a- Idéal de la *ghâzâ* : Islam comme assise idéologique de l'État ottoman

Pour la définition et la légitimation du pouvoir, les souverains ottomans étaient obligés de soutenir les oulémas, qui, à leur tour, travaillaient à renforcer l'État. Le *bey ottoman d'origine*

nomade devenait un *sultan musulman* d'autant plus que les oulémas contribuaient au renforcement de l'État (cela signifiait aussi l'islamisation de la société, et plus précisément, de la communauté citadine). À ce titre, il frappait monnaie, islamisait les villes qu'il avait conquises en transformant les plus grandes églises en mosquées, en y instituant la prière du vendredi, en y nommant des qâdîs, accordait l'*amân* (grâce) aux villes infidèles qui s'étaient rendues, conférant à leurs habitants le statut de sujets tributaires.

Les chroniques ottomanes ne sont pas antérieures à la seconde moitié du XV^e siècle ; elles apportent donc une vision hautement floue à propos des fondateurs, vécus dans la première moitié du XIV^e. Mais en lisant celles-ci, on se rend compte qu'elles essayent de présenter les premiers beys comme des bons souverains musulmans. Selon Nechri, chroniqueur ottoman mort en 1520, Osman aurait donné ces instructions à son fils : « Ne fais rien qui s'écarte des ordres de Dieu. Ce que tu ignores, apprends-le des oulémas qui connaissent la charia et demande-leur de te l'expliquer par leurs commentaires ». Même si on n'a pas les moyens de prouver l'authenticité de cette conversation, on comprend par cet exposé postérieur aux faits que les beys adoptaient progressivement une identité islamique qui les poussait à se référer aux oulémas. « L'approfondissement de cette identité islamique des beys ne pouvait que creuser le fossé avec leurs anciens compagnons turkmènes. Comme le déplorera le poète Achikpacha [1272-1333]: *'personne ne donnait d'importance à la langue turque. Personne n'aimait les Turcs'* » (VEINSTEIN, 2000, p. 865). Ibn Khaldûn avait donc raison de dire que les aspirations tribales s'émoussent après l'émergence de la souveraineté (*mulk*). Les beys devenant sultans, étaient désormais prêts à se faire les champions de l'orthodoxie sunnite et combattre toutes les formes d'hétérodoxie au-dedans de leur empire, comme au-dehors (VEINSTEIN, 1999, p. 13).

Pour l'unité et l'indivisibilité de l'État, Murad I (1362-1389), 3^e bey/*ghâzî* ottoman qui a pris le titre de sultan et jeté les bases de l'administration étatique, a formé une armée d'esclaves d'origine chrétienne n'ayant d'autres liens en ce monde que ceux qui les rattacheront au souverain. Une partie de ces serviteurs a constitué les cadres de l'administration centrale. Le but de cette pratique était de procurer au souverain des serviteurs fidèles dont la carrière dépendait de lui seul. Le sultan pouvait compter sur ce corps d'élites dit *janissaires* aussi bien dans des conflits avec ses voisins musulmans que pour renforcer le pouvoir central face aux « beys des frontières » qui guerroyaient sur les marches des territoires ottomans. La formation des *janissaires* constituait une nouvelle étape dans la centralisation de l'empire.

Certes, le thème de *ghâzî* a beaucoup contribué à la politique expansionniste de l'État en lui fournissant une assise idéologique bien solide, mais la mise en place d'un système rationnel

de gouvernement rendait indispensable le refus du tribalisme montrant partout en Anatolie son étonnante efficacité et pesant énormément sur les décisions des beys. L'exaltation du rôle de *combattant pour la foi* semble aussi avoir été formulée à l'intention des émirs/beys anatoliens d'origine turque, « d'une part pour les exhorter à prêter main-forte aux Ottomans qui se trouvent à l'avant poste du monde musulman, d'autre part pour blâmer ce qui se montreraient hostiles » (BELDICEANU, 1989-I, p. 30). Le thème de *ghâzî* sert ainsi à justifier la prédominance de la maison d'Osman sur les autres maisons turques de l'Anatolie. Placés à la périphérie du monde musulman et face à un monde chrétien désuni, les premiers beys profitaient d'une belle opportunité géographique pour se hisser sur la scène de l'histoire, par rapport aux autres beyliks ayant perdu beaucoup de leur raison d'être depuis qu'ils n'étaient plus en contact avec les chrétiens. « La croissance ottomane les privait de leurs forces vives, attirant non seulement les combattants, mais aussi les oulémas tentés par les carrières que leur offraient les besoins administratifs de l'émirat ottoman » (VATIN, 1989-I, p. 42).

b- Expansion de l'empire et raison d'État : *Necessitas non habet legem*

Mais jusqu'où peut-on aller par l'exaltation de l'idéal de la *ghâzâ* bien qu'on désire conquérir aussi l'Anatolie, pays majoritairement turco-musulman ? Finalement, le pragmatisme pèse sur la fraternité et la conquête de l'Anatolie commence. Les conquêtes sur des musulmans sont pourtant assez mal vues : de telles conquêtes ne sont pas dignes d'un vrai *ghâzî*. C'est de la conquête de pays chrétiens que les oulémas attendent un champ d'activité. Les combattants de la foi ne sont pas, non plus, favorables aux guerres contre les musulmans, qui a le défaut de ne pas fournir de butin. Les souverains sont donc obligés de confier le principal de ses campagnes anatoliennes aux janissaires, islamisés par la force, et à ses vassaux chrétiens, vis-à-vis desquels ils se comportent plus en suzerain qu'en combattant de la foi. Ils pratiquent toujours la guerre sainte, mais se veulent d'abord des puissants souverains (VATIN, 1989-I, p. 46-47, 55).

Voici les étapes de l'évolution de l'empire, de sa formation à son apogée : 1- *asabiyya*, condition *sine qua non* de l'existence du *mulk* (souveraineté), 2- *foi/religion* qui rend possible l'émergence d'une civilisation et d'un droit islamiques élaborés par l'intégration à l'État des diplômés des médersas, 3- *raison d'État*, par laquelle l'empire justifie ses actions lorsqu'il poursuit son intérêt politique aux dépens de la charia. L'accent est mis sur le caractère musulman de l'État, mais les sultans promulguent également des règlements spécifiques, les *kânûnnâme*, permettant « de conserver, d'adapter, ou même d'améliorer les habitudes, les traditions, les genres de vie, les conditions sociales des sujets musulmans et non musulmans » (MANTRAN, 1989-I, p. 10). Ajoutons que le prêt à intérêt, condamné par les docteurs de l'islam, est aussi toléré dans l'empire tant que les taux d'intérêt sont maintenus

dans les limites de 10 % à 15 % par an : « qui plus est, il représente l'une des principales sources de revenus des fondations pieuses » (VEINSTEIN, 1989, p. 211).

En droit ottoman, il y a une méthode juridique qui ferme les yeux, pour la pérennité de l'État, sur toute sorte de contournement de la charia. Cette pratique, appelée *Hile-i chériyé*, c'est-à-dire *expédient juridique*, légitimée aussi bien par la bureaucratie militaire et civile que par les oulémas, consiste à respecter la lettre, mais pas l'esprit de la charia. Il s'agit là d'une raison d'État avant la lettre. Il existe donc une sorte de sécularisme dans l'empire, qui donne la priorité au pouvoir et à l'ici-bas, mais qui ne se définit pas en termes antinomiques avec la religion (BOZARSLAN, 2004-II, p. 102). Les souverains ottomans, bien qu'ils reconnaissent un autre droit que celui d'islam, ne sont pas considérés comme hérétiques, ni par leurs sujets, ni même par les oulémas. Car le *madhhab* hanéfite, école sunnite la plus libérale de la tradition juridique islamique officialisée par l'Empire ottoman, reconnaît au sultan un droit d'initiative (*örf*) lui donnant le privilège de promulguer une législation séculière, le *kânûn*, à chaque fois que le droit religieux ne lui permet pas de résoudre des situations ignorées par celui-ci. Les sultans ne se privent pas de profiter de cette liberté. Mais le *kânûn* doit se limiter à des questions de droit public, constitutionnelles, administratives, financières, pénales, ne pas remplacer la charia, mais en combler les lacunes, sans y contrevenir. « Or les Ottomans, en raison des conditions concrètes de la formation de leur État – peut-être aussi en raison de cette tradition turco-mongole dont ils ont hérité –, ont donné un grand développement à ce droit du souverain. Ils l'ont même fait sortir de sa sphère légitime en mettant par exemple en œuvre une législation foncière étrangère à la *cheri'a* » (VEINSTEIN, 1989, p. 169).

L'État qui en principe ne devait tenir compte que de la *charia*, se voit contraint, en raison de la nature composite de son peuplement, de reconnaître le droit coutumier des diverses communautés dont se compose l'empire. Certains aspects du monde ottoman du XVI^e siècle préfigurent donc l'État moderne, car le sultan est un souverain limité dans l'exercice de ses pouvoirs non seulement par la *charia*, mais aussi par le droit coutumier des peuples soumis. C'est ainsi que la domination ottomane met fin à l'anarchie qui régnait en Anatolie et dans les Balkans en assurant la stabilité politique et l'activité économique (BELDICEANU, 1989-II, p. 137-138). En fait, les souverains sont obligés de prendre une telle position pour diriger un empire multiculturel et multiracial, qui doit être relativement respectueux des cultures et des arrangements locaux, étant donnée que les élites ottomanes prétendent s'approprier et conserver l'héritage romain. Ajoutons que cette position facilite, au cours des XVI^e et XVII^e siècles, l'émergence d'une sorte de *Pax Ottomanica*, stabilité économique/sociale dans les provinces récemment conquises, telles les Balkans, l'Anatolie, le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord. D'après les dires d'un vieillard grec, natif de Lemnos, rapportés par le naturaliste et

voyageur français Pierre Belon du Mans (1517-1564), « son île n'avait jamais été si bien cultivée ni plus riche, et n'y a eu plus de peuple qu'il n'y en a maintenant ». Voici le commentaire de Belon sur les paroles du Lemnien : « Laquelle chose il faut attribuer à la paix de longue durée qu'ils ont eue sans être molestés » (VEINSTEIN, 1989, p. 210).

Se définissant lui-même comme héritier par excellence de l'Empire romain, l'État ottoman se sent obligé d'adopter la vision byzantine du pouvoir impériale, tout en conservant son caractère musulman. Comme souverains musulmans, les sultans ne peuvent outrepasser les préceptes de la charia, base de leur pouvoir, et aussi un obstacle infranchissable au pouvoir absolu (MANTRAN, 1993, p.761). À son apogée, c'est-à-dire au XVI^e siècle, l'empire se distingue par un pouvoir central, une grande puissance militaire, une immense richesse provenant de butins de guerre et une relation particulière entre le sultan et les oulémas. Son système politique est avant tout un ordre autocratique, fondé sur un consensus autour de l'autorité du sultan et de l'obéissance envers lui. « Mais le souverain tirait sa légitimité de la loi sacrée, dont les 'gardiens' étaient les oulémas. Ceux-ci servaient donc, indirectement, à légitimer le pouvoir de la dynastie des *filis d'Osman*. Cette relation particulière se traduit par l'instauration d'une hiérarchie officielle comprenant les postes supérieurs du corps des oulémas, ceux de *qâdî* (juges) et de *müderis* (professeurs de sciences religieuses), auxquels il n'était possible d'accéder qu'à travers un *cursus honorum* rigoureusement déterminé par l'État » (CLAYER, 2004, p. 46).

Dans l'Empire ottoman, la religion occupait une place centrale dans la définition et la légitimation du pouvoir, mais n'en constituait que l'un des piliers (BOZARSLAN, 2004-II, p. 102). En effet, l'imbrication du politique et du sacré n'a rien d'exceptionnel. « À l'origine, la fusion politique-religion a permis la constitution d'un pouvoir sacré qui imposait l'obéissance aux membres de la société » (BAUER, 1999, p. 10). Balandier constate que même dans les sociétés modernes laïcisées, l'imbrication du sacré et du politique demeure apparente ; que le pouvoir n'y est jamais entièrement vidé de son contenu religieux qui reste présent, réduit et discret (BALANDIER, 1969, p. 118). Dans le cas ottoman, il s'agissait également d'une complémentarité entre les registres politiques et religieux, et non pas de la subordination du premier au deuxième. Le sultanat était une institution divine. C'est au titre de garant de la concorde, et non à celui d'un ordre théocratique, que le Sultan était censé être *l'ombre de Dieu sur terre*, sous laquelle toutes les créatures pouvaient trouver refuge. Il portait d'ailleurs le titre de *souverain de l'islam*. « Le pouvoir émane d'ici-bas et relève de l'*ordre du monde* aux sens propre et figuré du terme, mais celui-ci ne saurait être en contradiction avec la volonté divine. De même, l'obéissance au pouvoir, bien qu'émanant d'ici-bas, est un impératif religieux, dans la mesure où la communauté des musulmans ne peut accepter la

discorde (*fitna*) » (BOZARSLAN, 2004-II, p.102). Il y avait dans l'empire, un relatif équilibre entre le politique et la religion. Le rapport d'utilité réciproque empêchait que l'une des deux légitimités ne prenne durablement le dessus aux dépens de l'autre (LUIZARD, 2000, p. 9).

Les sultans peuvent transgresser, dans les cas de situations exceptionnelles, les règles du droit et de la morale afin de défendre la continuité de l'État et de sauvegarder l'ordre collectif. *C'est la raison d'État*. Majestueusement énoncée par Machiavel dans *Le Prince* (Il y a une nécessité extérieure qui survient dans les temps adverses et contraint le bon prince à des mesures d'exception : *Necessitas non habet legem*) et par Hegel dans ses *Principes de la philosophie du droit* (l'État n'a pas de plus haut devoir que de se maintenir lui-même), attestée comme étant une notion universelle, cette raison d'État l'emporte aussi sur la charia. La société ottomane est organisée jusqu'aux moindres détails, dans laquelle tout est codifié et uniformisé. Alors, chaque élément étranger au système social est soit rejeté, soit (quand ce n'est pas possible) intégré, islamisé (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 18). Selon le sociologue américaine Barkey, au fil de ses conquêtes un empire acquiert une architecture composite, l'hétérogénéité étant constitutive de la forme impériale (BARKEY, 2008, p.1, 10, 21).

c- Sultan ottoman : Un souverain romain ?

On peut retrouver dans la société ottomane les traces de la culture byzantine et celles de la tradition islamique. Les phénomènes d'échanges/successions progressives accompagnent le passage de l'Empire byzantin à l'Empire ottoman. L'idéal même d'un empire universaliste est partagé pleinement par les deux entités, d'où les titres des sultans comme *Kayser-i Rûm* (César de Rome) et *Châh-i Dîhân* (Roi du Monde). L'Empire ottoman est un État islamique, mais aussi une sorte de Troisième Rome. Il est intéressant de constater que le mufti d'Istanbul (*cheikh ul-islam*) est devenu au XVI^e siècle une sorte de symétrique musulman du patriarche grec orthodoxe, ayant autorité sur l'ensemble des clercs. Chez les Byzantins, si par malheur un souverain ne suit plus les préceptes chrétiens de justice et de philanthropie, il devient alors un *tyran* et Dieu l'abandonne. Ainsi s'expliquent les usurpations réussies, Dieu ayant choisi un basileus plus conforme à l'idéal chrétien. Là encore les Ottomans s'inspirent de l'exemple byzantin : Il arrive que les opposants au sultan, s'appuyant parfois sur une *fatwa du cheikh ul-islam*, prononcent la destitution (et même la mort) de ce dernier. Le poids du *statu quo* s'impose au sultan, le souverain ne pouvant le remettre en cause qu'avec discernement et modération (VEINSTEIN, 1989, p. 170).

Gauchet parle de la disparition du *politico-religieux* en Occident au cours du dernier demi-millénaire. Qu'est-ce qui s'est passé pendant cette période-là en terres ottomanes ? Le XVI^e siècle était l'âge d'or de l'empire dans lequel le système gouvernemental a dans l'ensemble

bien fonctionné aussi longtemps que les vertus politiques ont été appliquées – souvent par la force – et respectées à tous les échelons de la hiérarchie (MANTRAN, 1993, p. 763). Les sultans avaient confiance dans leur modèle qui correspondait exactement à leur vocation à la monarchie universelle, dans lequel la religion ne constituait ni un enjeu central du pouvoir ni une source de tension majeure, mais conçue plutôt comme un phénomène naturel et traditionnel (BOZARSLAN, 2004-II, p. 104). La devise de l'État ottoman était audacieuse : « l'empire éternel ». Il y avait une forte ressemblance avec la devise des Habsbourg : *Austria Est Imperare Orbi Universo / Il appartient à l'Autriche de régner sur le monde entier*. Mais Soliman méprisait son adversaire en ironisant même sur les prétentions habsbourgeoises aux titres d'empereur et de César. À ses yeux, Charles Quint n'était que le *roi du pays d'Espagne* et son frère Ferdinand que le *roi de Vienne* (VEINSTEIN, 1989, p. 163).

À son apogée, l'Empire ottoman refusait d'établir des ambassades permanentes à l'étranger, en se contentant d'accepter des ambassades étrangères dans sa capitale. Selon un point de vue, si les Ottomans ont adopté une telle attitude, c'est parce qu'ils auraient un sentiment de supériorité vis-à-vis des États européens et parce que la loi islamique jugeant répréhensible le séjour d'un musulman en terre infidèle empêcherait l'envoi d'ambassadeur. En effet, les deux raisons se recoupent partiellement, « car la supériorité se fonde non seulement sur les succès militaires et la puissance acquise, mais sur la certitude d'embrasser la vraie foi et de bénéficier de l'approbation divine » (VEINSTEIN, 2006, p. 734). Conformément au sentiment de supériorité, les Ottomans ont toujours conclu des traités de paix avec les chrétiens pour une durée limitée. Le caractère provisoire des trêves était essentiel, « puisqu'il sauvegardait l'objectif final de la domination musulmane universelle » (VEINSTEIN, 2006, p. 738).

Le titre habituel du souverain ottoman était *padichah*, terme signifiant empereur. Après l'abdication de Charles Quint en 1555 et l'élection de Ferdinand à la tête du Saint Empire, ce dernier était désigné comme *Empereur des pays allemands* par les chroniques ottomanes, mais le terme *imberador/empereur* n'était pas considéré comme un équivalent de *padichah*. Par le traité d'Istanbul (18 Juin 1547), l'Autriche était considérée l'égale des principautés soumises à l'empire ottoman et le sultan gardait seul en Europe le titre d'empereur dans les correspondances diplomatiques. La paix signée à Sztivatorok (Hongrie, 1606) a pourtant marqué une évolution dans les rapports entre les deux puissances, le sultan acceptant pour la première fois de traiter sur un pied d'égalité, sans plus exiger de son interlocuteur ni tribut ni reconnaissance de suzeraineté (BACQUÉ-GRAMMONT, 1989, p. 157-158). Le sultan a ainsi reconnu à Rodolphe de Habsbourg son titre impérial et l'appellation de César, et il a symboliquement abandonné ses prétentions à la prééminence universelle.

Il faut savoir que ni Selim 1^{er}, qui s'est taillé la première place parmi les souverains de l'islam en ayant conquis l'Égypte et la Syrie, et qui a emmené le calife abbaside à Istanbul comme otage, et ni ses héritiers ne se sont targués du titre de calife dans les actes diplomatiques. Ils se revendiquaient plutôt comme successeurs des empereurs romains et donc la nouvelle incarnation de l'*Imperium* universel. Selon l'orientaliste russe Vassili Bartold (1869-1930), le dernier calife abbaside al-Mutawakkil a d'ailleurs repris son titre à son retour au Caire (1524), jusqu'à sa mort en 1543 (TİMUR, 1994, p. 74, n. 72).

d- Des Byzantins aux Ottomans : *taxis* et *oikonomia*, *nizâm ul-âlem* et *istimalet*, immuable et changeant

Pour définir les traits essentiels de l'idéologie politique byzantine, il faut se référer du couple de notions « *taxis* et *oikonomia* ». L'*oikonomia* –d'*oikos*, maison ou foyer, et *nomos*, coutume ou loi– signifie à l'origine l'art de gouverner son foyer, mais aussi l'ensemble des conditions qui permettent de gérer correctement quelque chose de complexe. C'est avec saint Paul que les penseurs chrétiens commencent à se servir de ce terme en l'attachant à l'intervention de Dieu dans l'histoire. Selon les Pères de l'Église, avant l'entrée du Christ dans le monde on ne pouvait pas comprendre le sens total de l'Ancien Testament (DE GROOT, 2004, n. 7). Le grand *oikonomos*, c'est Dieu, organisateur, ordonnateur du monde, architecte cosmologique. L'origine du *cosmos* est un *oikonomos*: une entité, un principe d'organisation rationnelle et esthétique sans défaut. C'est pourquoi *oikonomia* est devenu *pronoia*, providence. Mais, à partir du moment où cette providence s'est livrée à l'exercice historique inouï de l'économie, produit par l'imagination chrétienne de l'incarnation, la providence et l'ordre du monde se sont trouvés changés. Le changement est dû à l'incarnation qui consiste en deux choses fondamentales: la temporalisation et la visibilité de la divinité (qui naît, vit et meurt). « Temporalisation et visibilité, ce sont les deux caractéristiques de l'incarnation. À partir du moment où c'est Dieu qui l'a voulu, où c'est la providence qui a organisé ça, il va falloir intégrer cette histoire-là, ce récit, à l'*oikonomia* et dire que ce phénomène incarnationnel fait partie du plan général de la divinité, qui devient un plan non pas simplement invisible, intelligible et cosmique, mais qui devient historique et visible » (MONDZAIN, 2008, p. 10).

Lors des premiers siècles de l'histoire de l'Église, la notion d'*oikonomia* joue un rôle décisif dans l'élaboration de la doctrine trinitaire : c'est comme une *économie* de la vie divine que la Trinité a été rendue compatible avec le monothéisme. Saint Théodore le Studite (759-826), grande figure de l'Église byzantine, recommande l'*oikonomia* en tant que *tolérance exigée par la nature même des choses et par toute œuvre qui s'accomplit dans le temps*. Un autre usage de l'*oikonomia* porte sur la pratique du gouvernement et cette fois-ci, la chaîne

explicative suit la trajectoire des représentations politiques. Selon la définition du théologien Mystikos (852-925), l'*oikonomia* est l'imitation de la clémence divine, un compromis salutaire (BARBU, 2000, p. 232-234). La notion fonctionne alors comme une valve de sécurité qui permet à l'Église d'accepter la *nouveauté* ou la *différence* dans l'espace social environnant tout en apparaissant immuable et en poursuivant un objectif ecclésiastique précis. Dans ce sens, il s'agit plus d'une *tolérance* que d'une *adaptation* (ANASTASIADIS, 2003, p. 176).

Dans la pratique du gouvernement, l'empereur procède toujours selon l'*oikonomia*, en accommodant progressivement à des circonstances ou, selon le cas, aux limites et à la nature de la fragilité humaine, sans opérer des réformes, sans changer rien de ce qui est le patrimoine de la tradition, l'ordre du cosmos (*taxis*), strictement hiérarchisée. La notion de règlement (*taxis*) correspond mieux à l'exigence de préserver, sans innover, l'ordre immuable de l'empire, qu'au souci de justice (BARBU, 2000, p. 234-235). Elle est un concept essentiel dans la représentation du monde par les Byzantins. L'ordre terrestre est un reflet de l'ordre céleste et s'étend dans tous les domaines, qu'ils soient publics, ecclésiastiques ou militaires (CARRIER, 2006, p. 118, n. 354). Là où règnent le règlement (*taxis*), l'*oikonomia* et la philanthropie, l'empereur peut considérer le fait de rendre justice comme une grâce ou comme un privilège accordés dans chaque cas particulier, et dont il est le seul à fixer les conditions et les formes. Selon Constantin Porphyrogénète, le pouvoir impérial doit être exercé avec le rythme approprié et avec ordre, l'empire étant la représentation iconique (*eikonismos*) de l'harmonie et du mouvement de l'univers, tel que le Créateur l'a créé. Rythme et ordre, harmonie et mouvement sont des éléments qu'on peut inclure dans les taxinomies loi divine / loi naturelle, *acrybia* / *oikonomia* (BARBU, 2000, p. 235)... Il s'agit là d'une permanente réitération du passé, dans laquelle le présent allait perdre sa substance ontologique, son pouvoir fécond de créer, incessamment, le neuf. Le présent est un passé en glissement, dont le sens ne pourrait être qu'eschatologique. Si réitérer peut donner l'illusion d'un mouvement dans l'espace social, alors le emploi presque liturgique du temps social relève d'une mobilité qui ressemble plutôt à l'image mobile de l'immobile éternité. La loi de l'incarnation exige que l'empereur prenne appui sur le temps et besogner en lui pour maintenir mais aussi pour continuer la création (BARBU, 2000, p. 237-238).

Chez les Ottomans, *nizâm ul-âlem* correspond à la *taxis*, et *adalet* (la justice), lorsqu'on l'utilise avec le concept d'*istimalet* (accommodement), à l'*oikonomia*. « Istimalet » signifie en ottoman *conciliation, caresse, recherche du consentement, comprendre les sentiments et besoins de son interlocuteur*. Le principe d'*istimalet* régit l'action du gouvernement, qui est chargé de protéger l'ordre établi tout en satisfaisant les besoins primordiaux des gouvernés. Un gouvernement doit exaucer les revendications de son peuple pour assurer la sauvegarde

de l'ordre établi. Si le sultan promulgue des *adaletname* (ordonnances de justice), c'est pour rétablir l'ordre, la justice et la prospérité, pour maintenir le *statu quo ante*. Il s'agit là d'un ordre hiérarchique qu'on peut trouver même dans le cadre de la littérature ottomane. Dans le recueil de poésies lyriques, on mentionne successivement les noms du Dieu, du Prophète, des saints ; les *qasidas* (panégyrique écrit pour louer un roi ou un noble) viennent après ; les *ghazals*, (poèmes d'amour décrivant les états d'âme de l'amoureux et son regard sur sa bien-aimée) se rangent pourtant tout à la fin du recueil (OKTAY, 2001, p. 32-34).

Le bureaucrate ottomane se sert de l'*istimalet* pour satisfaire aux conditions imposées (il faut se soumettre à la nécessité), mais sa raison d'être est de garder jalousement l'héritage des anciens, d'assurer la continuité de la tradition. Si le souverain byzantin résout les problèmes occasionnels de l'empire par la règle de l'*oikonomia* tout en restant le *prisonnier du passé*, le sultan ottoman recourt au principe d'*istimalet* tout en restant le *gardien de la tradition*. Mais ni l'*oikonomia*, ni l'*istimalet* n'autorisent à prendre des libertés avec la règle établie (OKTAY, 2001, p. 34). Assurer la continuité de la tradition signifie, en effet, assurer la continuité de la hiérarchie entre les corps de l'État et les sujets, entre les hommes et les femmes, entre les musulmans et les non-musulmans. Les décrets et les édits promulgués par le sultan, exigent des autorités urbaines qu'ils surveillent tout ce qui des vêtements de femmes n'obéit pas à des normes d'épaisseur, de longueur minutieusement décrites par la *Sublime Porte* (l'État ottoman), tout ce qui dans les formes de leurs écharpes et des garnitures de leurs châles excède la tradition, et diffère de « ce qui a toujours été » (ŞENİ, 1984, p. 67). La ségrégation des sexes et la ségrégation communautaire constituent en effet, les composantes principales de l'ordre traditionnel ottoman.

L'idéologie religieuse a une supériorité sur n'importe quelle idéologie proprement dite dans la vie sociale, où la religion dispose deux moyens de coercition, l'un physique et l'autre symbolique. La charia étant la seule source de la justice, les appareils répressifs d'État exercent cette coercition physique au nom de la religion, tandis que la coercition symbolique est mise en place par la société elle-même. L'individu qui n'agit pas comme les autres et qui ne respecte pas les normes sociales ou religieuses établies, se trouve mis à l'écart de la société. « À cause de l'absence des groupes secondaires, cette exclusion de l'individu de l'umma représentait une peine très sévère » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 19-20).

Dans la démocratie antique, on exalte le raisonnement, la logique de la délibération et la pratique de la discussion, l'homme étant considéré comme critère de vérité. Mais dans la philosophie orthodoxe, le Christ est l'infaillible mesure de la Vérité. C'est par lui que l'Église est la vérité, la Vérité éternelle, la Justice (éternelle), l'Amour (éternel) et la Vie (éternelle)

(POPOVITCH, 1997, p. 56, 193). Ni l'esprit humain, en quelque donné et en quelque réalité humaine que ce soit, ni la raison humaine, en quelque donné et réalité humaine que ce soit, ne peuvent saisir, encore moins embrasser la réalité sans limite de l'économie divino-humaine du salut, se trouvant tout entier dans le mystérieux corps divino-humain de l'Église du Christ. Là tout est mystère, et tout mystère surpasse immensément et incomparablement tout esprit et toute raison humaine (POPOVITCH, 1997, p. 101). Chez les Ottomans, comme chez les Byzantins, la vérité est révélée. C'est cette totale dépendance de la vérité humaine à l'égard de la Vérité divine qui assure l'immutabilité absolue de la vérité : Dieu ne change pas. La vérité éternelle ne change pas, la Réalité divine englobe tout. Si l'homme change, passant d'une opinion à une autre, cela de ce que lui-même passe, ou de l'erreur à la vérité, ou de la vérité à l'erreur (NICOLAS, 1993, p. 143). « L'extraordinaire longévité de l'Empire ottoman provient sans doute de sa non gestion de la diversité, autant que de son habilité à négocier avec elle, mais aussi de son inflexibilité autant que de sa flexibilité » (BAYART, 2010-II, § 13).

Il y a certainement un ordre idéal (mythe de l'âge d'or) dans la conception ottomane. Mais il ne faut pas en déduire que la politique, soucieuse de rétablir l'ordre, tourne le dos à la réalité crue au profit de l'idéal. Le schéma idéal ne coïncide pas souvent avec l'exigence du moment. Cela met les hommes de loi et les dirigeants dans l'embarras. Pour en sortir avec brio, « il faut ou bien soumettre le problème posé à l'idéal, ou bien soumettre l'idéal au problème que l'on traite. Une panoplie de techniques, genre échappatoire juridique, est à la disposition du système. Les hommes de loi, les dignitaires s'en servent avec plus ou moins de bonheur. Leur réussite dépend de l'habilité dont ils vont faire preuve pour développer une interprétation acceptable pour toutes les parties. Il va de soi que la notion de loi ne sort pas intacte de telles habitudes » (OKTAY, 2005, p. 18).

L'empire ottoman est avant tout un État pyramidal dont le pouvoir repose sur l'alliance de trois corps distincts avec le sultan au sommet afin d'équilibrer l'ensemble : d'un côté l'*ilmiyye*, (Le corps des oulémas officiels, docteurs de la religion, qui appliquent et enseignent la loi sacrée de l'islam, mais qui ne peuvent délivrer des sacrements), de l'autre *kâlemiyye* (les fonctionnaires civils, la bureaucratie d'Etat) et, au milieu des deux, la *seyfiyye* (les militaires), la véritable colonne vertébrale du pouvoir. Chaque corps dispose de son propre chef responsable devant le sultan. Ils sont révocables ; ce n'est nullement des nobles mais des fonctionnaires (MANÇO, 2004-I, p. 3). Dans ce système, « le savoir était défini à l'intérieur d'un cursus dont le contenu avait été strictement défini, et dans lequel étaient favorisées les sciences dogmatiques (*naklî*), tel le *fiqh* (la jurisprudence) et le *kalam* (la théologie), au détriment des sciences rationnelles (*'aklî*), comme la logique, la philosophie ou les

mathématiques. Le degré de connaissance devait être sanctionné par un diplôme délivré par un professeur faisant partie du système » (CLAYER, 2004, p. 48).

Le système se fonctionne, tant que le sultan, détenteur du pouvoir politique, garantit l'unité du pays et respecte les oulémas ainsi que les confréries soufies. Il est évident que la position de l'État ottoman est ambiguë en ce qui concerne les questions religieuses. En restant le garant d'un pluralisme islamique limité, auquel il faut ajouter la reconnaissance de certaines confessions non islamiques dans le cadre des *millet* (communautés religieuses légalement protégées), mais en se posant également en champion de l'islam sunnite, l'empire met en pratique une conception de la religion dominée par l'État, qui semble apparenter le pouvoir ottoman au *régime césaropapiste* dans lequel gouvernement temporel (césar) qui, dans une volonté de domination universelle, cherche à exercer son pouvoir sur les affaires religieuses (pape) et empiète donc sur les affaires de l'Église (MANÇO, 2004-I, p. 3).

Les qâdîs jugent en fonction de la charia, mais aussi selon le *kânûn*. Dans les provinces, bien au-delà de leurs missions juridico-religieuses, ils sont amenés à régler des affaires notariales, administratives et municipales. Gilles Veinstein, spécialiste d'histoire ottomane, explique ce fait comme un processus de *fonctionnarisation des oulémas* et de *cléricalisation de l'État*. Les oulémas sont, dans bien des domaines, les instruments du pouvoir politique. Il n'est pas rare qu'ils agissent ou émettent des opinions juridiques en fonction des intérêts de l'État. Aux yeux de la population locale, les oulémas sont censés être des exemples en matière de conformité envers la loi sacrée. Mais ils sont aussi des *agents/instruments* de l'État et font partie de l'élite. (CLAYER, 2004, p. 52).

e- Sultan ottoman : incarnation de *Maât* ?

La conception ottomane du pouvoir coïncide avec celles de l'Égypte pharaonique, de l'Iran sassanide et de l'Empire byzantin. La mission principale du pharaon consiste d'amener *Maât* (ordre, équilibre cosmique/vital/social, équité, paix, prospérité, vérité et justice), c'est-à-dire organiser le pays en assurant son unité, maintenir l'harmonie universelle telle que symbolise *Maât*, déesse de la vérité, et de repousser *Isfet* (chaos mortifère, misère, injustice, désordre social, mal, dévoiement, désintégration sociale). Chez les Égyptiens, *Maât* est l'expression sociale et juridique de l'ordre établi et le symbole de la justice et de l'équité. Voici les phrases indiquant la liaison entre *Maât* et le pharaon, son incarnation concrète: *Pratique la justice et tu dureras sur terre. Apaise celui qui pleure; n'opprime pas la veuve; ne chasse point un homme de la propriété de son père; ne porte point atteinte aux grands dans leur possession; garde-toi de punir injustement* (DAUMAS, 1965).

Maât, signifiant l'action juste et le respect, agit pour celui qui agit de manière solidaire. Contre l'égoïsme et l'avidité, elle recommande la justice. Le but de chaque homme étant d'assurer le maintien de l'équilibre de la création à travers la loi divine, lorsqu'il y a rupture de cet équilibre, les perversions sociales et les catastrophes frappent le monde. C'est le déclin de la morale. Pour ne pas subir ce sort, il faut faire ce qui est juste pour le bien de tout le monde. Dans la pensée égyptienne, lorsqu'un pharaon meurt, *Maât* est menacée et le chaos risque de s'installer. C'est l'intronisation du nouveau pharaon qui rétablit l'équilibre cosmique. En cas d'affaiblissement du pouvoir central, considéré comme signe de la maladie du pays, c'est le pharaon qui est accusé de ne pas avoir accompli ses devoirs. Les prêtres, ayant la charge de maintenir l'ordre de l'univers, le légitiment tant qu'il respecte *Maât*. Car, de toutes les déités, la déesse Maât, symbolisant le *statu quo*, est la plus importante.

Voici l'exemple iranien du même ordre: Ardéchîr I^{er} (224-241), fondateur de la dynastie des Sassanides, perçoit les pouvoirs politique et religieux comme étant inextricablement liés. C'est l'historien musulman Masoudi (10^e siècle) qui rapporte ses paroles: « Sache, mon fils, que la religion et la royauté sont deux sœurs qui ne peuvent se passer l'une de l'autre, car la religion est la base de la royauté et la royauté la gardienne [de la religion]; or tout [édifice] qui ne repose sur une base s'écroule, et tout ce qui n'est pas gardé périt » (FOLTZ, 2007, p. 28). Ce point de vue concorde avec celui de Jacques I^{er} d'Angleterre (1603-1625) qui expose sans ambiguïté son attachement à l'église anglicane et à sa hiérarchie : *Pas d'évêques, pas de roi*. C'est l'attestation de cette formule : ordre = État = église.

Quant aux Byzantins, à leurs yeux, de même que Dieu est unique, il ne peut régner qu'un seul empereur, *son représentant sur terre*, auquel tous les autres princes doivent respect et obéissance. Le basileus tire son autorité de Dieu, mais non pas de son prédécesseur. Selon l'empereur Jean II Comnène (1118-1143), la charge de l'empire lui a été confiée par Dieu. L'intervention divine est d'autant plus nette lorsque l'empereur est un usurpateur. Tous les actes du basileus dépendant étroitement de la volonté divine, la révolte contre l'empereur est conçue comme une révolte contre Dieu. Dans la logique du système césaropapiste, le patriarche reste sous la tutelle du politique.

Le sultan ottoman, lui, est « l'épée de l'islam et l'ombre de Dieu sur terre », il est comme son vicaire. Il incarne l'État. « À sa disparition, l'empire est menacé de chaos comme un édifice ayant perdu sa clef voûte. La colonne vertébrale de l'humanité est brisée. Seule l'investiture de son successeur redonne vie à ce corps mort » (VEINSTEIN, 2000, p. 851). Obéir au sultan, c'est obéir à Dieu. Le sultanat étant conçu comme une institution divine, les édits du souverain sont sacrés. Il doit pourtant entretenir le contact avec les populations de l'Empire.

En tant que juge suprême, il reçoit les pétitions des sujets et leur répond à l'occasion de la prière du vendredi. En tant que souverain musulman, il doit veiller au bien-être de l'*oumma* et s'assurer de la juste distribution des richesses. Ce principe exige que la porte sublime soit toujours ouverte aux solliciteurs. Lorsqu'elle ne l'est pas, les habitants de la capitale s'en plaignent et exigent de voir leur sultan : un *sultan caché* est un mauvais sultan (BOUQUET, 2006, p. 27-28). La notion de *vicariat* est aussi connue des chrétiens, le pape étant nommé *vicaire de Pierre* à partir du V^e siècle et même *vicaire du Christ* dès 495. « Ibn Khaldûn traite des institutions juives, chrétiennes et musulmanes par référence à un cadre commun, ce qu'il appelle 'le vicariat prophétique' (*khilâfat al-nubuwwa*) » (CHEDDADI, 2005, p. 141-142).

f- Despotisme ?

Vu de l'Occident, le gouvernement ottoman était naturellement considéré comme un despotisme. Machiavel écrivait en 1513 : « Toute la monarchie du Grand Turc est gouvernée par un seul maître ; les autres sont serviteurs. Divisant son royaume en 'Sandjaks', il y envoie divers administrateurs, les mute, les change selon son bon plaisir. Le roi de France, au contraire, vit parmi une multitude de grands seigneurs de race très ancienne, reconnus et aimés de leurs sujets. Chacun a ses privilèges héréditaires auxquels le roi ne peut toucher sans péril » (MACHIABEL, 1962, p. 19). Chez les Ottomans, les personnes au service du sultan s'étaient appelées *kapî kullarî*, les serviteurs civils et militaires (littéralement *esclaves du Sublime Porte*). En contrepartie de leur service, les *kul* n'étaient pas soumis à l'impôt. Ils étaient formés au Palais au sein de troupes d'élites et les meilleurs d'entre eux vivaient dans la proximité directe du sultan. Le souverain disposant de leur vie et de leurs biens, n'étant pas protégés par la charia, ils étaient plus ottomans en tant que serviteurs du descendant d'Osman que comme sujets de l'empire. L'État se trouve séparé du corps social, ce qui se traduit par l'opposition entre les *kul* (serviteurs) et l'ensemble des administrés. Certes, cette opposition « a moins de réalité sociologique qu'elle n'a de force juridique et symbolique : les échanges entre ces deux ordres sont multiples et permanents. Elle occupe toutefois le cœur de l'imaginaire politique des Ottomans » (BOUQUET, 2006, p. 28).

Ce qui est choquant pour le penseur florentin, c'est que les rouages de l'Etat étaient souvent occupés par des esclaves du souverain. Dans les pays musulmans de l'époque médiévale, c'était un phénomène plutôt banal. « Le système avait acquis une forme extrême dans le régime mamelouk en Egypte et en Syrie, où le sultan lui-même et toute la couche dominante étaient issus d'esclaves importés » (VEINSTEIN, 1989, p. 171). La spécificité ottomane tenait notamment à l'origine de ces esclaves. Certes, au début (deuxième moitié du XIV^e siècle), ils étaient, de façon classique, des captifs pris sur le champ de bataille ou achetés sur les marchés. Mais à partir notamment du XV^e siècle, les esclaves du sultan provenaient du

ramassage (*devşirme* : prise en esclavage de jeunes garçons que les émissaires du sultan choisissent avec soin parmi les sujets chrétiens). Les moins prometteurs d'entre ces jeunes, convertis de force à l'islam, suivaient un cursus de plusieurs années qui les menait au corps des janissaires, l'infanterie du sultan. D'abord placés chez des paysans, les *ramassés* y travaillaient comme esclaves en même temps qu'ils apprenaient le turc et la foi, les lois et les coutumes des Turcs. Les mieux doués (sur les plans physique et intellectuel) recevaient pendant plusieurs années, grâce aux meilleurs maîtres, une éducation soignée. Désormais, ils pouvaient assumer « toutes les tâches de l'Etat qu'entretenus dans un esprit de parfaites soumission et loyauté au souverain » (VEINSTEIN, 1989, p. 172-173).

Européen de son temps, Machiavel avait sans doute de la peine à se familiariser avec le fonctionnement de la bureaucratie ottomane. Montesquieu, quant à lui, considérait l'empire comme un Etat despotique dans lequel *un seul, sans loi et sans règle, entraînait tout par sa volonté et par ses caprices* (MONTESQUIEU, 1748, II, 1). D'autre part, il y avait aussi des observateurs qui retenaient les côtés positifs de la bureaucratie ottomane. Busbecq (1522-1592), ambassadeur de Ferdinand de Habsbourg, approuvait par exemple avec une certaine admiration qu'un fils de pêcheur, de paysan ou de berger puisse devenir grand vizir pour ses seules capacités : « Chaque homme est récompensé selon ses mérites et les offices sont remplis par des hommes capables de les occuper » (VEINSTEIN, 1989, p. 175). Machiavel, Montesquieu et Busbecq décrivent tous trois une partie de la réalité ottomane. Il est vrai que le souverain est omnipotent, maître et propriétaire de tout et de tous, biens comme individus. Aucun bien ni aucune terre n'est propriété définitive, aucune charge transmissible, pas de seigneurs qui dominent des régions, pas de noblesse qui puisse contester l'autorité du sultan. Il s'agit sans doute d'une structure sociopolitique particulière, « dans laquelle les agents du pouvoir étaient entièrement dans la main du maître, incapables de constituer un contrepoids à l'omnipotence de ce dernier » (VEINSTEIN, 1989, p. 171). Mais le pouvoir du sultan n'est pas illimité. En tous domaines, le poids du *statu quo* (usages établis, coutumes *immémoriales*...) s'impose à lui. « Il est enserré dans un réseau de normes et de traditions qui modèle son comportement et lui dicte jusqu'à ses moindres gestes et paroles dans les différentes circonstances. A vouloir trop s'écarter du sentier tracé, il risque de mettre en branle les mécanismes de la révolte » (VEINSTEIN, 1989, p. 171).

La société ottomane est une société à caractère dichotomique. On y retrouve d'un côté les gouvernants et de l'autre les gouvernés ; on observe la quasi-absence d'un groupe qui peut faire œuvre de société civile entre l'État et l'individu. Cette absence est en partie due à l'insuffisance des mécanismes de marché qui ne réussissent jamais à atteindre l'autonomie et la légitimité qu'ils ont atteint en Occident. La collectivité urbaine s'organise sur une base

communautaire (*cemaat*) et locale, en quartiers (ŞENİ, 1984, p. 76). D'après le célèbre sociologue turc Şerif Mardin (1927 –), cette structure communautaire peut être quasiment qualifiée de société civile, de structure intermédiaire entre l'individu et l'État, en assumant une partie des fonctions de la société civile (MARDİN, 1974, p. 412).

g- Diplomatie ottomane, droit islamique et *impium foedus*

Le droit islamique était toujours présent dans les rapports diplomatiques entre l'État ottoman et les États européens. La guerre avait un rôle primordial dans l'empire, basé sur l'expansion militaire. Le caractère militaire de l'État déterminait l'évolution de son économie. Pendant l'ascension, l'empire avait besoin de conquêtes territoriales. Car, il devait faire face à des dépenses énormes, en raison de ses intérêts de grande puissance, de son étendue et de sa politique militaire. Dans les années 1520, période d'expansion florissante, l'armée accaparait 62 à 65 % du budget ; la bureaucratie et le sultan en recevaient 30 %. (BOZARSLAN, 1988, p. 101). L'empire était né comme une puissance prédatrice et se trouvait confronté à la nécessité de poursuivre son expansion en même temps qu'il devait se protéger et défendre les frontières. Les monogrammes du sultan, comportant son nom accompagné de l'épithète « *toujours victorieux* », confirmaient le caractère militaire de l'État. La classe dominante était d'ailleurs appelée *askeri*, militaire : Elle contenait aussi des civils, mais était marquée par son caractère militaire (BOZARSLAN, 1988, n. 45). Non seulement les dirigeants laïcs, mais les religieux étaient aussi satisfaits de l'expansion, conformément aux prétentions impériales du sultan. Autant de conquêtes, autant d'impôts, autant de postes administratifs, juridiques et religieux. Toutefois, l'État ottoman, dont le chef, les dirigeants et la loi fondamentale étaient musulmans, n'a pas essayé de pousser ses sujets non-musulmans à adopter l'islam. Il n'a mené une politique massive de turquisation et d'islamisation forcée (excepté les janissaires), puisque le passage à l'islam impliquait l'arrêt du versement d'une taxe de capitation levée sur les non-musulmans au titre de la protection.

La nécessité n'a pas de loi : l'évolution des rapports de force internationaux au détriment des Ottomans oblige l'empire de prendre une position défensive pour assurer son intégrité. Dans la conjoncture du XVII^e siècle, le droit ottoman n'a pas d'autre choix que de tolérer les traités de paix signés avec l'Infidèle pour une durée longue. En théorie, le *fiqh* ottoman s'oppose aussi, plus strictement, à toute idée de l'alliance avec les Occidentaux. « Le pacte avec l'Infidèle, l'*impium foedus* » est tout autant rejetée par le droit canon de l'Église (VEINSTEIN, 2006, p. 742). François I^{er}, roi de France, s'entend à la fin des années 1520 avec le sultan pour combattre Charles Quint et conquérir les États italiens. Ce n'est pas un traité d'alliance signé officiellement, mais une coopération ayant pour but de combattre la flotte espagnole en Méditerranée au grand scandale du monde chrétien, un pacte improbable pour l'époque,

voire impie, conclu entre un roi « très chrétien » et un sultan musulman. En 1536, la France devient la première puissance européenne à obtenir des privilèges commerciaux en terres ottomanes dits *capitulations*. François I^{er} privilégiait ainsi les *intérêts de l'État-nation naissant au détriment de ceux de l'Europe chrétienne* (BÉRENGER, 2003, p. 297). Du côté français, on ne prononce jamais le terme « alliance » ; ce sont les sentiments positifs, comme l'amitié, la bonne intelligence, l'entente ou bien l'affection fidèle, qui lient le roi au sultan. Du côté ottoman, les chroniques présentent le roi comme un obligé du sultan auquel il est supposé vouer des sentiments de dévouement, de loyauté. Le sultan, pour sa part, lui apporterait aide et assistance et le comblerait de ses faveurs et de bienfaits (VEINSTEIN, 2006, p. 742-743).

h- Vers la tradition politico-religieuse: Sunnitisation de l'empire

L'État ottoman n'a jamais été une théocratie au sens propre du terme. Mais dans les premières années du XVI^e siècle, des facteurs nouveaux ont ramené vigoureusement la dynastie vers la tradition politico-religieuse de l'islam. « Il s'agit de l'émergence du pouvoir safavide en Iran et du conflit osmano-safavide qui s'en suit, et d'autre part, de la conquête du Moyen-Orient mamelouk par Selim I^{er} » (VEINSTEIN, 2002, p. 864-865). Probablement d'origine turkmène comme les *Akkoyunlu* (Moutons Blancs), anciens maîtres de l'Iran éliminés par Chah Ismail (1501), les Safavides étaient d'abord les cheikhs d'un ordre religieux, ni sunnite, ni réellement chiite, mais plutôt hétérodoxe. Leur doctrine messianique, puisant dans les traditions préislamiques, s'étaient répandue parmi les anatoliens. Sujets du sultan, les partisans anatoliens d'Ismail, appelés *kızılbaş* (« têtes rouges ») en raison de leur bonnet de couleur rouge à 12 plis symbolisant les 12 imams chiites, étaient attachés à la personnalité charismatique du chah à qui ils versaient une contribution gratuite en sus des impôts qu'ils payaient au sultan. Ce sont les auteurs d'une terrible rébellion contre le pouvoir ottoman, éclatée au sud de l'Anatolie en 1511 (VATIN, 1989-II, p. 114).

L'Empire connaissait l'une des plus graves crises de son histoire. Ses propres sujets étaient disciples et alliés du chah, chef d'un autre l'État. « Aux yeux des semi-nomades turcs anatoliens sujets du sultan, le chah divinisé et qui parlait leur langue familière avait créé en Azerbaïdjan l'État turc idéal, infiniment préférable à leurs yeux à un État ottoman impérial et centralisateur, à une dynastie coupée depuis plus d'un siècle et demi du milieu dont elle était issue et dont elle ne parvenait plus à comprendre les besoins, à un système administratif dont les représentants locaux, issus des élites urbaines ou du *devşirme*, leur apparaissaient comme autant d'étrangers » (BACQUÉ-GRAMMONT, 1989, p. 142).

Bayezid II (1481-1512), afin d'éviter un conflit qui aurait pu ravager l'Anatolie, se contentait de fermer la frontière entre son pays et l'Iran. Mais la décomposition de l'Anatolie a provoqué

un éclatement politique, obligeant le sultan à abdiquer en faveur de son fils, Selim I^{er} (1512-1520). Pour juguler la crise, le nouveau sultan est allé opérer une révolution dans la conduite des affaires, en matière stratégique, religieuse et économique. Ainsi a débuté une *chasse aux hérétiques* virulente, des persécutions religieuses internes, poursuivant toutes les traces d'anticonformisme religieux. La spécificité de la communauté hétérodoxe, appelée *kızılbaş* s'illustre de façon multiple: non-observation du jeûne du ramadan et des cinq prières quotidiennes, organisation de *cem*, cérémonie fermée associant hommes et femmes, usage rituel du vin, de la danse et de la musique... Ces comportements étaient considérés comme des *marqueurs* sûrs de l'hérésie par les oulémas orthodoxes. Le pouvoir ottoman s'est alors donné les moyens d'un encadrement et d'un contrôle plus rigoureux des esprits et s'est doté d'un *appareil répressif*, chargé de défendre l'orthodoxie contre toute déviation. Soliman le Magnifique (1520-1566), poursuivant la politique instaurée par son père, a ordonné la mise en place d'une hiérarchisation rigoureuse du corps des oulémas et la construction d'une mosquée dans chaque village (VEINSTEIN, 2002, p. 866).

La conquête de la Syrie et de l'Égypte a été un autre facteur décisif de l'évolution du régime. L'empire s'était jusqu'alors constitué aux marges du monde musulman, sur des territoires n'ayant aucun passé islamique, mais il incorporait désormais le centre du califat omeyyade et l'Égypte, royaume par excellence dans la tradition musulmane. Il s'y ajouterait au milieu du XVI^e siècle, Bagdad, ainsi que l'est et le centre du Maghreb. « Les Ottomans s'emparent des fonctions politico-religieuses qui avaient constitué la prérogative des Mamelouks, à la fois conséquence et consécration de leur suprématie parmi les souverains musulmans : la suzeraineté sur les chérifs des lieux saints de l'islam, les gouverneurs de La Mecque et de Médine, descendants du Prophète » (VEINSTEIN, 2002, p. 866).

Selon Barkey, c'est le passage d'une légitimité de frontière culturellement hétérogène, voire syncrétique, à une légitimité islamique orthodoxe après la conquête du monde arabe et dans le contexte de la confrontation avec les Safavides. Le paradoxe est que l'empire compose avec les institutions sociales/religieuses des chrétiens et des Juifs, mais écrase les réseaux de l'hétérodoxie islamique qui a tant contribué à son émergence et à sa suprématie. Il est né de la frontière, d'une double « rencontre » avec le christianisme et l'islam, et dans un rapport de succession avec les empires seldjoukide et byzantin. La dynastie, issue de l'aristocratie turcomane et composant avec elle pour la Conquête avant de la réprimer, s'appuie à partir du XVI^e siècle sur l'islam orthodoxe, à des fins administratives plutôt que religieuse, en faisant monter une élite musulmane formée dans les *médersas*, au détriment des élites byzantines cooptées après la prise d'Istanbul (BARKEY, 2008, p. 63, 75-76, 103, 106-107).

Les analyses d'Engels et de Gramsci supposent que les hérésies apparaissent comme manifestation d'une rupture entre une élite intellectuelle (religieuse) au pouvoir et les masses populaires. Tant que les hérésies ne représentent pas un danger pour l'idéologie officielle, elles sont tolérées et même soutenues par l'État, celles-ci constituant un réseau qui lie la culture populaire à la culture de l'État à caractère théologique (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 21). Il est aussi possible de prétendre que l'islamisation du répertoire de légitimation impériale va de pair avec la désacralisation de la personne du sultan, en théorie soumis à la primauté des oulémas, mais qu'elle n'évacue pas pour autant l'imaginaire rituel d'origine turcomane (BAYART, 2010-II, § 18). Alors voici le résultat : l'émancipation du politique qui entraîne la disparition du politico-religieux en Occident, la conquête de l'Égypte qui ramène la dynastie vers la tradition politico-religieuse en terre ottomane...

Ce changement de direction constitue aussi un tournant dans les rapports entre État et confréries islamiques. Les beys fondateurs, respectant la foi orthodoxe, faisaient construire des mosquées et des médersas, établissements qui diffusaient les doctrines sunnites. Mais ils étaient également proches des personnages religieux hétérodoxes et faisaient construire des couvents pour honorer ceux-ci. Pourtant, tout au long des XV^e-XVII^e siècles, des maîtres soufis se sont placés « à la tête de mouvements hétérodoxes à caractère messianique, menaçant l'autorité du sultan dans certaines provinces » (CLAYER, 2004, p. 57). À partir du XVI^e siècle, face à la menace extérieure des Safavides et à l'hétérodoxie qui trouble l'ordre, commençait une période caractérisée par la politique de *sunnitisation*. Le changement de politique a eu pour conséquence une structuration et une reprise en main des groupes hétérodoxes au sein d'une Bektâchîyya réorganisée et surtout la diffusion de confréries politiquement et religieusement plus orthodoxes. Ainsi, de nouveaux réseaux confrériques, essentiellement urbains, se sont développés jusque dans les nouvelles régions frontalières. Dans ces dernières, les cheikhs ont soutenu, voire participé, « aux nombreuses entreprises de guerres saintes contre les 'infidèles' » (POPOVIC, 2002, p. 2-3).

À titre d'exemple, les cheikhs de l'ordre (*tarikât*) *Halvetî*, « en s'installant sur ces territoires (éventuellement au détriment de derviches de tendance hétérodoxe), en dénonçant les hérétiques, en les remettant sur le droit chemin, ont contribué à propager et à renforcer l'idéologie du pouvoir en place » (CLAYER, 1994, p. 97). Ils touchaient un public beaucoup plus large que le cercle restreint du pouvoir politique. Ils utilisaient pour cela le sermon, un outil efficace pour former et sensibiliser l'opinion. Du coup, le choix des autorités se sont portés sur des cheikhs, de préférence sur des cheikhs *Halvetî*, en ce qui concerne les postes de sermonnaires dans les plus grandes mosquées d'Istanbul. Durant la période de 1621-1685, 17 des 28 personnages qui ont exercé de telles fonctions étaient des cheikhs d'un

tekke et 12 d'entre eux appartenaient à la Halvetiyye (CLAYER, 1994, p. 100). Il y a là une alliance entre politique et religion populaire, entre gouvernement et confrérie. Si les plus grands cheikhs des confréries sont sollicités afin qu'ils interviennent directement dans les affaires de l'État aux côtés du pouvoir politique, ils se mettent en revanche au service du politique et de la diffusion de son idéologie sunnite (CLAYER, 1994, p. 104). Il arrivait que les cheikhs collaborant avec le pouvoir soient eux-mêmes qualifiés d'hétérodoxe par de plus stricts orthodoxes. Mais leurs pratiques moins orthodoxes peu importaient aux sultans « dès lors que ceux-ci respectaient et faisaient respecter la *şeriat*, guidaient le peuple sur le droit chemin et, surtout, dès lors qu'ils étaient là pour prévenir les autorités des agissements de ceux qui étaient jugés 'hétérodoxes' et qui, en fait, étaient susceptibles de se rebeller face au pouvoir politique, généralement réunis autour d'un personnage dont le charisme était capable de catalyser un mouvement contre l'ordre établi » (CLAYER, 1994, p. 111).

i- Peur du changement ou recherche de la société musulmane idéale: Un islamisme précoce au XVI^e siècle

En effet, les troubles et l'inquiétude ont commencé à dominer dans l'Empire au cœur même de la période classique. Les rebellions contre l'État et les plaintes du peuple contre l'injustice et l'insécurité étant multipliées, Soliman a promulgué un décret contenant une prescription à caractère religieux : punition stricte des musulmans qui négligeaient leurs devoirs religieux et de ceux qui étaient irrévérencieux envers la religion. Sous le règne de Soliman, il n'était pas rare que des religieux non-conformistes soient exécutés en raison de leurs idées hérétiques, en vertu d'une *fatwa* délivrée par le *cheikh ul-islam* (ŞİMŞEK, 1984, p. 472).

À côté des confréries religieuses ayant des liens avec le pouvoir politique et par conséquent jouant un rôle de premier plan dans la diffusion de son idéologie et des oulémas plus ou moins incorporés à l'État, les savants détachés de la sphère politique participent aussi (dans une certaine mesure indépendamment du projet politique du gouvernement) au processus de *sunnitisation*. Parmi ceux-ci, un personnage se distingue par son rôle d'inspirateur d'un mouvement fondamentaliste dans l'empire. Il s'agit de Mehmed Birgivi (1523-1573) selon lequel il faut combattre toute innovation (*bid'a* : nouveauté dans la religion) pour créer une société musulmane idéale. Ayant exercé peu de fonctions officielles au sein de l'appareil religieux, donc peu soucieux de contingences contractuelles/politiques, il rejette en bloc, tout comme Ibn Taymiyya (1263-1328), sa source d'inspiration arabe, tout ce qui ne prend pas sa source du Coran et de la Sunna.

Représentant au sein des oulémas le courant ultra-orthodoxe, M. Birgivi considère comme *bid'a* un grand nombre de questions controversées : *waqfs* monétaires (Il y a trois sortes de

fondations pieuses dans l'empire : *waqf* des biens immobiliers, celui des biens mobiliers et *waqf* monétaire), sciences positives, soufisme, musique et danse dans les cérémonies religieuses, visite des tombes, fonctions religieuses moyennant finances (BİLİCİ, 1996, p. 79-80)... Il prêche dans les mosquées modestes afin d'entendre ses pensées aux musulmans pour qu'ils corrigent leurs attitudes conformément à la Loi révélée sans s'attacher aux innovations blâmables. D'après lui, les responsables de ces innovations sont les confréries et le pouvoir politique qui prête son appui aux cheikhs par l'intermédiaire des *waqfs*. Son école apparaît comme une réaction à l'école officielle. Contre le sunnisme pragmatique de l'appareil étatique, il défend un sunnisme alternatif qui se distingue par son caractère puriste.

L'orthodoxie rigoriste de Birgivi exerce une grande influence sur les oulémas officiels. En parlant des corruptions, des gaspillages, de l'injustice et de l'immoralité de l'époque, Birgivi pense que la cause des troubles est l'éloignement de la Loi révélée, les *bid'a* répandues partout dans le pays. Ces idées, reprises par les mouvements islamistes du XX^e siècle, laissent des traces permanentes dans la sphère des oulémas, contemporains de Birgivi. « Ils proposaient une série de mesures du point de vue religieux en s'appuyant sur le Coran et la tradition du Prophète, en prêchant dans les mosquées ainsi qu'en écrivant, la plume à la main » (ŞİMŞEK, 1984, p. 480). Il est intéressant de constater que les remèdes présentés pour sortir l'empire de la crise, d'une part par les hommes d'État et d'autre part par les religieux, sont différents. Le programme des religieux est plus rigoureux que celles des hommes d'État, les conseils et les précautions énoncés par ceux-ci concernant plutôt les domaines sociopolitiques et administratifs (ŞİMŞEK, 1984, p. 486). Ce fait est important, car il annonce le début d'une rupture entre politique et religieux concernant le développement d'actions pour résoudre les problèmes essentiels de l'empire.

Il y a néanmoins un point commun. Toutes les élites proposent, sans exception, un retour en arrière, la réhabilitation et la mise en pratique des anciennes institutions. Or ce point de vue, partagé par tous sans critiques sérieux, qui mythifie la *tradition* grâce à laquelle l'empire a pu conserver sa grandeur, sert d'abord aux oulémas qui prennent de plus en plus d'influence dans la direction de l'État, à partir du XVI^e siècle, plus encore à dater du XVIII^e. Ce n'est donc qu'avec la décadence morale et le besoin d'une idéologie de défense que l'empire commence à subir l'influence des religieux. Désormais non seulement les oulémas, mais les historiens de la cour impériale aussi, c'est-à-dire les laïcs, écriront que la dégénérescence des lois et des institutions est la cause principale de la décadence. « Or, l'un des problèmes qui se posent est au contraire celui de la transformation *insuffisante* des institutions et des lois et la tendance au passéisme » (BOZARSLAN, 1988, p. 95).

Il paraît que les élites des XVI^e et XVII^e siècles n'ont pas compris les caractéristiques d'une ère nouvelle, déclenchée par les grandes découvertes et le mercantilisme reposant sur une augmentation de la productivité qui se butte à la loi des rendements décroissants, et puis, par l'appropriation des richesses du monde par l'Europe. L'Occident assure l'élaboration de l'espace économique mondial par une extension de son hégémonie, tandis que l'empire ottoman ne présente plus une image aussi formidable qu'auparavant. La vision européenne de l'empire évolue aux XVII^e-XVIII^e siècles, grâce aux observations des ambassadeurs, des drogmans, traducteurs interprètes des consuls. Les Européens ont désormais les moyens de mieux connaître les atouts et handicaps de l'empire, qui constitue à leurs yeux, un objet de reconquête ou, tout au moins, de maintien dans des limites géographiques plus restreintes (MANTRAN, 1989-III, p. 274, 276). Mais les Ottomans ont toujours confiance dans leur système. Le sultan continue de légitimer son pouvoir comme *nizâm ul-âlem*, ordre universel, Troisième Rome, conforme aux dessins de Dieu (BOZARSLAN, 2004-II, p. 102, 106).

Dans la conception ottomane, on ne peut pas imaginer un autre ordre que l'ordre ottoman, considéré comme un ordre juste/universel. Tandis que les intellectuels européens rêvent d'un autre monde (Thomas More), jettent les bases de la science politique moderne (Machiavel, Bodin), contestent parfois l'existence même d'un gouvernement (La Boétie) et posent les fondements de la science moderne et de ses méthodes (Bacon), les auteurs ottomans, notant leurs réflexions sur les causes de la décadence, ne s'interrogent à aucun moment sur l'idée d'empire. Au lieu d'opérer des réformes, ils envisagent des améliorations, « mais ne portant que sur des éléments de la machine administrative, non sur la conception de la machine » (MANTRAN, 1989-II, p. 262).

Les concepts fétiches du système ottoman classique sont « tradition » et « ordre ». Dans ce système, toute mutation signifie *décomposition*, *dégradation*, *déracinement* et *dégénération*. Là encore on peut parler d'un parallélisme entre la mentalité de l'Égypte pharaonique et la pensée politique ottomane. Il y avait en Égypte une continuité intentionnelle/voulue entre les styles artistiques de l'Ancien Empire et ceux du Nouvel Empire : on copiait soigneusement les styles anciens. Les artistes égyptiens n'étaient sûrement pas incompetents en matière des nouveaux styles, mais en Égypte on avait si peur du désordre qu'on voulait conserver jusque dans les moindres détails son tradition artistique et intellectuel, ainsi que son passé grandiose et par là l'ordre établi et maintenu par ses ancêtres. Si les artistes et architectes égyptiens imitaient leurs prédécesseurs, c'est parce qu'ils savaient qu'il fallait répéter pour stabiliser, simplifier pour immobiliser et sacraliser pour conserver le haut niveau artistique de l'âge d'or ainsi que l'ordre social d'une époque prospère (ASSMANN, 2001 [1992], p. 170).

Quand on observe la conception ottomane du pouvoir, on trouve des similitudes avec le système égyptien. Dans le pays ottoman, l'architecture, l'art, la religion et l'économie sont dépendants de l'État : la société doit être en principe immuable et reposer fondamentalement sur l'interdiction théologique de *bid'a*, considérée comme égale à la notion d'hétérodoxie. En théorie, il faut rejeter toute *bid'a*, tout ce qui ne peut être ramené aux idées et aux pratiques des anciens. « Une telle rigueur pouvait fort bien être requise en théorie ; mais la pratique, la vie réelle devaient heurter à chaque pas cette théorie que personne ne mettait en doute. L'évolution des circonstances de la vie, l'expérience de pays et d'époques qui imposaient de tout autres conditions et entraînaient de tout autres conjonctures que la vie et la pensée primitives du temps des Compagnons, et aussi les nombreux antécédents et influences étrangères qu'il fallait assimiler et refondre, durent bientôt ouvrir une brèche et rendre impossible le maintien rigoureux de l'idée inflexible de Sunna comme critère unique du droit et de la vérité » (GOLDZIER, 2005 [1920], p. 215).

Une étude de l'Islam en tant que problème politique ne peut se faire correctement si on fait abstraction de sa place/influence dans le système socio-économique (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 7). Dans le cas ottoman, il y a un lien indiscutable entre l'apparition de controverses sur la *bid'a* et la décadence de l'État. C'est surtout en période de crise qu'il est encore plus important d'ouvrir la discussion sur les innovations, accusées de rompre avec le glorieux temps de l'âge d'or. Sur ce point, on trouve des similitudes entre l'islamisme contemporain et le conservatisme médiéval : Le salut n'est pas dans les réformes, mais dans la *restauration* du droit et de la morale ; pour *retrouver* son âme, la Communauté musulmane doit *retrouver* son idéal original. Il s'agit d'une utopie conservatrice, reposant sur la réhabilitation du passé comme dimension essentielle des projections dans le futur. Si les Egyptiens se sentaient obligés de respecter leur canon artistique pour glorifier la tradition et l'ordre établi, les Ottomans se comportent de la même façon. L'œuvre du *Grand Sinan* constitue le canon architectural de l'empire. Il n'est guère possible d'aller plus loin que Sinan, qui laisse à ses successeurs un grand nombre de modèles pour qu'ils puissent y travailler. « Ils le firent souvent avec bonheur, sans chercher à ouvrir de nouvelles voies » (ROUX, 1989, p. 672).

Ce n'est pas seulement dans le domaine de l'architecture que les Ottomans prennent soin de reproduire les chefs d'œuvre classiques, hérités de la civilisation arabo-persane, mais aussi en théologie et en littérature. La littérature ottomane est typiquement islamique, jusque dans ses œuvres les plus profanes. « L'inspiration dominante n'y est pas pour autant religieuse, mais l'expression y fait constamment référence à l'islam. Même la poésie érotique (généralement homosexuelle) se travestit en poésie mystique, où l'amour humain se présente comme une communion au sein du divin, et la poésie bachique assimile l'ivresse à

l'extase religieuse » (BAZIN, 1989, p. 704). Voici les traits essentiels de la culture ottomane : a) fidélité à la tradition des anciens tout en restant pragmatique pour résoudre les problèmes d'un empire pluriconfessionnel et pluriethnique, b) amalgame du religieux et du profane dans les domaines social, politique, économique et esthétique.

j- Refus du changement social : Apologie du système redistributif et de la théorie de la division quadripartite de la société

Si on examine rapidement l'ensemble des traités, écrits par les érudits ottomans de la fin du XVI^e siècle jusqu'au XIX^e sur les crises socio-économiques touchant toute la population de l'empire, on constate que les intellectuels-bureaucrates avaient peur du changement, peur qui sous-entend un refus de la transformation sociale. La mobilité sociale faisait peur, parce qu'une société mobile était une société incertaine à leurs yeux. Ils se plaignaient surtout « du grand nombre de pièces fausses qui emplissaient les coffres et circulaient sur les marchés, ou de la hausse des prix, et ils accordaient à ces phénomènes une place fondamentale dans leurs descriptions du déclin morale et politique » (KAFADAR, 1991, p. 381). Ils comprenaient que la détérioration de la monnaie ottomane entraînait une *redistribution* de la richesse au profit des certaines personnes et au détriment d'autres. Ils traitaient la crise monétaire comme un problème de redistribution et un *menace pour l'ordre social*, « plutôt que comme une situation imposant une nouvelle 'politique économique' » (KAFADAR, 1991, p. 394).

Si ces auteurs insistaient sur la nécessité de l'application du système du prix maximum, c'est parce qu'ils le considéraient comme un moyen d'empêcher l'inflation, et aussi l'*inflation des profits*. D'après Âlî (1541-1600), un de ces érudits, les paysans pouvaient échapper au cercle de la misère en abandonnant l'agriculture pour s'installer dans les villes et y gagner leur vie, mais les soldats, qui ne pouvaient survivre qu'en recevant les contributions fiscales des paysans inscrits sur leur *timâr* (terre dont le revenu est attribué à un militaire ou administrateur civil) étaient les grands perdants dans la crise (KAFADAR, 1991, p. 395).

Les intellectuels comme Âlî, qui privilégiaient le système de contrôle des prix, défendaient une mesure visant à arrêter le transfert excessif des richesses de la classe *askerî* (militaires et administrateurs) à la classe des *re'âyâ* (producteurs et commerçants contribuables). Pour eux, le marché représentait une menace potentielle pour le bien-être du public et de la classe dirigeante que l'on devait protéger contre les forces inconstantes de l'offre et de la demande. D'où leur insistance sur la suprématie du politique pour l'élimination des *désordres* faisant apparaître des formes nouvelles de mobilité sociale que la classe dirigeant tendait à percevoir comme une désagrégation des équilibres sociaux car elle se révélait incapable d'en contrôler le processus. Ainsi s'explique la fascination marquée des intellectuels à partir

de la fin du XVI^e siècle « pour la théorie ancienne de la division quadripartite de la société et leur consternation devant ce qu'ils considéraient être des transgressions de frontière entre les 'états'. La crise monétaire fit échapper le système des prix à tout contrôle, ce qui entraîna l'enrichissement de certains membres de la classe inférieure et l'appauvrissement de la classe militaire, et les gens commencèrent à faire montre d'un manque d'estime et de respect pour les normes, les limites et les hiérarchies établies » (KAFADAR, 1991, p. 396).

On voit donc que les érudits présentent un *ordre hiérarchique* qualifié d'*ordre universel* (voire *éternel*) comme un *ordre idéal*, *ordre divin*. Il n'y a aucune raison de douter de leur intérêt sincère pour le sort des pauvres, mais ils sont absolument contre l'idée qu'une partie des marchands, des artisans et des négociants ne s'enrichisse de façon éhontée aux dépens de leurs semblables pour constituer une nouvelle classe. Cette conception les pousse à adopter une attitude défensive vis-à-vis de l'ancien régime et de la théorie de la division quadripartite de la société. Le système culturel statique correspond, comme superstructure, au système socioéconomique stable de l'empire (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 20).

Selon Aqhisarî (1544-1616), intellectuel d'origine bosniaque, la société humaine se trouve divisée en 4 principaux ordres : celui de l'épée, celui de la plume, celui de l'agriculture et des cultures, et celui des métiers. La première strate, qui se compose du sultan, des vizirs et des émirs, doit *exercer un contrôle social sur toutes les autres couches, veiller à l'application de la justice*, gérer de la meilleure façon, en consultant les oulémas et les sages, les affaires politiques de l'oumma, et défendre le territoire ottoman contre les agressions étrangères. La deuxième strate regroupant les hommes de loi, les savants et tous les religieux, est chargée de faire respecter et appliquer les commandements divins par la parole et par l'écriture, et de *transmettre les prescriptions de la charia à toutes les couches sociales*. Les avis, conseils, enseignements et prédications sont aussi de leur ressort. La fonction de la troisième strate est d'accroître les moyens de subsistance, par la pratique de l'agriculture, des cultures et de l'élevage, pour *subvenir aux besoins de toutes les catégories sociales*. Enfin la quatrième, qui se compose des gens de métiers et des négociants, doit s'efforcer de *satisfaire les exigences de toutes les couches de la population en matière de commerce et de produits des industries* (TLILI, 1974, p. 142, ŞİMŞEK, 1984, p. 475-476).

Un demi-siècle plus tard, Kâtip Çelebi (1609-1657), considéré comme un des plus grands érudits ottomans, recourt à Galien (à sa *théorie des humeurs*) pour construire sa vision de la société. Chez Galien, comme dans la médecine chinoise, la physiologie humaine repose sur les quatre éléments (air, terre, feu, eau) qui influent sur les quatre humeurs : la bile jaune, le sang, le flegme ou la pituite et la bile noire (atrabile ou mélancolie). La santé (de l'esprit ou

du corps) varie en fonction de l'équilibre des humeurs dans le corps, la maladie résultant du déséquilibre entre tous ces éléments. Cette théorie est reprise au XVI^e siècle par Claude de Seyssel, évêque de Marseille, puis archevêque de Turin, qui met l'accent, dans son ouvrage intitulé *La grande monarchie de France (1519)*, sur la domination successive de chaque humeurs, condition nécessaire à l'équilibre des pouvoirs (PRAT, 1996, p. 168). Chez Kâtip Çelebi, les quatre humeurs du corps correspondent aux quatre catégories de la société : oulémas (sang, venant du cœur), soldats (pituite/lymphe, rattachée au cerveau), marchands (bile jaune, venant du foie) et finalement producteurs (atrabile, venant de la rate). Il pense que tout déséquilibre majeur menace la santé de la société. Selon la même théorie, les quatre humeurs correspondent aussi aux quatre saisons et quatre âges (printemps, été, automne, hiver ; enfance, jeunesse, âge mûr, vieillesse). Kâtip Çelebi qui s'appuie à la fois sur la théorie de Galien et celle d'Ibn Khaldûn, essaie d'expliquer la longévité de l'empire en espérant de lui donner une image plus jeune et dynamique. Les empires meurent un jour, (comme le corps humain), certes, mais il faut mettre tout en œuvre pour faire vivre celui-ci le plus longtemps possible en lui donnant un nouveau souffle (KAFADAR, 2001, p. 25-26).

N'y a-t-il pas une ressemblance entre cette division quadripartite de la société et la tripartition fonctionnelle, développée par les clercs carolingiens selon laquelle chaque homme avait un service (*ministerium*) à accomplir, ce qui permettait l'harmonie sociale ? Pour le clergé chrétien, tous les hommes devaient remplir des fonctions différentes et complémentaires, le service rendu par l'une étant la condition des œuvres des autres. Si les auteurs musulmans classaient la société en quatre catégories au lieu de trois, ce n'est qu'un détail négligeable pour un raisonnement parallèle : Le tiers état comprend à la fois les classes populaires des campagnes et des villes, c'est-à-dire les deux dernières strates de la théorie quadripartite. C. Oktay, professeur de science politique, partage cet argument: « Les ordres fonctionnels sont constitués par les oulémas (*oratores*), par les militaires (*bellatores*) et par les *réayas* (*laboratores*). Certains auteurs y ajoutent les commerçants des villes et les artisans, mais ce dernier ordre fait souvent figure de parent pauvre. Ainsi que l'on peut le constater, la tripartition fonctionnelle de l'ordre ottoman n'est pas tellement éloignée de celle que décrit Georges Duby. Les trois premiers ordres ont leur place dans le Cercle de justice, chacun ayant une fonction à remplir pour la pérennisation de la structure sociale » (OKTAY, 2005, p. 19). N'oublions pas non plus que dès le XIII^e siècle, Guillaume Le Breton (1165-1226) mettait en scène quatre états, le clergé et le peuple se partageant en trois fractions – chevaliers, gens des villes et ceux des campagnes – (BERNARD, 2004, p. 126).

Comme ses équivalents chrétiens, Aqhisarî insiste sur la nécessité de maintenir le système de pouvoir de type *corporatiste*, et de conserver les spécialisations *socioprofessionnelles* en

empêchant la mobilité d'un ordre à un autre pour ne pas perturber le système du pouvoir islamique (TLILI, 1974, p.143). Il se fait en effet le défenseur de l'ancien régime hiérarchique. S'il apparaît aussi comme le défenseur de la justice, des opprimés et des valeurs islamiques, c'est tout simplement parce qu'il ne voit aucun paradoxe entre la justice sociale, l'ordre hiérarchique existant et les préceptes de l'Islam. Les mesures proposées par l'érudit pour lutter contre la décadence sont de type fondamentaliste à cause de son approche totalisante. Selon lui, il faut libérer la société et le pouvoir de toutes les formes de déviations juridico-religieuses, telles orgueil des dirigeants vis-à-vis des savants et des gens d'esprit, abandon de la consultation, effacement des prérogatives des religieux, expansion du maraboutisme et des confréries aux tendances hétérodoxes et syncrétiques (TLILI, 1974, p. 141, 147)...

Aqhisarî conclut que le manifestement la plus éclatante du processus de décadence de la société et du pouvoir réside dans le non-respect de la loi islamique et dans la non-application de ses préceptes. Si les thèmes religieux et profanes se confondent dans l'esprit de l'auteur, parce qu'il ne les considère pas comme des entités strictement délimitées et distinctes, mais comme faisant partie d'un tout. Il semble qu'il n'existait guère une dichotomie nette entre le religieux et le profane durant cette période ottomane. Ce n'est pas dire que le religieux englobait tout et qu'il n'y avait pas de place pour le profane dans la cité. « Pourtant, dans l'espace même de la ville, dans les États islamiques, durant l'époque médiévale le sacré et le profane s'entrelaçaient dans une harmonie quasi parfaite qui se reflétait dans l'occupation des espaces, dans la distribution des activités dans le temps, etc. Il y a un moment pour prier et un moment pour s'occuper des affaires du monde » (KEBE, 2005, p. 5, 16).

Les mesures proposées par Aqhisarî pour lutter contre la décadence ont le double caractère, à la fois religieux et profane. L'auteur revendique un retour à l'islam des premiers siècles, tout en cherchant à promouvoir l'état existant du pouvoir ottoman à partir de l'acquis des ancêtres pieux (TLILI, 1974, p. 140). Il évoque un certain nombre de vertus qui doivent régir la conduite des *ghâzî* et des gouvernants, et qui sont le fondement des victoires militaires : sainteté et piété des soldats, endurance, prières, soumission, droiture. Mais il saisit aussi que l'adoption de nouvelles techniques, l'invention de nouvelles armes et la connaissance des armements de l'adversaire sont imposées *par les nécessités du temps* (TLILI, p. 146, 148). Les élites ottomanes se réfèrent à la tradition glorieuse (*l'ordre de l'univers*) pour lutter contre la décadence, d'autant qu'à cette époque l'Occident n'apparaît pas encore comme modèle *approprié* du progrès et *réfèrent* fondamental. Aqhisarî propose une politique de contrôle rigoureuse afin de restaurer les valeurs morales/traditionnelles/spirituelles d'antan contre l'inclination vers les innovations blâmables et les désirs. On constate que durant la période de déclin, « malgré le processus de dépendance vis-à-vis de l'Europe, les problèmes

d'ordre politique prennent le pas sur l'économie, et empêchent, ou du moins limitent également les transformations économiques » (BOZARSLAN, 1988, p. 74).

k- Faillite du système redistributif : Fin de la Maât ottomane ?

Il est possible de décrire l'organisation économique ottomane comme de forme redistributive. Mais ce système patrimonial redistributif se transforme à partir du XVI^e siècle. C'est à cette époque qu'émerge en Occident un nouveau type d'ordre économique fondé sur une division interdépendante du travail, les différents États étant reliés par un système de marché dans lequel l'échange économique et la production sont orientés vers des *profits toujours plus élevés*. « L'économie-monde européenne est un complexe d'unités politiques et de cultures multiples reliées entre elles par l'institution supérieure du marché. À l'inverse, ce n'est pas le marché qui intègre l'Empire ottoman, mais le système redistributif contrôlé par un État supérieur. Ces mondes entrant en interaction dans des conditions profondément altérées par le développement de l'économie de marché, il en résulte non pas la formation d'un empire-monde redistributif de plus grandes dimensions, mais l'incorporation du système redistributif ottoman » (SUNAR, 1980, p. 552). Le commerce extérieur avec les pays européens ne brise pas l'organisation fondamentale de la vie économique ottomane ; *administré et protégé par l'État*, il est conduit dans une grande mesure pour satisfaire les besoins, particulièrement en produit de luxe, de la hiérarchie patrimoniale. « La base matérielle de l'ordre ottoman repose sur le détournement de l'économie paysanne, l'agent de détournement étant la structure redistributive qui est à la fois la fonction de l'État et la base sur laquelle reposent la machine étatique et la civilisation urbaine » (SUNAR, 1980, p. 552-553).

Selon le politologue turc İ. Sunar, *l'économie ottomane est constituée par des moyens extra-économiques*. L'État module le monde disloqué des groupes domestiques en un ensemble structuré, interdépendant ; la bureaucratie d'État stimule et s'approprie la production de surplus en utilisant son contrôle sur la machinerie étatique pour prélever les impôts sur les paysans. Il s'agit là d'une logique politico-administrative qui soude, en un tout unique et interdépendant, l'économie paysanne domestique et l'État, centre constitutif de l'organisation économique : *Le mouvement des biens va des producteurs au centre et du centre au peuple*. « Le surplus stimulé par le centre est approprié par le centre et, tandis qu'il passe dans les coffres de l'État, il sert à maintenir d'une part l'appareil d'État, d'autre part l'ordre général, l'ordre de stratification » (SUNAR, 1980, p. 554-555).

Une fois encore la ressemblance avec l'Égypte ancienne est surprenante, l'économie y étant organisée selon un système d'État fournisseur, l'État ou les temples recevant des produits qu'ils distribuaient en fonction des besoins du peuple. Bien sûr, le modèle égyptien est plus

archaïque que le modèle ottoman. Mais non seulement au pays des pharaons, mais aussi dans la plupart des civilisations antiques, la rigidité du système des prix et des modes d'évaluation de l'intérêt des dettes propres à la société archaïque participe de la reproduction de hiérarchies sociales. Les formes archaïques de la dette et du taux d'intérêt participent d'une façon originale au *maintien de certaines stratifications sociales*. Pour Polanyi, la monnaie archaïque sert aussi à *solidifier la structure sociale* en introduisant une rigidité qui n'aurait pas besoin de contrôle bureaucratique. « La monnaie moderne, comme pur moyen d'échange économique, est associée selon Polanyi à une '*tendance à la fluidité et à l'instabilité*', qui est le stigmate d'une *société* fondée sur la dynamique, au moins imaginaire, de l'égalisation des conditions. Au contraire, la *communauté* organique des temps pré-modernes se caractérise par sa stabilité » (MAUCOURANT, 1995, p. 6).

Selon la religion égyptienne, l'univers est soumis à une loi éternelle stricte, loi de *Maât*. Afin que la société évolue dans le bon sens, les hommes doivent soumettre leurs désirs/actions à cette loi, veiller au maintien de la cohésion sociale, condition nécessaire à la bonne marche de l'État, et respecter l'ordre. Œuvrer pour le bien du monde revient à obéir au pharaon. La complicité entre religieux et politique (entre clergé et dirigeants, entre Église et État) apparaît particulièrement étroite sur le plan de l'élaboration de l'idéologie *Maât*. Le formule est simple en ce qui concerne les fonctions partagées par le politique et le religieux : Prêtre est le serviteur du Dieu et vizir celle de *Maât-Justice*. Si en Egypte le droit est inséparable de la religion, c'est qu'il dépend étroitement de *Maât*. Non seulement le droit, mais la sagesse y est également définie par la même idéologie. L'homme sage est celui qui a une action juste conforme à la *Maât*, celui qui respecte la *hiérarchie sociale* découlant de la volonté royale. La promotion issue de la décision royale est en soi reconnaissance d'une conformité à la *Maât* dont le souverain est le garant, d'où la valeur reconnue au mérite plus qu'à la naissance. L'harmonie de la société revêt *une notion de justice sociale, la solidarité du fort ou du puissant envers le faible ou le petit*. La paix sociale, fondée sur l'écoute de l'autre, suppose le renoncement aux vices destructeurs de cet ordre idéalisé : mensonge, jalousie, calomnie. On mesure la réussite dans cette quête de la sagesse à la reconnaissance royale, et à la manifestation de l'opinion publique. L'égyptologue Bernadette Menu considère la *Maât* comme *clé de voûte idéologique et institutionnelle* de l'Egypte pharaonique: ce concept permet la survie d'un régime fondé sur la recherche de la prospérité dans l'intérêt de tous, le partage des responsabilités à tous niveaux de la hiérarchie sociale et le principe de la *résolution des conflits selon les règles de l'équité* (MENU, 2005).

Comme en Egypte antique, en Turquie médiévale, les élites se comportent conformément à la même conception de justice sociale, la *Maât* égyptien se transformant en concept ottoman

de *nizâm ul-âlem* (l'ordre de l'univers). Dans le système redistributif, le sultan est le garant de l'ordre établi, comme le pharaon l'était en Egypte. Par définition, il est un être généreux, comme Dieu est lui-même généreux. Il est celui qui sait donner (redistribuer) pour l'intérêt de tous. En examinant l'ouvrage intitulé *Nasihad-i Sultan Murad* (Conseils de Sultan Murad), on se rend compte que Murad II (1421-1451), père de Mehmed II le Conquérant, se présente en garant de l'harmonie sociale (de l'ordre stratifié), sa tâche principale étant de corriger régulièrement la répartition des droits afin d'empêcher la confusion. À l'époque de Murad II, un certain *Mercimek Ahmed*, fonctionnaire ou courtisan du Sultan, qui maîtrise probablement la science religieuse et profane de son temps, traduit en 1432, du persan en turc, le *Miroir des Princes* ou *Kabusname* (YURDAYDIN, 2005-I, p. 214) L'auteur du livre était un émir ziyaride, *Kaykâus* (1050-1070), dont les ancêtres gouvernaient certaines régions caspiennes avant d'être vassalisés par les Turcs Ghaznévides, puis Seldjoukides. Régnant sur un royaume qui était en déclin, l'auteur affirmait dans son ouvrage que la survie et la richesse d'un royaume dépend largement de l'efficacité de l'autorité du Roi. Mais il reconnaissait aussi que si un pays est prospère, c'est surtout grâce au travail du peuple qui nourrit/fournit les combattants et les fonctionnaires de l'État. La puissance d'un roi résulte donc de ses qualités personnelles et de la prospérité de la paysannerie.

Kaykâus conseille à ses descendants de faire l'effort d'améliorer la culture et de gouverner bien. D'après lui, le bon gouvernement est garanti par des troupes armées, payées en or, et la paysannerie (culture) est indispensable pour l'approvisionnement de l'armée (or, trésor du royaume). Il conclut qu'un royaume continue à exister tant qu'il reconnaît les droits du peuple: C'est la justice qui pérennise les États et c'est l'injustice (extorsion) qui provoque leur chute. Les Seldjoukides (héritiers de l'empire sassanide) et les Ottomans (doubles héritiers des empires byzantin et seldjoukide), qui s'inspirent des pratiques politiques des Perses, de leur orthodoxie sunnite et de leur conception de justice, conservent leur régime stratifié.

Dans ce régime, les villes ne sont pas des entités autonomes, affranchies du mécanisme étatique. Leur composition sociale ne leur permet pas d'engendrer leurs propres forces militaires et leur propre organisation politique. Le système éducatif musulman du Moyen Âge sert à la reproduction des clercs et des valeurs au niveau le plus général. Ce large dispositif d'éducation morale/religieuse assure l'acquisition de certains comportements et l'assimilation de certaines règles et valeurs, les *adab*, manières de faire, touchant à tous les domaines des activités et des conduites humaines. Alors, les élites religieux (oulémas) et politiques (classe *askeri*: militaires et administrateurs civils) font partie d'un même corpus. L'éducation institutionnalisée étant financée et la vie citadine étant administrée et protégée par l'État, les élites n'ont pas d'autres choix d'être incorporé par l'État, de lui servir, de défendre l'idéologie

fondatrice, l'ordre établi, à qui elles doivent leur raison d'être. C'est pourquoi l'élite ottomane ne parviendra presque jamais à couper les liens qui l'attachent à l'État et qui l'oblige à se préoccuper constamment de la pérennité de l'État.

Il est possible de reconnaître à l'État une double fonction : le maintien de l'ordre général, et, difficilement isolable du précédent, le maintien de l'ordre de stratification, qui repose sur le principe *de chacun, selon ses obligations de statut dans le système, à chacun selon ses droits dans le système*. Dans ce schéma, les redistributeurs sont les maîtres, les producteurs sont les gouvernés. Les rapports sociaux ne sont pas l'expression de l'économie, qui n'est ni déterminante ni autonome. Au contraire, l'organisation économique est fonction du politique, une conséquence, un appendice du politique. « Ou, en termes polanyiens, l'économie est 'embedded', enchâssée dans le politique. Elle est donc une fonction de l'État, alors même qu'elle fonctionne pour le maintenir » (SUNAR, 1980, p. 555).

Selon les élites ottomanes de l'époque classique, il n'y avait pas grand-chose à apprendre en Europe, sans parler du différend religieux (YERASIMOS, 1999, p. 65). Mais au cours du XVII^e siècle, l'image de l'Europe commence à changer. Evliya Çelebi, célèbre voyageur ottoman, ne cache pas, dans un récit de voyage en Autriche (1665), son admiration pour l'ordre, la technique, la propreté et l'organisation urbaine des Européens. Il rapporte que c'est la sécurité et l'abondance qui règne dans la capitale des Habsbourg, dont les rues sont pavées conformément à un plan bien quadrillé : « Que Dieu soit mon témoin, il n'y a pas de lieu aussi sûr et aussi juste en pays d'Islam ». Avec Evliya Çelebi, la suffisance ottomane, basée sur la supériorité des armes et la conviction religieuse, s'effrite pour laisser place au sentiment d'infériorité face à la montée en puissance de l'Occident. Cette supériorité se manifeste avant tout dans le domaine technique (YERASIMOS, 1999, p. 67-68).

La période qui s'étend tout au long du XVII^e siècle offre un aspect moins brillant pour les Ottomans. C'est une période de transition entre l'apogée de l'empire et son déclin. Bien qu'il soit encore loin d'être abattu, l'empire ne dispose plus du dynamisme qui ont contribué à ses succès. Conflits externes, problèmes internes, dégradation du gouvernement central, perte de la cohésion administrative, émergence du système d'affermage entraînant la déperdition de revenus et les risques d'exactions, dépréciation monétaire favorisant la corruption, inflation provoquant l'apparition de nouveaux riches en province en dépit des paysans, contraints de s'acquitter de leurs impôts et d'une partie de leur production, n'ayant comme possibilité que soit emprunter et finalement se ruiner, soit céder leurs terres... La dégradation est encore accentuée « par des difficultés financières, par des soulèvements de paysans en Anatolie » (MANTRAN, 1989-II, p. 227). Contraints de s'acquitter des taxes exigées par

l'État, les paysans subissent les exactions des autorités provinciales. Certains fonctionnaires commencent même à s'emparer définitivement de vastes superficies « en vue de les faire ensuite cultiver, pour leurs propres comptes, en faire-valoir indirect, par les paysans. Ainsi se constitue progressivement, dès le XVII^e siècle, une catégorie de grands propriétaires fonciers d'origine non paysanne, appelés *derebeys* » (DUFUMIER, 2004, p. 54) qui forment une sorte d'aristocratie provinciale. Avec le temps, les gouverneurs de province et de district nouent des relations avec les notables (*ayan*) et les *derebey*, les uns et les autres y trouvant avantage pour accroître leur pouvoir et leur fortune (MANTRAN, 1989-II, p. 258-259).

Pendant les XVII^e-XVIII^e siècles, l'économie ottomane subit l'incorporation dans le système marchand mondial et la commercialisation de son agriculture. La structure redistributive de cette économie commence à s'écrouler. L'agriculture étant de plus en plus commercialisée et soumise aux caprices des prix mondiaux, l'ancienne confusion entre l'État et l'économie s'évanouit, l'économie domestique est arrachée à ses amarres politiques. Simultanément à la commercialisation de l'agriculture, les bureaucrates se portent aussi acquéreurs de terres. Traditionnellement sans attaches sociales, ils commencent à acquérir des intérêts sociaux contradictoires avec leurs fonctions patrimoniales et cessent d'être le gardien platonique de l'État. « La production de surplus comme l'organisation de l'échange devenant moins une fonction de l'État et davantage une question de production et d'échanges pour le marché mondial, toute la base de stratification de l'Empire ottoman en est compromise : surimposé à un système de stratification fondé sur l'association avec l'État, émerge un système de classes fondé sur l'association avec le marché » (SUNAR, 1980, p. 559-560).

L'apparition des *possesseurs de domaines* ne signifie pas le développement du féodalisme dans l'Empire, ceux-ci n'atteignant jamais le degré d'autonomie politique dont jouissaient les seigneurs féodaux dans l'Europe. Ce fait ne signifie pas non plus le développement d'un capitalisme dans le pays, les possesseurs de domaines étant plus généreux que frugaux, plus consommateurs que producteurs : « Ils s'intéressent davantage à des profits immédiats qu'à développer une position d'où ils pourraient s'opposer à l'éthos patrimonial. Ils tirent leurs privilèges principalement de l'État; de sorte qu'ils sont influents sur le plan économique, mais dépendants sur le plan politique » (SUNAR, 1980, p. 561-562). Dans ces conditions, les élites ne souhaitent pas des changements qui pourraient les obliger à reconsidérer leur formation, leurs habitudes, leurs avantages. Le *statu quo* est de rigueur, mais cette solution de facilité entraîne une sclérose qui ne peut qu'être néfaste. Cet état d'esprit gagne aussi les milieux des oulémas qui ne cherchent pas à renouveler/améliorer leur enseignement, mais pratiquent un népotisme de plus en plus accentué (MANTRAN, 1989-II, p. 239).

I- Mouvement des *Kadizadelis* au XVII^e siècle: Rhétorique fondamentaliste

Tant que tout allait bien, que l'empire s'agrandissait, que la *Pax Ottomanica* fonctionnait, il n'y avait pas de tension entre le temporel et le spirituel. Les dirigeants du pays prenaient des décisions non pas selon les dogmes islamiques mais selon les besoins du moment. Il ne s'agissait nullement d'un État théocratique. Au moins dans la période classique, les sultans ne se sentaient pas dans l'obligation de réagir avec une stricte orthodoxie ; leur action s'était basée sur une politique pragmatique et réaliste. Mais à partir du XVII^e siècle, l'empire a subi l'influence grandissante des religieux en raison de la décadence morale et idéologique (BOZARSLAN, 1988, p. 93). Ainsi, la légitimité et l'autorité des oulémas ont été ébranlées par le mouvement dit des Kadizadelis, né dans le milieu des serviteurs religieux de second rang, davantage attachés à la province et aux fonctions religieuses liées à la mosquée. Il s'agissait d'un conflit sanglant résultant des violentes attaques des prédicateurs menés par Kadizade Mehmed ibn Mustafa (mort en 1635), dans les mosquées d'Istanbul, contre les *innovations* des soufis et la piété populaire.

Le conflit dure pendant tout le XVII^e siècle et se termine par la défaite de ces musulmans austères que sont les Kadizadelis dont la cible principale a été les soufis proches du pouvoir. Chef du mouvement, Kadizade Mehmed, est un religieux qui a étudié auprès de M. Birgivi avant de se rendre dans la capitale où il s'est affilié à un cheikh *halveti*, et de devenir l'adversaire acharné des soufis. Il promeut une grande réforme conservatrice, fanatise les foules et consolide ses liens au Palais. Après sa mort, ses disciples rejettent toute forme de science non religieuse et persécutent les soufis *halveti* et *mevlevi*. (CLAYER, 2004, p. 52-56 ; YURDAYDIN, 2005-II, p. 277-278). À plusieurs reprises, ils dénoncent la consommation d'alcool et de tabac et parviennent à obtenir leur interdiction. Sous le grand-vizirat de Fazıl Ahmed Pacha (1661-1676), en s'attaquant aux soufis et aux non-musulmans, ils provoquent des conversions à l'islam et obtiennent l'interdiction de la danse et de l'audition de musique dans les couvents soufis. « Se posant en défenseur de la vraie religion, les sermonnaires concurrençaient directement l'*ilmiyye*. Il leur arriva même d'attaquer les oulémas, soit parce qu'ils avaient abandonné leur voie et agi pour l'appât du gain, soit parce qu'ils avaient été trop favorables au soufisme, voire même parce qu'ils en avaient fait la promotion » (CLAYER, 2004, p. 55).

Les instigateurs des Kadizadelis semblent fortement inspirés par les écrits d'Ibn Taymiyya, théologien-juriste hanbalite, dont l'activité s'étendait sur le dernier quart du XIII^e et le premier quart du XIV^e siècle. C'est chez Ibn Hanbal qu'on trouvait, au IX^e siècle, période où l'empire musulman était en proie à des luttes entre factions politico-religieuses, la première interprétation littéraliste de l'islam, appuyée sur l'appel aux ancêtres (*Salafs* : Mahomet et

ses compagnons, ainsi que les deux générations qui les suivent) et la condamnation des innovations théologiques. À cinq siècles d'intervalle, Ibn Taymiyya y a recouru, au moment où le Moyen-Orient subissait les invasions mongoles. Samir Amghar écrit ainsi: « À chaque fois que les sociétés musulmanes se retrouveront face à une crise économique, politique ou sociale, certains théologiens préconiseront un retour à l'islam des Salafs » (AMGHAR, 2006, p. 68). Selon Ibn Taymiyya, gouverner les affaires des hommes était l'une des exigences les plus importantes de la religion ; sans gouvernement la religion ne pouvait subsister. « Le devoir de commander le bien et d'interdire le mal ne peut être accompli sans pouvoir et sans autorité... L'exercice du pouvoir est une tâche religieuse et une action qui rapproche de Dieu » écrivait-il. Récusant le caractère nécessaire du califat, il reconnaissait comme gouvernant légitime tout détenteur de l'autorité qui veillait à l'application de la charia. Il ne pouvait donc pas y avoir de confusion entre religieux et politique (ANCIAUX, 2001, p. 28-29).

Les religieux de second rang et les soufis proches de l'État apparaissent comme deux groupes dont l'autorité s'est augmentée à la faveur des dérèglements du système et de la perte de prestige des oulémas accablés par la corruption et le trop plein de candidats. En effet, la campagne des *Kadizadelis* contre les soufis et les oulémas, présente un volet social et politique. Représentant un groupe de religieux qui essayaient de gravir les échelons de la hiérarchie des sermonnaires dans les grandes mosquées de la capitale, ils étaient soumis à une compétition de plus en plus forte de la part des soufis, nommés aussi à ces postes. Sans affiliation mystique, leur promotion était devenue difficile. Mais ils ont finalement réussi à jouir d'appuis forts au palais, à une époque où l'autorité religieuse de l'*ilmiyye* était remise en cause et l'autorité du sultan affaiblie. Leurs victoires passagères sur les soufis et les oulémas étaient plus politiques que théologiques. Pourtant, il s'agissait d'un mouvement difficilement contrôlable par le palais, voué donc à disparaître. Après le bannissement des *Kadizadelis*, le prestige de l'*ilmiyye* a été restauré et les soufis ont eu à nouveau le droit de pratiquer danse et audition de musique (CLAYER, 2004, p. 55).

4- Déclin : Empire à l'âge des réformes (1699-1878)

Le Traité de Karlowitz (1699) marque le début du retrait ottoman en Europe. Les puissances européennes profitent majestueusement de ce retrait lent, mais inéluctable. Les frontières ottomanes sont désormais ouvertes tant aux incursions qu'aux influences étrangères. Sur le plan des relations extérieures, l'État ottoman ne dicte plus sa loi ni n'impose ses décisions ; il doit composer avec ses adversaires. L'Europe prend conscience de l'existence d'un *malaise ottoman* et passe à l'offensive. L'ère de l'expansion étant achevée, celle du repli s'amorçant,

les Ottomans sont dorénavant sur la défensive. Le recul territorial provoque un choc moral chez les Ottomans, met à mal la confiance qu'ils portaient à leur système. Pour la première fois, le système ottoman est critiqué face aux systèmes européens modernisés.

Dans ces conditions, les hommes d'État du XVIII^e siècle n'ont pas d'autre choix de projeter une série d'améliorations dans les domaines militaire et civil. La montée en puissance de l'Europe entraîne chez les Ottomans une crispation sur leurs propres valeurs et un souci d'émulation. C'est le début de la querelle des anciens et des modernes, des réactionnaires et des progressistes qui se poursuit jusqu'à nos jours (YERASIMOS, 1999, p. 65). Le débat tourne autour de l'importation de techniques occidentales : « On pouvait adopter les armes à feu, puisqu'elles allaient servir à la guerre sainte contre les infidèles ; mais pas l'imprimerie et les horloges qui n'avaient aucune utilité de ce genre et risquaient d'endommager le tissu social de l'islam » (LEWIS, 1988-I, p. 45-46).

À cause de la supériorité commerciale de l'Occident, due à l'essor du capitalisme mercantile, la production ottomane, faute d'innovations techniques, demeure stagnante et perd de plus en plus sa compétence concurrentielle. La faiblesse économique va de pair avec la faiblesse politique/administrative/fiscale. L'hégémonie européenne dans le commerce provoque aussi l'émergence d'une bourgeoisie non-musulmane dans le sein de l'empire. Les Chrétiens et les Juifs ottomans deviennent les agents économiques des Européens en Orient et en tirent une certaine supériorité économique et intellectuelle.

L'empire n'est pas encore une puissance amoindrie de façon irrémédiable, il domine toujours le Proche-Orient, offre l'aspect d'un État cohérent en dépit de tensions internes, contrôle les voies de communication maritimes traditionnelles qui sont loin d'être abandonnées. Mais à partir de la guerre russo-turque de 1768-1774 et le traité de 1774 dit *Kutchuk Kaynardja*, qui met fin à cette guerre, l'empire prend un coup très fort. Le tsar obtient par ce traité le droit de protéger les Slaves Orthodoxes de l'empire. S'il y a une côté positive de ce traité humiliant, c'est qu'un état d'esprit nouveau s'installe à la tête de l'empire et permet de faire démarrer des reformes profondes destinées à donner de l'État une image modernisée (MANTRAN, 1989-III, p. 285-286).

Le traité signé en 1774 est aussi le premier acte international dans lequel le sultan figure officiellement comme « souverain calife de la religion mahométane ». C'est ainsi qu'il se voit reconnaître, à titre de compensation morale, par le vainqueur, une sorte d'autorité spirituelle transfrontalière sur les populations musulmanes soustraites à son autorité. Au moment où sa puissance décline, le sultan commence à comprendre le prestige qu'il pourrait tirer de la

dignité califale tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de son empire. Une nouvelle vision du calife, largement occidentale, s'impose alors. C'est une vision éloignée de la doctrine musulmane selon laquelle le calife, tout en remplissant les fonctions religieuses que lui impose son statut de protecteur de l'islam, n'exerce aucune magistère ni spirituel ni juridique (DUPONT, 2004, p. 45). B. Lewis souligne que la revendication par le sultan d'une sorte de pontificat religieux, s'étendant aux musulmans autres que ses propres sujets, est nouvelle et sans précédent. « Depuis l'extinction du khalifat islamique classique au Moyen Âge, il n'y a pas eu de titulaire universellement reconnu à la tête de la communauté musulmane » (LEWIS, 1961, p. 318).

Au XVIII^e siècle, certains milieux dirigeants adoptent une mentalité nouvelle qui les incite à s'ouvrir vers l'Europe et à promouvoir des réformes institutionnelles. Celles-ci s'opposent pourtant des éléments conservateurs, craignant la perte de leurs privilèges et une évolution trop marquée par les idées et les techniques européennes (MANTRAN, 1989-III, p. 271). La majorité des oulémas s'affirme aussi, au nom de l'islam, comme apôtre du conservatisme. En effet, à cause de la crise politique, militaire et financière que l'empire a connue, l'image des oulémas était affaiblie (appauvrissement, corruption) jusqu'au XVIII^e siècle. L'État, ayant de plus en plus de mal à empêcher l'apparition des mécanismes de patronage, ne peut que tolérer la formation d'une aristocratie d'oulémas : Entre 1709 et 1839, 60 % des plus hauts postes de la hiérarchie sont occupés par des personnages issus de quelques familles de grands *molla*. Cette *aristocratisation de l'ilmiyye* « constitue une exception notable à l'idée, généralement vérifiée, que, chez les musulmans sunnites, contrairement au cas des chiites, l'enseignement religieux ait été plus un moyen d'ascension sociale qu'un outil de reproduction d'une élite religieuse » (CLAYER, 2004, p. 53-54).

Bien sûr, le champ religieux n'est pas un domaine totalement soumis au politique. Les soufis constituent aussi un pôle important de la scène religieuse ottomane. Les messages transmis par les confréries soufies sont acceptés avec enthousiasme par diverses couches sociales. Il arrive que même les sultans soient aussi affiliés à une confrérie, au moins fasse venir un *cheikh* de province dans la capitale et lui offre ses faveurs. Au XVIII^e siècle, l'autorité soufie connaît une évolution similaire à celle des grands oulémas. Les dynasties de cheikh sont en train de naître. On croit désormais que l'autorité religieuse du cheikh rejailit, du fait des liens de parenté, sur toute sa famille et sur ses descendants. Cette autorité est encore renforcée par le truchement d'alliances matrimoniales avec d'autres familles de cheikh. L'institution de l', les rapports qu'elle implique entre autorité religieuse et autorité politique, ainsi que la nature de l'autorité religieuse qu'elle forge évolue considérablement en fonction du temps et du contexte politique et social. La crise du XVII^e siècle affaiblit à la fois l'autorité du sultan et celle des oulémas. Elle met au premier plan des soufis et des sermonnaires. Surtout, elle

montre que dans l'empire ottoman la légitimité religieuse du sultan et des oulémas peuvent être contestée par des groupes plus orthodoxes (CLAYER, 2004, p. 59).

Face aux crises successives, l'empire cherche son salut dans l'imitation de l'Occident. Les ambassadeurs ottomans en Europe confortent cette idée en laissant des mémoires de voyage et de mission diplomatique, qui font l'éloge du système occidental. Ahmed Resmi Efendi, ambassadeur de Vienne et de Berlin, rapporte dans un récit qu'il a rédigé en 1758, que les Européens ne sont pas gaspilleurs dans l'administration de leur État et se comportent d'une façon extrêmement sage et honnête. « Ils ne pensent pas recourir aux ruses pour collecter des revenus, ils évitent tout gaspillage et toute prodigalité dans les dépenses et les paiements, ils se gardent de dépenser l'argent pour rien et n'abandonnent jamais les règles de l'épargne et de l'économie ». À travers ces lignes, la critique du système ottoman, où des revenus considérables sont gaspillés et la structure de l'impôt reste archaïque, est évidente (YERASIMOS, 1999, p. 73) ; mais aussi l'exaltation de certaines valeurs européennes, telles sagesse, honnêteté, épargne, droiture... N'est-ce pas une attestation implicite de l'avancée morale des Occidentaux, pourtant méprisés en tant qu'infidèles ?

En août 1791, le sultan envoie comme ambassadeur à Vienne Ebubekir Ratib Efendi, qui est chargé d'un rapport sur la situation politique, économique et sociale de l'Autriche. Dans son rapport, il met l'accent sur le respect des libertés individuelles. Il précise qu'en Europe une personne qui paye ses impôts et obéit aux lois reste libre de ses mouvements, de sa façon de s'habiller, de se déplacer. Le rapport indique également que les tribunaux ne suivent pas la loi religieuse en dehors du mariage et que même les successions ne sont pas réglées selon les préceptes religieux, comme c'est le cas dans les sociétés musulmanes. Une digression concernant les mariages insiste sur la liberté des femmes et leur importance dans la famille et la société. Ratib Efendi semble avoir bien compris le fonctionnement de l'État moderne : Plus l'État augmente le nombre de services offerts aux citoyens plus il accroît ses revenus. Selon l'ambassadeur, l'État établit et maintient ces services aussi bien pour ses propres intérêts que pour ceux de ses sujets ; en contrepartie, ceux qui en profitent doivent contribuer à leur entretien (YERASIMOS, 1999, p. 77-78). L'homme occidental, aux yeux des élites ottomanes, c'est d'abord celui qui a des connaissances : « Il connaît par exemple les écrits d'Ibn Khaldûn ». Les ambassadeurs ne parlent pourtant pas du *parlement*, ni de la *liberté*, notions qui marquent le débat européen. Ne maîtrisant pas suffisamment les langues occidentales, ils n'ont pas accès au monde intellectuel européen (ORTAYLI, 2001, p. 40).

Abdurrahim Muhibb Efendi, ambassadeur auprès de la France napoléonienne (1806-1811), rapporte dans son journal d'ambassade, la base de l'administration française. Chaque fois

qu'ils instaurent une règle pour leur nation ils récoltent en fin de compte un revenu pour leur État. C'est la découverte du principe qui présidera aux réformes des *Tanzimat* (1839-1878): Pour créer un État prospère il faut assurer la prospérité des habitants. Muhibb Efendi, en tant que bureaucrate ottoman, a l'habitude d'une administration dépensière et poussive. Or, il voit dans la France napoléonienne une administration qui rapporte. « Qu'est-ce qu'une bonne administration ? Un Ottoman traditionnel insisterait sans doute sur la justice, qualité suprême du despote oriental. Muhibb Efendi n'utilise pas une seule fois ce mot. Il répond en revanche, efficacité, publicité, contrôle » (YERASIMOS, 1999, p. 78, 80).

Les élites ottomanes ayant séjourné en Europe constatent avec surprise que la conception occidentale de la science est bien différente de la conception ottomane. Muhibb Efendi se rend compte que les sciences secondaires (exactes) sont considérées chez les Européens comme principales (au lieu de la théologie et du droit). Il observe qu'en Europe la recherche scientifique se fait par deux moyens : la conservation et l'expérimentation. Il refuse pourtant d'admettre la théorie de Copernic. Pour lui, « il était plus facile d'admettre des choses nouvelles que de modifier son opinion sur des vieilles croyances, lesquelles de surcroît, se trouvaient en l'occurrence intimement mêlées aux dogmes religieux » (YERASIMOS, 1999, p. 81). N'est-ce pas une attitude conforme à la conception de *nizâm ul-âlem* et d'*istimalet* ? L'ambassadeur remarque quand même que l'industrie est le point d'aboutissement de la science et, après les services, le second pied de l'État moderne. Les États européens, dit-il, produisent pour satisfaire les besoins de leurs habitants mais aussi pour exporter : « S'ils ont besoin de matières premières, ils commencent par introduire dans le pays qui en possède des produits manufacturés à partir de ces matières, ce qui leur permet d'acheter celles-ci beaucoup moins cher que les produits manufacturés vendus. Ainsi ils importent des territoires ottomans mais aussi de l'Iran et du Maroc, de laine brute à une piastre l'ocque, et revendent les tissus de laine après tissage pour quinze piastres » (YERASIMOS, 1999, p.82).

Les premières réformes engagées dans l'empire visent à moderniser l'État en utilisant des recettes techniques d'inspiration occidentale. Mais le Palais a du mal à contrôler les effets de la politique d'occidentalisation qui donne naissance à une nouvelle intelligentsia. Il adopte alors une politique de réislamisation pour compenser les *effets pervers de la modernisation*. La religion devient ainsi la source de nouveaux espoirs, de tensions et de sens inédits. Dès la première moitié du XVIII^e siècle, « l'ordre ottoman est contesté de l'intérieur même de l'islam, notamment par le puritanisme wahhabite qui voit le jour en Arabie » (BOZARSLAN, 2004-II, p. 104). Fondateur du courant, Mohammed ibn Abdelwahhab (1703-1792), prêche le retour à la pureté primitive de l'islam, ayant subi *une évolution contraire à l'enseignement du Prophète*. Le wahhabisme s'inscrit dans la tradition orthodoxe et constitue la première

tentative réformiste. Mais pour le pouvoir ottoman, le néo-hanbalisme des Wahhabites ne pouvait être qu'une hérésie qui jette l'anathème sur la communauté musulmane.

a- Réformes profondes destinées à moderniser l'empire (1789-1839)

Le XIX^e siècle constitue une nouvelle phase de l'histoire turque et ottomane. Selon l'historien turc İlber Ortaylı, c'est *le siècle le plus long de l'empire*. Les multiples crises qui secouent le pays (pertes territoriales, émergence des conflits communautaires provoquant l'apparition des nationalismes) obligent les élites à se donner à des réformes, d'abord militaires, puis administratives, ensuite civiles. Il est important de souligner que les réformes sont réalisées à l'initiative d'un groupe d'hommes assez restreint, d'où la faiblesse de la participation de la population. La vague de réformes se déclenche en effet à la fin du XVIII^e siècle sous le règne d'un sultan rénovateur, Selim III (1789-1807), et puis au début du XIX^e à l'initiation de son successeur, Mahmut II (1808-1839).

Selim III, conscient de la gravité de la crise que subit l'empire, se lance dans une politique de réforme sans précédent. C'est le précurseur des sultans et des grands-vizirs réformateurs du XIX^e siècle. D'un côté il paraît très ouvert et curieux de la culture européenne, de l'autre il s'entoure d'écrivains traditionalistes, portés au mysticisme et aux cérémonies de cour. Le sultan invite des acteurs de théâtre au palais, écrit des poèmes et de la musique imitant les modes occidentales, il aurait même réalisé des représentations humaines peintes, ce qui devait choquer les Musulmans pieux (LEMARCHAND, 2002, p. 141-142). Avant son règne, les mesures nouvelles consistaient plus à changer les hommes en place, multiplier les contrôles sur les serviteurs de l'État et introduire des techniques modernes dans l'armée et la marine, qu'à modifier en profondeur les institutions et les pratiques sociales. Celles de Selim III ne sont pas, non plus, en rupture avec la tradition ottomane ; mélangeant l'ancien et le nouveau, elles ne remettent pas en cause le système social. C'est l'armée qui est l'objet des premières mesures de rénovation. On crée un nouveau corps d'infanterie, entraîné à l'européenne par des officiers occidentaux. Le sultan est aussi auteur des ambassades turques permanentes, dont les titulaires envoient régulièrement à Istanbul des rapports sur les pays où ils sont accrédités. Les réformes civiles, moins profondes, concernent l'obligation pour les paysans fugitifs de regagner leur village, l'approvisionnement des villes en produits essentiels et la réorganisation des services des finances (MANTRAN, 1989-IV, p. 426-427 ; LEMARCHAND, 2002, p. 143-144).

L'évolution bien trop lente vers la modernité... Quelque limitées qu'elles soient, ces réformes sont suffisantes pour irriter ceux qui profitent du *statu quo*, mais insuffisantes pour briser les résistances qu'elles suscitent, autant qu'elles ne s'appuient sur aucun groupe social puissant

ou nombreux. Elles ont peu d'impact sur les éléments essentiels de l'État, tels militaires et juridico-religieux. Les casernes de janissaires deviennent des foyers d'opposition. Gardienne de l'ordre traditionnel, l'*ilmiyye* constitue le second foyer de résistance : Tout changement inspiré du monde non musulman inquiète les oulémas. Le sultan est finalement renversé par une révolte des janissaires. Le 29 mai 1807, le cheikh ul-Islam prononce une sentence autorisant la déposition du sultan qu'exigent les rebelles (LEMARCHAND, 2002, p. 147).

Le baron français Antoine Juchereau de Saint-Denys (1778-1850), séjournant à Istanbul à la période de bouleversements, apprécié de Selim III, publie, après son retour en France, un récit (1819), et y écrit notamment: «Selim échoua et la Turquie, restée dans la Barbarie sous un gouvernement maîtrisé par des prêtres et par des soldats séditeux, a pris, depuis ces tentatives malheureuses, une marche plus active vers sa ruine» (JUCHEREAU 1819, p. VIII [préface], 8-9). Le baron critique la vision de Mouradgea, connu pour son *Tableau général de l'empire ottoman* (« Pour réformer les ottomans, il ne faudrait qu'un esprit supérieur, qu'un sultan sage, éclairé, entreprenant ») et s'oppose à la formule du despotisme éclairé. D'après lui, Selim était sage, éclairé, entreprenant et avait un esprit supérieur; *cependant il a échoué, quoique son pouvoir fût fondé sur la loi, tandis que celui des oulémas et des janissaires, qui ont triomphé, n'avait d'autre appui que des abus* (JUCHEREAU, 1819, p. 188). Il pense qu'il faut s'appuyer sur l'armée pour limiter le pouvoir des religieux. Ayant un fort esprit d'analyse, le baron comprend que sans casser le pouvoir des oulémas, le sultan ne peut transformer son pays : « Les oulémas, par leur influence sur le peuple, et par la nature de leurs fonctions judiciaires et religieuses dans un gouvernement théocratique, forment la branche la plus importante de l'État, après le souverain » (JUCHEREAU, 1819, p. 22, 39-40). Focalisant sur les fondements économiques des oulémas, il analyse finement le passage d'une grande partie des richesses de l'empire dans les mains des religieux par le mécanisme du *waqf* (URVOY, 1989, p.46). Les manœuvres recommandées par le baron français sur les rapports entre janissaires, oulémas et bureaucrates civils sont appliquées plus tard par Mahmud II.

Les réformes de Selim III éveillent un mécontentement jusque dans les cercles dirigeants. La plupart d'entre eux soutiennent encore la tradition et l'immobilisme, à la fois par intérêt et par idéologie. Attachés à la gloire passée et aux institutions qui ont fait la puissance de l'empire, ils croient, la religiosité aidant, en leur efficacité éternelle et prônent le rejet des réformes à l'européenne et le retour aux pratiques traditionnelles. Vivant de petits métiers et d'artisanat médiocre, les pauvres soutiennent aussi les rebelles janissaires. Pour eux, l'attachement aux valeurs anciennes constitue une forme de protestation contre l'européanisation des élites, contre les *innovations inspirées par les infidèles* (LEMARCHAND, 2002, p. 148-149).

Dans la société ottomane de l'époque classique, la politique était privilège et monopole d'une élite administrative. Personne ne contestait le phénomène. Ce qu'on contestait au contraire, c'est le fait que les gens ordinaires se mêlent des affaires de l'État. Trois siècles plus tard, au début du XIX^e siècle, l'auteur d'un rapport dans le cadre de la restructuration de l'empire, Koca Sekbanbaşı, propose de couper, comme au temps de Soliman le Magnifique, la langue de ceux qui parlent des affaires politiques bien qu'ils soient de simples gens n'ayant pas le moindre semblant de science ni la moindre expérience en la matière, et l'oreille de ceux qui les écoutent (ALKAN, 2006, p. 136). Selon lui, ceux qui s'opposent aux réformes « nizâm-i djedîd » (*ordre nouveau*) de Selim III sont sûrement des gens inexpérimentés, ignorants, odieux. La vie politique ottomane/turque, est désormais sous-tendue par des dichotomies telles que réactionnaire/progressiste, traditionnaliste/réformiste (ORTAYLI, 2001, p. 40). Ce qui est certain c'est que les élites, comme Koca Sekbanbaşı, sont encore attachés à l'ordre ancien mythifié (Soliman représente toujours les temps glorieux) tout en croyant la nécessité de l'établissement d'un ordre nouveau pour la survie de l'État, d'où leur méfiance vis-à-vis de l'opposition traditionnaliste. À vrai dire, ils ne sont pas autant progressiste, ni réformiste en ce qui concerne une autre façon de gouvernance.

Mahmut II (1808-1839) hérite de Selim, renversé par une révolte soudaine et tué plus tard, un État redouté, dominant de vastes territoires, mais non adaptée à des conditions politiques et économiques nouvelles : L'Empire vit encore comme au XVI^e ou au XVII^e siècle et traîne le poids d'un passé glorieux, mais périmé. « Sur tous les fronts, il est maintenant sur la défensive ; les efforts de Selim III n'ont pas été suffisants pour lui faire franchir le pas décisif vers un État moderne » (MANTRAN, 1989-IV, p. 436). En outre, les *ayan* (notables civils locaux : grands propriétaires fonciers, fermiers d'impôts, anciens administrateurs, familles religieuses), qui créent entre eux des liens de vassalité, les plus puissants assurant la protection et ayant la suzeraineté sur les petits, cherchent, non pas à détruire l'empire, mais à en obtenir leur reconnaissance officielle, ce qui contribuerait à stabiliser leur pouvoir. En 1808, le *Sened-i Ittifak* (acte d'agrément), signé entre le sultan et les notables, marque une tentative vers une recherche d'équilibre entre le centre et la périphérie (BOZDEMİR, 2005, p. 80). Pour certains historiens, l'acte représente le premier pas vers la limitation du pouvoir absolu du sultan (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 17). Son importance constitutionnelle réside dans son caractère de contrat négocié entre le sultan et ses sujets, dans lequel ces derniers apparaissent comme des parties contractantes indépendantes, recevant et concédant à la fois certains droits et privilèges. Mais c'est un *acte d'accord* éphémère. Mahmut II soumet plus tard les *ayan* et place ce qui reste de l'empire sous l'autorité effective du gouvernement central (LEWIS, 1966, p. 8-9).

Certes, tenter d'augmenter le débit des impôts au profit de l'autorité centrale rencontre la résistance des *ayan*, particulièrement renforcés à cette époque. Pourtant, les *derebeys* et les *notables* n'ont jamais réussi à pénétrer dans l'appareil d'État pour l'utiliser à leur profit. La bureaucratie reste relativement indépendante et distincte des puissances terriennes. C'est cette indépendance qui assure à Mahmut II l'autonomie nécessaire pour lancer une série de réformes destinées à briser la puissance des *ayan* et à consolider son pouvoir par la création d'une infanterie modernisée et d'une bureaucratie rationalisée. « Sans pouvoir les éliminer tout à fait, il réussit à les fractionner en petits pouvoirs privés de leur capacité militaire » (SUNAR, 1980, p. 566-567).

Mahmut II mène une politique visant à rénover le système administratif sclérosé de l'État, introduit des changements considérables dans l'armée et cherche à modifier les mentalités des milieux influents de la société, avec l'aide de jeunes dirigeants, réformateurs, instruits des progrès effectués en Occident où certains entre eux ont fait des séjours, au titre des Affaires étrangères. Néanmoins, le mouvement de réformes ne touche qu'un nombre limité d'individus du vivant du sultan. Le souverain, voulant à tout prix restaurer l'autorité de l'État, se rend compte que chaque tentative de rénovation cesse par une révolte des janissaires, qui réclament par la suite l'abolition des réformes et la destitution du sultan. Aucune réforme n'est possible si les tenants du système (périmé selon Mahmut) demeurent en place, qu'il s'agisse des militaires, des agents du gouvernement ou des milieux juridico-religieux. Dans la classe politique, les principaux obstacles sont les notables de province et les oulémas. Contre les seconds, le sultan s'appuie sur les officiers favorables aux réformes ainsi que les oulémas qu'il a ralliés à sa cause. Deux *cheikhs ul-islam* lui apportent particulièrement leur soutien durant cette première période de réformes, qui ont à faire face aux réactions des oulémas conservateurs (MANTRAN, 1989-IV, p. 436, 438, 444).

Citons brièvement les innovations du règne de Mahmut II. Le gouvernement est divisé en ministères et départements. Au ministère des Affaires étrangères est créée une *École de traducteurs*, et institué un *Bureau de traductions* où travaillent essentiellement des Turcs et non plus des Grecs minoritaires, et d'où vont sortir des fonctionnaires animés d'un nouvel état d'esprit, décidés à mettre en œuvre les réformes. La collecte des impôts n'est plus faite par des fermiers attributaires, mais par des agents salariés du gouvernement. À la suite d'une révolte, devenue un antidote efficace contre les tentatives de réformes pendant deux siècles, le corps des janissaires est officiellement supprimé (1826), ainsi que celui des *sipâhî* (cavaliers). Peu de temps après est mise en route l'organisation d'une nouvelle armée, dont les soldats portent un uniforme, une coiffure simplifiée, le fez. Tous les services dépendant de l'armée (arsenaux, armurerie, fabriques diverses) sont modernisés (MANTRAN, 1989-IV,

p. 453-454). Von Moltke, futur général en chef lors de la Bataille de Sedan, qui séjourne pendant 4 ans en Turquie, se moque du caractère hétéroclite de l'armée ottomane réformée sur le modèle européen, *avec des tuniques russes, un règlement français, des fusils belges, des turbans turcs, des selles hongroises, des sabres anglais, et des instructeurs de toutes les nations* (GEORGEON, 2005, p. 34-35). C'est le résumé parfaite de la modernisation turque, et ce, non seulement en matière de défense, mais aussi de culture et de politique.

L'écrasement des janissaires, corps militaire d'élite qui a parfois été utilisé par les oulémas contre les sultans, ne prélude non seulement à la constitution d'une armée moderne, mais aussi à la centralisation de l'empire. Ce bouleversement fondamental qui a été considéré comme un *événement heureux* par les chroniques ottomanes, consacre la prééminence du sultan et la subordination des oulémas au politique. Avec l'ère des réformes (les *Tanzimat*), les oulémas seront encore plus assujettis au pouvoir politique (LUIZARD, 2000, p. 9-10).

L'occidentalisation de l'empire est impliquée par la volonté de survivre, de refaire de l'empire un État moderne en rétablissant la suprématie de la fonction sultanienne. Effectivement, le processus a permis à l'État de contrôler la société au nom de la modernisation. C'est au sein de l'État qu'on le conteste, tandis que la société civile, faible à cause de l'État omnipotent, se tait. Le corps des oulémas, une des trois composantes de l'État (avec les militaires et les bureaucrates civils), refuse de se rallier au projet. C'est la fin de l'alliance entre les oulémas et les bureaucrates. Les militaires et les bureaucrates civils, jugés aptes à adopter une nouvelle mentalité en matière de mise en place des réformes nécessaires, ont la confiance du Palais ; mais les oulémas ont du mal à s'adapter aux nouvelles conditions. Pour eux, la solution passe par un retour à la tradition glorieuse. Ils ne semblent pas capables à proposer des solutions réalistes et cohérentes en vue de résoudre les problèmes majeurs de l'empire. Dès que le corps des janissaires est aboli, les oulémas restent sans appui. La bureaucratie, grâce à l'affaiblissement du rôle des oulémas, crée une ambiance favorable aux réformes. On met alors en place des écoles nouvelles dont les professeurs/programmes échappent aux *oulémas* et qui préfigurent un enseignement laïc (BULAÇ, 2004, p. 54-55).

Il est possible de considérer l'État ottoman comme un *empire historique bureaucratique*, (concept développé par le sociologue Eisenstadt) dans lequel la bureaucratie occupe des positions dominantes, et qui donne naissance plus tard, non pas à une démocratie pluraliste, mais à un système politique oligarchique. La bureaucratie patrimoniale, qui entreprend la *modernisation défensive* dans le but de renforcer l'État, contrôle toute la vie économique et empêche la formation de sources de pouvoir légitime en dehors des limites de l'organisation centrale. Avec le processus de modernisation, celle-ci devient la force dominante dans la

société. Il n'existe alors aucun autre groupe social pour contrebalancer son pouvoir. Au sein de la société, «le développement d'une 'société civile' dans le sens d'une société pouvant opérer avec une certaine autonomie vis-à-vis du pouvoir central et fondée sur les droits de propriété, déjà rendu très hypothétique devant la pénétration économique européenne balayant devant elle ce qu'il y avait de commerce et de manufacture, était contrecarré par une bureaucratie toute puissante» (KAZANCIGİL, 1973, p.19-20). La structure dualiste de l'empire avec une classe supérieure dirigeante et une classe inférieure de dirigés, n'a jamais pu être modifiée ou atténuée par le développement d'une classe « moyenne » et a donné naissance à la dichotomie culturelle qui divise encore la société turque ; il y avait d'une part la culture du palais et d'autre part la culture de la province. Les notables et les propriétaires terriens sont restés les élites des masses, étant donné l'absence d'affinité et la distance entre les élites bureaucratiques intellectuelles et le peuple. Au XIX^e siècle, lorsque les paysans souffraient de l'exploitation des notables et des exactions commises par eux, ils dirigeaient leur colère contre l'État et la bureaucratie (KAZANCIGİL, 1973, p. 20-21).

Convaincu à l'insuffisance de la formation des agents de l'administration, qui, jusqu'à cette époque, a été du ressort des oulémas et de leur enseignement, le sultan réformateur voit la nécessité d'en créer un autre, *débarassé des traditions et des lourdeurs anciennes*. Sachant pourtant que *l'existence d'un système d'enseignement et d'éducation laïcs sera mal vue par les oulémas*, il gère son projet par étapes. D'abord les écoles secondaires pour ceux qui veulent se destiner à la carrière militaire ; ensuite une école d'enseignement judiciaire et celle d'enseignement littéraire ; enfin les écoles supérieures pour ceux qui sont attirés par les administrations civiles (école de médecine, école de chirurgie, école des sciences militaires). Le sultan n'encourage pas officiellement l'envoi des étudiants en Europe, mais les jeunes diplomates et les enfants du personnel diplomatique suivent dans les pays étrangers les cours des écoles françaises, anglaises, etc. S'il est difficile de transformer une administration engluée dans ses traditions et son laxisme, un système d'éducation qui n'a pas fait l'effort de s'adapter, de s'ouvrir aux nouvelles connaissances, « l'élan est cependant donné et les réformateurs reçoivent en outre l'appui de nouveaux facteurs : la presse et l'opinion public » (MANTRAN, 1989-IV, p. 454-455).

Mahmut II décide en 1832 la parution du *Takvîm-i Vekâyî* (calendrier des événements), journal ayant un caractère officiel. En 1840 paraît le second journal ottoman, le *Cerîde-i havâdis* (registre des nouvelles). C'est le premier pas vers la formation de l'opinion publique. L'occidentalisation s'étend progressivement à diverses catégories de la population. L'acteur essentiel du processus est la monarchie elle-même. Le sultan adopte le costume européen, circule en voiture, apprend le français, introduit la musique occidentale à la Cour, avec des

concerts, des ballets, des opéras. Le personnel gouvernemental et les notables ne tardent pas à adopter le costume européen, d'ailleurs rendu obligatoire pour les fonctionnaires. La langue française devient le signe de la culture. S'il existe toujours un milieu conservateur qui s'attache à freiner l'occidentalisation et à préserver les institutions religieuses et culturelles, la voie est cependant ouverte et, « après 1839, l'élan des réformateurs va encore s'amplifier, en bénéficiant d'une période plus calme sur le plan des relations avec les grandes puissances » (MANTRAN, 1989-IV, p. 456-457).

Il s'agit aussi de l'entrée de l'impérialisme économique/culturel dans la Turquie. Les paysans sont les perdants immédiats de la libéralisation du commerce agricole. Ils sont victimes de la transition d'une structure sociale et économique fondée sur un système de rente foncière modérée et de services peu nombreux, à un système de rentes excessives et de services exagérés. Le développement inégal de l'arrière pays et des régions côtières constitue un autre résultat du processus. « L'économie ottomane s'ouvrant à l'ouest, tout l'alignement des villes se déplace vers les côtes, particulièrement dans les Balkans accessibles à l'Occident. Les régions occidentales de l'Empire, en général, les villes côtières en particulier, prospèrent tandis que les cités continentales tombent en décadence » (SUNAR, 1980, p. 563-564).

Le statut incorporé de l'économie affaiblit l'État, réduit l'empire naguère puissant à un statut périphérique dans le système mondial (SUNAR, 1980, p. 565). L'empire devient ainsi une *puissance pauvre* côtoyant les grandes puissances, se vivant à la fois comme puissance coloniale et victime de l'impérialisme (GEORGEON, 2005, p. 31 ; BAYART, 2010-I, p. 25). Quant à l'évolution de la stratification sociale, les nouvelles catégories apparaissent dans les villes : d'une part une bourgeoisie de commerce composée des minorités religieuses, d'autre part une petite bourgeoisie musulmane et une *bureaucratie aristocrate*, toutes les deux étant liées par leurs intérêts économiques à la première. « C'est parmi ces catégories sociales que surgirent les concepts d'individualisme, de matérialisme, de rentabilité etc... qui brisèrent l'épine dorsale de la société formée par l'*oumma* et la solidarité musulmane » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 24).

b- Les *Tanzimat* (1839-1878): Occidentalisation, semi-colonisation

Le *processus d'occidentalisation ottomane* commence véritablement avec la période des *Tanzimat* qui contient l'unification du droit et la sécularisation accrue de l'enseignement, en résumé la modernisation de l'Etat et de la société. C'est une charte impériale, officiellement présentée et lue en Novembre 1839 devant les hautes autorités de l'État, les personnalités religieuses, les responsables des activités économiques et le personnel diplomatique, qui constitue le point de départ d'un vaste programme de réformes qui, en l'espace de quelques

décennies, bouleverseront le paysage institutionnel, économique et social du pays. Selon la charte, tous les sujets de l'empire seront égaux, sans distinction de religion ou de nationalité (ce qui est en contradiction avec la loi musulmane) ; chaque individu ayant à passer devant la justice sera jugé conformément à la loi établie ; chacun versera directement à l'État des impôts en proportion de sa fortune et de ses revenus ; l'affermage des impôts est aboli ; chaque localité devra fournir un contingent militaire suivant une loi à établir et le service militaire ne pourra excéder cinq ans (MANTRAN, 1989-IV, p. 456-457).

La charte de 1839 se confirme en 1856 par un second rescrit impérial ; beaucoup plus précis et élaboré que le précédent, ce texte garantit aux communautés non musulmanes le respect de leurs immunités traditionnelles, la liberté de culte et le droit d'administrer leurs biens sans la moindre entrave. Tous les sujets de l'empire, sans distinction, seront égaux devant l'impôt, la justice, l'instruction ; ils pourront accéder aux mêmes emplois et seront reçus dans les mêmes écoles ; l'égalité des droits entraînant celle des devoirs, tous devront se soumettre à la loi sur le recrutement militaire, à moins de se faire dispenser moyennant le paiement d'une taxe qui permet le *rachat* du service militaire ; pour donner à chaque communauté la possibilité de se faire représenter, il sera procédé à une réorganisation de l'administration provinciale, etc. Cependant, le rescrit de 1856 jette aussi les bases d'une pénétration accrue de l'influence occidentale dans l'empire. Car le texte, qui affirme l'égalité des sujets ottomans quelle que soit leur religion, est promulgué par le sultan non seulement pour prouver aux Occidentaux que la Sublime Porte promeut le régime libéral, mais aussi pour pouvoir entrer dans le concert européen (DUMONT, 1989, p. 508-509 ; MARCOU, 2005-II, § 8).

Les rescrits impériaux seuls suffiront-ils d'abolir le système des *millet* et faire émerger une citoyenneté garantissant l'égalité devant la loi et ignorant les différences religieuses, et donc d'en finir avec une société communautariste fondée sur des nationalités ethno-religieuses, en faveur d'un État moderne, indivisible, uniforme et rationnel ? Si on se rend compte que la loi de réforme de l'armée (1869) permet aux non musulmans, dont la présence dans l'armée n'est guère souhaitée malgré les dispositions égalitaires des édits, de se faire exempter en payant une taxe, on comprend qu'il est difficile de souder les sujets de l'empire autour d'une identité politique commune. En dépit de la loi sur la nationalité ottomane de 1869, au sein de l'empire, les barrières liées à l'appartenance confessionnelle des individus restent fortes (SMYRNELIS, 2005, p. 78).

Les mesures prises dans le domaine du droit au cours des *Tanzimat* sont très révélatrices de ce qu'a été ce mouvement de réformes. Empruntant beaucoup à des modèles occidentaux, ayant un objet surtout technique (commerce, douanes, administration...), elles semblent à

l'origine n'avoir qu'une portée limitée sur les sociétés civile et politique. Or, elles contribuent de façon rampante à déposséder les religieux d'une de leurs prérogatives exclusives, le droit et la justice, dans un empire ayant réussi à faire de la *charia* un droit de l'État en mettant à son service une organisation juridictionnelle efficace. Pour Lewis, la publication du premier code ottoman, un code de commerce applicable par de nouveaux tribunaux spéciaux, est un moment clef (MARCOU, 2000, p. 63-64) : C'est « la première reconnaissance officielle d'un système juridique et judiciaire indépendant des ulémas traitant de questions que n'abordait pas la *charia* » (LEWIS, 1988-I, p. 106). Ainsi, la dualité de la *taxis* et de l'*oikonomia* (ou bien *nizâm ul-âlem* et *istimalet*) se montre dans toute sa force, indispensable pour trouver le juste milieu. Cette dualité fusionne les règles conformes à l'idéal religieux avec les mécanismes inventés par les praticiens pour s'accommoder de la permanente « corruption du temps ».

En effet, le corps des oulémas continue d'occuper une place de premier plan pendant la période des *Tanzimat*; le système d'enseignement traditionnel joue encore un rôle primordial dans la formation des élites. Ne disposant pas d'un nombre suffisant d'éléments laïcs pour remplir toutes les nouvelles fonctions qui viennent d'être créées, l'État se tourne naturellement vers les agents traditionnels de l'administration et du savoir. La modernité des *Tanzimat* n'est ni antireligieuse ni anticléricale. Bien au contraire, les réformateurs se signalent leur attachement à la tradition islamique. Les religieux, quant à eux, ne semblent guère hostiles aux innovations, lorsque celles-ci leur sont présentées sous le couvert d'une restauration des valeurs anciennes. Ils rejoignent alors en masse les troupes de la réforme (DUMONT, 1989, p. 472). En résumé, l'*ilmiyye* demeure, « au sein de l'administration provinciale ottomane, un secteur marqué au coin de la *tradition*, moins affecté que d'autres filières bureaucratiques par les procédures *modernes* mises en place à l'époque » (AYMES, 2008, p. 8). Mais les réformateurs prennent très rapidement connaissance de la nécessité de mettre en place des structures éducatives détachées de la pédagogie religieuse, afin de façonner des hommes capables de gérer la modernité avec une pleine efficacité (DUMONT, 1989, p. 478). Au fond, l'école publique représente, pour les administrateurs, un outil pour produire des individus fidèles à l'État et aptes à exercer les métiers exigés de l'époque (bureaucrates, diplomates, commerçants) ainsi que des jeunes formés selon une image morale formulée par l'État.

Selon la *Régulation de l'éducation publique* (1869), les écoles publiques sont destinées à tous les sujets, malgré les cours de l'islam dans le programme, sans égard à leurs origines religieuses/ethniques/linguistiques. Les réformateurs tiennent beaucoup à ce brassage des communautés, ils y voyant une des conditions de la survie de l'État. Mais la cohabitation des ethnies et des confessions, prévue par les textes ministériels, a du mal à s'inscrire dans les faits. Très peu parmi les sujets non musulmans fréquentent ces écoles (DEGUILHEM, 2005,

p. 63-64). Parce qu'ils sont trop attachés à leur héritage linguistique et culturel pour accepter de se laisser absorber par un système éducatif, toujours marqué par l'islam, et parce qu'ils disposent de leurs propres écoles, souvent meilleures que les écoles publiques (DUMONT, 1989, p. 480). À cette époque, les *millet* se multiplient et se sécularisent. « Alors que l'organisation communautaire confessionnelle était fonctionnelle dans l'Empire traditionnel, sa systématisation institutionnalisée devient dysfonctionnelle dans l'Empire en voie de modernisation, tentant de substituer la légalité à la tradition » (ABDELHAMID, 2003, p. 79).

Les premières mesures prises lors des *Tanzimat* portent sur des sujets techniques : mise en place de ministères à l'occidental, organisation territoriale, création d'un conseil d'État inspiré du modèle français, réorganisation des finances publiques pour mieux gérer la dette... Voici les mots-clés des *Tanzimat* selon Marc Aymes, auteur de la formule *Tanzimat* = modernité + processus : occidentalisation, sécularisation, centralisation, uniformisation, standardisation, bureaucratisation, individualisation, rationalisation, modernisation (AYMES, 2008, p.2). Après les techniciens, diplomates ou militaires, on assiste au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle à l'entrée en lice des intellectuels/philosophes, écrivains/poètes critiquant les réformes juridiques/techniques pour leur occidentalisme. Très représentatifs de la nouvelle génération de réformateurs sont « les *Jeunes Ottomans* qui cherchèrent à élaborer une *synthèse de l'islam et du constitutionnalisme occidental* » (MARCOU, 2000, p. 64).

L'occidentalisation de l'appareil gouvernemental augmente en effet l'autorité autocratique du pouvoir central. Les contrôles anciens et éprouvés s'exerçant sur le despotisme du sultan (pouvoirs intermédiaires de l'armée, des oulémas et des notables) sont abrogés ou affaiblis, laissant le pouvoir souverain renforcé, sans autre frein que les entraves de papier de ses propres décrets. Vers le milieu du XIX^e siècle, un mouvement libertaire de pensée politique, qui s'inspire des idées libérales et constitutionnelles que des écrivains musulmans essayent d'identifier à la vieille doctrine islamique de consultation, commence à gagner du terrain. En 1839, on édite une traduction turque de l'œuvre de Tahtawi (1801-1874), comprenant une traduction annotée de la Constitution française et une éloquente apologie du gouvernement constitutionnel (LEWIS, 1966, p. 9-10).

Le mouvement des *Jeunes Ottomans* (1865-1890), constitué en société secrète, s'inspirant du modèle Carbonari, tente de fonder un libéralisme musulman dans le cadre de l'empire. Les membres du mouvement critiquent notamment les contradictions des *Tanzimat*, selon lesquels, en copiant les formes occidentales, en sécularisant l'enseignement et le droit, en entamant des institutions religieuses comme la *charia* et l'appareil éducatif des oulémas, le volontarisme réformateur a désorganisé le système ottoman, fait disparaître les instances qui

équilibraient le pouvoir du souverain. « Au moment même où l'on parlait de réforme et de modernisation, jamais l'État et le sultan n'avaient été aussi puissants ». Face à ce constat, ils réclament l'avènement d'un gouvernement constitutionnel et d'une véritable citoyenneté. Ils deviennent ainsi l'opposition libérale au despotisme réformateur (MARCOU, 2005-II, § 14). L'originalité profonde de ce courant est d'avoir tenté d'associer un idéal constitutionnaliste d'origine occidentale à la revendication du maintien des droits/traditions islamiques (LEWIS, 1993, p. 83). Le pouvoir, trouvant cette tentative très ardue, contraigne les Jeunes Ottomans à prendre le chemin de l'exil. Originellement intellectuels-bureaucrates venus de la fonction publique, ces dissidents, un temps exilés à Paris et à Londres, ne se lassent pas de prôner un constitutionnalisme en harmonie avec un islam non autoritaire, fondé sur l'égalité de tous les citoyens devant la loi, la *liberté* avec le parlementarisme et l'union de tous les citoyens sans distinction religieuse sous la bannière de la *fraternité* (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 29).

c- Jeunes Ottomans (1865-1890), revendication constitutionnelle et *adab* musulman : comment rompre avec la *paideia* ottomane ?

Namık Kemal (1840-1888), l'écrivain le plus représentatif des *Tanzimat* et du mouvement des Jeunes Ottomans, reprenant à son compte un des grands principes de la *Déclaration des droits de l'homme*, est le premier parmi les intellectuels de sa génération, à affirmer que l'homme est né libre et que cette liberté lui est *aussi indispensable que la nourriture*. En bon musulman, Kemal conçoit la liberté comme un don de Dieu. Il découvre les principes des *lois naturelles* et de *contrat social* dans la charia. Le système parlementaire qu'il envisage ne touche pas aux pouvoirs conférés au sultan par la loi islamique. Empruntant aux institutions islamiques la notion de *meşveret*, consultation de la communauté et affirmant que l'idée d'un gouvernement représentatif se trouve inscrite dans la tradition musulmane, Kemal demande la suppression de l'absolutisme et la mise en application d'un programme libéral, autrement dit l'instauration d'une monarchie constitutionnelle » (DUMONT, 1989, p. 467-468).

Non seulement Kemal, mais aussi l'un de ses camarades, Ziya Pacha (1825-1880), écrivain, poète et homme d'État, puise une bonne partie de son inspiration dans la pensée mystique musulmane et affiche un conservatisme religieux/culturel. Il éprouve une grande méfiance à l'endroit des modèles venus d'Occident, en même temps qu'il apparaît comme l'un des avocats les plus fervents des idées nouvelles. Il prône un nouveau système qui pourrait créer le *nouvel homme* (DUMONT, 1989, p.466). La *paideia* ottomane ou l'*adab* musulman, ayant une connotation morale, sociale, politique, aboutissant à la reconnaissance de valeurs traditionnelles, pèse toujours sur les intellectuels de *Tanzimat*. Les *Jeunes Ottomans* se trouvant sous l'emprise de l'idéologie religieuse (ou *adab*), cherchent à justifier les nouvelles idées par la *charia*. C'est une démarche qui est employée plus tard par les *islamistes* turcs

(AĞAOĞULLARI, 1982, p. 25). D'autre part, l'empire étant considéré, malgré tout, comme la *superpuissance islamique de l'époque*, seul à même de résister à l'impérialisme occidental et chrétien, la thématique de l'*union de l'islam* (ittihad-ı islam) se répand, notamment sous la plume des Jeunes Ottomans (BAYART, 2010-I, p. 17).

En grec hellénistique, le mot *paideia* sert à désigner le résultat de l'effort éducatif, poursuivi au-delà des années scolaires pendant toute la vie pour réaliser plus parfaitement l'idéal humain. Le mot vient ainsi à signifier la culture, entendue non pas au sens actif, préparatoire, d'éducation, mais au sens perfectif qu'il a aujourd'hui chez nous: l'état d'un esprit pleinement développé, ayant épanoui toutes ses virtualités, celui de l'homme devenu vraiment homme (MARROU, 1948, p. 52). Quant à l'*adab*, terme fondamental de la tradition islamique, il renvoie à l'idée de code de conduite, de règles et de normes sociales. On pourrait le traduire par *civilité*, mais avec en plus une nuance religieuse et culturelle ; il définit en quelque sorte l'*honnête homme* musulman. Depuis l'Âge d'or de la civilisation islamique, la valeur suprême se trouve non dans l'individu mais dans la société comme un tout, et selon l'*adab*, la conscience de soi n'est pas repliée sur soi (MOUSSA, 1991, p. 174).

En effet, la rhétorique et la critériologie sont des exigences formelles mises en avant par l'*adab* philosophique pour systématiser et imposer un *credo*. On assiste à l'aube de l'âge d'or musulman à un remaniement de convictions proprement islamiques pour être appropriées à de nouvelles exigences socioculturelles. La portée strictement religieuse de la profession de foi est oblitérée par la surimposition de présupposés indémontrables du *credo philosophique*. La Révélation étant réduite au texte coranique partiellement explicité par l'action du Prophète, la raison *humaine*, armée d'une grammaire, d'une rhétorique, d'une logique, d'une physique, d'une métaphysique, va investir ce texte, le solliciter en référant sans cesse aux présupposés suivants: 1) Il y a une nature humaine dont la perfection et le salut sont fonction de l'autorité exercée par la raison; 2) la raison maîtrise les instincts mauvais; 3) il existe un espace politique idéal et un temps historique idéal, l'un et l'autre actualisés en Arabie par Mahomet; 4) la raison, comme la religion, ne visent pas l'intérêt individuel, mais l'intérêt général; 5) la nécessité de perpétuer la cité idéale, de sauvegarder l'intérêt général, entraîne celle de connaître la vraie religion. Dans cette société, l'islam définit le juste milieu entre la spiritualité exclusive et l'attachement excessif à ce monde. Le *credo* a donc une fonction à la fois civilisatrice et salvatrice, désignant avec exactitude les horizons de la pensée islamique au moment de son apogée. « Horizons ouverts et limités à la fois : ouverts à tout ce qui va dans le sens d'une lecture harmonisante, intégrante ; limités aux contours dessinés par un message divin déjà lié à une réalisation historique » (ARKOUN, 1972, p. 42, 44-45, 48).

Il est bien difficile de rompre, pour les élites ottomanes, avec l'*adab* musulman. Étant donné qu'il n'y a pas de *pouvoirs intermédiaires* entre le sultan et ses sujets, la politique est conçue pour l'Ottoman comme des intrigues de cour. Dans l'empire d'avant les *Tanzimat*, ceux qui intriguaient n'excipaient pas de leur jeunesse. Il était alors plus prestigieux d'avoir la maturité d'esprit, connaissance des traditions, de l'expérience. Les Jeunes Ottomans se vantent par contre de tenir des assises neuves, libres, novatrices. Parmi ceux-ci, un certain İbrahim Şinasi met particulièrement l'accent sur le concept de « nouveau ». C'est lui aussi qui se sert pour la première fois du concept de « société », en tant qu'entité théoriquement concevable en dehors du cadre étatique. Il pense que les individus font partie d'une unité et que cette *entité collective* n'a rien à voir avec la *sujétion*. Il essaie donc de voir d'en bas (société) ce qui est déjà connu d'en haut (sujétion). Şinasi, admirateur de la philosophie des Lumières, réfléchit autour de la notion de *droit naturel*, présent dans les Constitutions françaises de 1789 et 1793. D'ailleurs, il publie en feuilleton entre 1862 et 1865, dans son journal, l'œuvre maîtresse du juriste suisse Emer de Vattel, *le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains* (MARDİN, 2001, p. 43-44). Şinasi séjourne pendant cinq ans (1849-1854) en France. C'est après son retour qu'il commence à parler de nouvelles idées qu'il a acquises. Il divulgue des notions jusqu'alors inconnues du peuple: nouvelle constitution, république, nation, nationalité, liberté, parlement, élections, opinion publique... Şinasi ne se contente pas de les utiliser et expliquer, mais aussi il tâche de les banaliser auprès du peuple (BODUR, ACARLIOĞLU, 2007, p. 52).

La publication de l'œuvre d'Emer de Vattel est une contribution importante au débat dans le pays ottoman sur le caractère de droit naturel. Şinasi est sans doute fortement influencé par la théorie du droit naturel, dans laquelle théodicée et anthropodécée s'entrecroisent. D'après Vattel, rien n'est si propre que la piété à fortifier la vertu ; la piété et la religion influent essentiellement sur le bonheur d'une Nation. Mais cette piété doit être éclairée. « La piété aveugle ne fait que des superstitieux, des fanatiques, et des persécuteurs, plus dangereux mille fois, plus funestes à la société que des libertins » (VATTEL, 1835, I, XII, § 125). Vattel précise que la religion possède deux aspects : intérieure, elle est dans les cœurs, une affaire de conscience, dans laquelle *chacun doit suivre ses propres lumières*. En tant qu'extérieure, publiquement établie, elle est une affaire d'État. Mais Vattel ajoute tout de suite : « De fait, oui ; de droit, non. La vraie affaire d'État, c'est de tolérer toutes les sectes dont la doctrine et les sentiments ne tendent pas à troubler l'ordre et le repos de la société, et de les faire vivre en paix les unes avec les autres » (§ 127).

Selon Vattel, l'homme est essentiellement et nécessairement libre dans la religion qu'il doit suivre ; la croyance ne se commande pas ; la liberté des consciences est de droit naturel et

inviolable. Mais l'établissement de la religion par les lois et son exercice public, sont matières d'État, et ressortissent nécessairement à l'autorité politique (§ 128-129). S'il est question de donner une religion à un État qui n'en a point encore, le souverain peut favoriser celle qui lui paraît la véritable ou la meilleure, la faire annoncer, et travailler par des moyens doux et convenables à établir ; il doit même le faire, par la raison qu'il est obligé de veiller à tout ce qui intéresse le bonheur de la Nation. Mais il n'a aucun droit d'user en ceci d'autorité et de contrainte (§ 132). Il y a chez Vattel de quoi satisfaire les *Jeunes Ottomans*, voire les futurs *Jeunes Turcs* et kémalistes. Il vote pour la liberté de conscience, tout en soulignant la nécessité du maintien et de la protection de la religion majoritaire par le pouvoir temporel afin d'assurer la paix/stabilité sociale. D'après lui, la religion est d'une extrême importance pour le bien et la tranquillité de la société, et le prince est obligé de veiller à tout ce qui intéresse l'État. Par conséquent, « il ne doit user de son pouvoir que contre ceux dont la conduite, en fait de religion, est nuisible ou dangereuse à l'État, et non pour punir de prétendues fautes contre Dieu ». Il n'est en droit de punir que ceux qui troublent la société ; « ce serait très injustement qu'il infligerait des peines à quelqu'un pour ses opinions particulières, lorsque celui-ci ne cherche ni à les divulguer, ni à se faire des sectateurs » (§ 133).

Şinasi se réfère si rarement à l'islam qu'il semble même lui tourner le dos, mais ce n'est pas dire qu'il prône une épistémologie athéiste. Auteur de la première pièce de théâtre turque dans le sens occidental, Şinasi joue un rôle important dans l'orientation des esprits vers le renouveau, et entame la construction discursive du concept d'*opinion publique* ; il publie ses journaux dans *une langue compréhensible de tous*. Il prétend être le porte-parole du peuple. Une nouvelle identité sociale apparaît alors : le journaliste qui intervient dans la chose publique en s'attribuant le rôle d'intermédiaire qui exprime l'opinion. C'est la naissance d'un nouveau modèle d'intellectuel incarné par le journaliste (TÜRESAY, 2008, p. 96-97).

La définition et la gestion de l'intérêt général étant sous le monopole des dirigeants, le concept d'opinion publique en tant que tel était jusqu'alors inconnu pour les Ottomans. Dans le cœur de la philosophie politique musulmane se trouvait le concept de la justice. Lorsqu'il émergeait une opinion partagée par certaines couches et institutions de la société sur le fait que le sultan n'arrivait plus à assurer la justice, des révoltes éclataient. Les principales institutions contribuant à forger cette opinion partagée (opinion *traditionnelle*), qui reposait sur la communication interpersonnelle, étaient les mosquées, les *tekke*, les cafés, les salons de barbier, les corporations d'artisans et les Janissaires. Or, l'opinion publique moderne telle qu'elle commence à fonctionner à partir de la seconde moitié des années 1860 repose sur la communication de masse, même si les tirages des journaux ne dépassent pas les quelques mille exemplaires, ce qui implique une relation impersonnelle et unidimensionnelle entre les

fabricants de l'opinion (journalistes) et le public (TÜRESAY, 2008, p. 97-98). La découverte de l'opinion publique consiste en effet à la redéfinition de la sphère publique : Celle-là n'est plus une *sphère morale* normativement définie dans laquelle le peuple doit rester en dehors de la politique en exprimant sa *loyauté envers les dirigeants*. Celle-là est redéfinie en tant que la sphère politique actuelle dans laquelle le peuple et ses opinions apparaissent comme des forces légitimes dans les affaires de gouvernance (KIRLI, 2000, p. 272).

La contribution majeure de Şinasi concerne d'autre part la constitution d'une nouvelle langue littéraire et la formation d'une nouvelle génération de journalistes et d'hommes de lettres. Il réhabilite la langue vernaculaire en usant d'un vocabulaire simplifié et d'un style fluide. Sa pensée sociale est une pensée libérale mettant l'individu, et non pas la communauté, au centre de ses préoccupations intellectuelles, ce qui le distingue de ses contemporains. Il est l'un des premiers journalistes à publier sur des questions sociales relatives à la condition féminine, en critiquant satiriquement l'institution ottomane de mariage arrangé (TÜRESAY, 2008, p. 193 n. 170, p. 621).

Ce qui est certain ce qu'avec leur vision encyclopédiste du savoir, leur refus de privilégier l'action politique et leur ferme croyance à l'idée du progrès par le développement de l'instruction publique, les Jeunes Ottomans réussissent à ouvrir de nouvelles perspectives pour l'avenir de l'Empire. Mais il est encore très tôt, dans les années 1860 et 1870, pour ces hommes (excepté Şinasi peut-être) de concevoir un droit *purement* séculier, indépendant de la charia (DUMONT, 1989, p. 467). C'est un état de « limbes », une pensée de l'entre-deux dans l'intervalle d'une attente ou d'une latence, entre rêve et réalité, entre passé et avenir, entre rupture et continuité.

Les Jeunes Ottomans prônent l'établissement de la justice auprès du sultan, et ce en restant dans les limites existantes des normes traditionnelles ottomanes. Ce n'est pas la *justice du sultan* qu'ils revendiquent, mais une justice indépendante de lui, un modèle judiciaire libéral. Or, dans la pratique ottomane, ni dans la pratique islamique en général, il n'y avait pas d'espace de justice comme tel (MARDİN, 2001, p. 47). Certaines choses sont concevables, acceptables, à une certaine époque, dans une certaine culture, et elles cessent de l'être à une autre époque et dans une autre culture (ARIÈS, 2006, p. 168). Le fait que les Jeunes Ottomans ne peuvent plus réfléchir comme les anciens, indique précisément qu'un changement de mentalité est intervenu entre eux. Ce n'est pas tant qu'ils n'ont plus les mêmes valeurs, mais les réflexes élémentaires ne sont plus les mêmes. Jacques Krynen, historien français du droit, de la justice et de la science politique à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne, montre que dès l'origine, la *figure du roi justicier* était inhérente à son

pouvoir. Elle en était à la fois la source, la condition et le fondement. La mission initiale et *sine qua non* du souverain était de rendre justice (KRYNEN, 2009). Dans le cas ottoman, grâce aux *Jeunes Ottomans* qui marquent le passage définitif à une nouvelle conception de la justice, l'idée d'en finir avec la figure du roi justicier prend de l'ampleur.

d- « Entrer dans la civilisation » : leitmotiv des réformistes ottomans

Dans la longue durée, l'empire a obtenu l'adhésion de ses sujets à une certaine conception de la *civilisation* (*medeniyet*). Mais dans la furie de l'occidentalisation, les mœurs, coutumes et traditions perdent tout leur sens. On cherche désormais à devenir occidental par le simple fait d'imiter le mode de vie, le type de comportement et les valeurs des européens. L'empire connaît ainsi un dédoublement de la culture: tandis que la majorité reste solidement attachée à la culture populaire islamisée, les élites des grandes villes créent une culture bâtarde, une espèce de mélange de cultures des pays occidentaux. Dans le champ idéologique, l'Islam vit la concurrence des autres idéologies (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 24). Les Ottomans sont dès lors obligés de choisir au quotidien entre la civilisation classique (*medeniyet*) et la civilisation occidentale ; l'*adab* se confronte, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, aux modèles du savoir-vivre européen. Il ne faut pourtant pas en conclure qu'on a affaire à une *bifurcation* entre le sécularisme et l'islam (BAYART, 2010-I, p. 21).

Au-delà de l'objectif de transformation de l'Etat, les réformateurs visent un autre but : Faire que l'empire rejoigne la « civilisation ». Inventée au milieu du XVIII^e siècle des Lumières, et popularisée en France à l'époque de la Restauration, l'idée de civilisation a été adoptée très vite par les élites ottomanes. La civilisation avait, à leurs yeux, l'immense avantage de faire apparaître l'Occident dans des habits séculiers plutôt que chrétiens. Dès les années 1830, l'idée de « civilisation » apparaît en ottoman (*sivilizasyon*), avant que le mot *medeniyet*, terme abstrait formé sur l'arabe *medenî* (citadin), ne finisse par s'imposer dans le lexique politique. Depuis lors, « entrer dans la civilisation », « faire partie de la famille des nations civilisées », « être civilisé » devient le leitmotiv des dirigeants ottomans (GEORGEON, 2005, p.36). C'est donc à travers le contact avec la *civilisation d'autrui* que les musulmans découvrent la « civilisation » comme concept et programme politique. C'est en se trouvant explicitement relégués au rang de « civilisation arriérée » qu'ils envisagent d'abord la possibilité, puis l'*évidence* même, qu'ils ont également une civilisation « moralement et spirituellement supérieure » dont la religion est la clef de voûte (BOZARSLAN, 2004-II, p. 106-107).

La question fondamentale pour les Ottomans n'est pas « Faut-il emprunter à l'Occident ? », mais « Jusqu'où emprunter à l'Occident ? » Doit-on se limiter aux aspects techniques ou faut-il aller plus loin, jusqu'aux modes de pensée et aux valeurs ? C'est surtout la civilisation

technique et industrielle qui fascine les Ottomans. Mais autant qu'ils aspirent à rejoindre l'Occident, ils récusent l'*hyper-occidentalisation*: «les dandys singeant d'une manière ridicule la mode de Paris étaient le sujet favori des premiers romanciers ottomans» (GEORGEON, 2005, p. 37). La décision d'imiter l'Occident comme modèle pour enrayer le *déclin* entraîne simultanément une sur-occidentalisation et une islamisation culturelle, identitaire et politique. Cette dualité s'avère porteuse de tensions et de déchirures (BOZARSLAN, 2005-I, p. 43). La *taxis* impériale, qu'ils ont assimilée au cours de leur éducation initiale, ne permet pas aux Jeunes Ottomans de créer vraiment un *nouvel homme*. Ils veulent intacte l'influence de l'islam dans le domaine culturel/moral de la société, et souhaitent imiter uniquement les *bons côtés* de la civilisation occidentale (institutions politiques, technologie, système économique etc.). « Ils n'avaient pas compris que les bons et les mauvais côtés qu'ils avaient distingués dans le système des pays européens, formaient un tout lié à un mode de production (capitaliste) bien différent de celui de l'Empire » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 29).

L'intelligentsia libérale poursuit le même objectif que les ministres réformateurs auxquels elle se heurte : Guérir l'empire, *homme malade de l'Europe*, en lui faisant absorber une forte quantité d'idées politiques, de valeurs culturelles, d'innovations techniques. Mais comment doser la potion ? Le sultan et ses ministres se gardent de lâcher trop de lest. Les Jeunes Ottomans au contraire, assoiffés de liberté et de justice, estiment que seul un régime représentatif est capable de donner corps à leurs revendications. Il leur paraît impossible de se satisfaire du réformisme autoritaire dont le gouvernement se contente (DUMONT, 1989, p. 469). Le projet d'*ottomanisme*, tentative de rassemblement des sujets du sultan face à l'impérialisme européen, essai de fédérer Musulmans, Chrétiens et Juifs dans un même pays en promouvant des réformes allant dans le sens de la modernisation (d'une relative démocratisation), a donc deux variantes, l'une bureaucratique, l'autre constitutionnaliste (les *Jeunes Ottomans*). La deuxième variante trouve finalement un terrain d'application avec la proclamation de la Première Constitution du pays.

La variante bureaucratique ne se soucie pas des spéculations philosophiques (théorisation) de la modernité. Sa mission étant d'assurer la survie de l'État, elle cherche à trouver des solutions pratiques correspondant à des préoccupations à court et moyen termes. Le projet bureaucratique vise essentiellement la restructuration de l'État (MARDİN, 1983, p. 9-17). Certaines élites bureaucratiques commencent même à proposer un changement structurel comme solution politique, malgré la forte opposition des milieux conservateurs. Pour casser l'opposition, Fuad Pacha (1815-1869), homme d'État réformateur, insiste sur le fait que les réformes ont pour objectif principal de protéger la religion. Quant à Âli Pacha (1815-1871), favorable au progrès, qui joue le rôle le plus actif dans la mise en œuvre des réformes, et qui

participe à la création d'un *Haute Conseil de réformes* afin de superviser et développer les actions novatrices, affirme vivement qu'il ne faut pas se noyer dans les détails si on veut sauver l'État et la nation musulmane. D'après lui, si le plus grand État du monde musulman s'écroule, l'oumma perd totalement sa gloire, son indépendance et son espoir : L'avenir de la religion et de la nation musulmane dépend de la pérennité de l'État ottoman. Il ne faut donc pas croire que les réformes modernisatrices offensent l'islam, bien au contraire, elles sont nécessaires pour le redressement du monde musulman. Tels sont les principaux arguments religieux présentés par les élites bureaucratiques pour justifier les réformes (ÇETİNSAYA, 2001, p. 55). Ils avancent aussi des arguments humains.

Sadık Rifat Pacha (1807-1857), diplomate qui admire la science, la technologie, l'industrie et l'éducation des Européens, établit dans son ouvrage intitulé « Réflexions sur la politique générale des États », les paramètres d'un État de droit dont le centre est l'homme avec ses droit de vie, de propriété et de dignité, et en somme où la « civilisation » est l'équivalente de la « liberté » (BİLİCİ, 1991, p. 543). Il précise qu'en Europe (dans la *civilisation*) le gouvernement existe pour servir le peuple, non le contraire. De simples améliorations ne suffisant pas à résoudre les problèmes colossaux de l'empire, il souligne la nécessité de sortir d'un régime pour créer un nouveau. C'est pourquoi il propose de mettre au premier plan les lois laïques au détriment de la charia (SEMİZ, 1994, p. 143-144). Sadık Rifat Pacha pense que toute loi doit être conforme à la nature de l'homme, que nous devons nécessairement abandonner tout ce qui pourrait nous tenir éloignés de la nature et que seules les peuples qui courent pour rattraper le temps peuvent s'avancer (ÇETİNSAYA, 2001, p. 55). Mais n'oublions pas que Sadık Rifat est un pacha. Il ne définit pas la « liberté » comme la *participation du peuple au gouvernement*, mais l'égalité devant la loi et la défense des droits. Il considère donc la liberté comme composante de la justice (SEMİZ, 1994, p. 144).

On ne sait pas si S. Rifat a lu Hegel, mais il trouverait probablement sublime cette phrase : *De même que l'homme meurt de l'habitude de la vie, de même l'Esprit d'un peuple meurt de la jouissance de soi* (HEGEL, 2000, p. 35). Il vit à une époque où l'empire, n'ayant pas confiance en son système traditionnel, est obligé d'adopter un esprit nouveau pour allonger sa vie, et où le diplomate ottoman ne peut plus avancer ce raisonnement que le Dieu et sa loi protégerait les musulmans contre les agressions des Occidentaux tant qu'ils réinstaurent des normes anciennes et préservent les pratiques ancestrales. Son insistance sur le fait qu'il faut faire des lois conformes à l'esprit du siècle, c'est-à-dire des lois séculières, nous amène à nous rappeler le fameux dialogue entre les Méliens et les Athéniens lors de la Guerre du Péloponnèse. « *Les Méliens*: Il est difficile de lutter contre une armée aussi puissante et aussi chérie de la fortune que la vôtre. Il faudrait pour cela des forces plus égales. Nous

avons pourtant confiance. Pour ce qui est de la fortune, les dieux ne permettront pas que nous soyons défavorisés, car notre cause est juste et la vôtre ne l'est pas... *Les Athéniens*: Nous croyons, étant donné ce qu'on peut supposer des dieux et ce qu'on sait avec certitude des hommes, que les uns et les autres obéissent nécessairement à une loi de nature qui les pousse à dominer les autres chaque fois qu'ils sont les plus forts » (THUCYDIDE, V, 104-105). On peut dire que l'élite ottomane est à la fois *Mélien* (il a confiance en Dieu) et *Athénien* (il veut ériger un État puissant). Elle veut sortir de son statut de vaincu pour s'ériger en acteur libre et autonome, influent comme autrefois ; pour cela elle ne trouve pas d'autres choix que de se moderniser. Pour justifier ce choix il suffit de renvoyer au principe d'*istimalet*.

Les *Jeunes Ottomans*, tenants de la variante constitutionnaliste, étant en majorité des fonctionnaires, se considèrent comme des *serviteurs de l'État*. Même après leur exclusion de la fonction publique, ils se voient comme faisant partie de la cadre étatique. En Europe de l'Ouest, l'opposition politique est en quelque sorte l'expression d'une pluralité de conflits de pouvoir et d'autorité. Les conflits de classe y sont à l'origine de l'ensemble des conflits sociaux qui traduisent en dernier ressort, par delà les proclamations et idéologies de leurs acteurs, des intérêts de classes. Dans ce système, l'opposition politique désigne l'ensemble des forces politiques s'opposant à l'Ancien Régime où les classes démunies partagent une ambition d'ascension sociale. La *charte populaire* adoptée en 1838 est un bon exemple. Les revendications sociales des chartistes se déploient dans un contexte social et économique particulier qui favorise leur développement. Les classes démunies ne s'inquiètent guère du sort de l'État, qui, à leurs yeux, se contente de maintenir l'ordre sans se préoccuper des inégalités sociales et risque de laisser se développer sous l'ordre apparent un désordre dangereux. La classe ouvrière ne se sent pas concernée par les problèmes liés à la survie de l'État, bien au contraire, elle vise à renverser le pouvoir existant et à établir un nouvel ordre social (KOÇAK, 2001, p. 74-76).

Quant à l'opposition ottomane, elle espère, certes, représenter la possibilité d'une alternance politique, proposer un nouveau cours à la politique et renouveler le personnel public. En ce sens, elle est différente de l'opposition traditionnelle. Mais elle a aussi des traits communs avec celle-ci. Il ne s'agit pas d'un conflit social/politique/idéologique, poursuivi par les forces de la société civile qui fonctionnent comme forces d'équilibre dynamique, créatrices de transformation sociale. L'opposition ottomane est une opposition épaulée essentiellement par les agents de l'État : Il y a deux modèles (variantes bureaucratique et constitutionnaliste) pour un même objectif (empêcher la dislocation de l'empire). Comme c'est l'État qui est malade, les mesures législatives et administratives sont jugées suffisantes pour redresser la situation. Les Jeunes Ottomans jugent inutile de gagner l'appui des classes inférieures pour

réaliser leur projet de constitution. Ils n'arrivent pas, en effet, à voir dans la constitution d'un pouvoir politique reposant sur le contrat social, et à dépasser le dualisme opposant le peuple et le pouvoir politique l'un à l'autre. Pour eux, la constitution est une formule magique qui sauvera l'Empire, qui sauvegardera l'unité et l'intégrité du territoire (KOÇAK, 2001, p. 76-79).

La stratégie principale des Jeunes Ottomans, restant vigilants de ne pas élargir leur champ d'action, consiste à gagner le sultan à leur cause. Comme ils n'arrivent pas à convaincre le sultan Abdülaziz de promulguer la constitution, ils reviennent à la méthode traditionnelle : renverser le sultan. La constitution est conçue comme une nécessité pour sortir l'empire de la crise. Pour les intellectuels/bureaucrates, une constitution n'est pas un acte juridique pour et par le peuple, mais un acte pour et par l'État. Les Jeunes Ottomans considèrent donc la constitution comme un moyen, pas un objectif, un moyen de rétablir l'autorité de l'empire (KOÇAK, 2001, p. 79-81).

Les élites ottomans *éclairées*, se préoccupent avant tout de sauver un empire qui est en train de s'effondrer. Cet empire-là perd sa suprématie au profit d'une formation qui édifie une domination mondiale sur le développement industriel, et non pas sur la puissance armée. L'élite ottomane constate que le monde change, que les traditions administratives de l'ancien empire sont déjà périmées face à la puissance économique et politique de cette formation dynamique. Elle veut enlever l'oppression de cette puissance sur son pays et faire partie de cette même formation « développée, avancée, progressiste, éclairée ». L'objectif est alors de *se hisser parmi les grandes puissances du monde*. C'est ainsi que les ennemis de longue date deviennent des modèles. Mais le résultat est moins brillant qu'on espère. La pression des empires coloniaux, combinée avec les mouvements nationalistes naissants dans les Balkans et la montée des *ayan*, exerce une énorme tension sur l'État, menacé d'écroulement militaire, administratif et financier. S'il survit pendant tout le XIX^e siècle, c'est parce qu'une série d'innovations institutionnelles servent de support à sa renaissance. Mais le prix de la renaissance est inscrit dans ces innovations mêmes : le sous-développement de l'économie. Au fond, l'ordre ottoman devient une composition hybride dont la modernisation de surface trahit « un processus souterrain de sous-développement » (SUNAR, 1980, p. 565-566)

e- Première Constitution ottomane (1876)

Depuis la fin du XVIII^e siècle, les élites ottomanes cherchent à faire entrer l'empire dans le concert européen et dans le cercle des nations « civilisées ». Pourtant, elles échouent, si l'on excepte l'époque de la guerre de Crimée, lorsque l'empire est officiellement admis dans le *concert européen*. Les grandes puissances ne cessent de faire pression sur les dirigeants ottomans pour qu'ils entreprennent des réformes. Mais par réformes, elles entendent le

maintien de leurs privilèges, l'ouverture accrue de l'empire aux intérêts européens, la protection et l'autonomie des communautés chrétiennes. « Les Ottomans se sont donné une constitution en 1876, 30 ans avant l'empire des tsars. La proclamation de cette constitution a été accueillie avec une profonde méfiance par les grandes puissances qui n'y ont vu qu'une manœuvre grossière de diversion. Puis, quand elle a été suspendue, elles en ont réclamé l'application. Lorsque le texte constitutionnel a été rétabli en 1908, à nouveau méfiance ! Et si c'était un mauvais exemple pour les territoires coloniaux ? » (GEORGEON, 2005, p. 38).

La Constitution ottomane ne prétend pas émaner de la souveraineté du peuple mais de la volonté du sultan. Son article 8 déclare que «Tous les sujets de l'empire sont indistinctement appelés Ottomans, quelle que soit la religion qu'ils professent», la connaissance du turc étant néanmoins exigée pour pouvoir siéger au Parlement (article 68). Selon l'article 11, *l'islam est religion d'État*, mais la liberté de culte est garantie et tous les sujets deviennent des citoyens jouissant des mêmes droits et libertés, dont égalité devant la loi, égalité d'accès aux fonctions publiques, liberté individuelle, liberté de la presse, liberté de l'enseignement, droit de propriété et de sûreté, droit d'association (MARCOU, 2005-II, § 11). Abdülhamid II (1876-1909) promulgue en décembre 1876 la Première Constitution ottomane instaurant une monarchie parlementaire respectueuse des libertés individuelles. Il faut pourtant mettre l'accent sur un paradoxe : l'égalité entre musulmans et non-musulmans est admise, mais équilibrée par la transformation des non-musulmans en communautés *minorisées*, en opposition avec les musulmans dont la religion devient la religion d'État. Les non-musulmans ne peuvent participer aux élections qu'en s'inscrivant sur des listes électorales qui leur sont réservées. Les réformes assurant l'accès à l'égalité juridique deviennent ainsi une source d'inégalité statutaire encore plus importante que par le passé. Il s'agit là d'une nouveauté qui réifie la religion (BOZARSLAN, 2004-II, p. 106-107).

Après la déclaration de guerre de la Russie à la Turquie en 1877, le paysage politique de l'empire change brusquement. Dès le mois de février 1878, le sultan commence à gouverner en souverain autoritaire ; le Parlement est révoqué, la Constitution suspendue. L'Empire sort vaincu de la guerre russo-turque et le tsar oblige le sultan à reconnaître l'indépendance de la Roumanie, de la Serbie et du Monténégro. La Bulgarie devient une principauté autonome. La Bosnie et l'Herzégovine sont occupées et administrées par l'Autriche-Hongrie. L'Empire perd aussi l'île de Chypre et les trois provinces de l'Anatolie orientale. Les grandes puissances, quant à elles, garantissent toujours son *intégrité territoriale* (DUMONT, 1989, p. 521-522).

En 1881, la Turquie subit de nouvelles amputations. La Thessalie et une partie de l'Épire sont cédées à la Grèce; la Roumélie orientale est annexée par la Bulgarie. La Tunisie passe

sous le protectorat de la France. En 1882, l'Égypte est occupée par les Anglais. Par ailleurs, dans les Balkans, la population musulmane est dans une situation difficile. Les mauvais traitements et les lois agraires promulguées en faveur des éléments chrétiens jettent sur les routes d'Istanbul des milliers de Turcs et de musulmans, ce qui pose à l'empire le difficile problème de l'accueil et de l'installation des réfugiés. L'empire offre désormais l'apparence d'un État surtout asiatique et musulman : « Du fait des changements territoriaux et de l'afflux des réfugiés, la proportion des musulmans par rapport à la population totale de l'Empire est passée en quelques années de 68 à 76 %. L'Empire est maintenant un État aux trois quarts musulman » (GEORGEON, 1989-II, p. 523, 525).

5- « Absolutisme constitutionnel » d'Abdülhamid II (1878-1908)

En politique intérieure, Abdülhamid II prend prétexte des graves difficultés auxquelles il doit faire face pour remettre en cause le régime constitutionnel. Entre 1878-1908, il ne réunit plus le Parlement. La Constitution n'est pas abrogée, mais suspendue. C'est un absolutisme constitutionnel qui est en marche. En effet, certains pouvoirs traditionnels de la monarchie absolue étaient entretenus, sous les apparences constitutionnelles, par la Loi fondamentale qui était loin de répondre à la nécessité de rééquilibrer les pouvoirs en faveur du Parlement. Abdülhamid II pense que le peuple ottoman n'est pas assez mûr pour tenter l'expérience du parlementarisme ; il faut qu'il soit dirigé par un *guide*, par un *père*, en attendant que les structures et les réformes mises en place, notamment dans le domaine de l'enseignement, aient porté leurs fruits (GEORGEON, 1989-II, p. 526-528). La promulgation de la constitution avait pour objectif de défendre les intérêts de l'État ; les mêmes intérêts entraînent sa suspension et, 30 ans plus tard, un décret impérial annonce, conformément aux intérêts de l'État, le rétablissement de la constitution. Depuis, la constitution et le parlementarisme sont les éléments indispensables de la vie politique turque. Mais la constitution reflète une logique sanctionnelle, voire répressive, mais pas une logique délibérative. C'est l'État qui fait la constitution, c'est lui qui la révisé et l'abroge (KOÇAK, 2001, p. 81-82).

a- Panislamisme comme instrument politique

Abdülhamid II est un autocrate qui ne fait confiance à personne, un despote qui s'efforce d'étouffer la voix des intellectuels, mais ouvert aux nouveautés, désireux de développer l'enseignement, d'organiser la justice. D'autre part, il met particulièrement l'accent sur l'islam pour tirer les conséquences du nouvel équilibre démographique, faisant de l'empire un pays aux trois quarts musulmans (GEORGEON, 1989-II, p. 529-533). Il faut alors réactiver l'identité islamique de l'Empire –à commencer par l'institution, autrefois délaissée, du califat–

pour restituer à l'islam sa grandeur passé et passer les diverses influences occidentales au crible de l'orthodoxie religieuse (ROUGIER, 2004, p. 104).

Abdülhamid II se sent capable, grâce à sa popularité montante, de mobiliser les populations musulmanes à l'intérieur de l'empire autour du thème du califat et de la dernière dynastie sunnite indépendante. Il sait très bien que le projet d'unifier les musulmans du monde entier autour du califat dépasse les moyens dont il dispose. On peut donc parler d'un *panislamisme à usage interne*. La politique califale répond au désir de trouver un *substitut à l'ottomanisme*, elle se propose aussi de parer à un danger qui peut se révéler redoutable pour l'empire ; le virus du nationalisme risque de gagner les populations musulmanes non turques – Kurdes, Albanais, Arabes – (GEORGEON, 1989-II, p. 534). Cette politique est suffisamment prise au sérieux par les Européens pour qu'ils la baptisent du vocable menaçant de *panislamisme*. Le califat n'est pas en mesure de susciter la moindre manifestation unitaire tangible, de créer l'unité politique. Il entretient en revanche l'unité morale. Aux yeux de nombreux musulmans, l'Empire constitue effectivement le dernier rempart de l'islam assiégé et une terre d'asile pour ce qui veulent échapper à la domination coloniale (DUPONT, 2004, p. 45-46).

Le règne d'Abdülhamid II représente une période dans laquelle les écoles publiques sont considérées avant tout comme des lieux où l'enfant commence à apprendre les bases d'une culture islamique. C'est l'islam qui fournit la couleur dominante de l'enseignement selon le programme scolaire de 1904 (YÜCEL, 1938, p.183). « L'un des traits qui différencient le plus l'Etat hamîdien de celui des *Tanzimat* est la place nouvelle que la religion islamique semble y occuper. Dans un certain nombre de domaines, en effet, se produit une sorte de 'retour du religieux' : on construit davantage de mosquées, on donne plus de place à l'islam dans les programmes scolaires et à l'école » (GEORGEON, 1989-II, p. 533). Avec le programme de 1904, les élèves ottomans sont privés de l'histoire générale au profit de l'histoire de l'islam et de celle de l'Empire, le ton de l'enseignement scolaire étant plutôt islamiste et moraliste (YÜCEL, 1938, p. 185).

La politique explicitement religieuse du sultan facilite l'intégration des centaines de milliers de réfugiés qui ont fui les massacres de musulmans dans le Caucase et les Balkans. Pour le sultan, l'islam est une idéologie de l'union et de la mobilisation de la très grande majorité des Ottomans. Pourtant la politique islamique ne fait pas davantage obstacle à la sécularisation progressive de la société. « Paradoxalement, cette dernière tendance, au même titre que l'exaltation du califat, facilitait l'autocratie en affaiblissant le contre-pouvoir des *oulémas* qu'Abdülhamid II surveillait par ailleurs de très près et dont il rognait les prérogatives, au même titre que celles des bureaucrates de la Sublime Porte » (BAYART, 2010-I, p. 13-14).

La majorité se plie, voire adhère au fonctionnement autocratique du pouvoir (BOUQUET, 2006, p. 29). Le sultan se méfie des étudiants des médersas, bien souvent turbulents. Le pouvoir reste largement « sécularisé », d'autant plus que l'ère des réformes, les *Tanzimat*, a déjà bien ancré l'idée d'une légitimation du pouvoir par la société (LUIZARD, 2000, p. 11).

Le règne d'Abdülhamid prouve comment l'empire, en ce qui concerne ses institutions, son droit et son système éducatif, est tiraillé entre la modernité importée et l'archaïsme toujours puissant. Toutes les réformes entreprises depuis Selim III tentent de reculer les limites du religieux dans l'espace politique/social. Déjà en 1857, un ministère de l'Éducation reprend et étend les anciennes prérogatives personnelles du souverain concernant les écoles et les institutions d'enseignement supérieur, l'administration laïque ôtant ainsi aux oulémas un important domaine. En 1879, un ministère de la Justice assure la direction des tribunaux et des magistrats nouveaux mis en place par les réformateurs et restreint de nouveau les attributions des qadis. « Mais malgré tout, la vision du monde et les grands projets politiques restèrent longtemps sous l'emprise islamique et les oulémas ont continué d'exercer des hautes responsabilités dans les nouvelles institutions » (BİLİCİ, 1989, p. 176-177).

b- Réformisme musulman du XIX^e siècle et image de l'Occident

Le fait que les tendances à la sécularisation sont renforcées sous le règne d'Abdülhamid II, nous amènent à nuancer le « retour du religieux ». En fait, l'islam est loin d'être restauré dans l'État ; il n'est pas question d'établir une théocratie comme le prétendent les adversaires du sultan. Il ne peut être question non plus d'une réforme de l'islam. Pourtant « le grand mouvement du réformisme musulman, qui visait à la fois à retourner à un islam originel plus pur et à tenter de l'adapter au monde moderne, était surtout actif à la fin du XIX^e siècle parmi les musulmans de l'Inde et en Egypte » (GEORGEON, 1989-II, p. 536). Les grands noms du réformisme musulman, tels Sayyid Ahmed Khan, Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal et Sayyid Emir Ali voyaient sans doute dans l'islam un puissant levier de mobilisation contre la politique coloniale britannique en Orient (ROUGIER, 2004, p. 104).

Sayyid Ahmed Khan, haute-fonctionnaire du gouvernement britannique en Inde, croit que la science moderne et l'islam ne peuvent être antagonistes, que la vraie justification de l'islam est sa conformité à la nature et à la science: rien de ce qui n'est pas conforme à ce double principe (nature et raison) ne peut être considéré comme authentiquement islamique. « Les musulmans n'ont rien à craindre en adoptant la nouvelle éducation si en même temps ils tiennent solidement à leur foi; car l'islam n'est pas superstition irrationnelle; c'est une religion rationnelle... Toute crainte du contraire trahit un manque de foi en la vérité de l'islam » dit-il. Sayyid Amir Ali reformule l'islam en termes de libéralisme occidental, au sens de philosophie

fondée sur la foi dans le progrès, dans la bonté essentielle de l'homme et dans l'autonomie de l'individu. D'après lui, les piliers de l'islam (prière, jeûne, aumône, pèlerinage) s'imposent sur la base rationnelle de leur utilité physique et sociale. Il pense qu'en contraste avec l'état de l'Europe au Moyen Âge, la civilisation islamique médiévale apparaît comme la civilisation d'avant-garde dans laquelle l'Europe a puisé pour prendre ensuite une avance sur les plans intellectuel et technique. Alors, en adoptant la science/éducation occidentale, les musulmans ne font que reprendre possession de leur propre héritage (MILOT, 1993, p. 75-77).

Muhammad Abduh rédige un mémoire en 1887 adressé au cheikh ul-islam à Istanbul, dans lequel il propose une réforme de l'enseignement religieux dans tout l'empire ainsi que la création d'un corps de missionnaires. L'adresse au cheikh ul-islam révèle explicitement un Muhammad Abduh pro-ottoman, qui se présente comme désireux de servir le régime du sultan Abdülhamid II : « Toute fidèle de la religion musulmane qui a un cœur spirituel estime que le sauvegarde de l'empire ottoman est le troisième article de la profession de foi, après la foi en Dieu et la foi en son Envoyé. En effet, cet empire est la seule défense du pouvoir (*sultan*) de la religion ; il est le seul garant de la permanence du territoire de l'islam et la religion n'a point de pouvoir dans un autre État » (traduit par DELANOUE, 1973, p. 295).

Le jeune Muhammad Abduh (38 ans), semble attaché, comme les anciens, à la théorie de la division tripartite de la société, au moins implicitement, et en ce qui concerne l'enseignement religieux. Il divise la société en trois classes et il détermine pour chacune d'elles un niveau à atteindre dans les disciplines islamiques. La première classe est celle du peuple, artisans, marchands, paysans (niveau élémentaire). La seconde comprend les gouvernants : officiers de l'armée, membres et présidents des tribunaux ainsi que personnel attaché à la judicature, et agents de l'administration des divers grades (niveau moyen). La troisième est celle des oulémas qui ont pour fonction la direction morale et l'éducation (terminal). D'après Abduh, la première classe est constituée par les enfants de milieux populaires. Ce qui intéresse l'État, à l'égard de ces jeunes, c'est qu'ils soient des *sujets obéissants* : « Si l'État leur réclame leur vie, ils devront la donner. S'il leur demande de lui prêter leur argent, ils devront le faire volontiers en estimant ces services comme dus à la cause de Dieu ». Quant aux enfants destinés aux fonctions publiques, ce qui importe à l'État, à leur égard, ce qu'ils soient loyaux envers lui, qu'ils gardent fidèlement celles de ses affaires qui leur seront confiées. Il faut qu'on trouve en eux les qualités qui les rendront dignes de cette mission : zèle, intégrité, amour de l'État, respect des prescriptions de la Loi divine, claire vision de ce qui est interdit et de ce qui est exigé, aptitude à discerner ce qui fait partie de la religion et ce qui n'en fait pas partie (DELANOUE, 1973, p. 301-304).

On comprend donc qu'Abduh, pourtant réformiste, croit, comme les anciens, à l'existence d'un *cercle de justice* à conserver pour le bonheur et la vertu de la société musulmane. D'ailleurs, la société ottomane a préservé, jusqu'au début du XX^e siècle, la séparation entre gouvernants et gouvernés. La nature de l'État, la culture de son service faite de continuité dynastique et de fonctionnement autocratique et les formes sociologiques de la reproduction des élites ont isolé l'empire des expériences de démocratisation menées dans les sociétés européennes. Si la mise en place d'une Assemblée de représentants a permis aux élus locaux d'assurer la jonction entre gouvernants et gouvernés, elle n'a pas pour autant suffi à constituer une culture démocratique de la représentation politique (BOUQUET, 2006, p. 30).

Pour Abduh, ce qui fait l'unité et la raison d'être de la communauté musulmane, c'est la religion elle-même, la religion seule (DELANOUE, 1973, p. 297, n. 6) ; car l'idée européenne d'un État-nation, physiquement ancré dans un territoire, est inconnue à l'islam. Le terme de *qawm* (en turc ottoman, *kavmiyet*) est polysémique à l'époque : il désigne au départ la *tribu* et par extension le *groupe ethnique*, voire la *nation*. Pour beaucoup, il renvoie à une formation politique archaïque, même primitive. *Qawm* est le lien tribal, souvent considéré comme dépassé par les nouvelles formes d'allégeance, *milla* (*millet* en turc) ou *oumma* (*ümmet* en turc), communauté islamique (BALCI, 2003-I, p. 222). Abduh n'hésite pas à proposer des manuels de religion en arabe pour les Ottomans arabes, en turc pour les Ottomans turcs et, éventuellement, pour toute autre ethnie dans sa langue propre, la vague nationaliste ne constituant pas, à l'époque, une menace pour l'unicité de l'*oumma*. Il ne voit donc aucun inconvénient à ce que chaque ethnie ottomane possède un corps de prédicateurs, qui parleront dans sa langue. Quant aux non musulmans de l'empire, pour le réformiste égyptien, ils ne peuvent avoir dans l'État et dans la société qu'une place très accessoire (DELANOUE, 1973, p. 303, 310, 297, n.6).

Dans le réformisme musulman du XIX^e siècle, on constate toujours cette confiance dans la promesse de Dieu qui s'exprime dans les versets coraniques. *Si vous venez au secours de la cause de Dieu, il vous secourra et il affermira vos pieds* (47, 7). *Et ceux qui combattent pour notre cause, oui, nous les conduirons dans nos voies* (19, 69). *En vérité, Dieu est avec ceux qui sont pieux* (16, 128). *Afin de faire triompher sa religion sur toute religion, en dépit de la haine des impies* (61, 9). *En vérité, Dieu ne change pas ce qui est en un peuple tant que ce peuple ne change pas ce qui est en lui-même* (13, 11). En citant ces versets, Abduh croit que le rappel de l'urgence de la mise en pratique de la foi agira sur les cœurs des musulmans et éveillera dans leurs esprits des facultés endormies. Pour atteindre à ce but, les musulmans ont besoin d'un enseignement religieux réformé (DELANOUE, 1973, p. 308).

Il paraît que les intellectuels musulmans sont en quête de l'identité perdue dans ces temps de l'hégémonie occidentale, d'où les positions parfois contradictoires, prises à diverses époques par la même personne. Abduh combatte en 1879 pour les idées constitutionnelles contre la tyrannie d'Ismail Pacha. En 1882, après l'occupation britannique de l'Égypte, il maudit tous ce qui est ottoman et souhaite une république égyptienne. Dans ses dernières années, il a pour idéal un *despotisme éclairé* ; peu soucieux de ce qui concerne l'État ottoman, son intérêt se porte alors sur l'Égypte (DELANOUE, 1973, p. 294). Lorsqu'il prône le despotisme éclairé, il plaide en faveur d'un État fort et centralisé, un État équitable tourné vers le développement (ISSA, 1996, p. 176).

Voici un autre exemple : Ahmed Ağaoğlu (1869-1939), un des idéologues du nationalisme turc et fondateurs de la Turquie moderne, originaire du Karabakh dans l'Azerbaïdjan russe, professait une triple appartenance au début des années 1890 : au monde musulman, à la société persane et au chiisme, en considérant l'héritage culturel persan comme le sien, en affichant un chiisme militant. Grand nom du nationalisme turc, il écrivait dans sa jeunesse que les Turcs ont été les grands responsables de la décadence de l'islam. Il les accusait également d'avoir provoqué « la ruine définitive de la Perse ». Plus précisément, il reproche aux Turcs d'avoir ruiné la condition de la femme. « En tout cas, il est clair que l'on ne trouve aucune trace d'un quelconque sentiment d'identité turque dans les articles publiés en France par Ağaoğlu au début des années 1890 » (GEORGEON, 1995, p.45-46). Pendant son séjour à Paris, il rencontre al-Afghani et se lie avec des Jeunes Turcs exilés. À son retour au Caucase (1894), il commence à concevoir son appartenance à la *turquicité* et à *se convertir* au nationalisme turc. En 1909, il s'installe à Istanbul. Désormais, il situera son action dans le cadre de la Turquie. Il ralliera la résistance anatolienne en 1921 et jouera un rôle important dans le régime kémaliste (GEORGEON, 1989-I, p. 186-188).

Âmes blessées, esprits tourmentés, les intellectuels musulmans du XIX^e siècle se sentent agressés, d'abord par le fait colonialiste, ensuite par les bouleversements identitaires qu'ils ont subi à cause de « l'invasion culturelle » occidentale. L'Occident, dans sa diversité et ses contradictions, crée la confusion dans la perception et dans le jugement. La complexité de l'entité occidentale, l'arrogance de la volonté de puissance qu'elle affiche, provoque chez les élites des images mitigées. Quand l'Occident inventeur se présente, c'est l'étonnement et l'adhésion timide à une humanité idéale, quand il se présente en tant qu'exploiteur, affamé de gains et d'intérêts, c'est le croisé qui revient en force pour prendre sa revanche historique contre l'Islam. Quand il s'agit de l'Occident libéral, démocratique et pragmatique, ce sont les images de la dissolution de la famille, l'hypocrisie de la représentativité parlementaire et la chute de la morale (AFFAYA, 1998, p. 233). « Vouloir définir l'autre, vouloir préciser ses

caractéristiques est peut être une façon détournée de se définir soi-même. Définir l'autre, c'est lui donner une identité et, par là même, se donner une identité ou se procurer les caractéristiques que l'on croit intrinsèques à sa propre identité » (RADI, 1997, p. 159).

Toutes les élites musulmanes, qu'ils soient islamistes, sécularistes et plus tard nationalistes, se préoccupent de la sort des populations musulmanes, chacun ayant son ancre de salut. Abduh voit le salut dans une nouvelle lecture des enseignements de l'islam : Pendant les premiers siècles de l'ère musulman, c'était l'islam qui faisait la grandeur de la civilisation universelle, alors que plus tard, les Musulmans s'étaient mis à avoir honte de leur culture religieuse, parce qu'ils ne la connaissaient pas profondément. Vers la fin de sa vie, il présente la science et l'éducation comme le secret de la réussite et de la force de l'Occident. Il paraît que les artisans de la *Nahda* (« renaissance »), dont Abduh fait partie, s'interrogent, d'une part, sur les causes du retard de l'Orient musulman, et d'autre part, sur les raisons de l'avancée de l'Occident et les moyens de le rattraper (ISSA, 1996, p. 174). « 'Abduh cherche à démontrer que l'Islam contient en lui-même les potentialités de cette religion rationnelle, cette science sociale et ce code moral qui pourraient servir de base à la vie moderne ; et aussi à créer l'élite qui devrait le garder et l'interpréter, des oulémas d'un nouveau type qui peuvent formuler et enseigner le vrai Islam et fournir ainsi la base d'une société stable et progressiste » (HOURANI, 1991, p. 145).

Ağaoğlu, dont le maître-mot de la pensée est l'individu, croit apercevoir un mouvement progressif de l'humanité vers l'individualisme depuis la tribu primitive jusqu'à l'époque moderne. Pour lui, ce qui sépare les sociétés médiévales des sociétés modernes, c'est que les premières sont fondées sur la collectivité/communauté et les secondes sur l'individualité. Alors que la conquête des libertés en Occident a permis l'épanouissement des individualités, et assuré le progrès matériel et intellectuel, en Orient l'individu était étouffé. « Si les choses continuent à marcher comme elles marchent aujourd'hui, le monde musulman est condamné à disparaître... Ce n'est pas avec nos derviches que nous lutterons contre les canons de Krupp: il faut autre chose et cette autre chose est l'individu capable de se vouer aux sentiments élevés et ayant assez de force morale pour les défendre matériellement ; or la situation de la femme au sein de la famille musulmane tue l'individu en lui enlevant toute initiative et toute énergie personnelle » écrit-il dans les 1880 (GEORGEON, 1995, p. 49).

À l'époque d'Abdülhamid II, on publie des livres de religion, mais proportionnellement moins que les ouvrages traitant de matières laïques. Ils représentent 14 %. En dépit de la censure, la vie culturelle à Istanbul demeure intense, et malgré la tonalité plus islamique qui règne, elle est plus que jamais imprégnée de l'Europe. Ce qui caractérise le contenu des livres et

des journaux de cette époque, c'est l'ouverture plus grande sur le monde occidental (GEORGEON, 1989-II, p. 536, 556). Si on jette un coup d'œil sur les livres concernant l'histoire de l'Europe, on constate un intérêt particulier pour l'histoire de la Révolution. On remarque aussi que les intellectuels, conservateurs ou pro-européens, se retrouvent dans le même mépris de la « populace ».

Ahmed Cevdet Pacha, historien, juriste et homme d'État, très attaché à la monarchie, ainsi qu'aux valeurs islamiques, qui critique le « respect exagéré » des occidentalistes pour les idées/usages européens, l'imitation des manières européennes et l'*apparition de l'hérésie et du matérialisme* à Istanbul, se révolte devant le sort réservé à la famille royale (1891). Son mépris de la « populace » est évident (BİLİCİ, 1991, p. 544). Influencé par Guizot, Mehmed Murad Bey, auteur d'une *Histoire Générale* (1892) qui dépeint l'histoire de l'Europe dans sa tonalité comme une marche vers la liberté, considère la pensée scolastique et l'Église comme étant obstacles principaux au progrès. Il conclut que, grâce aux Lumières, la vision du monde a subi de profonds changements, qui se cristallisent par un accroissement des « dissensions entre l'opinion publique et l'État ». Mais lui aussi, il est clément envers la personne de Louis XVI qu'il décrit comme « humaniste et bienfaisant » : Il raconte *la période de la Terreur* avec une tristesse qui laisse apparaître une déception. Les *jeunes-turcs*, idéologues de la Révolution de 1908, évoquent aussi la population parisienne avec mépris. Une bonne partie d'entre eux répugne à l'idée d'une participation de la *populace* à la vie politique. On ressent donc une attitude négative chez les élites envers les mouvements populaires ; ils aspirent presque tous au pouvoir d'une élite (BİLİCİ, 1991, p. 540, 545-546).

c- Retour du religieux ou sécularisation progressive de la société ?

Aux yeux des musulmans du monde entier, l'empire constitue le dernier rempart de l'islam assiégé et une terre d'asile pour ce qui veulent échapper à la domination coloniale. Mais l'empire, malgré la présence de plus en plus pesante du pouvoir occidental, n'est pas une terre colonisée. Pour les élites ottomanes, l'occidentalisation est un projet d'État, pas un phénomène imposé par les puissances européennes. Même le caractère panislamiste du régime, visant à contrebalancer le nationalisme arabe, et se présentant comme un moyen de mobilisation contre la menace européenne, ne remet pas en cause la prééminence du politique sur la religion. Bien au contraire, les oulémas et les cheikhs de confréries soufies se voient transformés en propagandistes de l'État (LUIZARD, 2000, p. 10). On comprend alors pourquoi « le processus d'eupéanisation a été accueilli, certes avec quelque réserve par une part de la population, mais non rejeté comme une forme d'impérialisme culturel ou de domination étrangère » (KARAKAŞ, 2007, p. 566).

L'orientation islamique du sultan ouvre des canaux de communication et de compromis entre le souverain et ses sujets. Grâce aux mesures religieuses (*correction des croyances* par l'islamisation de l'enseignement public ; propagation de l'orthodoxie grâce à une structure missionnaire de type occidental et ecclésial, à la publication d'un *Livre des Croyances* et à l'envoi dans les zones d'hétérodoxie de prédicateurs itinérants ; édification de mosquées ; appui accordé à certaines confréries), appréciées par les musulmans qui sont majoritaires dans le pays, et à la propagande religieuses que véhiculent les ordres soufis, le sultan réussit à communiquer avec ses sujets des plus basses classes sociales, qui considèrent son règne avec chaleur (BAYART, 2010-I, p. 13-14).

Le wahhabisme ou le *mouvement salafiste* qui souhaite, en réaction aux transformations séculières de l'empire, un retour à l'islam des origines (celui des ancêtres), et qui se propage bien au-delà des cercles religieux, pousse le Palais à apporter deux réponses contradictoires à la perte de confiance dans les anciens repères : se *ré-islamiser*, chercher ainsi un surcroît de légitimité religieuse dont il n'avait pas besoin auparavant, et, simultanément, mettre l'accent sur la *nature terrestre de son pouvoir*, attester donc la supériorité de l'ordre d'ici-bas sur celui de l'au-delà. « À chaque contestation venant de la sphère religieuse, le pouvoir sera ainsi obligé d'apporter une double réponse : affirmer la prééminence du terrestre, voire de la force pure et simple, mais aussi se ré-islamiser davantage, pour s'approprier le monopole de la référence religieuse et clientéliser et intégrer les confréries, notamment la *nakchibandiyya*. Cette dualité ottomane et turque, attise, plus qu'elle ne réduit, les contradictions liées aux rapports entre le pouvoir et la religion » (BOZARSLAN, 2004-II, p. 105).

Pendant le règne d'Abdülhamid II, les croyants réussissent à former une opinion publique et se conduisent comme une composante active de l'espace public. Ils investissent les nouveaux moyens de communication, publient des journaux, écrivent des livres, organisent des manifestations de solidarité avec leurs coreligionnaires persécutés en Crimée, dans les Balkans, dans le Caucase (BAYART, 2010-I, p. 15). À la fin du XIX^e siècle, concomitamment avec l'éclosion d'un espace public islamique en ville, on assiste à une effervescence confrérique à travers l'ensemble de l'empire. Or, par définition, les structures confrériques se prêtent mal à toute tentative de centralisation et de monopolisation par l'État de la référence religieuse. Les rapports du pouvoir avec les confréries s'avèrent à double tranchant : D'un côté, les confréries s'imposent comme sources potentielles de contestation, de l'autre côté, par les liens de clientélisme qu'elles développent, elles permettent au pouvoir de disposer de relais à travers ses provinces, ce que sa bureaucratie ne peut assurer (BOZARSLAN, 2004-II, p. 105).

On constate que le pouvoir politique est toujours obligé, comme jadis à l'époque classique, de collaborer avec les milieux confrériques, les cheikhs de confréries représentant encore le pouvoir local. Mais les communautés croyantes en général, les confréries en particulier, n'ont d'autres choix que de se moderniser pour pouvoir relever les défis de la modernité. Le mouvement confrérique devient lui-même un facteur de transformation sociale en modifiant les conditions de l'enseignement religieux et en développant l'intermédiation de l'écrit entre les croyants et leurs cheikhs (BAYART, 2010-I, p. 16). À quelques exceptions près, le sultan abandonne les confréries à leur état de décrépitude, de même que les médersas, dont la réforme ne sera entreprise que sous les Jeunes Turcs (GEORGEON, 1989-II, p. 536). Ainsi, l'un des projets que poursuit avec opiniâtreté Said-i Nursi (1878-1960), cheikh kurdophone, est la fondation d'une université islamique à Van, dont il obtient finalement la décision de principe, mais qu'il ne peut réaliser du fait de l'éclatement de la Première Guerre mondiale. En tant qu'autorité religieuse, il veille très vite à commenter en turc le Coran, à s'appuyer sur des supports écrits autant que sur son charisme personnel, et à intégrer à son discours certains acquis de la science moderne (BAYART, 2010-I, p. 16)

Mais, ce qui est certain, c'est qu'avec la période de l'occidentalisation, le domaine politique commence à se détacher du domaine religieux. L'équilibre entre la religion et l'État, qui assurait par le passé la primauté de l'ordre terrestre, mais qui, en même temps, le plaçait sous l'égide morale du céleste, est profondément ébranlé. L'entrée des idées et des valeurs politiques occidentales, l'apparition de nouvelles institutions et partis politiques avec le libéralisme, brisent l'apparence religieuse qu'a adoptée le domaine politique dans toutes ses manifestations (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 28). La politique religieuse du sultan soulève également des réactions virulentes auprès des intellectuels sécularistes, qui cherchent, dans tous les domaines, à s'inspirer de l'Occident, d'où la naissance d'une autre réaction contre la tendance à l'occidentalisation.

d- Naissance de l'opposition *jeune-turque* et avènement du *positivisme*

Un petit nombre d'intellectuels, appelé communément « Jeunes Turcs », loin d'élaborer une idéologie cohérente, forme un groupe clandestin d'opposition au régime autoritaire du sultan (1889). Libéraux constitutionnalistes, comprenant dans leurs rangs de nombreux Arabes, Albanais, Juifs, Arméniens et Grecs, ils s'inscrivent au début dans la continuité des *Jeunes Ottomans* et restent fidèles à la conception supranationale de l'ottomanisme (BAYART, 2005, p. 142). Ils défendent des idées contradictoires, leur position vis-à-vis de la religion allant d'un islamisme, du type *Jeunes Ottomans*, à un positivisme débouchant sur l'athéisme. « En réalité, il n'y a pas un mouvement jeune-turc, mais une sorte de nébuleuse avec de petits groupes isolés les uns des autres et plus ou moins organisés autour d'un journal,

d'une personnalité. En 1895, deux intellectuels jeunes-turcs commencent à faire figure de leaders de l'opposition en exil, *Ahmed Rıza* (1859-1930) et *Mizancı Murat* (1853-1912) » (GEORGEON, 1989-II, p. 570), tous deux étant fils de la période des réformes. Murat, éditeur d'un journal intitulé *Mizan* (la balance), critiquant surtout l'entourage d'Abdülhamid et accordant une grande place aux valeurs islamiques, apparaît comme un opposant plus modéré que le premier. Pour étouffer les voix de l'opposition, le sultan offrit des postes et des gratifications aux opposants. Murat rentre en Turquie et beaucoup d'autres se retrouvent dans les ambassades. Le souverain réussit à réduire l'opposition en silence, au moins pour deux ans. L'opposition renaît en 1899 (GEORGEON, 1989-II, p. 570-571).

Le mouvement *Jeunes Turcs* se scinde lors de son congrès de Paris en 1902 en deux tendances : celle du « Comité Union et Progrès » conduite par Ahmed Rıza, et celle de la « Ligue pour l'initiative privée et la décentralisation » fondée par le Prince Sabahaddin (1877-1948). D'après le Prince, figure importante dans la tradition de Frédéric Le Play, qui soutient que l'islam n'est pas en soi un facteur inhibiteur du développement social (AKYÜZ, 2009, p. 87), il convient de développer, grâce à l'enseignement, l'initiative privée, et d'instaurer par une réforme politique la décentralisation. Quant à Ahmed Rıza, il est partisan du centralisme autoritaire. Obsédé par le rétablissement de la Constitution et le maintien de l'intégrité territoriale de l'empire, il estime que l'élément turc est celui sur lequel il faut s'appuyer pour assurer la survie de l'État et lui procurer le progrès (GEORGEON, 1989-II, p. 572).

Le sentiment d'une identité turque se trouve renforcé vers la fin du XIX^e siècle, quand sous l'influence de la turcologie européenne, un petit groupe de publicistes, d'hommes de lettres et de savants ottomans, commence à se pencher sur la langue et l'histoire des Turcs. En réaction contre la *culture ottomane du palais*, ces écrivains prônent l'adoption d'une langue simplifiée, plus proche de la langue populaire, plus *turque* (GEORGEON, 1988, p. 30). Le nationalisme turc est le dernier né des mouvements nationaux qui secouent l'empire durant tout le XIX^e siècle, dont la seconde moitié est marquée par d'importantes découvertes philologiques et historiques, dues aux savants européens : les langues, les littératures et la civilisation des sociétés turques/mongoles d'Asie alimentent des recherches nouvelles qui fournissent des armes de guerre idéologiques (GÖKALP, 1983, p. 160). Le développement du nationalisme turc dans l'Empire est inséparable du panturquisme dont le but est de créer une union culturelle et même politique entre les différents peuples turcs. Les premières formulations du nationalisme turc sont le fait de panturquistes (GEORGEON, 1995, p. 5).

Les initiateurs du panturquisme sont les intellectuels turcophones de Russie, surtout les Tatars de Crimée. Ce courant permet la résistance culturelle des peuples turques contre la

pression russe. Les intellectuels tatars se lancent dans une entreprise de purifications des langues turques et la création d'une langue commune compréhensible par tous. Par ailleurs, le panturquisme sert à obtenir l'attention et le soutien de l'empire ottoman, rival et victime de la Russie. L'empire tsariste fait prendre conscience de leurs racines communes aux élites turcophones : À la fin du siècle, les Tatars de Crimée et les populations d'Asie central font face à une politique de russification. Tandis qu'en Russie les choses tournent à l'aigre, l'empire ottoman devient un asile idéal pour les réfugiés panturquistes fuyant la police de Nicolas II (1894-1917). Rejoignant l'élite ottomane, armés de leur bagage économique et socioculturel, ces émigrants (surtout tatars) joueront un rôle moteur dans les mouvements en faveur de changements politiques et sociaux de l'empire. Yusuf Akçura (1876-1935) en fait partie. Dans un manifeste publié en 1904 (*Les trois systèmes politiques*), il critique les doctrines de l'*ottomanisme* et de l'*islamisme* et pose les fondements du *nationalisme* turc. Il propose « sa » solution pour la sauvegarde de l'empire que minent les mouvements des nationalités : « Déplacer le centre de gravité du système ottoman vers le monde *touranien* dans l'idée de recentrer le tout autour d'une base ethnique homogène, panturque. Les Turcs de Turquie renoueraient de la sorte avec leur passé asiatique » (GÖKALP, 1983, p. 160).

Les thèses d'Akçura amorcent de polémiques au sein de l'intelligentsia ottomane. Cette *troisième voie* possède un double avantage: susciter moins de problèmes que l'*ottomanisme* dans le pays et que le *panislamisme* à l'étranger. Dès lors que la reconnaissance des aspirations nationales des non-turcs et des non-musulmans devient inévitable, l'*ottomanisme* et l'*islamisme*, prévoit Akçura, n'est plus viables et doit laisser la place à l'affirmation du nationalisme (BAYART, 2010, p. 19). Une telle politique nationale paraît alors susceptible de réunir tant les Turcs ottomans que leurs millions de frères turcophones disséminés vers l'Est, mais l'utopie se heurte toutefois à un obstacle majeur : la Russie (HERVÉ, 1996, p. 74).

Selon le professeur du droit public Jean Marcou, la scission entre les nationalistes et libéraux ottomans a, par la suite, un retentissement qui dépasse le contexte politique de l'époque, étant à l'origine d'une dichotomie idéologique pour la compréhension de la structuration du système partisan turc (MARCOU, 2005-II, § 18), dans lequel un courant jacobin, laïque, progressiste et étatiste (*Union et Progrès* jusqu'en 1918 ; kémalistes et sociaux-démocrates populistes dans la période républicain) s'oppose à un courant libéral, moins centralisateur et plus sensible à la tradition religieuse (*ligne de Sabahaddin*: Parti libéral ottoman, 1907-1908 ; Parti de l'Entente libérale, 1911-1919 ; Parti progressiste républicain, 1924-1925 ; Parti libéral républicain, Août-Novembre 1930 ; Parti démocrate, 1946-1960 ; Parti de la Justice, 1961-1980 ; Parti de la Mère-patrie, 1983-2009 ; Parti de la juste voie, 1983-2007).

La position du mouvement *Jeunes Turcs* évolue dans le temps, les membres du *Comité Union et Progrès* trouvant l'essentiel de leur inspiration idéologique dans le rationalisme, le positivisme et le scientisme. Pour faire évoluer l'empire, il faut, selon eux, le transformer par la science, l'éducation, le droit et le doter d'un régime rationnel assis sur une constitution. Pour la nouvelle génération de modernisateurs, seul le remède constitutionnel pourrait guérir *l'homme malade* (MARCOU, 2005-II, § 15-16). Le comité s'appelle *Union et Progrès*, car A. Rıza, inspiré des idées de Comte, insiste ardemment sur le mot d'*union* faisant allusion à l'unité de l'empire et à la lutte contre péril d'effondrement de celui-ci, ainsi que le mot de *progrès* se référant au positivisme qui est devenu, après le leadership d'A. Rıza, le credo du groupe (KABAKÇI, 2007). La notion de *progrès* est une obsession chez les membres du comité, ainsi que la *science*, devenue fétiche et considérée comme la base nécessaire de l'action politique et de la société future. Les étudiants de médecine participent à la révolution de 1908 avec la banderole « Le salut de la Nation, c'est la science » (VANER, 1988, p. 93).

L'idée de créer une relation entre les lois de nature et celles de la société apparaît dans la pensée jeune-turque grâce aux efforts d'Ahmed Rıza. Dès 1894, dans ses premiers écrits, il développe, en s'inspirant du discours des Lumières, l'idée que toutes *choses* sont liées les unes aux autres par les lois de la nature: *Comme les montagnes et les rivières, les hommes aussi sont obligés d'obéir aux lois de la nature*. Les Jeunes Ottomans considéraient les concepts de *droit naturel* et de *loi de nature* comme divins. Les Jeunes Turcs, enchantés par le positivisme des pères fondateurs, eux, ne pensent plus guère identifier ces concepts avec la *charia*. On constate chez A. Rıza, une grande estime envers l'islam, due à sa capacité de consolider le lien social. Pourtant, il ne le considérait pas comme une révélation divine mais comme un moyen de cohésion sociale. « Ahmed Rıza voyait l'islam comme une religion par nature plus proche et plus ouverte à la modernité que le christianisme » (KABAKÇI, 2007).

L'un des problèmes fondamentaux auxquels les Jeunes Turcs se trouvent confrontés est celui du passage à l'acte. Une poignée d'exilés disposant de peu de moyens matériels et éloignés du pays peuvent-ils transformer le régime et rétablir la Constitution? Ils pensent que la réponse est « oui » s'ils parviennent à gagner l'armée à leur cause. En 1906, A. Rıza fait paraître au Caire une brochure intitulée *Devoir et responsabilité : le soldat*. Il y explique le rôle que l'armée est appelée à jouer dans la défense et les progrès de l'empire. « Ce rôle avait changé, il était passé de la conquête à la défense du pays, de la *ghâzâ* au patriotisme. Les officiers étant les éléments les plus qualifiés et les plus patriotes de la nation, il leur revenait de guider la vie politique du pays... A. Rıza demandait à l'élite militaire d'assumer son devoir révolutionnaire » (GEORGEON, 1989-II, p. 573).

e- Révolution *jeune-turque* en 1908

L'aile militaire de l'opposition jeune turque naît en Macédoine (ottomane jusqu'en 1913) : Les officiers turcs chargés de la répression des troubles dans les Balkans y est en contact avec les idées libérales. La Macédoine est une sorte de laboratoire du nationalisme turc. Le mécontentement dans l'armée s'étend, en effet, bien au-delà de cette région. À Damas, un groupe de jeunes officiers fonde en 1906 une société secrète, le *comité Patrie et Liberté*. Parmi eux, Mustafa Kemal, un jeune lieutenant, établit des contacts avec les opposants de Salonique (capitale de la Macédoine, ville d'une grande diversité ethnique), dont il est lui-même originaire. Salonique offre un terrain favorable à la diffusion des idées révolutionnaires à cause de sa riche bourgeoisie et un secteur tertiaire développé. C'est dans ce contexte qu'est fondé en 1906 le *Comité ottoman de la Liberté*. « Les militants de Macédoine ne sont plus des étudiants mais des hommes de terrain. L'élément turc est désormais largement dominant parmi eux. Le groupe est plus homogène socialement : il n'y plus de pachas en rupture avec le Palais, mais des membres de la classe moyenne musulmane avides de moderniser l'Empire » (GEORGEON, 1989-II, p. 574-575).

Certaines confréries populaires (*Bektâchî, Melamî*) et les loges maçonniques de Salonique constituent les canaux les plus efficaces pour propager l'idéologie jeune-turque. Certains membres du *Comité ottoman de la Liberté* sont eux-mêmes affiliés à la franc-maçonnerie. En outre, les formalités d'admission au comité sont inspirées du rituel maçonnique. Le candidat, ayant les yeux bandés, étant reçu par trois individus masqués et portant une pèlerine, doit prêter serment en posant la main sur le Coran et sur une épée. Il jure d'assurer un meilleur avenir au pays, en obéissant aveuglément à tous les ordres venant de l'association. Il y a une certaine convergence d'idées entre les militants jeunes-turcs et les francs-maçons, en particulier le libéralisme et la haine de la tyrannie. En 1907, le comité de Salonique et le comité *Union et Progrès* que dirige à Paris Ahmed Rıza décident de fusionner. Le premier adopte le nom de seconde, mais c'est lui qui domine désormais le mouvement jeune-turc, dont le centre de gravité se déplace de l'Europe à Salonique (GEORGEON, 1989-II, p. 575). Il ne reste à l'opposition qu'une dernière arme, années noires du point de vue économique à précéder une possible révolution. De même que la France connaît en 1788 un hiver froid et désastreux, que les récoltes sont mauvaises pour les paysans qui ne peuvent pas vivre de leur métier, l'empire turc vit un hiver extrêmement rigoureux en 1906-1907. Les prix montent, les récoltes sont médiocres. Durant l'hiver 1907-1908, les prix des produits alimentaires atteignent un niveau insupportable. Le mécontentement gagne aussi les casernes, les soldats se mutinent pour cause de retard dans le paiement de la solde. Les masses aussi se détachent du régime qui était populaire à ses débuts (GEORGEON, 1989-II, p. 576).

En 1908, l'opposition jeune-turque parvient à établir une administration constitutionnelle et représentative. La victoire, baptisée *la proclamation de la liberté*, est obtenue sans livrer bataille. Abdülhamid II cède face à la simple menace d'intervention. Le 23 Juillet, il publie un décret impérial restaurant la constitution et annonce la tenue prochaine d'élections. Il connaît alors le regain de popularité. Quant à l'*Union et Progrès*, il lui manque une organisation solide à Istanbul où ses dirigeants sont des inconnus. Ces derniers sont condamnés à rester, au moins provisoirement, en marge des institutions ; on retrouve aux postes de commande de l'État le même personnel. Le sultan demeure en place avec des pouvoirs diminués, les grands-vizirs sont des gens de l'ancien régime. Le comité *Union et Progrès* déclare qu'il n'interviendrait plus dans la vie politique, qu'il contenterait d'être le gardien de la Constitution et d'exercer un rôle d'arbitre. Le Parlement est ouvert le 17 décembre ; quelques jours plus tard, Ahmet Riza est élu président de la Chambre des députés. Lors des élections au Parlement (fin 1908), l'unique opposition au comité vient des libéraux de la tendance de Sabahaddin, regroupés dans le *Parti libéral ottoman*. Mais ce parti, formé tardivement, organisé presque uniquement dans la capitale, ne peut menacer sérieusement l'hégémonie des unionistes, membres du comité *Union et Progrès*. Pratiquement partout les candidats présentés sous l'étiquette du comité sont élus (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 578-581).

Alors qu'est-ce qui change avec la révolution de 1908, dite *révolution jeune-turque* ? Avant tout, le rétablissement du régime constitutionnel n'est le fruit ni des exigences d'un Tiers État, ni d'un soulèvement populaire comme en Russie (1905) ou en Iran (1906). C'est un phénomène qui s'inscrit dans la logique de la *réforme par en haut* et qui constitue l'un des maillons les plus importants de la chaîne allant des *Tanzimat* au *Kémalisme*. « En tant qu'aboutissement de l'action de l'armée, il se situe par ailleurs dans la tradition ottomane, dans laquelle les janissaires avaient à la fois le rôle de l'armée et celui du Parlement » (BOZARSLAN, 1989, p. 161). Le pays ottoman a été, au long de son histoire, une terre de révoltes et d'insurrections. Mais le terme de révolution implique autre chose : aux yeux des Occidentaux, il a pris une signification à la fois politique et sociale. Quand on dit révolution, on comprend un changement radical de personnel politique, et souvent d'institutions, du fait d'un soulèvement populaire ou de la victoire d'une faction représentant, ou prétendant représenter, une part importante de la population. Une révolution a pour conséquence aussi de profondes mutations des structures de la société. Il arrive souvent qu'un nouveau régime instaure de nouvelles formules économiques qui accélèrent/favorisent les bouleversements sociaux (LE TOURNEAU, 1968, p. 137). Mais, ni les débats idéologiques ni la mobilisation citoyenne ne sont déterminants dans le déclenchement de cette révolution jeune-turque ; c'est un mouvement patriotique d'officiers turcs musulmans qui veulent sauver l'empire (MARCOU, 2005-II, § 19).

DEUXIÈME PARTIE :

De l'empire à l'État-nation.

Laïcité comme instrument politique,

État comme incarnation de la nation

(1908-1994)

Les idéologues jeunes-turcs, ne pouvant pas rompre avec la *paideia* ottomane, adoptent une attitude prudente vis-à-vis des luttes d'émancipation qui peuvent favoriser des changements sociaux radicaux. Les références qu'ils trouvent dans la Révolution française concernent l'anticléricalisme, la raison et l'universalité, plus que la liberté, malgré l'usage abondant fait du terme (BİLİCİ, 1991, p. 540). Ahmed Şuayb (1876-1910) par exemple, influencé par H. Taine, voit dans la révolution un événement contre nature : « La réforme est l'élargissement naturel du droit. La révolution est une action antinaturelle, elle est remplie de tragédies. Si la réforme n'est pas réalisée quand il le faut dans la partie nécessaire du corps, la maladie se propage à l'ensemble du corps social... Si aucune voie légale n'existe pour apaiser les douleurs, la révolution a lieu » (cité par BOZARSLAN, 1989, p. 163).

1- Tendances anticléricales des positivistes et réaction islamiste

Il est difficile de décrire les Jeunes Turcs, dans leur ensemble, comme les disciples spirituels du jacobinisme. Ces intellectuels et militaires ont en effet besoin de doctrines sans portée messianiques, susceptibles de garantir, *sous l'égide de l'élite dont ils sont fiers de faire partie*, la survie de l'État. Ahmed Rıza, leader jeune-turc, refuse toute idée d'insurrection et l'*Union et Progrès* appelle à cesser toute manifestation publique après 1908. L'immense succès du positivisme, du matérialisme biologique et du darwinisme social chez les Jeunes Turcs, complétés par la théorie de la «volonté» de Schopenhauer et de Nietzsche, est dû en grande partie à la peur qu'ils ressentent devant une doctrine messianique, leur objectif principal étant de détruire l'influence du *clergé* sans provoquer de bouleversements sociaux, un objectif éloigné de celui des jacobins dans la mesure où il ne s'agit que de la destruction d'un obstacle empêchant l'accès à la *civilisation* (BOZARSLAN, 1989, p. 164).

Ce qu'on peut retenir de diverses influences occidentales, c'est surtout l'aspect minimisant le rôle de l'individu dans la société (comme dans le positivisme), mais en même temps, et non sans paradoxe, l'idée que l'individu est tenu d'intervenir dans la vie collective. « Un élément de discontinuité semble être intervenu entre les Jeunes Ottomans et les Jeunes Turcs lorsque chez les derniers l'islam cessa d'être progressivement une référence majeure. Plus que par les Jeunes Ottomans, pour la plupart musulmans fervents, la religion sera perçue indubitablement comme un obstacle au progrès social par la majorité des Jeunes Turcs ; elle le sera aussi par les kémalistes ». Le problème de la souveraineté nationale émerge plus tard chez les Unionistes, la démocratie politique étant secondaire par rapport à des notions comme l'ordre, le progrès ou l'occidentalisation (VANER, 1988, p. 93, 97).

Les Jeunes Turcs considèrent l'occidentalisation comme un projet culturel et social autant que politique, économique et administrative. Désormais l'Occident ne signifie pas seulement le pouvoir, mais aussi le *territoire des nouvelles idées et du nouvel homme*. La civilisation occidentale est donc supérieure, parce qu'elle est universelle et qu'elle constitue l'ultime étape de l'histoire mondiale. L'idée est simple : « Nous sommes restés hors de l'Histoire, alors nous devons la rattraper ». La source essentielle d'idées des Jeunes Turcs se trouve en France. Cependant cette source couvre la période de la France prérévolutionnaire (les Lumières) à la France postrévolutionnaire (positivisme, darwinisme social). « Les doctrines, parfois ouvertement totalitaires et conservatrices, autant que les slogans de la Révolution, le culte de l'Humanité autant que les doctrines scientifiques, l'universalité de la civilisation occidentale autant que les romantismes nationalistes, constituent les éléments de l'univers mental de ces jeunes intellectuels pour qui la parole du Coran continue, malgré tout, à avoir un poids réel » (BOZARSLAN, 1989, p. 160).

La période de la *Seconde Constitution* (1908-1918) est peut-être l'étape la plus importante de l'histoire de la pensée politique ottomane, le coup de force jeune-turc ouvrant néanmoins la voie à une série de changements en profondeur qui vont s'étaler sur plus de dix ans. Trop longtemps contenues par le carcan hamidien, les forces sociales se trouvent soudain libérées. Pour la première fois de son histoire, la société ottomane découvre la liberté de parole, de la presse, de réunion. La « liberté » devient un mot magique qui allait résoudre tous les problèmes et satisfaire tous les désirs. L'atmosphère de juillet 1908 offre aux femmes l'occasion de faire valoir leurs aspirations, tandis que les Jeunes Turcs souhaitent voir la femme ottomane évoluer selon le modèle de la femme occidentale grâce aux progrès de l'instruction, en estimant que son émancipation est la clé du progrès de l'empire. Pour la première fois, le problème de la condition de la femme se trouve posé par les femmes elles-mêmes, un problème qui touche aux zones sensibles de l'islam, la séparation des sexes, le mariage, le divorce, la polygamie. La révolution jeune-turque agit aussi comme un révélateur du mouvement ouvrier, ainsi qu'elle projette sur le devant de la scène les *intellectuels* qui n'ont plus grand-chose à voir avec la poignée d'opposants ayant engagé le combat contre le despotisme un demi-siècle auparavant (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 584-586, 588).

Après la Révolution jeune-turque, la discipline historique trouve un statut prestigieux en dehors de l'école. La Révolution incite les chercheurs à travailler sur l'histoire ottomane. La *Société d'histoire ottomane*, créée en 1910, encourage les recherches et les publications sur l'histoire de l'empire. Si on considère que le premier volume de l'*Histoire ottomane*, édité par cette société, est entièrement consacré à l'*Histoire turque pré-ottomane* (TEKELİ, İLKİN, 1993, p. 180), on comprend bien qu'un vif intérêt pour l'histoire pré-ottomane du peuple turc

était déjà né en Turquie bien avant la fondation de la République kémaliste. La création de la *Société d'histoire ottomane* et la publication de sa revue annoncent la modernisation de l'historiographie ottomane (BAZIN, 1989, p. 719).

a- Incident du 13 avril 1909 : « Nous exigeons la *charia* ! »

Il paraît que les tendances anticléricales des unionistes soulèvent un mécontentement dans les rangs inférieurs de la hiérarchie religieuse, plus conservateurs que les oulémas de haut rang qui soutiennent le régime depuis le début. Les religieux contestataires tiennent la Constitution pour responsable des nouveaux malheurs de l'empire ; ils pensent que la liberté et l'égalité sont des notions dangereuses, et les mœurs modernes, mises au compte des Jeunes-Turcs sont vilipendées. C'est dans cette atmosphère qu'une foule conduite par un *khodja* (dignitaire religieux) se rend au palais pour demander au sultan *de rétablir la charia*, la propagande contre les Jeunes Turcs se donnant ainsi libre cours. Mizancı Murad, ancien jeune turc, excite dans son journal les passions religieuses, dénonçant l'égalité avec les non musulmans et l'émancipation de la femme comme contraires aux traditions. Ce discours fait de nombreux adeptes parmi les religieux, mais aussi dans les rangs de la bureaucratie et de l'armée, comme parmi les masses populaires (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 581-582)

On observe, jusqu'en avril 1909, une longue érosion de la popularité des Jeunes Turcs et la montée en puissance de l'opposition, toutes tendances confondues. On accuse l'*Union et Progrès* de vouloir substituer sa propre dictature à celle du monarque (FEYZİOĞLU, 1954, p. 132). Les adversaires du comité défendent, pour la plupart, les idées religieuses ou bien exploitent les sentiments religieux. Avec *la proclamation de la liberté*, plusieurs associations religieuses voient jour. Elles se trouvent en dehors du champ politique, mais jouent, en défendant le système musulman et propageant l'idéologie religieuse, un rôle important dans la vie politique (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 31). L'une de ces associations, la *Société de l'Union mahométane*, organisation missionnaire à vocation internationaliste, professe un islam populiste, son journal, le *Volkan*, se répandant en anathèmes contre les Jeunes Turcs, *poignées d'athéistes* qui mènent le pays en ruine. La société se réclame de l'idéal islamique, en s'opposant aux tendances sécularistes et occidentalistes du comité Union et Progrès. Les méthodes du comité sont aussi critiquées par les journaux libéraux, comme *Serbestî* (la libérale). Le 7 Avril, Hasan Fehmi, un de ses journalistes, est assassiné. C'est un assassinat que l'opinion publique met sur le compte du comité (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 582).

Tout est donc prêt pour que les forces de la réaction s'organisent. Dans la nuit du 12 au 13 avril 1909, se déclenche une mutinerie. Les soldats, fortement travaillés par la propagande de la société (il s'agit probablement d'une manœuvre ou d'une campagne médiatique de la

diplomatie britannique pour déstabiliser *Union et Progrès*), désarment les officiers diplômés de l'Académie militaire, symbole de la modernisation à l'occidentale. « Tout au long de la journée du 13 avril, ils furent rejoints par des éléments d'autres unités, par des religieux et des étudiants des *medrese*. Une fois de plus dans l'histoire ottomane, hommes de troupe et hommes de religion se retrouvaient au coude à coude en révolte contre le pouvoir. Ils réclamaient la stricte observance de la loi religieuse, exigeaient la démission du ministre de la Guerre et celle du président de l'Assemblée, Ahmed Rıza, symbole de l'irrégion des Jeunes-Turcs » (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 582-583).

Il est certain que l'opposition a utilisé l'islam contre les unionistes, *ces gamins qui insultent la religion islamique*, ce qui lui a permis de mobiliser le peuple d'Istanbul. Les insurgés criaient dans la capitale : « Nous exigeons la charia ». Mais la victoire des adversaires du comité a été de courte durée. L'armée de Macédoine, voyant l'édifice politique instauré en 1908 menacé, s'est décidée à agir : elle a marché sur Istanbul qui a été investie le 24 avril. Le comité a proclamé la loi martiale et a mis des tribunaux d'exception sur pied pour juger les mutins ; le Parlement a décidé la déposition du sultan en le remplaçant par son frère (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 584). L'événement a pourtant constitué une source de traumatisme pour les unionistes (et les futurs kémalistes à partir des 1920), qui l'ont considéré comme la première manifestation organisée de l'*islamisme réactionnaire*. La modération politique cultivée jusque-là par les unionistes a été mise à mal. Le principal parti d'opposition, *Ahrar* (libéraux), a été interdit et la presse muselée. Le comité, se considérant comme « l'esprit d'État », s'est fait rapidement la porte parole d'un nouvel ordre répressif en commençant à réduire à néant le climat pluraliste (BOZARSLAN, 2004-I, p. 13-14).

Malgré les tendances autocratiques des unionistes, la seconde monarchie constitutionnelle est une véritable expérience parlementaire, au moins de 1908 à 1913. Tandis que le comité glisse vers le nationalisme turc, un stock d'idées nouvelles, surtout grâce aux immigrants venant du monde turco-musulman, pénètre dans le pays : modernisme islamique, populisme, solidarisme... La liberté d'expression et la multiplication des journaux engendrent un essor dans la vie intellectuelle. Dans un premier temps, deux tendances dominent la société : une tendance islamiste dont la porte parole est Âkif (1873-1936), et une autre, occidentaliste, représentée par Abdullah Cevdet (1869-1932). La troisième tendance, celle du nationalisme turc, jouera un rôle important dans l'avenir (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 589).

Il existe, une tension/contraction entre l'islamisme et l'occidentalisme, et chaque mesure de sécularisation rend l'islam plus « islamique ». Certes, un véritable *Kulturkampf* s'enclenche entre les sécularistes, « matérialistes », sinon « athées », et les religieux ou islamistes,

« obscurantistes », « réactionnaires » (BAYART, 2009-II, p. 7). Il faut quand même éviter de tomber au piège d'un narratif qui postule un jeu à somme nulle entre islam et sécularisation, et donc entre islam et République. Or, il est aberrant de réduire l'histoire de la fin de l'empire ou celle de la République à une bataille entre sécularistes et religieux. Cette interprétation n'est pas seulement anachronique et partielle, mais elle pose aussi mal le problème. Car ni l'islam ni la sécularisation (ou la République) « ne se définissent *de manière éthérée et atemporelle* ». L'islam dépend de son environnement, et donc des réformes de sécularisation avec lesquelles il doit compter. Politiquement et intellectuellement, il peut être réformateur à sa façon. « Il a connu d'intenses débats qui naissaient de sa propre tradition réformiste et interprétative (*idjtihad*), autant que de sa réaction à l'impérialisme ouest-européen. Il a notamment été en dialogue avec les Jeunes Turcs à la fin du XIX^e siècle et a été partie prenante de l'opposition à Abdülhamid II, puis de la Révolution de 1908, au cours de laquelle une fraction des ulémas et des cheikhs ont joué sans complexe, et jusqu'au bout, la carte des unionistes » (BAYART, 2009-II, p. 8-9).

Dès la révolution jeune-turque en effet, on accuse l'*Union et Progrès* de vouloir substituer sa propre dictature à celle du monarque, de négliger la cause de l'égalité des *millet* ottomans et de mener une politique nationaliste visant à consolider la suprématie de l'élément turc au sein de l'empire ; d'autres lui reprochent son occidentalisme, sa tendance laïque. À partir de 1909, on voit ainsi naître le *Parti libéral ottoman*, le *Parti démocrate ottoman*, le *Parti des libéraux modérés*, le *Parti du peuple*, le *Parti socialiste ottoman* et le *Parti de l'union mahométane*. Ce dernier apparaît comme un parti cléricale qui se dresse contre les réformes entreprises par l'*Union et Progrès* et défend ouvertement un régime théocratique, mais il disparaît finalement de la scène politique à la suite de l'incident d'avril 1909. Cette poussière de petits partis ne peuvent pourtant rien contre le puissant bloc que constitue l'Union et Progrès. Afin de créer un parti capable de mener une opposition efficace, plusieurs d'entre eux décident de s'unir sous le nom d'*Entente libérale*. C'est la première manifestation de la tendance au bipartisme en Turquie. La période de la Seconde Monarchie Constitutionnelle sera marquée par la lutte entre l'*Union et Progrès* et l'*Entente libérale*. « L'acharnement de cette lutte, le manque d'unité nationale, la réaction religieuse, les guerres incessantes empêcheront durant toute cette période le bon fonctionnement de l'appareil démocratique » (FEYZİOĞLU, 1954, p. 132-133).

b- Réformisme islamique et fondamentalisme *salafi*

Mehmed Âkif et son ami Eşref Edib (1882-1971) commencent à publier, dès 1908, une revue *moderniste*, qui se consacre à des sujets religieux et sociaux, le « *Sırat-i Müstakim* » (*Juste Voie*). Âkif qui s'inquiète du fossé existant entre les intellectuels ottomans, prêts à ne voir

dans la religion qu'un obstacle au progrès, et les masses, portées à mettre le déclin de l'islam au compte des mœurs occidentales, croit qu'il faut au contraire s'appuyer sur l'esprit progressiste de l'islam. Favorables à la Constitution, assimilée à la «consultation» islamique, hostiles au putsch d'avril 1909, les modernistes musulmans, réunis autour de la revue *Sirat-i Müstakim*, estiment que le déclin des pays musulmans est dû non à l'islam, mais à la forme corrompue qu'il a fini par prendre, du fait des innovations (*bid'a*), de l'esprit d'imitation stérile (*taqlid*), de l'influence des ordres mystiques. «Le résultat était un islam fermé à l'esprit scientifique, incapable d'évoluer et de s'adapter au monde moderne. Pour sauver les sociétés islamiques du retard, il fallait revenir à un islam purifié, retourner à l'esprit de libre examen pour retrouver une religion conforme à la raison, apte à adopter les sciences nouvelles, que l'Europe avait en fait empruntées aux musulmans au Moyen Âge» (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 589-590). Âkif manifeste de l'enthousiasme pour le panislamisme durant la révolution jeune turque et la guerre des Balkans de 1912-1913. Mais ce poète lyrique, très populaire auprès des masses, prend de l'intérêt pour le modernisme islamique et se met à étudier les œuvres d'Abduh et d'al-Afghani au moment même où il expose ses idées panislamiques. La diffusion d'idées nouvelles le force à repenser et à clarifier ses propres principes, mais il ne transige jamais sur celui de la primauté de l'unité de l'islam sur des nationalismes. Au début des années 1910, il attaque les *occidentalistes*, qui d'après lui imitent servilement toute chose, bonne ou mauvaise, venant de l'Occident, et particulièrement le poète Tevfik Fikret (1867-1915) dont le poème athéistique *Tarih-i Kâdim* (« Histoire ancienne », 1905) corrompt à ses yeux la jeunesse turque (İZ, 1990, p. 978). Si Tevfik Fikret, occidentaliste et explicitement athée, écrit en 1911 un autre poème, intitulé cette fois-ci *Tarih-i Kâdime Zeyl* (« Suite de l'Histoire Ancienne »), c'est pour répondre à Âkif. Pour sentir l'atmosphère de l'époque, lisons une partie de ce poème polémique :

À sa majesté mollah Sirat [Mehmed Âkif]
 Qui m'accuse d'être infidèle
 Il se peut qu'il se trompe sa majesté
 Car moi aussi je suis fils de musulman
 Ne me raconte pas à moi cette belle religion
 Je la comprends aussi bien que toi!
 Moi aussi j'ai lu le Livre de Dieu
 Moi aussi j'ai écouté ces paroles qui s'adressent au cœur;
 Moi aussi, j'ai prié dans toutes les mosquées
 Moi aussi, je me suis plié en deux devant Dieu
 Je rêvais que le chemin du paradis s'ouvrait devant moi;
 Je sentais mon cœur saisi par la peur de l'enfer
 Moi aussi j'escaladé vers le Très Haut
 Moi aussi, j'ai été chez les anges
 Je m'évanouissais quand j'entendais l'appel à la prière
 Et comment je courrais vers la voix divine!
 Moi aussi j'ai égrainé mon chapelet et prié
 Moi aussi j'ai fait le ramadan,

J'ai tout fait, toutes ces absurdités!
 Parce que je croyais à tout ce qu'on me disait
 Moi aussi j'ai cru en ce que tu croyais
 Je m'y étais attaché les yeux fermés
 Je m'étais sacrifié corps et âme à ma religion.
 J'avais aimé Dieu et son prophète.
 Mais ils sont très loin aujourd'hui
 J'ai enfin compris où se trouve le droit chemin
 La route nous amenant vers la Vérité est différente.
 Ces choses extraordinaires que tu as évoquées,
 Ces choses étonnantes
 Ne sont que des contes de fées, inventées de toutes pièces.
 Aujourd'hui l'Homme cherche sans cesse la vérité,
 Il en pénètre de plus en plus les secrets
 Tes illusionnistes ne pensent pas à l'avenir
 Jésus et Moïse, tous deux se trompent, et trompent
 Ce bâton magique est un gros mensonge.

Le *Sırat-i Müstakim* (Mehmed Âkif et Eşref Edib) représente l'aile la plus libérale/moderne du courant islamiste. Mais il existe bien d'autres tendances, depuis l'*islam populiste*, imprégné de traits hétérodoxe ou confrériques, de la *Société de l'union mahométane*, jusqu'à l'islam traditionnaliste et conservateur défendu par Mustafa Sabri (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 590). Certes, la solution proposée par les islamistes est le projet de réislamisation de la société. Pourtant l'islamisme n'a pas une structure homogène. Si tous les islamistes sont d'accord sur le retour à l'islam des origines, ils divergent quant au modèle d'islamisation à suivre. Âkif opte pour le réformisme islamique en croyant qu'il est possible d'emprunter à l'Occident les techniques et de conserver ses traditions nationales, autrement dit, de se développer tout en préservant son identité (GEORGEON, 1991, p. 58), tandis que Mustafa Sabri (1869-1954) s'inscrit dans la ligne du *salafisme*, courant plus traditionnaliste du retour aux principes immuables de l'islam des *salafs*. Adeptes d'un islamisme plus conservateur, ce dernier présente un modèle social ne supportant aucune séparation entre la religion et la politique, entre l'État et le califat. Pour lui, l'islamisation de la société ne peut se faire que du haut vers le bas. Un État sans religion ne peut qu'avoir un peuple non musulman. La religion du peuple est la religion du gouvernement ; si le gouvernement n'a pas de religion, le peuple ne peut pas avoir de religion non plus (NAM, 2009).

Il faut distinguer deux tendances islamistes. Le réformisme met l'accent sur les idées occidentales pour opérer la réforme ; le fondamentalisme *salafi* veut réformer l'islam par un retour aux sources. Le premier prend, plus ou moins consciemment, comme point de départ une idéologie occidentale dans laquelle il essaie d'intégrer la foi. Développé surtout dans les classes dirigeantes (hommes d'État, hauts-fonctionnaires, professionnels), le modernisme tend, dans sa forme la plus poussée, à se confondre avec le sécularisme qui, tout en souscrivant aux dogmes fondamentaux de l'islam, remet le domaine temporel à l'État et non à la religion. Les modernistes défendent la thèse selon laquelle l'islam en lui-même n'est pas opposé au changement et au progrès, mais c'est l'islam tel qu'il a été interprété et s'est sclérosé au cours des siècles et qu'il est enseigné dans le temps actuel. Pour remédier la situation, il faut *revenir à l'islam des origines* et pour cela rouvrir les portes de l'*idjtihad*.

Les *salafis*, eux, tendent à mettre en doute l'autorité des écoles de théologie médiévale et ne reconnaissent que celle du Coran et de la Sunna : en ce sens, ils sont réformistes, à l'encontre de la majorité des oulémas. Mais contrairement aux modernistes, ils rejettent toute intrusion du libéralisme et du rationalisme occidentaux. Ils affirment que c'est parce que les musulmans et surtout les pouvoirs politiques se sont éloignés de l'islam et de ses préceptes pour adopter les pratiques, le style de vie et le mode de pensée des infidèles que la Turquie

est devenu décadente et arriérée. C'est depuis que l'État a commencé à se *moderniser* et à *moderniser le pays* en quittant les traditions musulmanes que la décadence est commencée. Leur remède consiste donc à *revenir à l'islam strict*, à mettre en pratique tous ses préceptes et tous les détails (JACOB, 2004, n.1). Le mouvement *salafi* exerce une grande influence sur l'opinion, parce qu'il représente, par rapport au modernisme, une certaine tradition interne à l'islam, et par rapport au conservatisme des oulémas, il paraît progressiste en raison de son activisme dynamique (MILOT, 1993, p. 175). Il est évident que ceux qui s'opposent au sécularisme, à la centralisation excessive de l'État ou à la dictature de parti unique qui s'installe, n'ont pas déserté l'arène politique, ni répudié le principe du parlementarisme. Ainsi, Mustafa Sabri milite au sein de l'*Entente libérale* en faveur de la charia et ne dédaigne pas de mener campagne électorale pour le compte de celle-ci en 1912.

c- *Intellectuels-oulémas* ou première génération des islamistes : Islam, *idjtihad*, technologie, science et progrès

Pour la plupart des islamistes de l'époque, comme pour les occidentalistes, il était impératif de prendre en main la totalité des rênes du pouvoir. Ils ont évidemment constaté que le pays a subi une ouverture forcée et connu une modernisation imposée de façon autoritaire. Ils avaient donc pour objectif, comme les occidentalistes, de conquérir l'État, de le transformer et de reconstruire une nouvelle société en mettant en œuvre de profondes réformes. À la fin du XIX^e siècle, leur organisation interne et leur enseignement demeurant archaïques, les oulémas traditionnels ont été marginalisés et une nouvelle élite a vu le jour pour défendre les valeurs islamiques face à un sécularisme militant. Selon Ali Bulaç (1951-), une des grandes figures de l'islamisme turc actuel, on assistait alors à la naissance de la première génération des islamistes, *intellectuels-oulémas*. Sur bien des points, ils ressemblaient aux oulémas, étant donné leur connaissance rigoureuse et détaillée des disciplines islamiques ; pourtant, on retrouve dans leur discours une terminologie occidentale, l'idée de développement, de rationalisme et de progrès étant particulièrement mise en avant. Certains d'entre eux (M. Abduh, Elmalılı A. Hamdi Yazır) avaient la capacité d'écrire la *tafsîr* (exégèse du Coran) qui requiert de son auteur une grande érudition en matière de tradition orale (hadith) mais aussi une maîtrise parfaite de la langue arabe et de ses subtilités ; certains (Said-i Nursi, İzmirli İsmail Hakkı) avaient l'ambition et aussi la capacité de renouveler la *kalâm* (recherche de principes théologiques à travers la dialectique) pour répondre aux attaques auxquelles le Coran et l'islam sont alors soumis ; et finalement, certains parmi eux (Babanzade Ahmed Naim, Kâmil Miras) maîtrisaient parfaitement la discipline de *hadith* (BULAÇ, p. 53, 56).

Il s'agit des hommes qui connaissent la civilisation occidentale, qui maîtrisent les langues européennes, et qui se sont élevés dans un milieu islamique mais aussi multiconfessionnel

de l'empire. Prenons l'exemple d'İsmail Hakkı İzmirli (İsmail Hakkı de Smyrne, 1868-1946)... Lui qui maîtrisait l'arabe, le persan, le français et le russe, avait aussi une connaissance profonde du latin et du grec qu'il a tenu de sa mère crétoise (mais musulmane). Il a suivi les cours de médersa, tout en suivant ceux de l'école d'enseignement supérieur. Il a pris des cours particuliers de littérature et terminé la section d'astronomie dans une autre école (HİZMETLİ, 1989, p. 233). Son parcours scientifique et religieux est hors du commun, parce qu'inclassable. Il n'est donc pas surprenant que les perceptions que ses contemporains ont d'İsmail Hakkı soient souvent contradictoires. Selon certains, il serait, pendant toute sa vie resté *moderniste* et ses œuvres *ne feraient que reproduire la doctrine salafi*, en s'inspirant surtout d'*Ibn Taymiyya*. D'après une autre opinion, il serait *fondateur d'une nouvelle école théologique* et aurait découvert une théologie conciliante et médiate entre la philosophie moderne et la pensée musulmane. Selon une troisième opinion, il serait *fidèle à la thèse sunnite* autant qu'il serait le *représentant de Ghazali* à l'époque moderne. Enfin selon une quatrième opinion, il aurait fait un faux sens de la pensée musulmane et *contredirait ce qu'avaient dit les grands docteurs de l'islam, tels Ghazali et Juva'ini*. Cheikh Saffet par exemple, qui enseigne le soufisme à la Faculté de théologie d'Istanbul, critique İzmirli avec vigueur et l'accuse de s'être attaqué aux grands personnages musulmans, aux saints, aux soufis, aux livres de tradition : « İzmirli se trompe et trompe l'esprit du peuple, au nom du modernisme et du raisonnement personnel » dit-il (HİZMETLİ, 1989, p. 238, 240). *Salafi* ou moderniste ? Orthodoxe ou novateur ? On voit bien qu'il est difficile de catégoriser les intellectuels islamiques (ou islamistes) de l'époque.

La notion d'*islamisme moderniste*, malgré l'usage généralisé qui en est fait, pose problème. En vérité, l'unité présumée des différentes philosophies modernistes n'est pas effective. On éprouve d'ailleurs une certaine difficulté à distinguer l'islamisme moderniste du *salafisme*. Le postulat unitaire impliqué dans la notion risque de faire oublier la diversité, les divergences et les conflits qui font de ce mouvement un champ de bataille théologico-idéologique. Au-delà des convictions libérales plus ou moins partagées, les *intellectuels-oulémas* de tendance moderniste apparaissent aussi divisés quant à la conception du meilleur régime politique. L'un d'eux, İzmirli, fait partie de l'*Union et Progrès*, pourtant accusé d'athéisme par la plupart des islamistes de l'époque. Il appelle à une purification véritable de l'islam, à un retour aux sources premières, à une obéissance intégrale à la Sunna et à la conviction des *salafs*, bien qu'il compare occasionnellement la pensée musulmane avec la pensée occidentale. « Foi dans la raison, foi dans un Islam purifié, la pensée d'İzmirli est plutôt un appel au bon sens qui doit constamment guider le musulman quand il se trouve devant un choix où semblent s'opposer l'Islam traditionnel et le monde occidental » (HİZMETLİ, 1989, p. 243). C'est un islamiste qui soutient le régime kémaliste et qui ne voit aucune contradiction entre la laïcité

et l'islam. İzmirli, comme Şemseddin Günaltay (1883-1961 ; Premier ministre du régime kémaliste entre 1949-1950), Celal Nuri İleri (1877-1939) et Şerafeddin Yaltkaya (1879-1947), contribue à l'élaboration des idées islamistes tant qu'il croit à la force unificatrice de l'islam ; mais après l'effondrement de l'empire et la fondation de la République, il révisé sa position islamiste et contribue à la reconstruction de la nouvelle Turquie, en visant à légitimer le régime kémaliste (ALTUN, 2004, p. 172).

Dans un empire qui traverse une période de bouleversements, le maître mot devient celui de *flexibilité* (idéologique) qui permet aux élites de construire leur avenir, c'est-à-dire l'avenir du pays, plutôt que de le subir. C'est un moyen pour prendre l'avantage concurrentiel face à un Occident menaçant. Dans des conditions extraordinaires, un intellectuel ottoman peut-il réussir à mettre en évidence un substrat idéologique stable ? Que dire par exemple à propos de Celal Nuri İleri ? D'un point de vue, il est islamiste, car l'unité des musulmans est un thème phare pour Celal Nuri. Mais d'autre part, il apparaît comme un occidentaliste, car il défend clairement la pensée matérialiste nourrie par la philosophie positiviste. Au tournant des guerres balkaniques (1912-1913), il est toujours plus proche des occidentalistes, mais face au démembrement de l'empire et surtout face à la perte des possessions européennes, il appelle à la création d'une *Union islamique* pour créer un nouvel ordre mondial, ce faisant il vise, comme d'autres intellectuels ottomans, à sauver l'empire qui devient de plus en plus soumis à des pressions extérieures (UYANIK, 2004, p. 258).

D'après Celal Nuri, les musulmans du monde entier n'ont d'autre choix que de s'unir pour se protéger de l'impérialisme occidental. Parce qu'une communauté de foi qui repose sur une expérience commune de la transcendance religieuse sera plus solide que la communauté ethnique fondée sur les liens du sang, il faut soumettre le tribalisme (nationalisme) à l'unité de la fraternité islamique. D'après lui, c'est surtout l'Angleterre qui a introduit le nationalisme, phénomène pernicieux et dangereux qui s'infiltre à l'intérieur de l'*oumma* comme un poison injecté dans un corps, dans la Turquie, afin de diviser les musulmans (et donc mieux régner). Celal Nuri pense qu'on doit travailler de toute sa force pour l'établissement d'une Union, pour que le monde islamique soit maître d'une civilisation évoluée et avancée : une telle union créera sans doute la plus grande civilisation humaine de l'histoire. Lorsque les musulmans s'unissent et établissent un mur solide contre l'impérialisme, ils verront que toute injustice dans le monde connaîtra un terme. En citant le Bon (« C'est la mentalité des peuples et non les institutions qui déterminent leur histoire », « Les découvertes individuelles transforment les civilisations. Les croyances collectives régissent l'histoire »), il conclut que l'union islamique sera la plus grande révolution de l'histoire. Cette union qui aidera l'humanité à connaître la justice, la paix et la morale musulmanes, sera la clé du bonheur commun. On se surprend de

constater que même A. Cevdet, occidentaliste intransigeant, partage les idées de Celal Nuri. D'après Cevdet, les musulmans doivent cultiver un esprit de solidarité, mais pour établir des liens spirituels, scientifiques, littéraires, économiques et sociaux, non pour courir après le mythe de l'union politique (UYANIK, 2004, p. 259-262).

Celal Nuri, en tant qu'occidentaliste, donne la priorité à la question féminine sur les autres changements modernistes. Il émet une théorie sur le statut de la femme ottomane, d'après laquelle le sous-développement a pour cause la situation inférieure de la femme, et cherche des passerelles entre l'islam et le principe de l'égalité. Dans son livre *Nos femmes* (1915), il pose comme condition du progrès social et national la mise sur pied d'une réforme du statut humiliant des femmes. La première réforme à réaliser dans l'empire, la plus urgente selon lui, serait l'abolition de la polygamie et de la répudiation unilatérale: « Si l'on veut relever les Turcs et l'islam en général, il faut, avant que de réformer armée, État, école, modifier le statut des femmes pour qu'elles puissent à leur tour, améliorer celui des enfants. Les enfants à leur tour, pourront ainsi réformer l'État et la nation ». Réformer le statut des femmes est le projet principal car, dit-il, « quand on construit une maison, on ne commence pas par le toit, on jette d'abord les fondements. La femme est le fondement principal de la maison de l'humanité » (GÖLE, 1992, p. 88). Pourtant, son objectif se limite au rôle traditionnel de celle-ci : « Nous n'avons pas besoin de femmes politiciennes ni de femmes techniciennes, il nous faut avant tout des mères, des épouses, des éducatrices, des femmes qui éduqueront les futures générations » (YARAMAN-BAŞBUĞU, 1996, p. 20).

Malgré leurs différences, une question préoccupe les intellectuels : « Est-ce que les idées nouvelles, l'industrialisation et la technologie peuvent être conjugués et permettre à l'empire de survivre » ? Qu'ils soient islamistes, nationalistes ou humanistes, les auteurs répondent à cette question de façon différente et participent activement aux débats de leur époque. Au fur et à mesure qu'ils s'interrogent sur *l'emprunt des éléments de la culture occidentale par les fidèles*, les *intellectuels-oulémas* ressentent la nécessité de faire des sciences religieuses la dynamique de la société musulmane. Ce mouvement de renouveau fait son apparition surtout dans la science de l'exégèse, l'essentiel étant de faire ressortir dans le commentaire la quintessence, l'esprit du Coran. « Les réformateurs musulmans tentent ainsi de démontrer à l'Occident et aux Musulmans qu'il existe une harmonie entre la raison et la foi en mettant en avant l'aspect 'rationnel' du Coran et de la Sunna. L'un des exemples des réformateurs musulmans est d'accorder une explication raisonnée aux miracles retrouvés dans le Coran. C'est le cas de Muhammad Abduh qui fait des *jinn* (considérés comme des êtres surnaturels) une sorte de 'microbes'. Nursi n'agit pas différemment d'Abduh lorsqu'il tente de mettre en avant le fait que les hommes peuvent approcher les miracles prophétiques du point de vue

de la civilisation et du développement. Les miracles deviennent des éléments de motivation dans la voie du progrès. Il y a donc passage, à l'époque contemporaine, d'une conception qui attribue aux miracles un aspect 'surnaturel' à celle qui les rend parfaitement accessibles à la raison à travers des 'preuves logiques' » (YARDIM, 2009, p. 17-18).

Le clergé traditionnel constitue avec la bureaucratie civile et l'armée les trois piliers classiques de l'empire. Ce corps ne fait pas partie de la société civile, mais de la société politique. Il n'a pas l'habitude d'observer les événements se déroulant dans le pays avec un esprit ouvert, son réflexe conservateur jouant ici pleinement. Il se veut méditation nostalgique du passé, le pôle essentiel dans la contestation des mesures réformistes de l'État. Sa stratégie pour faire face à la bureaucratie réformatrice consiste à consolider sa position sociale. Les *intellectuels-oulémas*, eux, ne font pas partie des corps d'État ; ils n'ont pas besoin de renforcer leur position. Leur préoccupation principale est de rationaliser l'État pour remodeler ensuite la société, la morale, l'éducation, la vie entière de l'homme sur des principes islamiques. Ils croient qu'au début, le droit musulman était vivant grâce à la pratique de l'*idjtihad*, effort de réflexion personnelle (par analogies) des juristes pour juger d'une question particulière. Vers 900, il y a eu une inflexion conservatrice et on a proclamé la *porte de l'idjtihad* fermée, car tous les cas possibles avaient été traités. À la place s'est développé le *taqlid*, qui demande une adhésion sans réserve aux principes des quatre grandes écoles juridiques islamiques, et l'évolution du droit musulman s'est alors trouvée considérablement freinée. Les *intellectuels-oulémas* se penchent particulièrement sur l'histoire et voient qu'à partir du XII^e siècle, le droit islamique a perdu de son dynamisme. D'après eux, l'islam avait, à ses débuts, une science, un droit et une théologie libres, voire audacieux (BULAÇ, 2004, p. 56-57).

Selon la première génération des islamistes, l'islam a ce potentiel nécessaire pour assurer la gestion convenable et décente des affaires sociales, tout en garantissant le bonheur et le salut spirituels de l'homme dans ce monde et dans l'au-delà. Pour réaliser cet objectif, il faut que les musulmans, et surtout les oulémas, exploitent les possibilités et les moyens de l'*idjtihad*. Dans le même temps, il faut essayer de développer et d'enrichir les connaissances plus rationnelles des musulmans par rapport à leur religion. D'après cette génération, les oulémas du palais devaient assumer leur rôle social, rouvrir les portes de l'*idjtihad* et prendre part au développement et à la modernisation du pays. Mais ceux-ci ont donné la priorité à la conservation de leurs privilèges et de leur pouvoir politique au sein du palais. Ce faisant, ils ont perdu leur capacité à pénétrer la société civile. La nouvelle élite islamique, quant à elle, aspire au contrôle de la modernité plutôt qu'à son rejet. Partisans sincères de la monarchie parlementaire, les *intellectuels-oulémas* soutiennent le projet constitutionnel visant à limiter le pouvoir du monarque. Ni les Jeunes Ottomans de tendance islamique ni les islamistes de

la *Deuxième monarchie constitutionnelle*, ne défendent jamais l'absolutisme. Au contraire, ils prônent la participation, le parlementarisme, le califat constitutionnel. Les oulémas du palais qui repoussaient toute idée d'occidentalisation, considéraient la *démocratie* comme un système qui s'oppose à l'islam, un projet athéiste, et maudissaient la notion de *progrès* qu'ils qualifiaient comme étant contraire à l'esprit de l'islam. Quand la révolution jeune-turque a affaibli l'influence des oulémas au sein de l'État, ces derniers, restant fidèles à leur tactique traditionnelle, ont soutenu le *Parti de l'union mahométane* afin de conclure un pacte avec les éléments conservateurs de l'armée contre les occidentalistes. Ils ne visaient toujours pas à mobiliser la société civile (BULAÇ, 2004, 57-58).

Les *intellectuels-oulémas* sont d'accord avec les sécularistes sur le fait que l'État doit mettre en place un programme de restructuration, mais ils dénoncent l'acculturation sous toutes ses formes et surtout les idées selon lesquelles l'islam serait un obstacle au progrès. L'islamiste de l'époque a une personnalité divisée entre deux mondes, un monde perdu/oublié et un autre qui n'est pas gagné. Comment resterait-il fidèle à son héritage épistémologique et culturel, alors qu'il se sent vaincu ? Jusqu'à la fin du XVII^e siècle, l'empire était l'un des plus puissants empires du monde. Pour les élites, c'était là une preuve manifeste de la supériorité de l'islam sur le christianisme, le premier représentant le juste et la révélation complète, et le deuxième l'injuste et la révélation falsifiée. Si on tient compte de l'équation ottomane de *din ve devlet* (religion et État), on comprend mieux pourquoi la défaite de l'empire est vécue par les élites comme celle de l'islam (KARA, 2004, p. 36).

Pour la première fois dans l'histoire du monde, une civilisation s'universalise. C'est la victoire de l'Occident avec sa modernité triomphante, pour laquelle les musulmans éprouvent une répulsion mais aussi de la fascination. Les islamistes ont peur de l'occidentalisation, parce qu'ils croient qu'elle couperait les peuples musulmans de leurs racines, de leurs valeurs, de leur passé. La peur de perdre son identité... Alors, comment faire face à cette menace ? Faut-il se réfugier frileusement dans un passé imaginé, idéalisé, ou bien se précipiter dans un modernisme effréné ? Restant entre deux selles et se sentant obligé de conserver son *adab* « musulmane », l'islamiste attache inévitablement à un complexe de supériorité afin d'éviter une confrontation mortelle avec les modèles du savoir-vivre occidental.

Les islamistes de la première génération pensent en effet que l'islam, la dernière et la plus parfaite des révélations de Dieu, qui accomplit et remplace toutes les précédentes, ne peut être cause du déclin du monde musulman. Contrairement aux préjugés « essentialistes » de l'orientalisme, l'islam est la religion de la raison, de la logique et de la science (essentialisme contre essentialisme). Il est l'origine du développement des musulmans, de l'essor de leur

civilisation et de leur progrès culturel. Quelle est donc la raison de ce déclin qui a frappé les musulmans ? La raison réside, d'après eux, dans la rupture entre l'islam et la civilisation islamique. Excepté la période relativement brève dite l'Âge de Félicité, l'islam vécu par les musulmans n'est pas l'islam authentique. L'islam actuel n'est pas le vrai islam, mais un islam corrompu ; parce que les musulmans, depuis de nombreux siècles, se sont écartés du droit chemin (KARA, 2004, p. 36).

Les premiers islamistes cherchent les raisons de la stagnation de la société islamique, ainsi que les possibilités et conditions d'une éventuelle renaissance, d'une culture débarrassée de l'hégémonie culturelle occidentale. Voici le résumé des analyses des islamistes : Le monde musulman souffre d'un marasme profond, militaire, économique, politique et technologique ; Ce n'est pas l'islam qui est responsable de la décadence de pays musulmans, mais les fausses doctrines et pratiques, les schismes et hérésies, les déviations historiques ; Il faut aussi mettre dans le box des accusés les monarchies héréditaires et régimes totalitaires, despotiques (hommes d'État), le suivisme aveugle et le cloisonnement intellectuel (oulémas), les querelles intestines intracommunautaires et les divisions (notables, seigneurs locaux), la faiblesse de l'éducation spirituelle et surtout la mauvaise compréhension de l'islam et de ses finalités. En somme, la raison de la structure archaïque de l'État et de la société n'est pas l'islam, mais les innovations (*bid'a*) et les superstitions incorporées aux pratiques islamiques, ainsi que plusieurs formes d'idolâtries interdites dans le vrai islam, mais surtout le soufisme en tant que *religiosité populaire incitant les masses populaires à vivre dans la fainéantise* (BULAÇ, 2004, p. 59).

Selon eux, si le monde musulman est humilié, c'est parce que le vrai islam (Coran, Sunna) est abandonné par les musulmans. Le problème n'est pas l'islam mais les gouvernants et les gouvernés. Le moment est venu de se mettre au travail, de prouver dans les faits que c'est une religion qui encourage la science, la technologie. Afin de défier l'impérialisme occidental, il est donc nécessaire d'installer l'*esprit du djihad* dans le cœur de la nation musulmane, et de procéder à une série de réformes conformes à l'islam. C'est ainsi seulement qu'on peut espérer de voir renaître un islam libre/indépendant, conciliant les valeurs de la modernité et l'éthique musulmane. Les islamistes proposent alors, comme solution, une vision moderniste fondée sur les acquis du passé mais axée sur les défis du siècle : retour au Coran et à la Sunna ; rouvrir la porte de la raison et de l'*idjtihad*, principal facteur de dynamisme islamique, et ce non dans le seul domaine juridique, mais aussi, mystique, théologique, intellectuelle et sociale ; inculquer l'esprit du djihad dans la nation musulmane de façon à ce qu'elle puisse confronter l'impérialisme et créer une union puissante et active pour lutter contre l'agression occidentale. La première génération des islamistes ne rejette pas l'idée d'importer la science

et la technologie occidentales, mais elle vote pour la protection des cultures, des coutumes et des manières indigènes, c'est-à-dire islamiques (BULAÇ, 2004, p. 59-60).

Les *intellectuels-oulémas* attestent unanimement que l'Occident est bien plus avancé que l'Orient dans nombre de domaines. Mais malgré leur admiration pour l'avance technique et scientifique de l'Occident, ils pensent qu'en se détournant de ses valeurs morales/spirituelles l'Occident laisse un grand vide métaphysique pour ceux en quête de sens : L'islam demeure la seule alternative face au matérialisme occidental et au vide spirituel d'un monde privé de foi. On assiste alors à la réduction de l'Occident aux aspects techniques et scientifiques et, par conséquent, à la négation des valeurs morales portées par la modernité occidentale (BULAÇ, 2004, p. 60). Ainsi, les islamistes de l'époque veulent-ils moraliser la science, c'est-à-dire l'insérer dans le cadre moral de l'islam, la rendre spécifique aux sociétés musulmanes. Moraliser la science, c'est trier et sélectionner ; cela est établi depuis la vague réformatrice et repris par les islamistes contemporains. Mais il est remarquable que les islamistes ne parlent pas beaucoup de la manière dont on doit soumettre la science à la religion. *Les Occidentaux sont immoraux* est aussi une formule très populaire parmi les islamistes contemporains. Par exemple Erdoğan, actuel Premier ministre turc, issu de la mouvance islamiste, fait, dans son discours devant les étudiants turcs en voie d'aller étudier à l'étranger (surtout en Europe), quelques remarques controversées qui suscitent de fortes réactions dans les médias grand public du pays (le 24 janvier 2008): « Le poète qui a écrit l'hymne national turc [l'islamiste Mehmed Âkif] a dit que nous devrions entrer en concurrence avec l'art/science de l'Occident, mais, malheureusement, nous avons adopté les immoralités de l'Occident qui sont contraires à nos valeurs ». Les remarques d'Erdoğan soulèvent immédiatement des interrogations par les médias qui lui demandent comment la Turquie pourrait devenir membre de l'UE lorsque le Premier ministre pense que l'Occident est «immoral» (quotidien *Radikal*, 25 janvier 2008).

d- Projet islamiste: Progrès scientifique accompagné de la foi religieuse

Les premiers islamistes pensent que le progrès d'une civilisation doit s'accompagner d'un développement spirituel équivalent. Pas plus que les valeurs matérielles, le progrès et le savoir rationnel ne peuvent compenser le vide spirituel. Alcool, adultère, dégradation de la famille, sexualité libre, nihilisme, émergence d'un matérialisme athée... Pour les islamistes, la civilisation occidentale, qui souffre d'un immense vide spirituel, de la prédominance des valeurs matérialistes et de la chosification de l'être humain, a besoin de valeurs islamiques ayant cette particularité d'honorer l'homme éternellement, d'assurer l'équilibre entre l'instinct et l'esprit, entre le réel et l'idéal. L'islam n'interdit pas, ni limite la réflexion (raisonnement), au contraire, il encourage l'homme à explorer tous les domaines de la connaissance ; il ne met pas la religion et l'intellect humain en conflit, mais il montre la façon de concilier les deux.

Parce que l'intellect humain est limité, il peut être induit en erreur. Il n'est pas possible de tout comprendre et assimiler avec la seule raison. L'islam reconnaît la primauté de la raison, mais dans les domaines qui lui sont propres ; après quoi la Révélation se charge de guider l'être humain, de l'empêcher de tomber dans l'immoralité (BULAÇ, 2004, p. 61). On constate là, une continuité entre le discours islamiste du passé et celui du présent. D'autre part, cette attitude favorable à la modernisation technique est aussi conforme au principe ottoman d'*istimalet* (politique d'accommodement).

Ce qui est certain c'est que le recours à la philosophie occidentale est très répandu parmi les islamistes. Ils semblent partager l'*optimisme des philosophes des Lumières* qui comprend le mouvement de l'histoire comme le progrès parallèle du savoir, du bonheur et de la vertu. Mais tandis que les philosophes des Lumières prônent une *raison* autonome (au point de devenir suffisante pour la connaissance, sans que soit requise l'assistance de la révélation) et qu'ils considèrent la religion et la théologie comme les lieux principaux de l'irrationalité et de l'obscurantisme, les élites islamistes trouvent impossible que La révélation définitive et la raison correcte se contredisent, d'où leur souci d'établir des correspondances entre Coran et science moderne, d'où le discours sur les *miracles scientifiques* du Coran. Aujourd'hui même, on peut facilement trouver un texte titré *Miracle du Coran à travers les découvertes scientifiques*. La tradition *concordiste* doit son existence aux réformistes. Al-Kawakibi (1855-1902) annonce la présence de la majorité des découvertes dans les versets coraniques. Le Cheikh Tantawi Jawhari (1862-1940) rédige une exégèse coranique afin de démontrer la présence dans le Coran d'un grand nombre de découvertes scientifiques. Son *tafsîr* est une véritable *encyclopédie*. Muhammad Abduh explique le Coran à la lumière de la raison, en rejetant la magie, les légendes bibliques et les Hadiths douteux. Le *concordisme version islamique* reçoit toujours une large audience dans les milieux islamiques, d'où la popularité des commentaires concordistes découvrant dans le Coran le code génétique ou la relativité générale (CHODKIEWICZ, 2001, p. 26). En s'efforçant de concilier le Coran et la science positive, les premiers islamistes espèrent probablement changer la mentalité des Ottomans et faciliter la transfère de technologie occidentale vers le pays (BULAÇ, 2004, p 63).

Haïdar Bammate (1890-1965), Premier ministre de l'éphémère République du Caucase du Nord, plus jeunes que les autres islamistes de l'époque, prétend, en dénonçant la critique de passivité/fatalisme formulée contre l'islam, que les Musulmans ont contribué à la civilisation d'une manière si importante et dans chaque domaine de la vie. Il conclut que le déclin du monde islamique n'était nullement dû à un manque de l'islam. Pour la plupart traduits en turc, ces écrits sont inspirés par les thèses réformistes.

Chaque culture s'enracine dans une mythologie ; l'architecture de mythes donne un sens à son existence, légitime ses vœux et nourrit ses espérances. La culture occidentale est aussi nourrie de mythes persistants ; elle les impose sans aucun scrupule, persuadée qu'ils expriment une « vérité objective ». Son principal mythe est la *croyance au dépassement des mythes*. Globalisée, elle se veut triomphe du « logos » et entretient paradoxalement toute une mythologie. Elle nourrit par tradition un autre mythe, celui de l'*universel*, qui ne survit que grâce au mythe jumeau du *progrès* : l'universel est un cadeau du temps. Le mythe du progrès nous fait apparaître les améliorations comme inéluctables : notre rôle consisterait alors à repousser les sauvages qui restent. Les Occidentaux ont réussi à fomenter une culture internationale, héritière du XVIII^e siècle, par intimidation ou par fascination. Celle-ci voudrait passionnément sortir de l'histoire. « Le mythe occidental de l'universel et du progrès est invasif : il martèle, il tente de s'imposer partout et se caractérise par l'épaisseur de sa certitude » (DELSOL, 2006, p. 1075-1083).

Comment ne pas rester perplexe devant une culture qui se présente comme universelle et une autre qui propage comme vérité absolue par le biais d'une révélation complète. Comment s'étonner, alors, qu'Abduh, mufti d'Égypte, autorise le prêt à intérêt sur la base de la distinction entre *ribâ'* (usure) et *fâ'ida* (intérêt, dans tous les sens du terme). D'après lui, l'interdiction de la polygamie peut aussi très bien s'effectuer de manière légitime, dans le respect des règles du droit musulman, en vertu de nombreux principes et règles de la charia qui peuvent s'appliquer à la situation (*tout ce qui produit plus de mal que de bien est illicite*). Voici sa fatwa sur la polygamie : « Il est licite en droit musulman d'interdire aux hommes d'épouser plus d'une femme, sauf en cas de nécessité impérieuse démontrée au magistrat chargé de cette question. Absolument rien n'interdit cette prohibition, seule la tradition s'y oppose » (CHRAIBI, 2009).

Dans la tradition islamiste, on croit à la nécessité d'importer la science et la technologie modernes en islam afin de battre l'ennemi avec ses propres armes. L'un des nouveaux intellectuels musulmans développant un esprit critique vis-à-vis de l'islamisme moderniste, İsmail Kara (1955-), refuse cette démarche du mouvement islamiste. Dans l'introduction à sa *Pensée islamiste en Turquie* (tome I: 1986, II: 1987, III: 1994), il souligne la nécessité de rompre avec le double postulat qui a rendu les islamistes du XIX^e siècle dépendants de l'Occident : celui d'une marche vers le progrès et de la compatibilité de l'islam avec celui-ci. Il distingue vigoureusement le mouvement de *tecdid* (rappeler/réactualiser les principes sacrés de l'islam en fonction du temps) antérieure au XIX^e siècle, de la démarche des réformistes, dominée par la notion de progrès : « Il existe de grandes différences de nature entre les cultures classiques avec lesquelles Ghazali a cherché un compromis – je ne sais si c'est le

mot à employer –, ou il a voulu profiter, et la culture occidentale moderne que les islamistes ont voulu utiliser et dans une large mesure adapter. La pensée occidentale moderne s'appuie sur un fondement humaniste, affirmant l'homme comme la mesure de toute chose, la capacité (de sa raison) à tout savoir et à tout trouver... Cette façon de penser exclut dans une large mesure la religion, la pensée religieuse, le surnaturel » (cité par THIECK, 1992, p. 62). D'après Kara, le projet de battre l'ennemi avec ses propres armes est une impasse ; quand on utilise les armes de l'ennemi (sa science, sa logique, ses concepts) contre lui, sans que l'on s'en rende compte, son identité et son altérité se dissolvent. Il trouve intéressant que les *musaffirs* (interprètes du Coran, auteurs de *tafsir*) contemporaines interprètent la notion de « force » qui se trouve dans un verset coranique (8, 60 : *Et préparez [pour lutter] contre eux tout ce que vous pouvez comme force et comme cavalerie équipée*) dans un sens de *force matérielle, pouvoir politique, armes technologiques* (KARA, 2004, p. 39-40).

Kara souligne que le mouvement islamiste est un mouvement moderne (époque moderne, contenu moderne), moderniste, idéologique (généraliste, réductrice, simpliste, politique) et dans une grande mesure séculaire, parce que l'islamisme (et tous ses dérivés) est un produit de la modernité. La force du mouvement consiste dans sa capacité de rassembler différents groupes socioculturels en mettant en avant l'islam comme source de résistance/libération. Il faut se demander : résistance contre qui et obtenir la libération par quels moyens ? Il est difficile d'apporter des réponses claires à ces questions. Essayons quand même : résistance contre l'envahisseur et contre l'opresseur ; se libérer d'un Occident (méchant, envahisseur, colonialiste, impérialiste, infidèle, immoral) pour se rapprocher d'un autre Occident (science, civilisation) ; se libérer d'un islam (historique, corrompu) pour embrasser un autre (le vrai). Voici le résultat de cette résistance et des efforts de libération : religiosité dans un contexte de la modernité (KARA, 2004, p. 41).

L'islamisme moderniste contient aussi des messages auprès des Européens. Il répond aux accusations contre l'islam et les réfute : a) L'Islam est *Vérité*, il est *Bien*, il est *Amour*, il est *Beauté* (chez Platon aussi, l'*Un*, premier principe, *Monade*, est identique au *Bien*) ; il érige un système de vie fondé sur tout ce qui est bon, en rejetant tout ce qui est mauvais, parce que la fondation de l'islam est l'accomplissement de la bonté divine. b) Les valeurs sur lesquelles est fondée la civilisation occidentale (raison, science, technologie, tolérance, démocratie, justice), sont en effet des valeurs islamiques, qui se sont diffusées dans le monde occidental par le vecteur de multiples traductions, notamment dans l'Andalousie médiévale. Il faut être aveugle pour ne pas remarquer le contraste entre le rayonnement et la splendeur de l'Islam médiéval et l'obscurantisme dans lesquels vivaient les Occidentaux à la même époque. Ce n'est pas l'islam qui rejette la raison et la science, mais la chrétienté ; c'est le triomphe du

christianisme qui est l'origine de la décadence des sciences et de la philosophie au Moyen Âge. c) Les Occidentaux croient connaître l'islam ; ils connaissent en réalité l'islam corrompu (historique) qui ne reflète nullement le vrai islam. d) L'Europe est encore loin de trouver le juste équilibre entre la croissance du bien-être matériel et le progrès de la conscience et de la spiritualité. Le monde musulman doit et peut sortir de son état de sous-développement, mais il doit et il peut éviter d'un développement semblable à celui de l'Occident, à moins qu'il ne trahisse toutes ses références (KARA, 2004, p. 41-42).

e- Islamisme uniformisant, centralisateur, voire jacobin : Ambiguïtés entre foi et liberté, étatisme et libéralisme, passé et avenir

L'islamisme moderniste, en prêchant *le retour à un islam pur, débarrassé de la superstition et des particularismes locaux, surtout le maraboutisme, le culte des saints et des tombeaux*, présente un caractère uniformisant, centralisateur, voire jacobin. Le mouvement islamiste, qui dénie la pluralité des expressions de l'islam et qui considère que l'extraordinaire diversité des pratiques islamiques est une hérésie et une menace pour l'unité musulmane, tente d'enfermer l'islam dans un modèle unique. Le discours de refondation d'un islam universel, purifié des coutumes et traditions, donc adaptable à toutes les sociétés, est en réalité un discours d'exclusion qui peut ouvrir les portes à l'excommunication des musulmans qui ne plaisent pas les islamistes (KARA, 2004, p. 42-43).

L'écart entre les compromis culturels des diverses organisations religieuses et la *vraie religion* signifie qu'il faut distinguer entre les formes culturelles liées à une tradition religieuse et la *quintessence* de cette religion. Cela tient habituellement au fait de son orientation vers un autre monde ou au contraste entre la vie idéale décrite dans ses Écritures et la pratique historique des diverses assemblées de fidèles. Compte tenu de ces deux aspects, on peut considérer la religion comme le lieu actuel de jonction entre le passé et l'avenir, entre la foi traditionnelle et l'espérance ultime dans la vie des personnes/communautés (SLATER, 2007). L'islam constitue naturellement l'une des composantes essentielles de la tradition. Il participe à la formation des cultures et subit aussi les influences culturelles des pays dans lesquels il est pratiqué. Culturellement, il fait partie des traditions et représente lui-même, dans sa conception classique, une tradition. La religion et la tradition sont non seulement liées, mais aussi imbriquées l'une dans l'autre. Il est donc difficile de parler de la tradition et de l'islam en les dissociant l'un de l'autre comme s'ils sont des éléments séparés. Pourtant, le défi de réformer cette relation, de la revoir en la faisant évoluer, de baliser la place et le statut de l'islam dans la culture des musulmans et de réfléchir à entrer et se mouvoir dans la modernité tout en vivant sereinement sa foi, conduit les islamistes à faire face à l'histoire de l'islam. Un défi paradoxal : se libérer de l'emprise de la tradition signifie en quelque sorte se

libérer de la religion elle-même, mais d'autre part, l'attachement à la tradition amène le sujet islamiste à consentir à l'inacceptable *statut quo* (KARA, 2004, p. 43-44).

Parlons un peu de l'autre défi paradoxal des réformistes. Ils exaltent la *liberté* comme valeur, mais comment assurer la compatibilité de l'exigence de l'obéissance à Dieu avec la liberté ? Le mot *islam* étant compris par les musulmans comme « acte de s'en remettre à Dieu, de se soumettre à sa volonté », il faut éviter d'accorder à chacun la liberté illimitée de parler/écrire, qui peut menacer ce qui demeure sacré, et éviter ainsi de donner à l'homme le droit de dénaturer impunément les plus saints des devoirs, de le désertier, abandonnant le bien *immuable* pour se tourner vers le mal. L'acte de s'exprimer avec liberté, d'écrire ce qu'on a sur le cœur, est en soi un acte libérateur, exemplaire et créateur d'un homme nouveau. Est-ce que les réformistes sont-ils prêts à accepter cet homme nouveau qui aura le droit de nier la souveraineté de Dieu ou de refuser de s'y soumettre ? Il y a une autre question à poser : Comment concilier l'idéal d'*égalité* (notion chère aux réformistes) et l'idéal méritocratique qui peut être interprété comme un idéalisme élitiste et intellectualiste par ces mêmes réformistes croyant avoir la faculté de distinguer ce qui est juste et licite (vrai islam) de ce qui est faux et illicite (islam corrompu) (KARA, 2004, p. 44) ? Comment le concilier d'ailleurs avec l'autorité nécessaire pour contraindre, réprimer, *ramener au devoir ceux qui s'en écartent*, afin que la société, bouleversée par tant de passions diverses et désordonnées, ne soit pas précitée dans l'anarchie, ne tombe entièrement en dissolution (pour comparaison, regardez *Allocution du Pape Pie VI, déplorant l'assassinat du roi de France Louis XVI*, 17 juin 1793).

Les islamistes (modernistes) ont-ils une vision économique ? Ils ne sont probablement pas contre le capitalisme, mais prêchent aussi l'intervention de l'État en tant que représentant de toutes les couches sociales, et à ce titre ayant des responsabilités dans l'amélioration des conditions de vie minimales des membres démunis et économiquement marginalisés de la société. Maintien intacte du rôle redistributif de l'État accompagné d'un marché libéral ? Apparemment, pas de divergence irréductible entre le capitalisme occidental et la vision islamiste de l'économie... Comme dans d'autres domaines sociaux, l'islamisme propose une forme d'économie mixte. Depuis l'apparition du discours réformiste, l'islamisme est capable de s'adapter à la conjoncture; son langage s'adapte aux nouvelles réalités de la société, la vulgate restant bien entendu la référence première. Voici l'évolution du langage islamiste : au XIX^e siècle, il est positiviste –rationaliste, progressiste, scientiste–, durant la deuxième moitié du XX^e siècle, il est socialiste/marxiste –solidariste, communautariste, internationaliste, révolutionnaire–, aujourd'hui, il est postmoderne et démocrate –laïc, individualiste, partisan de la tolérance, du vivre ensemble, porte parole de la société civile– (KARA, 2004, p. 46).

Dans le retour à l'islam des origines, il est possible de voir un désir d'authenticité et de nostalgie du passé. Mais le vecteur réel de la vie culturelle dans les sociétés musulmanes, comme dans toute autre société, est l'aspiration à la modernité qui seule est susceptible de fonder une action historique efficace. La véritable identité que cherchent les islamistes est la contemporanéité. Ghalioun, professeur de sociologie politique, postule que l'islamisme n'est ni l'expression d'un handicap de naissance d'un islam réfractaire au sécularisme, ni le couronnement d'un retour triomphal à la vérité de l'Être. Il n'est ni la manifestation du refus de la modernité ni la preuve d'une heureuse reconquête d'identité : « Il est l'expression du désir de l'inscription à une nouvelle identité, face au vide auquel conduit une modernité non-maîtrisée, niveleuse et dévastatrice. Il est le produit d'une crise qui dépasse la religion et va au-delà de la quête d'une nouvelle religiosité » (GHALIOUN, 1997, p. 178).

f- Islamisme, occidentalisme et condition féminine

En ces temps de querelle idéologique entre les sécularistes et ceux qui présentent l'islam comme une alternative ou formulent leur opposition en termes islamiques, la situation de la femme ottomane est aussi remise en question, la ségrégation des sexes constituant l'une des caractéristiques les plus frappantes de l'ordre traditionnel. Les décrets/édits promulgués par le sultan, rappelons-nous, exigeaient des autorités urbaines qu'ils surveillent tout ce qui des vêtements de femmes n'obéit pas à des normes d'épaisseur et de longueur décrites par l'État. Autour des années 1900, surtout dans les couches supérieures de la société, de plus en plus de musulmanes adoptent des comportements occidentaux : Elles apprennent le français, prennent des leçons de piano, s'habillent à l'occidentale, sortent seules dans la rue. Toutefois, leur présence dans la vie publique est-elle toujours réglée par l'État. « Il leur est interdit de paraître dans les lieux publics, dans les rues fréquentées et de faire des visites. Les officiers de police sont invités à faire preuve de la plus grande vigilance et à dresser procès-verbal toutes les fois qu'ils constateront qu'une femme ose porter le voile mince ». Pourtant les coutumes perdent de leur rigidité, notamment dans le domaine vestimentaire (YARAMAN-BAŞBUĞU, 1996, p. 18). Le règlement de 1901 qui empêche les ottomanes musulmanes de se rendre dans les boutiques européennes les oblige aussi à porter le voile en voiture, règle dans le détail la longueur et l'épaisseur des voiles, et le type de chaussures qu'elles doivent porter. Les femmes qui se risquent dans la rue sans être accompagnées sont passibles d'arrestation (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 585).

L'atmosphère de juillet 1908 offre davantage aux femmes l'occasion de faire valoir leurs aspirations. Elles manifestent leur refus du voile et de la réclusion, leur désir de s'instruire, leur volonté de participer à la vie publique; elles fondent des associations féminines, qui sont de façon déterminante, à l'origine de la formation de la conscience et de la socialisation

politique de la femme turque. *La société pour la défense des droits des femmes* (1912) par exemple, est fondée pour prêcher l'émancipation économique de la femme qui doit pouvoir accéder à des postes dans la fonction publique ou les entreprises. Il existe d'ailleurs toute une littérature et la presse. Mais il est difficile pour les musulmanes d'obtenir tout ce qu'elles veulent : elles ont des compartiments séparés dans les tramways et les bateaux, il leur est interdit de se baigner et de se rendre au restaurant, même accompagnées de leur époux. Bien que timide, le début d'émancipation féminine incite des mécontentements. L'existence des quelques femmes dévoilées dans la rue peut jeter le trouble et provoquer des réactions violentes ; la réclusion et l'obligation du voile figurent en bonne place dans les revendications de l'opposition religieuse. Soupçonné d'athéisme, c'est l'*Union et Progrès* qui est tenu pour responsable de l'immoralité publique. « Le trouble était tant et si bien jeté qu'à l'époque des guerres balkaniques [1912-13] il y aura tout un débat sur la responsabilité de l'émancipation des femmes dans les défaites ottomanes » (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 586)...

La femme est l'un des enjeux du débat parmi les intellectuels sécularistes qui considèrent la condition féminine comme indice de modernisation. Le résultat des réflexions de ce milieu, qui, dans les limites du modernisme, unit toutes les exigences en faveur des femmes, influencera largement les réformes ultérieures (YARAMAN-BAŞBUGU, 1996, p. 19-20). L'*Union et Progrès*, estimant que l'émancipation de la femme est la clé du progrès de l'État, souhaite voir la femme ottomane évoluer selon le modèle de la femme occidentale grâce aux progrès de l'instruction. Mehmed Zekeriya (1890-1980), un jeune intellectuel proche de l'*Union et Progrès*, écrit en 1910 : « Nos femmes ne vivent même pas au XV^e siècle, leur vie n'est qu'une suite d'étapes d'esclavages divers. Leurs sentiments et réflexions sont aussi primitifs que ceux des tribus primitives. Chez nous, les femmes appellent leur mari maître [bey]. Or maître est le mot qu'utilise un esclave pour désigner son propriétaire. Il suffit ! Il faut frapper les superstitions des maris ignorants... Que nos cris s'élèvent jusqu'à ce que l'on comprenne que les femmes aussi sont des êtres humains » (cité par ŞENİ, 1984, p. 88).

Si les sécularistes se distinguent du courant conservateur au sujet des mesures réelles pour l'émancipation féminine, ils n'arrivent pourtant pas à échapper au puritanisme, au moralisme de leurs opposants. Le contrôle des femmes cristallise pour eux aussi une part de l'identité ottomane : Enver Pacha (1881-1922), l'un des chefs de la révolution jeune turque, limoge le commandant des Dardanelles en voyant ses filles prendre un bain de soleil sur le Bosphore. Si les élites civiles et militaires du début du XX^e siècle sont très différentes des bureaucrates de l'époque classique, ils se maintiennent néanmoins dans la continuité avec une *tradition étatique où l'État ne conçoit ni ne reconnaît d'autre source de légitimité qu'émanant de lui-même*. C'est sur cette ligne de continuité que se situeront futures réformes kémalistes. Les

occidentalistes octroient des droits réels, s'efforcent d'améliorer les conditions familiales et juridiques des femmes ; mais ils s'autorisent à légiférer sur la longueur de leurs vêtements ou sur leur droit à prendre le soleil sur la place publique (ŞENİ, 1984, p. 89-90).

2- *Union et Progrès* : Jeunes Turcs à l'œuvre (1909-1918)

L'*Union et Progrès* a dès le début une assise urbaine. Il recrute ses adhérents dans la petite bourgeoisie (journalistes, employés, fonctionnaires, médecins, enseignants, avocats) et parmi les marchands/artisans turcs musulmans des villes d'Anatolie. Son aile activiste se recrute parmi les jeunes officiers sortis des écoles militaires, opposés aux vieux gradés de l'ancien régime. Dans les campagnes, il s'appuie sur les grands propriétaires fonciers. La terre constituant avec la dîme la première ressource du Trésor, les unionistes ne peuvent envisager de mettre fin à leur domination politique et économique. Le comité, organisation complexe qui tient à la fois de la loge maçonnique, de la cellule révolutionnaire et du parti politique au sens moderne du terme, représente alors les classes moyennes turques, dont il veut faire l'assise d'un État modernisé (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 594-595).

Après l'incident d'avril 1909, les unionistes commencent à occuper des postes clés dans le cabinet. À la chambre, que les changements constitutionnels mettent désormais au premier plan, le comité dispose d'une très large majorité de députés regroupés dans le *Parti Union et Progrès*. Une fois parvenu aux commandes du pays, il lui faut mettre en pratique le premier terme de son slogan, l'*union*, celle de tous les éléments ethniques de l'Empire. Dans le cas des non musulmans, les unionistes veulent en finir avec les *millet* qu'ils voient comme un anachronisme, et qui représentent un véritable défi à la conception qu'ils se font de l'État. Marqués de plus en plus par le jacobinisme de la Révolution française, par le thème d'un « État un et indivisible », ils désirent centraliser, uniformiser, égaliser, rationaliser. Mais les nationalités de l'empire se font une autre conception de l'union. Pour les non musulmans, l'union signifie l'égalité entre les *millet*, voire l'épanouissement du système d'autonomie culturelle, en fonction de quoi ils continuent à être d'abord Grecs ou Arméniens, et ensuite Ottomans, sujets de l'empire. « Même les Kurdes, dont l'éveil national était tardif, eurent à Istanbul leur journal et leur association » (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 593, 595-596).

Les unionistes qui tentent d'abord la négociation, s'efforcent, après le coup d'avril 1909, de mettre en œuvre leur conception centralisatrice de l'union ; ils interdisent les associations empruntant leur objet à une nationalité, centralisent le système éducatif, en cherchant à imposer la langue turque dans les écoles/tribunaux, et en créant une inspection des écoles

des minorités. Toutes ces mesures n'ont pour effet que de provoquer des mécontentements. Dans cette atmosphère, les italiennes débarquent en 1911 en Tripolitaine, tandis que les tendances centralisatrices de l'*Union et Progrès* provoquent une agitation chez les Albanais. On voit alors se constituer au Parlement un nouveau parti, *Entente libérale*, qui rassemble tous les mécontents du régime (novembre 1911). Affaibli par ces développements extérieurs et intérieurs, le comité obtient la dissolution de la Chambre (janvier 1912) en espérant restaurer sa position après les élections. S'il remporte l'élection à une majorité écrasante (avril 1912), c'est parce qu'il use en sa faveur des lois sur la presse, sur les rassemblements et sur les associations et emploie des moyens de pression, voire la violence. Vers le milieu de l'année, se constitue en Macédoine et à Istanbul une ligue d'officiers anti-unionistes, décidés à mettre fin à l'oppression du comité, à nettoyer l'armée de la politique. Ils n'hésitent pas non plus, à utiliser la violence comme instrument politique. Parallèlement aux menaces d'intervention militaire, est constitué un nouveau cabinet, d'où les membres du comité sont exclus : l'*Entente libérale* est au pouvoir pour instaurer une politique répressive à l'égard des unionistes. Le 5 août, le Parlement est à nouveau dissous, faisant perdre aux unionistes leur dernière position (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 596-602 ; BOZARSLAN, 2004-I, p. 14).

La crise politique que traverse le pays, l'agression italienne, l'inertie des grandes puissances et le séparatisme albanais accentuent chez les élites islamistes la tendance antioccidentale, les poussent à mettre davantage l'accent sur les liens de solidarité islamique et à dénoncer vigoureusement les effets néfastes du nationalisme dans les pays d'islam. L'esprit *libéral* de la revue *Sırat-ı Müstakim* s'efface progressivement au profit d'une vision plus traditionnelle de la religion. Les intellectuels *modernistes* cessent pratiquement d'y collaborer. Changeant du nom (*Sebilürreşad* : « La Manière Correcte »), la revue devient le porte-parole d'un islam conservateur (1912). Le courant occidentaliste est lui-même en perte de vitesse, l'Occident (le modèle) signifiant de plus en plus l'impérialisme. Tant que le pays reste une semi-colonie, il est difficile de se faire l'avocat de l'Occident. Le nombre des intellectuels, qui prêchent une occidentalisation modérée/sélective, augmente. Face à la crise des idéologies *traditionnelles* (ottomanisme, islamisme, occidentalisme), le nationalisme turc se renforce, surtout à partir de 1911-1912 (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 602-603).

Malgré l'exclusion des unionistes, considérés comme responsables des problèmes du pays, rien ne va plus pour l'empire. En septembre 1912, l'Albanie est pratiquement indépendante. En octobre, le gouvernement reconnaît l'annexion de la Tripolitaine et de la Cyrénaïque par les Italiens. L'Empire cesse d'exister en Afrique, en attendant de disparaître de l'Europe : Au même mois d'octobre la *première guerre balkanique* se déclenche. En quelques semaines, l'empire perd la quasi-totalité de ses territoires européens, les Bulgares atteignant la dernière

ligne de défense avant Istanbul. Les ottomans sont prêts à faire des concessions, mais les Bulgares exigent aussi Edirne, qui a été la deuxième capitale de l'empire. Tandis que les pourparlers traînent en longueur, l'inquiétude/colère ne cesse d'accroître à Istanbul. Bien que le Premier ministre ait tout fait pour museler l'opposition unioniste, celle-ci se montre de plus en plus virulente. Elle accuse le gouvernement de vouloir livrer Edirne aux Bulgares et plaide en faveur de la résistance. Toute cette accusation n'est pas gratuite. Elle débouche sur un putsch soigneusement préparé. Enver, un des unionistes les plus influents au sein du comité, pénètre, avec un détachement de soldats, dans la salle du Conseil de ministres et, revolver au poing, oblige le Premier ministre à donner sa démission (janvier 1913). Les unionistes sont à nouveau au pouvoir et ils y restent jusqu'à la fin de la Grande Guerre. La présidence du Conseil est confiée à une personnalité au-dessus des partis. Les membres de l'*Entente libérale* sont laissés en liberté, à la condition qu'ils « abandonnent toute idée intempestive d'opposition ». Devant le danger extérieur, les unionistes optent pour l'union sacrée (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 604-608).

Malgré l'existence d'une constitution et d'un Parlement, est-ce qu'on peut parler d'une démocratie ottomane ? Dans un pays où la société civile reste encore jeune, où le pouvoir tend à réduire drastiquement les espaces d'expression et d'action de la société civile au profit de l'État et où les groupes politiques méprisent encore le *bas peuple* et ne sont pas prêts à accepter l'idée de quitter le pouvoir par un jeu électoral, le système parlementaire ne fonctionne guère sans intrigue, sans conspiration, sans force brutale. L'autoritarisme unioniste contre l'autoritarisme hamidien... Les préparatifs d'un coup libéral contre le coup unioniste... En effet, la marginalisation du sultan après le coup d'avril 1909 et l'élargissement des libertés publiques pouvaient augurer d'un rapprochement avec les modèles européens, les débuts de la *seconde période constitutionnelle* étant marqués par une importante effervescence intellectuelle et sociale. Toutefois, l'*Union et Progrès*, devenu la force politique dominante, se méfie d'une démocratisation hâtive. Parce qu'aux yeux des unionistes au pouvoir, l'irruption incontrôlée de forces sociales, mal préparées sur la scène politique, porte le risque de réactivation des valeurs conservatrices (BALANS, 2005, p. 58).

L'objectif principal du putsch unioniste était d'empêcher le gouvernement de céder aux pressions de la coalition balkanique (Bulgares, Serbes, Grecs), mais le nouveau cabinet n'a pas non plus d'autre solution que de signer (30 mai) un traité qui dépossède l'empire de ses territoires européens, à l'exception d'une mince zone tampon autour d'Istanbul. C'est une aubaine pour l'*Entente libérale* qui, sous la conduite de l'ancien premier ministre, prépare depuis quelques temps un contre-coup d'État, avec vraisemblablement l'appui des Anglais. Le 11 juin, le Premier ministre soutenu par les unionistes est assassiné en pleine rue. Les

putschistes prévoyaient probablement une série d'autres assassinats, mais les unionistes réussissent à déployer tout un arsenal de mesures répressives : proclamation de l'état de siège, arrestation et envoi en exil de la plupart des leaders de l'opposition, suspension des journaux hostiles à la politique gouvernementale, condamnation à mort de 16 personnalités. L'opposition ainsi jugulée, il ne reste plus aux unionistes qu'à tirer avantage de la situation pour consolider leur mainmise sur le pouvoir. Le cabinet est plus unioniste que jamais, avec surtout un Premier ministre issu du comité, Saïd Halim Pacha, un ardent islamiste qui entretiendra des liens étroits avec le monde arabe. C'est là que réside la complexité de la modernisation ottomane : une formation politique –CUP–, qui s'inscrit dans le mouvement de sécularisation et de nationalisme turc, doit aussi tenir compte des revendications islamiques. La suppression *de facto* de tous les partis d'opposition, même si l'*Entente libérale* est libre en théorie de poursuivre ses activités, donne d'ores et déjà sa coloration au régime. « La Turquie venait de se doter d'une dictature » (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 608-610, 615). Pressé par la perpétuation des conflits régionaux, le régime évolue en oligarchie militaire dictatoriale, tandis qu'il transforme son nationalisme en panturquisme. C'est cette oligarchie qui, contre les vœux d'autres forces vives de la société, engagera l'empire dans l'alliance « du Milieu » (BALANS, 2005, p. 58).

a- Naissance du nationalisme panturc

En août 1913, le vent tourne dans les Balkans en faveur de l'empire. Après la seconde guerre balkanique, il reprend Edirne et la Thrace orientale. Pour les unionistes, débarrassés de l'opposition libérale et entièrement maîtres du pouvoir, le climat n'a jamais été aussi propice pour tenter d'ouvrir au pays de nouvelles voies de survie. Désormais, du point de vue ethnique et religieux, l'empire constitue un ensemble beaucoup moins hétérogène que par le passé ; les éléments musulmans, notamment les Turcs et les Arabes, l'emportent très largement sur les autres composantes de la population. Parallèlement à sa transformation graduelle en parti unique, le comité se fait de plus en plus ouvertement le porte-parole du nationalisme turc (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 611-612).

Il existe deux points de vue différents au sein du mouvement national turc, celui des Turcs de Russie, qui ont les yeux fixés sur l'Asie centrale, et celui des intellectuels ottomans qui restent attachés à la formule politique de l'État ottoman. Les premiers pensent l'identité nationale en terme de nation, les seconds en terme d'État (GEORGEON, 1988, p. 36). Cependant, même les émigrés turcs de Russie ne cessent de mettre la défense de l'État au centre de leurs préoccupations. À travers les différentes phases et différentes formulations du nationalisme turc apparaît un élément constant : les nationalistes pensent en fonction des intérêts de l'État plus qu'en fonction de l'ethnie turque. La nation est seconde par rapport aux

impératifs territoriaux et stratégiques de l'État : Ziya Gökalp (1876-1924), idéologue et symbole du nationalisme turc, qui insiste sur la culture, la langue et l'éducation communes, ainsi que les idéaux religieux, moraux et esthétiques, refuse toute connotation ethnique dans sa définition de la nation (GEORGEON, 1995, p. 18-20, 62). Fondateur de la sociologie ottomane (autoproclamé disciple de Durkheim), Gökalp fixe 3 objectifs au courant turquiste : a) *turquification* des domaines sociaux, économiques et politiques ; b) *islamisation* (parce qu'aucune société ne peut exister sans un système de valeurs transcendant) qui constitue un antidote aux maux que l'occidentalisation peut engendrer ; c) *modernisation*, synonyme de *changement de civilisation* (BOZARSLAN, 2004-I, p. 16-17).

Gökalp tient un rôle essentiel dans l'établissement de la sociologie turque. Il est le fondateur de la section sociologie à l'Université d'Istanbul, en y assurant la chaire de sociologie des religions. Il soutient que le protestantisme est une version du christianisme qui découle de l'adoption de certains principes islamiques; la thèse wébérienne sur le lien entre capitalisme et protestantisme est donc tout avant valable pour l'islam (AKYÜZ, 2009, p. 87).

Gökalp établit une distinction essentielle entre la *civilisation* qui représente l'état le plus développé matériellement et moralement, qui est le patrimoine commun de l'humanité, et la *culture* qui constitue l'ensemble des coutumes et des rites d'un groupe défini de l'humanité. D'après lui, il est possible d'adopter la première, par exemple les aspects techniques de la civilisation occidentale, sans pour autant porter atteinte à la seconde. « L'élite doit aller au peuple pour lui apporter la 'civilisation' qu'elle a assimilée ; en retour, elle doit apprendre auprès du peuple la culture nationale que celui-ci détient. Autrement dit, l'élite doit se 'nationaliser' auprès du peuple qui constitue ce que Gökalp appelle le vivant musée de la culture nationale » (GEORGEON, 1995, p. 64). Il pense que seul l'accès à la civilisation occidentale promet le renforcement de la nation, sur le plan économique aussi bien que militaire : la réalisation du programme nécessite l'instauration d'un État fort et la suppression des droits de l'individu. Selon lui, l'individu, en tant que simple soldat, doit servir à la nation :

« Ne dis surtout point : j'ai le droit
Le droit n'existe pas : il n'y a que le devoir
Je n'ai ni droit, ni intérêt, ni envie
J'ai mon devoir, point besoin d'autre chose
Mon esprit, mon cœur ne pensent pas, ils entendent
Ils suivent la voie qui vient de la nation
Je ferme les yeux, j'accomplis mon devoir » (cité par BOZARSLAN, 2004-I, p. 17).

Il est pourtant difficile de construire une identité turque dans cet empire où un Turc se distingue des autres *millet* par son appartenance au *millet* musulman. Alors que déjà les Croisés et ensuite les monarchies européennes parlaient du pays turc, de l'empire turc, et

qu'ils qualifiaient l'islam de « *religio turcica* », le *Turc* désigne le *nomade*, le *rustre*, le *rustaud* dans la bouche des Stambouliotes. Les Turcs sont les mal-aimés de l'empire. L'islam fait refouler l'identité turque : peuple méprisé, « les Turcs sans conscience » est une expression fort répandue (ÜNSAL, 1998, p. 358-359). Mais il est aussi vrai que depuis les *Tanzimat*, la modernisation de l'État et la diffusion de l'instruction moderne ont abouti à la formation d'une classe moyenne turque musulmane ; toutefois le développement économique provoqué par la pénétration des capitaux européens profite surtout aux minorités non musulmanes. Le recensement industriel de 1913-1915 montre qu'à la veille de la Grande Guerre, le capital industriel est possédé à 50 % par les Grecs, 20 % par des Arméniens, 5 % par des Juifs, 10 % par des étrangers. D'après une autre statistique, les Turcs représentent entre 5 et 10 % de l'ensemble des commerçants d'Istanbul. « Contradiction entre le pouvoir politique et le pouvoir économique : une révolution [1908] menée par une élite militaire et civile musulmane turque a abouti à consolider la position économique des non-musulmans » (GEORGEON, 1988, p. 34). Déjà à partir de 1911, le comité *Union et Progrès* cherchait à imposer l'usage du turc à toutes les nationalités de l'empire. Maintenant, disposant la totalité du pouvoir, il attache une grande importance à la *turquification* de l'enseignement, considérée comme une des conditions fondamentales du réveil national.

Ce nationalisme en plein essor comporte également un volet économique. Gökalp, Akçura et Tekin Alp (né Moiz Cohen [1883-1961], il est un ottoman de confession israélite), fondateurs du nationalisme turc et idéologues du régime unioniste, plaident en faveur de la *formation d'une bourgeoisie nationale*, capable de faire pièce à haute finance européenne et de prendre en main le destin économique du pays. Akçura écrit en avril 1914 que la base des États contemporains est la bourgeoisie. « Les grands États modernes se sont formés en s'appuyant sur la bourgeoisie industrielle, commerçante et bancaire. On peut considérer que le réveil national turc coïncide avec l'émergence de la bourgeoisie turque dans l'État ottoman ; si celle-ci ne rencontre pas d'obstacles majeurs dans sa croissance naturelle, l'État ottoman est assuré d'un développement ferme » dit-il. Akçura parle ainsi l'émergence d'une bourgeoisie *nationale* qui est capable de rivaliser avec les *Ottomans non turcs*. L'annonce de la rupture avec l'ottomanisme ? La bourgeoisie non musulmane, pourtant ottomane, n'est pas considérée par les idéologues du régime comme une composante de la bourgeoisie nationale (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 612-613).

Il faut nuancer le poids du nationalisme dans les actes du gouvernement unioniste. Après la perte des territoires européens, les unionistes doivent songer à déployer le drapeau d'islam (nécessaire solidarité islamique face à l'Occident puissant). Pragmatiques, ils s'orientent dans cette direction jouant la carte du rapprochement turco-arabe, comme Abdülhamid II l'a

déjà fait pour des raisons semblables. Quoique, pour rallier les provinces arabes à la cause ottomane, il convient de faire des concessions au nationalisme arabe. En mars 1913, une loi accorde une large dose d'indépendance budgétaire aux provinces, tandis qu'une autre institue au niveau de chaque province un conseil général formé d'élus locaux et doté de larges pouvoirs. Cette politique a aussi des aspects culturels. Dans le domaine linguistique, l'effort de turquification s'accompagne paradoxalement d'une percée sensible de la langue arabe dans les écoles et dans certains services administratifs. On voit que l'*Union et Progrès* renferme dans son sein des tendances divergentes. De là le caractère rassembleur, et relativement flou, de ses mots d'ordre. Dès son apparition, « l'unionisme avait su miser sur des valeurs mobilisatrices. Il avait commencé par enfourcher le cheval de l'ottomanisme ; il s'était ensuite tourné vers l'exaltation de la nation, du peuple, de la fraternité islamique... Toute sa stratégie avait visé à créer autour de lui un vaste consensus ; en 1914, cet objectif était largement atteint » (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 614-618).

b- Empire ottoman et Grande guerre

En novembre 1914, l'Empire entre en guerre aux côtés de l'Allemagne contre les pays de la Triple Entente. À la fin du même mois, le sultan proclame le *djihad*; appelle tous les croyants, qu'ils soient sujet ottoman ou non, de s'élever contre l'*oppresseur* (Triple Entente). Mais la Grande Guerre commence et se termine mal pour l'empire. Sur le front du Caucase, il s'est battu à Sarikamış contre les Russes. Les soldats sont engloutis par la neige, brûlés par le froid, décimés par les épidémies. Au Moyen-Orient, les Anglais confortent leur position en Egypte et s'emparent facilement de l'Irak. Seul succès notable, c'est l'héroïque résistance turque des Dardanelles. À la tête des troupes turques, un jeune colonel, Mustafa Kemal, se bat avec acharnement. Centaines milliers de morts de deux côtés dans un seul front. Mais de toutes les tragédies de la guerre, « celle qui a soulevé le plus d'émotion et fait couler le plus d'encre est l'anéantissement des communautés arméniennes de l'Anatolie orientale. Aujourd'hui encore, toute la lumière est loin d'être faite sur cet événement douloureux et deux thèses continuent de s'opposer avec une véhémence de rare intensité » (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 621-623).

Selon les Arméniens, c'est une extermination, planifiée et exécutée de manière systématique par les unionistes. La thèse turque, elle, soutient que le gouvernement d'Istanbul n'a jamais cherché à annihiler les Arméniens, qu'il s'est simplement trouvé contraint de les *déplacer* conformément à une pratique courante en temps de guerre. La thèse arménienne s'appuie aussi sur le fait que le programme de *déportation* comprenait la quasi-totalité des Arméniens, y compris ceux qui habitaient à plus de mille kilomètres du front. L'historiographie turque rejette toute accusation de génocide: c'est un acte d'autodéfense du gouvernement ottoman.

Menacé par les comités révolutionnaires arméniens collaborant avec les forces russes, il a été contraint de déporter une partie des Arméniens vers des lieux sûrs. Génocide, massacre ou déportation ? Ce qui est sûr, c'est qu'une partie des notables et des oulémas, ainsi que les brigades tribales kurdes formées sous le règne d'Abdülhamid II ont aussi participé à l'extermination et récolté les fruits de l'expropriation des biens arméniens (BOZARSLAN, 2004-I, p. 20-21). De ce fait, la démographie de l'Anatolie s'est énormément transformée. Il y avait, selon le recensement de 1914, 1 500 000 Arméniens en Turquie (soit 8,5 % de la population anatolienne); on n'en recensera que 70 000 après la fondation de la République au début des années 1920 (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 624).

Après les événements de 1915, les Ottomans se heurtent aussi au chérif de la Mecque qui, en 1916, appelle les Arabes à se soulever contre le sultan. En son sein, l'empire a un nouvel ennemi à combattre. Avec la Grande-Bretagne derrière lui, le chérif représente un adversaire redoutable pour la *Porte*. Les Ottomans se battent avec tant d'acharnement, parce qu'ils comprennent que les puissances alliées se sont déjà allégrement partagé les possessions asiatiques de l'empire. Derrière les puissances européennes, les anciens sujets de l'empire attendent qu'une colossale de 620 ans donne sa dernière souffle pour le partage prévu. L'Entente sème des promesses à tous vents : indépendance aux Arabes, Palestine aux Juifs, la Thrace et les côtes égéennes de l'Anatolie aux Grecs. Ce n'est pas contre l'Entente que se bat l'empire, mais contre sa propre mort (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 625-627).

La fin est plus proche que jamais, mais l'empire continue son évolution dans l'espoir de survivre. Après les événements de 1915 (il reste une poignée d'Arméniens dans l'empire) et la révolte arabe, perçue à Istanbul comme un coup de poignard dans le dos, le régime devient plus nationaliste. L'absence de l'opposition parlementaire et le climat de consensus suscité par l'état de guerre donnent au gouvernement unioniste la possibilité de multiplier ses initiatives novatrices. Les mesures les plus spectaculaires visent surtout l'émancipation de la femme. En 1916, le gouvernement édicte une loi permettant à l'épouse de demander le divorce si son époux a commis un adultère, ou s'il a violé le contrat de mariage, ou encore s'il a pris une autre femme sans son consentement. L'adoption en 1917 d'un nouveau code de la famille va dans le même sens. Le texte met fin au pouvoir de juridiction exercé dans ce domaine par les tribunaux religieux. En raison de la guerre (tous les hommes valides sont au front), l'émancipation passe par le travail. Obligées de faire face à la brusque diminution de la main-d'œuvre masculine, les femmes commencent à travailler partout. Elles ont le droit de partager un même lieu de travail avec les hommes, le droit aussi de sortir dans la rue le visage découvert. « Depuis le début de la guerre, diverses organisations philanthropiques se sont donné pour mission exclusive d'appeler les femmes au travail. Leur argumentation est

simple, mais frappante : en contribuant par leur labeur à l'effort national, les femmes ne feront pas seulement œuvre patriotique, elles gagneront aussi leur autonomie économique et, fait plus important encore, elles pourront accéder à une certaine liberté d'action et de pensée » (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 628-630).

Les unionistes s'efforcent aussi d'approfondir le processus de sécularisation. Depuis 1913, les cadis et les autres interprètes de la loi étaient déjà placés sous le contrôle des autorités civiles. Un décret de 1915 prescrit la réunification de tout l'appareil judiciaire, y compris les tribunaux religieux, sous la seule férule du ministère de la Justice. Dans le cadre de la *fonctionnarisation* des oulémas, le gouvernement rattache ces derniers à l'administration centrale et leur alloue des salaires comme à tous les autres employés de l'État. Les écoles religieuses sont contraintes d'accepter la tutelle du ministère de l'Éducation et les fondations pieuses doivent s'accommoder de la surveillance de la part du ministère des Finances (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 631). On témoigne également, en plein guerre mondiale, de la sécularisation des programmes scolaires. Selon le programme d'histoire de 1911, même si la naissance d'Adam constituait le point de départ de l'Histoire de l'humanité, l'accent était mis sur les aspects fondamentaux de la civilisation occidentale, tels la formation des sociétés et des gouvernements, la souveraineté nationale, le pouvoir politique –législatif, exécutif, judiciaire–, les groupes de pression, la municipalité, la libre entreprise etc. Avec le programme de 1915, on renonce définitivement à écrire l'histoire à la manière des anciens et se focalise notamment sur les civilisations occidentales, à commencer par la Grèce et le Rome antiques, mais aussi sur l'Amérique et l'Europe des temps modernes, sur la formation des États européens au XVIII^e siècle (YÜCEL, 1938, p. 185-187).

En 1916, la réforme vise au sommet de la pyramide cléricale. Le *cheikh ül-islam* se voit dépouillé d'une grande partie de ses prérogatives ministérielles en perdant sa place au sein du cabinet; il n'a plus sous sa direction qu'un simple département, en principe exclusivement voué à la gestion des affaires religieuses. C'est, une sécularisation largement matinée de centralisation et de contrôle étatique. Dans la conjoncture de l'époque, la mise sous tutelle de la religion n'a rien de surprenant. Le gouvernement unioniste a besoin de s'assurer la maîtrise des forces religieuses parce que l'islam constitue le fer de lance de la propagande contre l'Entente et le ciment le plus efficace de la solidarité nationale, et aussi « parce qu'il attribue à la religion – une religion rénovée et mise au goût du jour – un rôle de premier plan dans la mobilisation des esprits en vue de la régénération de l'empire » (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 631). Le programme unioniste de créer une « économie nationale » nécessite également la prise en charge des forces religieuses.

Il est bien difficile de créer une bourgeoisie turque dans un contexte économique marqué jusque-là par la suprématie des éléments minoritaires. La bourgeoisie du commerce et de la finance était constituée essentiellement de familles non musulmanes; ils avaient la possibilité d'échapper au contrôle du sultan et de conserver le capital qu'ils avaient accumulé grâce à des passeports étrangers qui leur permettent de bénéficier de privilèges fiscaux (KEYDER, 1989, p. 23). En développant leurs relations commerciales avec les nations européennes, ils ont réussi à s'approprier progressivement le monopole du commerce avec l'étranger. Selon l'historien turc Reşat Kasaba, ces *intermédiaires non musulmans* étaient probablement le seul groupe dans l'histoire ottomane à avoir acquis un important pouvoir économique hors de la sphère de contrôle de la bureaucratie, jouant un rôle majeur dans l'*avènement d'une classe capitaliste* dans l'empire. Ils étaient les seules aussi à être en contact à la fois avec les propriétaires terriens, le gouvernement et les marchands étrangers. Kasaba insiste sur le fait qu'ils ne constituaient pas une bourgeoisie compradore, qu'au contraire, ils freinaient l'implantation du capital étranger en entrant en concurrence avec les marchands étrangers. Néanmoins, l'émergence du nationalisme turc sonne le glas de tout espoir d'union avec les élites musulmanes de l'empire (KASABA, 1988, p. 217 ; BEHAR, 2006-I, § 8).

D'après les unionistes, pour créer une bourgeoisie turque, l'État doit intervenir activement à la vie économique, en contribuant par des mesures *ad hoc* à la fondation d'entreprises nationales, en aidant les hommes d'affaires musulmans à s'enrichir et à investir leur capitaux dans les activités rentables. Il est donc impératif que la Turquie commence à compter sur ses propres forces économiques : il lui faut secouer le joug du capitalisme européen, mettre en terme au quasi-monopole des minorités dans le commerce et l'industrie. La religion doit contribuer à la création d'une bourgeoisie d'affaires nationale, capable de prendre en main le destin du pays dans tous les secteurs de l'économie, en servant ainsi au pays de bouclier moral. Entre 1914-1918, les mesures visant à la mise en orbite d'une économie nationale se succèdent à un rythme accéléré (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 631-632). En 1915, la mise en place d'une commission spéciale pour la prévention des activités spéculatives particulièrement indulgentes vis-à-vis des entrepreneurs musulmans, et la promulgation de lois favorables à ces derniers (par exemple l'obligation de l'usage de la langue turque dans les transactions commerciales à partir de 1916) permet à cette *nouvelle bourgeoisie turque* d'accumuler d'importants capitaux (BEHAR, 2006-I, § 8).

Le résultat est satisfaisant : Tout au long de la guerre, plus d'une centaine de sociétés nationales sont créées, dans les secteurs aussi variés que la banque, les transports, les mines, la distribution des produits agricoles, le bâtiment, l'exploitation forestière, la papeterie et le commerce de détail. Un décollage sans précédent du secteur artisanal ; l'émergence

dans les campagnes d'une couche de propriétaires terriens et de négociants enrichis par le commerce des céréales et des autres denrées essentielles ; des fortunes colossales fondées sur la spéculation, le détournement des fonds publics, le marché noir. « La guerre n'a permis que la mise en place d'une économie ersatz, faite d'expédients et tout juste capable de parer aux besoins les plus urgents. Impossible, cependant, de considérer cette expérience comme un échec. En s'efforçant de bâtir de bric et de broc de nouvelles structures financières, commerciales et industrielles, les Turcs ont à tout le moins gagné sur un front : celui de l'apprentissage de l'indépendance » (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 631-633).

c- Islamisme contre panturquisme

Le mouvement nationaliste gagne du terrain avec l'arrivée au pouvoir de l'*Union et Progrès* et devient un instrument politique lors de la Grande guerre. Le panturquisme/pantouranisme a commencé à infiltrer les rangs du comité *Union et Progrès* en 1912-1913, surtout par l'intermédiaire des Turcs de Russie, étant alors des membres en vue du mouvement jeune-turc. Enver, homme fort du comité, se faisait aussi le défenseur du panturquisme. Lui et ses compagnons rêvaient vraisemblablement d'un empire touranien qui prendra place de l'État ottoman souffrant de sa pluriethnicité. André Malraux décrit parfaitement le rêve panturc : « unité de tous les peuples turcs, depuis Andrinople jusqu'aux oasis chinoises de la route de soie, à travers l'Asie centrale ».

En 1915, l'islamiste Babanzade Ahmed Naim publie un texte dans la revue islamiste *Sebilürreşad* pour condamner le turquisme, idéologie dominante du régime unioniste. D'après l'auteur, le nationalisme est une notion étrangère à l'islam, son propos étant de créer l'unité d'hommes sur la base de critères tribaux. L'islam affirme que seul le lien de la foi peut et doit unir les hommes quel que soit leur race. Le tribalisme, innovation malsaine, divise les musulmans en ethnies, en clans, en tribus. Ce sont des concepts étrangers à l'islam, qui se sont infiltrés dans la pensée islamique pour ôter à l'*oumma* (qui dépasse les appartenances tribales et ethniques au profit de l'union islamique) sa force. Babanzade s'inquiète de la montée du turquisme séculariste qui devient le discours officiel du gouvernement unioniste. Il constate la présence de deux fractions principales dans le mouvement turquiste: les fractions séculariste et islamiste. Les premiers courent après une utopie néfaste: « Ils renoncent à nos chères traditions pour en adopter de nouvelles, ils veulent adhérer à une nouvelle croyance, construire une nouvelle nation, bâtir une nouvelle communauté ». Les turquistes-islamistes, quant à eux, veulent concilier la turquicité et l'islamité (BABANZADE, 2004 [1915], p. 1081).

D'après Babanzade, le turquisme séculariste n'est qu'un athéisme déguisé ; mais bien qu'il soit aussi nuisible à l'islam à cause de son caractère nationaliste, le turquisme islamique et

l'islamisme proprement dit peuvent se soutenir. « Nous ne pouvons pas s'entendre avec les turquistes-sécularistes qui tournent le dos à la religion de leurs pères. Ils préfèrent avoir affaire aux lakoutes, à ce peuple de Sibérie, chamanistes ou chrétiens, plutôt qu'à leurs propres coreligionnaires. Comment dialoguer avec ces touranistes qui visent à tromper et duper l'opinion publique en cachant le fait que la gloire des Turcs dépend de l'islam et que leur décadence est marquée à la fois par un affaiblissement de leur foi et l'abandon de la science islamique ? Par contre, nous pouvons s'entendre avec les turquistes-islamistes ; comme ils acceptent et revendiquent leur l'islamité, nous pouvons parvenir à un consensus sur nos points communs. Mais, il faut le dire, ils se trouvent entre deux selles. Ils ne veulent pas choisir entre la fidélité à la nation et la fidélité à la religion. Bien sûr qu'il faut servir à la turquicité, mais faut-il pour autant se vanter de ses ancêtres antéislamiques ? Vous, les turquistes-islamistes, lorsque vous adressez la parole à un Turc, utilisez le mot appellatif *musulman*, mais non *turc* » (BABANZADE, 2004 [1915], p. 1082).

Babanzade conseille aussi aux turquistes-islamistes de prendre soin de ne pas distinguer l'histoire turque de l'histoire de l'islam. « Malgré votre tendance nationaliste, ne trahissez pas et ne vous égarez pas de la voie islamique (du chemin de la piété). Seul l'islam peut sauver la turquicité, mais la turquicité ne peut unir les musulmans. Je vous supplie de ne pas tourner le visage du Turc du Kaaba vers le Touran. Une personne ne peut pas être en même temps turque et musulmane. Ne restez pas entre deux selles, ce n'est pas le temps d'hésitation, il faut choisir son camp et ne pas mordre à l'hameçon empoisonné qu'est le nationalisme ». Pour Babanzade, la vie de ce monde est une sphère dans laquelle se livre une lutte constante entre vrai et faux, entre bien et mal. Il faut s'unir pour combattre le mal au lieu de semer la discorde entre les musulmans : « Cessez de vous intéresser aux traditions dites turques, dont la majorité est contraire à l'islam, et aux noms turcs rappelant les noms de baptême. Cessez d'admirer les leaders polythéistes de l'époque antéislamique. Faites pénitence et évitez d'utiliser les expressions comme 'Turc et Musulman' ou 'Turc musulman', car une telle expression permet et renforce les sentiments d'altérité chez les musulmans non turcs. Tant que vous ne vous serez pas entièrement consacrés à l'islam, vous ne pourrez pas servir à la turquicité. Servez aux Turcs non parce qu'ils sont turcs, mais parce qu'ils sont musulmans » (BABANZADE, 2004, p. 1082-1083).

Le texte de Babanzade est important, parce qu'il détermine les conditions de synthèse entre le nationalisme et l'islamisme, qui était impensable dans les années 1910, mais qui assurera plus tard l'entrée des islamistes dans le jeu politique sur des positions conservatrices et nationalistes face au kémalisme nationaliste et laïciste. Au début du XX^e siècle, une fusion entre aspirations islamiques et nationales était presque impossible. Les islamistes posaient

cette question : « Quelle est la place de la modernité dans l'islam ? » Et les turquistes-sécularistes se demandaient : « Quelle est la place de l'islam dans la modernité ? » C'est le cas par exemple de Ziya Gökalp, grande figure du turquisme. Or cette place, il la considère comme de plus en plus réduite, allant jusqu'à envisager une véritable séparation de l'islam et de l'État. Chez lui, entre 1909 et 1918, l'élément religieux perd peu à peu de son importance dans la conception qu'il se fait de la nation, qui est de plus en plus laïcisée (GEORGEON, 1995, p. 15-16). Déjà en 1911, dans son poème *Touran* (Asie centrale) il exaltait le souvenir des Turcs préislamiques. Le *touranisme* (prêché par Gökalp) qui se voulait un retour culturel aux sources ethnolinguistiques de l'Asie turcophone, devait toutefois composer avec l'islam, mais un islam « national » et non plus arabe, et il devait aussi, pour assurer la puissance de la nation, entrer dans la modernité scientifique et technique (BAZIN, 1989, p. 722).

d- Fin de la Grande guerre annonce celle de l'empire (1918)

Si on tient en compte que les activités panturques s'intensifient lorsque la Russie donne des signes d'affaiblissement, on comprend pourquoi le gouvernement unioniste projette aller jusqu'à Bakou ou encore plus loin et accueillir ainsi dans son giron les populations turco-musulmanes de l'ex-Empire russe disloqué par la fermentation révolutionnaire. Dans cette atmosphère, une « armée de l'islam » placée sous le commandement de Nuri Pacha, frère d'Enver, prend Derbent (ville du Daghestan) au début de septembre 1918. Dans la foulée, des contingents ottomans se dirigent vers le Daghestan et se préparent à des conquêtes encore plus lointaines. Bakou est prise le 16 septembre : une République d'Azerbaïdjan sous protection ottomane est en train de voir le jour. À Istanbul, c'est l'ivresse. Mais le retour à la réalité n'en sera que plus brutal. « Car, en ce début d'automne 1918, comment ne pas se rendre à l'évidence: les puissances centrales et leurs alliés sont en train de perdre la guerre » (DUMONT, GEORGEON, 1989, p.634-635).

Le 26 septembre, la Bulgarie, allié de l'empire, demande l'armistice. L'ennemi peut dès lors pénétrer librement en Thrace orientale et s'avancer jusqu'aux portes d'Istanbul. En octobre, le gouvernement ne songe plus qu'à obtenir lui aussi une suspension des hostilités. Le 8 octobre, le cabinet présente sa démission au nouveau (dernier) sultan Mehmed VI (1918-20) pour faciliter les pourparlers. Il est difficile de trouver quelqu'un à fonder le cabinet, personne ne voulant endosser la responsabilité d'un armistice qui annonce d'ores et déjà désastreux. Il faut attendre le 14 octobre pour l'annonce de la formation du nouveau gouvernement et le 30 octobre pour la conclusion de la convention de Moudros, comportant des clauses très dures. Selon l'article 1^{er}, la circulation dans les Dardanelles et le Bosphore est libre et les Alliés ont le droit de maintenir des troupes dans la zone des Détroits. Les forces de l'Entente peuvent occuper, en cas de besoin, les provinces à population arménienne de l'Anatolie. Ils sont

aussi autorisés à utiliser librement les chemins de fer et les navires de commerce ottomans, à s'appropriier les installations portuaires. Par l'article 7, les puissances de l'Entente se réservent le droit d'occuper certains points stratégiques de leur choix. Cette clause, vague à souhait, laisse le champ libre à tous les abus (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 635-637).

Sur papier la Turquie est un État indépendant, mais en vérité, l'empire cesse d'exister. Face au désastre insupportable, les principaux responsables de la participation du pays dans la Guerre (leaders de l'*Union et Progrès*) cherchent refuge à l'étranger, surtout à Berlin, dans l'espoir d'y suivre la lutte pour le sauvetage de la Turquie. Leur fuite sonne le glas du comité; l'opinion exige le châtiment des unionistes. Les membres restant en Turquie décident la dissolution (fin novembre) et laissent le champ libre à la rivale traditionnelle, *Entente libérale*. Les Puissances ne tardent pas à commencer l'occupation. Le 13 novembre, les navires de guerre de l'Entente mouillent devant Istanbul et les troupes débarquées prennent le contrôle de la ville. En décembre, les Français prennent possession de la Cilicie ; en janvier 1919, les Grecs s'approprient les points stratégiques de la Thrace orientale ; en mars, les Italiens s'emparent de la province d'Antalya (sud-est). Fortes des promesses qui leur ont été faites, les populations minoritaires se préparent au grand partage. « Dans les esprits, les frontières sont déjà toutes tracées. Une *Grande Grèce* englobant la Thrace orientale, Istanbul et l'Anatolie de l'ouest ; une *république du Pont* faite d'une large bande côtière peuplée de chrétiens de la mer Noire ; un *État arménien* que certains voudraient voir aller de Trébizonde à la Méditerranée; un *Kurdistan autonome* déployé au cœur de l'Asie Mineure, entre les montagnes du Taurus et le Zagros; une *Assyrie chrétienne* comprenant les provinces de Mossoul, Harput, Diyarbakir et Urfa; un *foyer national juif en Palestine*; des *territoires arabes* placés sous la jalouse protection des Alliés » (DUMONT, GEORGEON, 1989, p.637-638)...

3- Guerre d'Indépendance : Mort et résurrection (1919-1922)

Que peuvent faire le sultan et son gouvernement libéral ? Ils optent, avec la grande partie de l'opinion, pour la résignation. Les Turcs n'aspirent désormais qu'à la paix. Parmi diverses solutions proposées se trouvent le mandat américain, la protection anglaise, française ou italienne. Il y a dans l'aire le défaitisme et la lassitude. Mais la résistance s'organise malgré tout. Seule l'armée de l'Est, commandée par le général Kâzım Karabekir (1882-1948), est en mesure de servir de relais à une résistance active, mais ce uniquement dans la région frontalière avec le Caucase. D'autre part, une poignée de notables, surtout d'anciens responsables locaux de l'*Union et Progrès*, se rassemblent dynamiquement dans diverses organisations provinciales (BOZARSLAN, 2004-I, p. 23). En mai 1919, les Alliés autorisent

les Grecs à occuper la région de Smyrne. Mais le débarquement grec du 15 mai provoque une immense émotion à travers le pays. Le 19 mai 1919, un jeune général (âgé de 38 ans), Mustafa Kemal, dont le titre officiel est *l'inspecteur de la 9^e armée*, (chargé par le sultan de rétablir l'ordre en Anatolie en circonscrivant l'agitation des éléments hostiles à l'Entente), débarque à Samsun. En effet, il cache son objectif véritable consistant à regrouper divers mouvements de résistance sous une autorité unique. D'après le célèbre *Discours* qu'il rédige après la *Guerre d'Indépendance* (1919-1922), l'adversaire à abattre n'est pas seulement l'envahisseur étranger, il faut aussi s'insurger contre le sultan ainsi que son gouvernement et inciter à la révolte la nation toute entière (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 638-640).

M. Kemal, habile manœuvrier, réussit à ranger les chefs militaires prestigieux à ses côtés, surtout le général Karabekir et l'ex-ministre de la Marine Rauf Bey (1881-1964). Il s'emploie aussi à s'entourer des religieux et à gagner la confiance des chefs kurdes s'agitant dans l'est du pays (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 640-641). Le mouvement indépendantiste revêt inévitablement un caractère religieux : Le fait que l'islam compose à lui tout seul le système idéologique et le système des valeurs de l'empire, oblige tout discours politique d'utiliser le langage religieux. Dans la conception classique, l'idéologie religieuse forme un lieu privilégié de luttes permanentes. Les forces politiques qui s'y affrontent cherchent à monopoliser le pouvoir symbolique, celle qui parvient à apparaître comme le vrai défenseur de l'islam gagne une supériorité certaine sur son adversaire. « Dans le domaine politique, tout avait une fausse apparence religieuse : discours et actes politiques prenaient un sens en fonction de cette apparence religieuse, et non pas en fonction des facteurs objectifs qui les avaient engendrés. Chaque sujet politique s'exprimant à travers les symboles religieux, l'islam apparaît comme le mode d'expression politique par excellence » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 26-27). Pour gagner la guerre d'indépendance, il faut tenir compte de cette réalité ottomane. Sans mettre l'accent sur la *fraternité islamique*, comment rallier d'ailleurs les Kurdes à la cause nationaliste (« nation » au sens religieux)?

a- Une nouvelle conception du pouvoir : *Volonté de la nation*

Le 22 Juin 1919, depuis Amasya, Mustafa Kemal invite sans ambages la nation à tourner le dos au gouvernement d'Istanbul, gouvernement légitime. La *circulaire d'Amasya* qu'on peut considérer comme le premier texte constitutionnel de la Turquie nouvelle, déclare l'intégrité et l'indépendance du pays en danger. Le gouvernement central étant incapable d'exercer les responsabilités lui incombant, *seules la volonté et la résolution de la Nation peuvent sauver l'indépendance nationale* (MOREAU, 1998, p. 382). Le sultan, inquiet, ordonne Kemal de rentrer immédiatement à Istanbul. Mais le leader charismatique du mouvement anatolien répond au début de juillet qu'il restera en Anatolie *jusqu'à ce que la nation ait reconquis sa*

complète indépendance. Le 23 juillet, il organise un congrès régional à Erzurum (Anatolie de l'Est) pendant lequel il réclame « la création d'une *Assemblée nationale s'appuyant sur la volonté du peuple* et la constitution d'un gouvernement empruntant sa force à cette même volonté ». Le résultat est satisfaisant. D'après la motion adoptée à la fin du congrès, « La patrie est une et indivisible. Les provinces de l'Est s'opposeront d'un commun accord à toute occupation étrangère. Si le gouvernement du sultan se montre incapable de sauvegarder *l'indépendance de la nation et l'intégrité de la patrie*, un gouvernement provisoire sera constitué pour prendre la conduite des affaires de l'État ». En septembre, on réunit un 2^{ème} congrès à Sivas. Il s'agit d'un congrès national annoncé par la circulaire d'Amasya, qui réclame *l'élection immédiate d'un parlement national*, et qui envisage, si nécessaire, de recourir aux armes contre les puissances occupantes (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 641-642). C'est également dans ce congrès qu'on pose le principe de l'unité de toutes les associations de résistance et qu'on fonde « L'association pour la défense des droits de l'Anatolie et de la Roumélie (Thrace) » (FEYZİOĞLU, 1954, p. 134).

Qu'est-ce qui se passe en Anatolie ? Une résistance fidèle au régime ou un mouvement révolutionnaire défiant le gouvernement ? En lisant attentivement les textes promulgués à la fin des congrès, on peut conclure que M. Kemal prépare le terrain pour lancer une nouvelle conception du pouvoir : volonté de la nation, détermination de la nation, indépendance de la nation, parlement national, intégrité de la patrie. On parle du parlement, mais pas de mention évidente de la monarchie constitutionnelle. Pour s'informer des intentions de Kemal, il faut lire son *Discours*: « Au fur et à mesure que la lutte nationale se développait dans le but unique de délivrer la patrie de l'invasion étrangère et qu'elle était couronnée de succès, il était naturel qu'elle parvînt à mettre progressivement en œuvre tous les principes et toutes les forces d'un gouvernement basé sur la souveraineté nationale » (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 640). Vraisemblablement, il rêvait déjà d'une république indépendante. S'il a réussi, c'est parce qu'il était entouré d'intellectuels civils et militaires partageant avec lui les mêmes principes d'occidentalisation, de sécularisation et de nationalisation.

La terminologie qu'utilisent Mustafa Kemal et les élites constituant le noyau du mouvement national prouve que le leader de l'opposition anatolienne prévoyait de construire un nouvel État basé sur le modèle européen. L'organisation de la résistance ne rappelle-t-elle pas celle de la guerre d'indépendance américaine ? Mais ni demandée ni préparée par le peuple, la résistance découle des théories d'une élite pétrie d'idées occidentales. Comment faire entendre sa voix à la population indifférente ? Ces jeunes nationalistes ayant reçu une culture occidentalisée sont à tel point coupés du peuple que leur langage diffère énormément de la langue populaire ; ils sont donc obligés de s'appuyer sur les classes dominantes (notables

locaux, grands propriétaires fonciers, cheikhs des confréries et chefs des tribus) pour mener à bien la Guerre d'Indépendance (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 32). Ces classes semblent pourtant passer à l'action pour sauvegarder le sultanat et le califat suprême. Ils réaffirment leur fidélité au sultan, tout en incriminant le grand vizir et le gouvernement.

À Istanbul, il y a panique, le gouvernement tente de faire échec au mouvement kémaliste en le présentant à l'opinion comme un *ramassis d'unionistes* assoiffés de sang et de pillage. Fin 1919, le gouvernement organise des élections pour délégitimer le mouvement, mais le scrutin débouche sur un résultat surprenant : Le nouveau Parlement est essentiellement composé de nationalistes opposés à la mainmise des puissances en Turquie. Le 28 janvier 1920, les députés approuvent solennellement un texte calqué sur les manifestes d'Erzurum et de Sivas. Baptisé « Pacte national », celui-ci prévoit la préservation de l'intégrité des frontières d'avant l'armistice de Moudros. Ce vote marginalise l'*Entente libérale*, dirigée par le nouveau Premier ministre Ferid Pacha, partisan de la coopération avec l'envahisseur. Les Alliés qui sont de plus en plus inquiets, car à l'agitation parlementaire s'ajoutent les actions de guérilla, occupent la Chambre et en déportent à Malte certaines figures nationalistes. En guise de protestation, les députés proclament la dissolution du Parlement et décident de se rendre à Ankara, petite ville d'Anatolie centrale où est installé l'état-major de Mustafa Kemal. (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 642-643 ; BOZARSLAN, 2004-I, p. 23-24).

Les pressions d'Istanbul, et surtout la condamnation à mort de Kemal, ainsi que l'envoi de troupes contre ses fidèles, radicalisent encore plus les tenants du mouvement anatolien, qui inaugurent une *Grande Assemblée Nationale* à Ankara (23 avril 1920). C'est un événement extrêmement important, car il prouve que Mustafa Kemal organise la *guerre d'indépendance* en rendant sa légitimité au mouvement national. Cette assemblée décide de son caractère représentatif de la *Nation*, de l'exercice des pouvoirs législatif et exécutif, et délègue ses pouvoirs à un Conseil des ministres dont le président est Mustafa Kemal. C'est le premier gouvernement national, contre lequel le sultan et le grand vizir envoient en vain des troupes. Certes, les 400 députés venus d'horizons divers à Ankara ont tous le même but : chasser l'occupant et éviter le démembrement du territoire turc. Mais ils ne sont pas d'accord sur les moyens à employer pour atteindre l'objectif. Les uns soutiennent Kemal, certains (anciens unionistes) attendent Enver ou Talât (qui sont toujours en Europe) pour renverser Kemal, d'autres ne songent qu'au sauvetage du califat-sultanat ; certains sympathisent avec le régime soviétique, d'autres misent sur le panislamisme ou panturquisme. L'Assemblée comporte en son sein toutes les tendances et se compose de différentes catégories socioprofessionnelles (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 643 ; BOZARSLAN, 2004-I, p. 24).

Comment concilier les vues contradictoires ? Les progressistes (l'entourage de Kemal) et les conservateurs réalisent un accord par-dessus leurs divergences en définissant le but ultime de l'Assemblée : « libérer le sultanat-califat, le peuple et le pays dans la lignée des principes de la souveraineté nationale ». Il y a en effet deux idéals difficilement compatibles dans le mouvement anatolien : le *califat-sultanat* d'un côté, la *souveraineté nationale* de l'autre. Or, nous avons vu que le monarque tire sa légitimité de la loi sacrée (de l'islam) et que l'*ordre ottoman* ne saurait être en contradiction avec la volonté divine, l'obéissance au pouvoir étant un impératif religieux. Il faut donc poser cette question : Comment concilier la doctrine de la *souveraineté nationale* avec la prérogative sultaniennne ? Comment créer un équilibre entre les deux souverainetés ? Il est difficile de trouver une réponse sûre et définitive à la question dans ce parlement hétéroclite. Même le *gouvernement de l'Assemblée Nationale* dont Kemal est élu à la présidence a une signification différente aux yeux des groupes progressistes et conservateurs. C'est un gouvernement provisoire pour les deuxièmes, la base d'un nouveau régime politique pour les kémalistes (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 32-33).

D'après Bozarslan, historien-politologue, il faut analyser la Guerre d'indépendance en termes non de rupture mais de continuité avec la décennie unioniste, parce qu'elle couronne une série des guerres commencée en 1912 et conduit à terme au processus de *sortie d'empire* et de transformation de l'*Anatolie islamisée* en noyau central d'un pays héritier. L'élite kémaliste elle-même est issue des rangs unionistes. Cette élite renonce au pantouranisme, mais reste profondément nationaliste. Gökalp est l'idéologue en vogue d'Ankara. Sur le plan politique aussi, la continuité est manifeste. De même que les unionistes, les kémalistes autorisent le pluralisme politique avant d'établir un régime de parti unique ; comme l'Union et Progrès, le *premier groupe* que dirige Kemal (prototype du *Parti républicain du peuple*, parti kémaliste) s'identifie à la turquicité et à l'État ; comme le pouvoir unioniste durant la guerre mondiale, le kémalisme s'appuie sur les notables, souvent conservateur, ayant largement profité des années de guerre et de la confiscation des biens des Arméniens. « La majorité écrasante des chefs de tribu et oulémas kurdes, qui durant la Grande Guerre avaient collaboré avec les unionistes, figurait parmi les soutiens du pouvoir kémaliste émergent. Les lettres de Mustafa Kemal les assurant de sa protection contre un État arménien et leur promettant la fraternité turco-kurde ne pouvaient que consolider cette alliance » (BOZARSLAN, 2004-I, p. 24-26).

b- Traité de Sèvres (1920) : Obsession de l'intégrité territoriale

Le mouvement anatolien n'a pas combattu dans un premier temps contre l'occupant, il a surtout dû faire face à une série de soulèvements monarchistes, provoqués par les Alliés et le gouvernement d'Istanbul (fin 1919 – début 1921). Le gouvernement d'Ankara a parvenu à les écraser, mais en jetant dans la lutte une grande partie de ses forces et en châtiant avec

dureté les rebelles. L'événement le plus heureux de l'année 1920 est le rapprochement entre Ankara et Moscou, qui soulage financièrement le mouvement anatolien. Les premières caisses d'or russe arrivent à Ankara en août. Alors que les nationalistes marquent des points diplomatiques à l'est, le gouvernement d'Istanbul s'incline devant la pression européenne et signe le traité de Sèvres (10 août 1920) qui consacre le démembrement de l'empire. Selon le traité, la Turquie se trouve réduite à un petit État anatolien, dépourvu des côtes égéennes et des régions orientales, perdant aussi les côtes méditerranéennes et une partie de la région de la Mer Noire. Le traité, en effet inapplicable, reste inappliqué, parce qu'il est refusé par les nationalistes et parce qu'il n'est ratifié par aucun parlement, sauf celui de la Grèce. Il légitime encore plus le mouvement kémaliste, prouvant que Kemal avait raison de lever le drapeau de la révolte et qu'il faut continuer à lutter (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 643-645).

Kemal et ses compagnons sont conscients que c'est un texte mort-né. Mais le souvenir du traité humiliant persistera dans la mémoire collective. L'angoisse du démantèlement est encore présente aujourd'hui. On parle d'ailleurs de *syndrome de Sèvres* qui entraîne une négation des particularismes. L'expression désigne un ensemble de peurs cristallisées lors du dépeçage de l'empire, concrétisé par le traité de Sèvres : « Subsiste la peur atavique d'un nouveau démembrement, toujours imputable à des étrangers, que les minorités (Arméniens, Grecs) continueront un temps d'incarner sur le sol turc » (SCHMID, 2010, n.1). C'est pourquoi, les injonctions actuelles de l'UE concernant le respect des minorités sont perçues par une partie des élites et de la population comme le signe d'une volonté cachée des Européens de démanteler la République. Le régime kémaliste (laïciste/nationaliste) hérite de l'empire deux souvenirs troublants, celui du coup d'avril 1909 (« les réactionnaires, *ennemis intérieurs*, veulent restaurer la charia ») et celui du traité de Sèvres (« les ennemis extérieurs veulent diviser la Turquie »). Si les fondateurs de la République ont une préoccupation quasi obsessionnelle pour les questions ayant trait à l'intégrité du pays, c'est parce que l'Anatolie pour laquelle ils ont combattu est le dernier bastion d'un empire tricontinental. Dès la fin de la guerre d'Indépendance, les frontières issues de cette guerre deviennent sacrées et les piliers du *dogme kémaliste* se forment : nation, drapeau, patrie, projet de civilisation pour construire une Turquie puissante, développée, imperméable aux pressions impérialistes. Dans la nouvelle Turquie, le recours aux notions islamiques ne disparaît pas, mais à condition de refouler leurs significations : désormais le terme de *gâzî* (*combattant de foi*) décrit celui qui combat pour sa patrie, et le *şehid* (martyr), celui qui meurt pour la patrie.

c- Constitution de 1921 : Souveraineté nationale

L'année de 1921 commence bien pour les kémalistes. Le 6 janvier, les Grecs prennent la ville d'Afyon. Mais İsmet Pacha (İsmet İnönü), bras droit de Kemal, contre-attaque. C'est la

première victoire contre les Grecs (6-10 janvier 1921). Kemal utilise cette victoire à son avantage : le 20 janvier, le « premier groupe » kémaliste réussit à faire voter la Constitution (première constitution de la Turquie républicaine) qui ne fait aucune mention du sultanat ni du califat. N. de Bischoff, conseiller à la délégation d'Autriche à Ankara (1930-1932) écrit à ce sujet : « La déclaration du 20 janvier 1921 fut le premier coup de hache porté dans l'ancienne constitution ottomane, la première fois que fut opposé à la souveraineté du sultan-calife le principe démocratique qui fait dériver tout le droit constitutionnel et toute la puissance politique de la souveraineté du peuple. La loi du 20 janvier 1921 ne créait pas un statut provisoire, un statut de fortune: elle posait des normes constitutionnelles permanentes, totalement différentes de celles qui avaient régi la Turquie jusqu'à ce jour » (BISCHOFF, 1936). Effectivement, le gouvernement cesse de s'appeler *gouvernement provisoire* et prend le nom de *gouvernement de l'Assemblée nationale* à la suite du vote de la constitution.

Il est vrai que l'épopée kémaliste a été plus autoritaire qu'à constitutionnaliste. Pour autant, l'architecture constitutionnelle du kémalisme n'a pas été qu'un attribut de façade. Pour M. Kemal, ancien militant *jeune-turc*, admirateur de la Révolution française, né à Salonique, ville d'où était partie la révolution constitutionnelle de 1908, le concept de constitution ne pouvait qu'avoir une valeur éminente. Le constitutionnalisme de Kemal, sûrement pas d'essence libérale, était fortement empreint d'un progressisme. Une constitution devait contribuer, dans son esprit, à transformer la société pour permettre au peuple d'assumer son destin ; avec le progrès et l'instruction publique, ce cadre idéal deviendrait un jour une réalité sociale. En ce sens, l'architecture constitutionnelle kémaliste doit être considérée comme un caractère essentiel de la république turque. « En fait, ce constitutionnalisme modernisateur kémaliste renouait un peu avec l'idéal des réformateurs ottomans, en particulier avec celui des *Jeunes-Turcs*. Une élite réformatrice dominée par l'armée, qui avait déjà été à l'origine de la Révolution de 1908, tentait, en fondant un nouvel État, de créer les conditions nécessaires à l'émergence d'une citoyenneté moderne. Avec la référence à la souveraineté de la nation, la construction constitutionnelle kémaliste permettait de lier la cause nationale et la cause citoyenne » (MARCOU, 2005-II, § 21). L'article 1^{er} de la Constitution déclare que *la souveraineté appartient sans condition et sans aucune restriction à la nation ; l'administration repose sur le principe que le peuple dirige personnellement et effectivement sa propre destinée* ; et l'article 2 précise que *la Grande Assemblée Nationale est l'unique et véritable représentant de la nation*. Une constitution muette sur le statut du sultan-calife est un succès pour les kémalistes. Mais ils doivent consentir en échange la mise sous tutelle de la *Commission de la charia* des domaines de l'éducation, de la justice et des établissements religieux (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 33).

d- Victoire du mouvement nationaliste (1922)

Outre les Grecs, les Arméniens du Caucase menaçaient aussi les forces anatoliennes. Kemal, conscient de l'impossibilité de se battre sur plusieurs fronts avec peu de moyens dont il disposait, était résolu à commencer la lutte armée en utilisant le 15^e Corps d'armée commandé par le général Karabekir. Celui-ci parvient finalement à reprendre les territoires (fin 1920) dont le gouvernement d'Erivan s'est emparé à la faveur de l'effondrement de l'empire. Après la soviétisation de l'Arménie (décembre 1920) et le *traité d'amitié et de fraternité* signé avec la Russie (mars 1921), Ankara déplace ses forces sur le front ouest. Le 30 mars, les Grecs attaquent la ville d'Eskişehir, non loin d'Ankara, mais l'armée turque les repousse au cours de la *deuxième victoire d'İnönü* (1^{er} avril 1921). Tirant les conséquences des succès diplomatiques et militaires obtenus par le gouvernement d'Anatolie, les Alliés se déclarent neutres dans le conflit et retirent *de facto* leur soutien à l'offensive grecque. Les Français et les Italiens, contre lesquels une résistance locale s'organise, décident de quitter la Turquie (juillet 1921). Kemal mobilise alors ses forces contre l'armée grecque qui essaie de conquérir la région égéenne (BOZARSLAN, 2004-I, p. 24). Face à l'offensive grecque du 7 juillet, il se voit contraint de se replier sur les berges du fleuve Sakarya. Il monte ensuite à la tribune de l'Assemblée le 5 août 1921, pour y demander les pleins pouvoirs, *les pouvoirs dictatoriaux*. L'Assemblée accepte la proposition, mais spécifie que ces pouvoirs expireront à la signature du traité de paix. Le général quitte alors Ankara pour le front. Le 13 septembre 1921, après une bataille de 3 semaines, les Turcs, victorieux, obligent les Grecs à se replier vers l'ouest. De retour à Ankara, Kemal est accueilli en triomphateur. Le 19 septembre 1921, le parlement lui accorde le titre de maréchal et de *gâzî*.

Au moment de l'ouverture de l'Assemblée en 1920, tous les députés faisaient bloc autour de Mustafa Kemal, mais ce n'était plus le cas au printemps 1921: Il lui était de plus en plus difficile de provoquer l'unanimité chez les élus, des divergences de vue se manifestant souvent et des débats se prolongeant à cause de la réticence, voire de l'opposition d'une partie des députés. C'est pourquoi Mustafa Kemal crée le 10 mai 1921 son propre groupe au sein de la Grande Assemblée. Il lui donne le nom de l'association dont il est toujours le plus haut responsable : *Défense des droits de l'Anatolie et de la Roumélie*. « Il attend le moment opportun pour le transformer en son parti politique ». Même après son éclatante victoire à Sakarya, il est toujours confronté à l'opposition au sein de l'Assemblée. Son attitude hautain et autoritaire inquiète certains et indispose d'autres qui voient en lui l'étoffe d'un despote. Le fait qu'il ait constitué son groupe au sein du Parlement leur apparaît comme une étape menant vers la dictature. « Du coup, ils forment, à leur tour, un groupe. Donc, à partir de novembre, il existe deux groupes au sein de l'Assemblée : le *premier* qui soutient Mustafa Kemal, et le *second* qui lui est systématiquement hostile » (DANIEL, 2000, p. 149-150, 156).

Les deux groupes sont obligés de ménager en faisant des concessions. Le groupe kémaliste dit « premier groupe », plus radical/laïcisant que le « second », est majoritaire au Parlement. Le « second groupe » contient tous les opposants du kémalisme ; conservateur, celui-ci se pose en défenseur des libertés publiques et en adversaire acharné de tout pouvoir pouvant dégénérer en dictature. Il lutte contre les lois provisoires accordant les pleins pouvoirs à Mustafa Kemal, contre la création des tribunaux spéciaux pour les crimes de lèse-patrie, et demande la modification de la loi électorale (FEYZİOĞLU, 1954, p. 135).

Au bout d'un an et demi de combat armé, les contre-offensives d'Ankara donnent de fruits : en août 1922, c'est l'ultime assaut contre les Grecs. La reconquête de Smyrne dès le 9 septembre annonce la fin de la guerre. Le 11 octobre 1922, trois ans après Moudros, les Turcs signent à Mudanya (nord-ouest de l'Anatolie) un nouvel armistice avec les Alliés, et dictent leurs conditions : les forces helléniques doivent évacuer leurs derniers contingents. Le document signé à Lausanne le 24 juillet 1923 efface l'humiliation du traité de Sèvres. Il est conforme aux vœux exprimés par les députés turcs dans le Pacte national de janvier 1920. « Malgré les sacrifices auxquels il a fallu souscrire, la paix de Lausanne représente sans conteste un grand succès, qui permet à la Turquie kémaliste de s'affirmer comme une nation libre, indépendante, traitant avec les autres puissances sur un pied d'égalité » (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 645-646).

e- Guerre d'Indépendance et islam

Il faut aussi parler de la dimension religieuse de la Guerre d'Indépendance. Depuis le début jusqu'à la victoire, les religieux jouent un rôle important pour mobiliser des combattants : les oulémas locaux et les aumôniers militaires, qui prêchent une *guerre juste* en Anatolie, lèvent des armées pour la *défense de la foi* (MOREAU, 1998, p. 383). Les principaux dirigeants du mouvement anatolien sont essentiellement nationalistes et sécularistes, mais ils savent que la seule idéologie nationaliste ne suffit pas à mobiliser les masses. Pour mettre en lumière l'opposition entre deux mentalités, celle de la population et celle des jeunes nationalistes occidentalisés, il suffit de jeter un coup d'œil à l'ouvrage classique de l'auteur kémaliste Yakup Kadri (1889-1974), *l'Étranger*, où l'héros du roman, un jeune officier amputé d'un bras au cours de la Grande Guerre, éprouve un choc de son premier contact avec les habitants du village où il vient de s'installer, où deux mondes différents s'ignorent mutuellement (par leurs valeurs, par leurs modes de comportement) : « Nous sommes pas des Turcs, monsieur, nous sommes musulmans, Dieu merci » (ÜNSAL, 1998, p.363). Mais que faire pour légitimer le mouvement, pour combattre l'occupant ainsi que le sultan qui se trouve sous l'emprise de l'envahisseur? Il faut gagner l'appui des religieux et se servir de l'idéologie religieuse. C'est du côté de l'islam, donc, que regardent les kémalistes, lorsqu'il leur faut mettre en avant des

valeurs susceptibles de favoriser l'unité dont ils ont besoin. Les assemblées qui forgent le destin du pays, qu'il s'agisse du congrès de Sivas ou de la Grande Assemblée, sont pleines de religieux sunnites (DUMONT, 2008, p. 3).

La Grande Assemblée Nationale compte 69 religieux (oulémas ou cheikhs des confréries) sur 380 députés (soit 18 % de l'effectif). L'hétérodoxie turque se range aussi derrière le mouvement national : Ahmed Cemalettin Çelebi (1862-1921), le plus haut représentant de l'ordre des *Bektâchî*, publie une déclaration en 1920 dans laquelle il désigne Mustafa Kemal comme leur sauveur (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 33). Aujourd'hui, Mustafa Kemal (Atatürk) est très populaire dans les milieux *alévis* (dont l'ancienne dénomination est *kızılbaş*), à tel point que certains d'entre eux n'hésitent pas de lui prêter un caractère charismatique et de le comparer à Imam Ali (MÉLIKOFF, 1998, p. 275). Voici un poème composé par Müslim Seyrani (1938-), barde alévi : « Ils ont fait la révolution et inauguré une politique sociale / Ali, Hadji Bektâch et Atatürk / Ce sont des démocrates qui pensent librement / Ali, Hadji Bektâch et Atatürk... / Ils ne se rangent pas du côté des injustes / Ils ne sont pas capitalistes / Ils se sacrifient au service des autres / Ali, Hadji Bektâch et Atatürk » (ZARCONE, 2002-I, p. 224).

Ce n'est pas par hasard que Mustafa Kemal choisit un vendredi, jour saint de la semaine, pour l'ouverture de la Grande Assemblée. Ce jour-là, les députés, Kemal en tête, se rendent d'abord à la mosquée de Hacıbayram ; après la prière solennelle, à l'entrée du bâtiment employé pour des sessions parlementaires, on égorge des moutons en offrande à Dieu ; Mustafa Fehmi (1868-1950), religieux et député de Bursa (1920-1950), récite une prière (DANIEL, 2000, p. 126-127). En raison du nombre important des religieux au sein de la Grande assemblée, le journal *hakimiyet-i milliye* (souveraineté nationale), porte-parole officiel d'Ankara, la perçoit comme un « congrès islamique » ou bien une « internationale musulmane ». Tout en misant à fond sur l'islam, les dirigeants de la résistance nationale s'emploient, parallèlement, à jouer la carte de la pluralité ethnique. On voit Kemal, dans un discours prononcé le 24 avril 1920, un jour après l'inauguration de l'Assemblée, insister sur le caractère composite de la population anatolienne. Pour sa première intervention devant les députés, le chef du mouvement de résistance juge utile d'exalter l'unité dans le respect des différences. Il présente le Turc comme une des composantes parmi d'autres de la mosaïque anatolienne et met nettement en avant la *fraternité musulmane* : « Il ne faut pas croire qu'il n'y a qu'une seule nation appartenant à l'islam à l'intérieur de nos frontières nationales. Ici, nous avons des Turcs, des Tcherkesses et de multiples autres populations musulmanes. Ainsi, notre fraternité est celle d'un ensemble de nations liées entre elles par des liens de fraternité et ayant mis en commun toutes leurs énergies » (DUMONT, 2008, p. 3). Les députés votent le 29 avril une loi condamnant les *traîtres à la patrie* et précisant que

tous ceux qui se dressent contre la légalité de l'Assemblée, « créée pour protéger et délivrer le sultanat, le califat et le pays » seront impitoyablement châtiés (DANIEL, 2000, p. 129).

On constate la même connotation islamique dans un autre discours de Kemal, qui s'adresse au monde musulman le 9 mai 1920 : « Frères musulmans! Vous dont les âmes sont liées aux nôtres par le Prophète qui dort dans un coin du désert ; ce sont les derniers soldats, défenseurs de la religion sacrée, qui vous lancent un appel, émanant du fond de leur citadelle assiégée... À l'heure actuelle, Constantinople, dernière ville des califes, se trouve, à son tour, sous la menace des baïonnettes ennemies ; ceci après la chute successive de Baghdâd, de Damas, de Grenade et du Caire... Aidez la Nation turque qui se sacrifie pour la réunion des cœurs musulmans! Aidez-la, jusqu'à ce *que le soleil de l'Islam, momentanément obscurci, brille à nouveau sur notre monde religieux* ». Dans une autre proclamation au monde musulman, Kemal se réfère directement au *Livre* : « Un verset du Coran est ainsi conçu : 'Ô Musulmans! Attaquez partout où vous les trouvez tous ceux qui profanent vos biens et votre religion ». Malgré ces discours usant majestueusement le langage religieux, les observateurs étrangers constatent que les chefs du mouvement national sont eux-mêmes complètement *incroyants*, mais qu'ils affectent un profond respect pour *leur* religion qui constitue pour eux un moyen de soulever les masses (MOREAU, 1998, p. 386-387).

Pour la réussite de la Guerre d'Indépendance, le cadre kémaliste prend soin de définir deux objectifs de la résistance : libération nationale et le sauvetage de l'islam ainsi que de son calife. Toutefois, le *cheikh ül-islam* de ce même calife condamne par deux *fatwas* les 14 leaders du mouvement national ; en désignant le communisme comme le pire ennemi de l'islam, il qualifie les kémalistes de bolchéviques et les discrédite par une autre *fatwa* (11 avril): *Les forces nationales, à l'exception de celles du sultan-calife, sont infidèles et cruelles, et il est nécessaire de les exterminer*. Les habitants des diverses régions de l'Anatolie en sont informés par les tracts qui leur tombent du ciel, largués par des avions étrangers. Commence alors la *guerre de fatwas* : une *contre-fatwa*, rédigé le 11 avril par le mufti d'Ankara Rifat (1860-1941 ; futur Président des Affaires religieuses : 1924-1941), signée conjointement par 153 muftis d'Anatolie (5 mai), déclare les fatwas d'Istanbul invalides parce que préparées sous la menace de l'ennemi. (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 34 ; DANIEL, 2000, p. 125-126). Le 9 mai 1920, dans sa proclamation au monde musulman, Kemal se fait l'avocat de la contre-fatwa : « C'est encore sous leur (des Anglais) pression qu'un *fatwa*, émanant de Constantinople, fut lancé contre ceux qui s'étaient posés en défenseurs de l'Islam... Par contre, les *fatwas* provenant de tous les points de l'Anatolie, et couverts de centaines de signatures des *oulémas* les plus réputés de l'Islam, indiquent à tous les bons Musulmans de quel côté provient la vérité. Un dernier de ces *fatwas*, déclare entre autres :

‘Quand le Calife est prisonnier, quand ses soldats sont désarmés, quand les droits des Musulmans sont menacés, le Coran ordonne à tous les Musulmans de se rallier à ceux qui veulent sauver leur Calife et la Religion’ » (MOREAU, 1998, p. 387).

Les tenants du mouvement anatolien écrivent d'ailleurs un texte adressé aux oulémas d'Istanbul pour les appeler à participer à la résistance : « Ô nos chers oulémas, couronne de la religion musulmane!... Aujourd'hui, le siège du califat est sous la botte des *infidèles* anglais. Le Coran n'existe plus, la Religion n'est plus, la volonté nationale n'est plus... Apprenez au peuple le vrai chemin de la religion. Sauvez l'islam actuellement piétiné par des gens oubliant l'ordre de Dieu, l'ordre du Coran, et qui sont guidés par le seul souci de sauver leur vie... Nous, les *musulmans d'Anatolie*, attendons que vous nous sauviez des infidélités commises sous le masque de la religion ». Et voici des extraits d'un autre texte, destiné cette fois aux combattants potentiels : « À nos frères de retour de captivité... Marchez, venez dans votre bien aimée Anatolie. Ici il n'y a pas comme à Istanbul de traces d'Anglais. Ici, personne ne peut vous interdire de prier Dieu » (MOREAU, 1998, p. 383-384).

Tous les documents de la Guerre d'Indépendance font usage du terme de *millet* (« nation ») sans que l'on puisse véritablement savoir de quelle *nation* il s'agit. Le terme n'est pas non plus clairement défini dans la Constitution de 1921. « Il s'agit peut-être de la nation turque ; mais ceux à qui ces proclamations s'adressaient ont dû probablement comprendre, dans le contexte de l'époque, que Mustafa Kemal faisait plutôt référence à la nation musulmane » (DUMONT, 2008, p. 4). Vraisemblablement, les kémalistes utilisent le terme en ayant pour horizon le modèle français, fondé sur l'idée de *nation* et une citoyenneté monolithique (cf. *supra* : le 9 mai 1920, Mustafa Kemal parle clairement d'une *Nation turque*), tandis que les religieux qui appellent la population à soutenir la résistance, mettent l'accent sur la fraternité religieuse plutôt que la solidarité nationale. Voici le discours d'un mufti, prononcé en 1920 lors du Congrès d'Edirne : « Par notre mouvement nous ne nous sommes pas révoltés contre notre Padichah, Je veux dire la vérité à mes frères de religion. Je ne pense pas qu'un Turc se dérobe devant le *djihad* ». Dans ces discours, on s'adresse toujours aux « compatriotes musulmans » afin d'atteindre l'objectif d'arracher les *pays islamiques* et les *populations islamiques* à la domination étrangère, c'est-à-dire chrétienne (MOREAU, 1998, p. 385).

En septembre 1921, après sa victoire contre les Grecs sur le fleuve du Sakarya, la Grande Assemblée décerne à Mustafa Kemal le titre honorifique de *ghâzî*, conforme à l'idéal qui a animé les Ottomans lors de la conquête des Balkans. Kemal est ainsi perçu comme l'*épée de l'islam*, non seulement en Anatolie, mais aussi dans tout le monde musulman (Aujourd'hui encore, on l'appelle *Gâzî Pacha*, mais le titre est laïcisé bien sûr, et désigne celui qui combat

pour la patrie). Sa résistance est passionnément suivie par les Musulmans du monde entier. Les portraits de Kemal, découpés dans les journaux, envahissent les souks ou sont portés au fond des poches et dans les portefeuilles, tandis que dans les mosquées s'élèvent de ferventes prières pour le salut de la Turquie et du calife. Nous avons vu que Kemal qui encourage lui-même ces sentiments de solidarité islamique se fait le défenseur de l'islam et du califat. Conformément à cette image, il s'appuie aussi sur les services du cheikh Ahmad al-Senoussi (1873-1933), petit-fils du fondateur de la confrérie Senousiyya, championne de la lutte contre les Italiens en Libye (DUPONT, 2004, p. 44-48).

Selon les rumeurs de l'époque, le cheikh libyen était appelé à Ankara et nommé *cheikh ül-islam* du gouvernement provisoire. Le 15 novembre 1920, il arrive effectivement à Ankara, assiste le jour-même à une séance de l'Assemblée. Ensuite, il sillonne l'Anatolie afin de convaincre les Musulmans à participer à la résistance qu'il considère comme un *djihad*. En janvier 1921, il réunit une conférence panislamique à Sivas et représente lui-même la Turquie. Le but de cette conférence est vraisemblablement de coordonner les efforts des États et des communautés pour fonder une *Union musulmane*. Le 18 février, il discourt sur la solidarité musulmane à la mosquée de Sivas. Pour la fête du Ramadan (mai 1921), il se trouve probablement à Diyarbakır où il préside une conférence panislamique au mois de juin. Il est possible que la conférence réunisse plusieurs tribus kurdes et cherche à les réconcilier avec Ankara. Selon les témoignages de l'époque, le cheikh aurait participé à la réunion des chefs tribaux à Urfa (Edesse) où on aurait adopté des décisions importantes : L'islam est indivisible et le monde musulman est à la fois un idéal et un but ; il est donc nécessaire d'assurer la défense de la religion et de la nation en Anatolie (MOREAU, 1998, p. 388-390).

En somme, toute la littérature de la guerre de libération, déclarations, discours, sont émaillés d'une coloration religieuse prononcée. Mustafa Kemal et ses compagnons sont des esprits pragmatiques. Leur façon de voir évolue en fonction des impératifs du moment. Le combat qu'ils mènent est complexe. Pour emporter sur leurs adversaires, il leur faut en permanence de s'adapter aux circonstances. Les kémalistes veillent ainsi à ce que chaque moment important de la vie publique soit ponctué de cérémonies religieuses, de récitation du Coran, de visites à la mosquée (DUMONT, 2008, p. 2-3) : « À la fin des congrès, des prières étaient lues, de nombreuses *fatwas* furent proclamées » (MOREAU, 1998, p. 392).

f- Islamistes et mouvement nationaliste

Pendant la Première Guerre mondiale, le grand poète islamiste Mehmed Âkif est envoyé à Berlin par l'*Organisation spéciale*, service secret de l'*Union et Progrès*, son mission étant d'enquêter et de rédiger un rapport sur la situation des prisonniers de guerre musulmans en

Allemagne. Impressionné par le niveau de développement de la civilisation occidentale, il prend ensuite la route du Nedjd par en tant que délégué des services secrets ; au cours des dernières années de la guerre, il va au Liban avec le professeur İsmail Hakkı İzmirli. Après son retour, il est nommé secrétaire général de l'institution *Dar-ül-Hikmet-ül İslâmiye* (Centre de Sagesse Musulmane), rattachée au service du *cheikh ül-islam*, ayant pour fonction de moderniser la science du *kalam*, dont les activités, rendues difficiles par les circonstances de la guerre, dure quatre années (1918-22). L'institution répond, du moins théoriquement (parce que le Centre ferme ses portes suite à l'effondrement de l'empire) aux préoccupations d'Âkif: « Les modernisations envisagées par ce Centre ne concernaient pas simplement des questions de rites ou de droit, mais aussi des problèmes les plus doctrinaux, comme par exemple le problème du destin, qui est interprété dans le sens des lois physiques : elles sont établies par Dieu de façon immuable, l'homme n'y peut rien changer ; ou bien la question de savoir si la Loi coranique était immuable ou non ; la réponse, plutôt moderne, était que la Loi coranique étant une loi sociale, elle pouvait être modifiée » (JACOB, 2004, p. 29).

En 1920, Âkif tient un sermon mémorable à Balıkesir afin de soutenir le mouvement de résistance nationale, à cause duquel il est congédié de son service à *Hikmet-ül İslâmiye*. Le gouvernement d'Istanbul décrétant illégale la résistance, sa revue *Sebilürreşad* est imprimée à Kastamonu, et Âkif continue activement ses travaux dans cette ville, pour accélérer la participation des habitants de la ville au mouvement de libération. L'un de ses discours, tenu dans la *mosquée Nasrullah*, imprimé à Diyarbakır et distribué dans le pays entier, devient un texte de référence. Plus tard, il se rend à Ankara et fait partie de la Grande Assemblée en qualité de député de Burdur (1920). L'année suivante, le ministre de l'Éducation Hamdullah Suphi (1886-1966) le convainc de composer une vibrante *Marche de l'Indépendance*, qui est immédiatement adoptée comme hymne national turc par l'Assemblée, le 12 mars 1921 (İZ, 1990, p. 978 ; BOSTAN ÜNSAL, 2004, p. 84-86).

Toujours l'hymne national de la République, le *Marche de l'Indépendance* comporte dix couplets, mais il est d'usage de n'en chanter que les deux premiers. Ce choix tient peut-être au caractère explicitement religieux des couplets suivants, se situant même à contre-courant de l'idéologie kémaliste. Dans le marche, il y a un seul vers qui se répète deux fois (derniers vers des 2^e et 10^e couplets): « Elle la mérite, l'Indépendance, ma nation qui a foi en Dieu ». Dans le poème, Âkif utilise le mot *Haqq*, vérité; en islam, c'est Allah qui est la vérité absolue. Chez Âkif, la foi en Allah est l'attribut essentiel de la nation. Au 4^e couplet, le poète islamiste décrit la Guerre d'Indépendance comme un combat de la foi contre l'ennemi dit «civilisation»:

Même si le monde occidental encercle mes fortifications
Mes frontières sont aussi solides que ma foi et ma fierté

Tu es forte, n'aie crainte ! Comment une telle foi pourrait-elle être étouffée

Par ce monstre édenté que tu appelles la « civilisation » ?

Voici le 8^e couplet:

Mon esprit est avec toi, c'est cela ta divinité, ton seul but

Que ces mains étrangères ne s'approchent pas de notre temple

Ces prières aux martyrs qui sont à la base de la religion

Doivent pour toujours me pleurer dans mon pays.

Au 7^e couplet, le patriotisme est considéré comme indissociable de la foi: « Que Dieu prenne ma vie, mon amour, tout ce que je suis, tant qu'il ne me sépare pas de ma patrie ».

Non seulement Âkif en personne, mais la revue islamiste *Sebîlürreşad* qu'il publie avec son ami Eşref Edib, se range aussi activement aux côtés des nationalistes. Après avoir édité trois numéros à Kastamonu (464-466), Âkif et Edib déménagent leur périodique à Ankara, centre de la résistance. Lors de leur rencontre avec Kemal, le chef du mouvement nationale leur exprime sa profonde reconnaissance pour leur contribution à la résistance. Il leur remercie en particulier pour leur opposition résolue au traité de Sèvres. Une conversation rapportée par Eşref Edib entre lui et M. Kemal prouve néanmoins que ce dernier n'est pas d'accord avec les auteurs de la revue *Sebîlürreşad* en ce qui concerne le projet panislamique. D'après Kemal, le panislamisme, comme rassemblement de tous les pays musulmans sous une même entité politique, est un rêve que personne ne peut concrétiser en tant que mouvement transnationaux concret. E. Edib essaie alors d'expliquer au Président de l'Assemblée qu'ils comprennent le projet panislamique comme une unité culturelle et économique, une alliance permanente entre les pays musulmans. Malgré leur divergence, on voit que Mustafa Kemal ne tente pas de censurer leur revue islamique (ARABACI, 2004, p. 110-111).

En effet, Kemal exige de la presse qui se place du côté du combat national le respect du droit des nations, de la protection des droits et des libertés nationaux, et la rédaction des articles attirant l'opinion européenne. Voici ce qu'attend Kemal de la presse nationale : « Les informations concernant les différends entre les pays de l'*Entente* soient publiées telle qu'il l'ont été publiées par la presse étrangère. En outre, lorsque la presse aborde des sujets concernant la Syrie, l'Arabie, l'Irak, le Caucase, l'Azerbaïdjan, la Géorgie, ne doit pas les affliger. Elle doit préciser que nous sommes pour leurs droits et leurs indépendances. En s'abstenant des propagandes du touranisme et du panislamisme, en défendant les frontières et le nationalisme des musulmans de l'Asie, en se montrant contre l'impérialisme européen, elle doit préciser qu'elle est pour l'opinion publique, le droit, et la justice des nations, elle doit prendre les principes wilsoniens [autodétermination des peuples] comme base pour défendre

les droits de chaque nation, elle doit prouver qu'elle est déterminée à protéger l'être national de l'Anatolie et de la Roumélie, elle doit être éveillée face à la religion et utiliser une langue à la faveur de l'islam » (TINAS, 2007, p. 47-48). On voit donc que Kemal n'est pas contre l'idée d'une solidarité islamique, voire asiatique, pour lutter contre l'impérialisme occidental, mais qu'il ne prône jamais l'union politique des opprimés dans le cadre d'un « projet permanent ».

g- Abolition du sultanat (1922)

Cependant, après la victoire tout change brusquement. Le 30 octobre 1922, l'Assemblée nationale adopte une résolution déclarant que l'empire s'est écroulé, qu'un nouvel État turc est fondé et que la souveraineté appartient exclusivement au peuple (FEYZİOĞLU, 1954, p. 135). M. Kemal, leader charismatique, fin stratège, au sommet de sa popularité au moment où on a signé l'armistice de Mudanya le 11 octobre 1922, n'attend que trois semaines pour obliger la Grande assemblée à voter l'abolition du sultanat (1^{er} novembre 1922). Pour effacer les hésitations, le chef victorieux de la résistance se montre ferme contre les députés. Voici son discours défendant la loi de l'abolition de la monarchie : « Il s'agit d'un fait accompli, auquel rien ne saurait plus s'opposer. Il serait opportun que chacun des membres de cette assemblée se ralliât à ce point de vue, basé sur le droit naturel. Dans le cas contraire, les faits de l'inéluctable réalité n'en seront pas changés, *mais on pourrait voir tomber des têtes* ». Effectivement, l'Assemblée donne son accord pour l'abolition d'une institution six fois centenaire (DUMONT, GEORGEON, 1989, p. 646). C'est une décision prise en urgence, le but immédiat étant de faciliter les négociations de la conférence de Lausanne, inaugurée le 20 novembre, trois semaines après l'abolition du sultanat. Le 28 octobre, les Puissances lançaient les invitations à la conférence, s'adressant à la fois au gouvernement d'Ankara et à celui d'Istanbul. Les kémalistes, outrés, décident alors d'abolir officiellement cette survivance du passé qu'est le sultanat (LEGRAIN, 2006, p. 99). La crise parlementaire est évitée grâce à un compromis : l'institution du califat est maintenue. La menace de Kemal annonce quand même l'avènement d'une nouvelle phase autoritaire. La loi du 1^{er} novembre crée un choc parmi les musulmans ; car le calife n'est plus monarque, ne lui est reconnue qu'une autorité spirituelle mal définie. Désormais l'islam cesse d'être la source et la légitimation du pouvoir politique : « Le Ghâzî, c'était Mustafa Kemal, pas le khalife » (DUPONT, 2004, p.49).

D'après l'article 2 de la loi votée en novembre, *le calife sera choisi et élu parmi les membres les plus qualifiés de la dynastie d'Osman ; l'État turc sera le soutien du califat ; la Grande Assemblée Nationale d'Ankara choisira le nouveau calife suivant la désignation de la Commission religieuse de l'Assemblée*. Mehmed VI, ultime sultan-calife de l'empire, estimant que sa liberté et sa vie ne se trouvent plus assurées, fait appel à la protection britannique. Le 17 novembre, il quitte son palais et s'embarque sur un cuirassé anglais qui le mène à Malte.

« La loi musulmane stipulant la déchéance de tout calife qui abandonne le sol islamique pour se réfugier sous la protection de Puissances non musulmanes, Mehmed VI perd sa qualité califale. Lui-même fait cependant annoncer qu'il n'entend abdiquer d'aucune de ses prérogatives » (LEGRAIN, 2006, p. 102-103). L'Assemblée se réunit le 18 novembre à huis clos. Abdülmecid Efendi (1868-1944), fils du sultan-calife Abdülaziz, est reconnu le plus qualifié dans la famille d'Osman pour remplir la charge califale. Le choix d'Abdülmecid, francophone, lettré, connu pour ses idées libérales, la simplicité de son mode de vie, sa passion pour la musique et les beaux arts, surtout la peinture, est approuvé le 19 novembre par une large majorité. Lors de cette session parlementaire, certains députés conservateurs prennent la parole pour énumérer les devoirs et les pouvoirs d'un calife qu'ils considèrent comme *chef spirituel des musulmans du monde entier*. Kemal intervient cependant que le nouveau calife ne disposera d'aucun pouvoir sur le plan international, qu'il sera uniquement *un guide, dans le domaine religieux, pour les musulmans turcs et qu'il lui sera interdit d'intervenir dans la politique intérieure* puisque celle-ci est désormais décidée uniquement par la nation, représentée par ses élus à l'Assemblée (DANIEL, 2000, p. 177).



Un tableau peint par le dernier calife Abdülmecid

4- Naissance de la Turquie moderne : Homogénéité culturelle, linguistique et *confessionnelle*

Le traité de Lausanne signé le 24 juillet 1923, est un traité quasi-sacré pour les kémalistes, nouveaux dirigeants de la Turquie, et donc pour l'histoire officielle de la jeune République. C'est le texte fondateur de la Turquie moderne, parce qu'il reconnaît son indépendance et l'intégrité du territoire non occupé au moment de l'armistice de Moudros. De même, il n'est plus question dans ce traité d'un État arménien, ni d'une autonomie kurde. Mais depuis le

traité, la Turquie reconnaît officiellement trois minorités: les Arméniens, les Grecs et les Juifs. Les Kurdes, ne disposant pas de l'État envisagé pour eux dans le traité de Sèvres, sont absents des dispositions du traité de Lausanne (BOZARSLAN, 2004-I, p. 27).

En effet, le chef de la délégation İsmet (İnönü, 1884-1973) et son adjoint Rıza Nur (1879-1942) n'ont qu'un seul objectif lorsqu'on aborde le dossier des minorités (décembre 1922) : mettre en échec toute velléité de statut spécifique au profit des populations non turques. Selon la délégation turque, la Turquie étant désormais un État moderne comparable aux États d'Occident, il n'y a pas lieu de prévoir des droits spéciaux pour les minorités. Voici l'argumentation de Rıza Nur, prononcée le 18 décembre: « Tous les ressortissants turcs sont des citoyens de la Turquie et doivent jouir des mêmes droits, tant civils que politiques, mais être, en même temps, soumis aux mêmes obligations ». Le principe que les représentants turcs tentent de faire admettre à Lausanne est celui d'une citoyenneté unitaire, identique pour tous. Mais, à force d'insister, la délégation alliée arrache à İsmet son accord pour la protection des minorités. Toutefois, à la demande des Turcs, seuls les non musulmans se voient reconnaître un statut de minorité ; de surcroît, ce statut n'entraîne aucun privilège hors normes. Les minorités obtiennent le droit d'utiliser leur langue et de vivre leur religion ; le gouvernement s'engage à leur accorder des facilités en matière scolaire et pour la création d'établissements religieux. Mais pour l'essentiel, ils doivent s'accommoder des mêmes droits et des mêmes devoirs que tous les autres ressortissants turcs (DUMONT, 2008, p. 4-5).

Même s'ils acceptent à contrecœur d'hériter du système ottoman des *millet*, les kémalistes s'expriment de manière plus nette lorsqu'il s'agit de débattre avec les Alliés du sort des Kurdes et autres ethnies musulmanes. Pour Ankara, une chose est claire : hors de question de reconnaître à des populations musulmanes un quelconque statut de minorité. Rıza Nur est catégorique (20 décembre): «Le projet allié parle de minorités musulmanes; Or, il ne peut être question de telles minorités en Turquie, car les traditions historiques, les conceptions morales, les mœurs ainsi que les us et coutumes, créent entre les musulmans vivant en Turquie l'union la plus complète; en outre, au point de vue du droit de famille et des droits politiques, civils et autres, il n'y existe aucune différence entre les musulmans qui, tous, participent sur un pied de parfaite égalité au gouvernement et à l'administration du pays». Les diplomates alliés se rangent finalement à l'opinion d'Ankara selon laquelle seuls les non musulmans peuvent bénéficier d'une protection spécifique (DUMONT, 2008, p. 5-6).

Les kémalistes ne jugent plus utile de jouer la carte de la fraternisation des ethnies: « l'heure est désormais à l'exaltation de *l'union la plus complète* des citoyens musulmans de l'État anatolien. Quel nom donner à ces citoyens ? Faut-il les désigner sous le nom de Turcs ? La

question n'est pas véritablement tranchée, même si elle a fait l'objet, depuis la fin de la Première Guerre mondiale, de nombreux débats. Dans leurs déclarations, les dignitaires du régime évitent généralement de révéler le fond de leur pensée, se contentant d'évoquer la nation, la souveraineté nationale, ou mettant en avant l'appartenance à l'islam. Mais il est manifeste que ceux qui disent *islam*, à l'époque de Lausanne, pensent *turc* ; et que le terme de '*non musulman*' équivaut presque toujours, dans l'esprit de ceux qui l'emploient, à '*non Turc*'. Il faudra attendre 1924 pour que cette nouvelle approche du fait national vienne s'inscrire dans le marbre de la constitution. L'article 2 de ce texte proclame que 'le turc est la langue officielle de la République de Turquie'. L'article 88 est encore plus explicite : 'du point de vue de la citoyenneté, le peuple de Turquie est désigné sous le nom de *Turcs*, sans distinction de race ni de religion' » (DUMONT, 2008, p. 6).

Les communautés musulmanes non turques ne sont donc pas reconnues comme groupes ethniques en *Turquie*, État de la nation turque, définie par l'appartenance à l'islam. Le traité d'échange de populations avec la Grèce, conclu avant celui de Lausanne, mis en application après, aboutit à un vaste mouvement de transfert des chrétiens orthodoxes, parmi lesquels des turcophones, vers la Grèce (1,1 million de personnes) et, inversement, de près de 400 000 musulmans, y compris grecophones, vers la Turquie. Cette transhumance forcée fait de la Turquie un pays à 97 % musulmans (BOZARSLAN, 2004-I, p. 27). Tout ce qui se passe s'inscrit dans la logique nationaliste de l'époque. Le nationalisme est une idéologie motrice de la construction des États modernes, mais aussi des multiples nettoyages ethniques qui ont lieu dans les Balkans : À deux reprises, lors de la guerre russo-turque de 1877-1878 et des guerres balkaniques (1912-1913), les populations musulmanes sont chassées en masse vers la Turquie (BOZARSLAN, 2005-II, p. 105).

Dans les années 1920, l'Anatolie est islamisée, tandis que les Balkans sont christianisés, à cause des déplacements forcés de population et du confessionnalisme représentant *une voie balkanique et anatolienne vers la nation* (MUDRY, 2005). Pour un grand nombre de musulmans balkaniques, la fin de la domination ottomane reste synonyme d'émigration. L'impossibilité de s'identifier idéologiquement à des États chrétiens, la volonté d'échapper au service militaire, la redistribution des terres, les vexations quotidiennes sont autant de motifs qui les poussent à refluer vers l'Anatolie. « Ce phénomène d'émigration, qui se déroula à la fois de façon individuelle, par petits groupes et par vagues massives, culmina avec l'échange des populations entre la Grèce et la Turquie conclu en 1923, dans le cadre du traité de Lausanne... Les départs continuèrent par la suite, y compris après la Seconde Guerre mondiale » (BOUGAREL, CLAYER, 2001, p. 26-27).

Dans les États-nations ex-ottomans, on constate le rôle crucial que l'idée d'*homogénéité* linguistique, culturelle et *surtout confessionnelle* joue dans la formation d'une conscience nationale solide. Dans ce cadre, l'altérité culturelle face à la société majoritaire est toujours déterminée et inscrite dans le processus de transformation de telle ou telle nation sous un empire supranational en État-nation distinct, qui se définit et nourrit son idéologie fondatrice par opposition au premier. Tout élément *allogène*, *allophone* ou *hétérodoxe* constitue le point de référence auquel l'idéologie nationale de ces États s'oppose pour se consolider. « Cette réalité est en effet très remarquable dans les pays qui sont et qui se veulent en même temps les plus homogènes possible sur le plan linguistique, culturel et religieux. C'est le cas de l'État-nation grec qui prétend à une homogénéité linguistique et surtout religieuse de presque 96% » (VAVASIS, 2007, p. 2-3). L'émigration liée à l'altérité confessionnelle continue après la fondation des États-nations : émigration d'une partie des Juifs turcs vers la Palestine ; expulsion des milliers de Grecs d'Istanbul vers la Grèce en 1964 ; « Grande excursion » des Turcs bulgares vers la Turquie en 1989 (plus de 350 000 Turcs sont forcés à quitter leur pays) après la campagne de « bulgarisation » des noms et des prénoms d'origine turque et arabe, et des mesures de restriction des libertés individuelles (MAEVA, 2008, § 2). Dans les années 1980, l'État bulgare interdit les publications en langue turque, tandis que l'État turc interdit les publications en langue kurde ; dans les mêmes années, il est interdit de parler turc dans les lieux publics en Bulgarie, en même temps qu'il est interdit de parler kurde dans les lieux publics en Turquie.

Les chrétiens et les Juifs de Turquie constituent depuis Lausanne des *minorités témoins*, vestiges d'un passé riche en stigmates qu'elles portent silencieusement en elles. Le traité de Lausanne ne prévoit aucune sanction pour prévenir/punir une éventuelle politique répressive ou des mesures discriminatoires et arbitraires à leur encontre, d'où les départs massifs des non musulmans dans les décennies à venir (BOZARSLAN, 2005-I, p. 45). « La nouvelle société devint une *oumma* réduite à l'échelle de la Turquie, mais une *oumma* délimitée par une langue exclusive: le turc. Alors que, dans une tradition bien islamique, les communautés faisant partie d'*ahl-al kitab* [les non musulmans] furent considérées comme minorités et condamnées à rester figées dans leurs structures confessionnelles, les communautés musulmanes, ou supposées telles, qui ne s'identifiaient pas nécessairement à l'idéal de la turcité, idéologie quasi exclusive du pouvoir, ne pouvaient prétendre aucun statut distinctif » (BOZARSLAN, 2005-II, p. 106-107).

Rappelons que Mustafa Kemal prononçait déjà les propos suivants le 7 février 1923, lorsqu'il s'adressait, dans l'enceinte d'une mosquée depuis la chaire habituellement réservée aux prédicateurs, aux habitants de Balıkesir: « Les sermons ont pour objectif d'éclairer le peuple,

de lui indiquer le bon chemin. Les faire dans une langue incompréhensible pour l'assistance a été, durant des siècles, le moyen de contraindre le peuple à obéir aveuglement à des tyrans qui détenaient le titre de sultan et de calife. La répétition des sermons vieux de plusieurs siècles ne peut que plonger l'auditoire dans l'ignorance et dans l'indifférence. Il faut qu'un sermon reflète l'actualité politique et sociale. Et il doit être prononcé dans la langue qu'utilise quotidiennement la population, donc en turc » (DANIEL, 2000, p. 185).

Les *muhacir* (exilés : littéralement, *ceux qui accomplissent l'Hégire*), communautés ethno-linguistiques originaires des Balkans et du Caucase, groupes anciennement compris dans le territoire ottoman et qui, à la suite de rétrécissement successifs de celui-ci, ont gagné un territoire désormais centré sur l'Anatolie, à commencer par les Tcherkesses (Caucasiens du Nord-Ouest) et les Bosniaques, s'adaptent sans trop de difficultés à l'exigence de turquicité qui leur est imposée. Toutes ces populations ont été l'objet d'une politique d'assimilation, de turquification, particulièrement intense de 1923 aux années 1950. Voici quelques-unes des mesures servant à la politique d'assimilation : loi interdisant l'usage public d'une autre langue que le turc (1930), en particulier dans l'éducation et les publications, bien que le traité de Lausanne garantisse à tous les ressortissants turcs le libre usage de leur propre langue ; loi sur l'adoption de patronymes turcs (1934) ; turquification des noms des villages intervenues dans les années 1930. « Il ne faut toutefois pas penser que la turquification ne fut qu'une assimilation forcée : elle fut aussi une intégration souhaitée par de nombreux immigrés qui souffraient quelquefois au sein de leurs communautés de contraintes sociales très fortes, notamment dans la société de village » (TOUMARKINE, 1998, p. 409, 412, 414).

Les *muhacir* investissent massivement la bureaucratie militaire/civile et s'identifient souvent au nationalisme turc, faisant ainsi preuve de leur allégeance. Même s'ils s'inscrivent à la turquicité, ces groupes cherchent pourtant, à des degrés divers, à réaffirmer une spécificité communautaire, en conservant leurs langues et coutumes. Les Tcherkesses, notamment, parviennent, malgré toute politique d'assimilation, à développer une *asabiyya* propre. Les Kurdes dont la plupart des dignitaires ont accepté le programme de Mustafa Kemal leur promettant l'égalité kurdo-turque et la création d'un État islamique pour collaborer avec lui, constituent une minorité à part, la seule à menacer réellement la turquicité exclusive d'un territoire revendiqué comme éternellement turc (BOZARSLAN, 2005-II, p. 107-108). Malgré l'expulsion/extermination des Arméniens, et l'échange des populations entre la Grèce et la Turquie, la composition ethnique du pays reste complexe. Il y a, par exemple, les *Dönme*, Juifs convertis à l'islam, que les autres musulmans ne reconnaissent toujours pas comme des musulmans, mais qu'ils tiennent pour des crypto-juifs. Il y a aussi les *Hemşin*, Arméniens convertis à l'islam, vivant sur le littoral pontique, qui refusent par prudence de reconnaître

leur origine arménienne, mais que leur voisins de la Mer Noire les catalogue souvent comme tels. Enfin, il y a des musulmans grécophones, surtout les Crétois musulmans, dont la grécité linguistique jette une ombre sur l'appartenance à l'islam. Il faut d'ailleurs rappeler la diversité religieuse au sein de l'islam turc. Il y a d'abord les Alévis hétérodoxes (20 % de la population), certaines tribus tcherkesses dont l'islamisation n'est que superficielle au moment de l'émigration, ou bien les Bosniaques possédant un syncrétisme religieux islamo-chrétien (TOUMARKINE, 1998, p. 412).

La « question kurde » qui constitue l'une des plus grandes questions identitaires au sein de la Turquie, influence énormément l'évolution de l'identité musulmane et celle de l'identité turque. Mais pourquoi ne parle-t-on pas d'une *question tcherkesse*, bien que la population tcherkesse ait probablement été autant nombreuse que la population kurde au moment de la fondation de la République ? Il faut d'abord rappeler que les Tcherkesses ont joué un rôle important dans le mouvement anatolien et qu'ils ont été rangés parmi les théoriciens du nationalisme turc. Apparemment, l'élite circassienne considérait le nationalisme turc comme un moyen efficace pour la naissance d'une nouvelle cohésion sociale après la défaite de l'ottomanisme ; mais elle rejetait la connotation raciale de la turquicité. Même aujourd'hui, la turquicité est un terme à double sens chez le Tcherkesse : le terme, pris dans son sens étroit, désigne une ethnicité, mais dans son sens large, il a une connotation unificatrice, voire religieuse. Pratiquant encore des rites païens au Caucase, les immigrés circassiens ont connu l'islam orthodoxe en la personne du Turc ottoman. Pour un Kurde (Anatolien, donc autochtone), la turquicité est une politique de l'identité qui est menée dans le but de dominer, d'opprimer, d'exclure ou d'éradiquer la kurdité. Mais pour un Tcherkesse (immigré), elle signifie « ottomanité accueillante » (hospitalité). C'est pourquoi peut-être, aujourd'hui encore, l'identité circassienne se définit sans contradiction avec la turquicité, contrairement aux identités kurde et arménienne, reposant sur l'opposition explicite avec elle (CANKÜRTÜNCÜ ÇIVGIN, 2006, p. 2-3).

Nous avons parlé d'une certaine continuité entre l'unionisme (en tant qu'idéologie, reflexe et action) et le kémalisme. Les paradoxes des unionistes continuent aussi d'exister chez les kémalistes. L'*Union et Progrès*, composée des élites militaires et civiles, occidentalisées et laïcistes, méprisant profondément la tradition islamique et marquées par la haine de soi en tant que musulmanes, était le principal architecte de l'*islamisation* démographique de ce qui allait devenir la Turquie (résultat direct de l'extermination/déportation des Arméniens). La résistance kémaliste qui s'inscrit dans la continuité organisationnelle et dans un premier temps idéologique de l'*Union et Progrès*, ne fait que prendre sa relève pour conduire à son terme le processus d'islamisation. La résistance anatolienne (1919-22) était aussi synonyme

d'une « guerre civile » à l'intérieur même de l'Anatolie. « Dans certains cas, l'armée grecque ou 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 ou les Grecs du Pont pour cible, avant de s'attaquer aussi aux Grecs de la côte de la mer Égée au lendemain de la victoire nationaliste de 1922 » (BOZARSLAN, 2005-I, p. 44-45).

a- Fondation de la République turque (1923) ou repli sur le radeau anatolien

En 1923, l'Assemblée décide de se dissoudre afin de permettre aux nouvelles élections. Kemal publie, en tant que président de l'*Association pour la Défense des droits de l'Anatolie et de la Roumélie*, une plateforme électorale, de tendance clairement laïque et républicaine. Cette plateforme qui précise que le seul et vrai représentant de la Nation est la Grande Assemblée et que l'abolition du sultanat est une règle immuable, laisse entendre que le calife, chef religieux, est subordonné à l'Assemblée. Dans les élections, seules les candidats acceptant ces principes sont soutenus par l'association dont Mustafa Kemal est président. Ceux qui s'opposent à la plateforme kémaliste participent aux élections d'avril 1923 comme candidats indépendants et ne sont pas réélus. Le 23 octobre 1923, l'*Association pour la Défense des droits*, dès lors composée presque entièrement des kémalistes, prend le nom de « Parti du peuple ». Une semaine plus tard (le 29 octobre 1923), la République est proclamée et Mustafa Kemal est élu à la présidence (FEYZİOĞLU, 1954, p. 1924).

Certes, le vote de la République donne naissance à un nouvel État qui substitue l'empire, mais il faut quand même rappeler que le nouveau régime politique du pays n'a pas fait l'unanimité chez les parlementaires turcs (158 voix sur 286). En outre, les kémalistes doivent encore se servir de l'islam pour légitimer l'abandon de la monarchie : le Ministre de la charia déclare que la république est le premier modèle de l'État du monde musulman. « Car le peuple, par idéologie islamiste populaire qu'il avait forgée pendant des années, rejetait tout ce qui venait d'Occident comme tout ce qui n'avait pas de rapport avec son système de valeurs propre à l'islam » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 35).

Héros de la Guerre d'Indépendance, Mustafa Kemal aurait pu se contenter d'établir une dictature et jouir facilement de son succès jusqu'à la fin de ses jours. Il choisit pourtant de mettre un terme à sa carrière de général victorieux pour devenir le président civil d'une république et transformer en profondeur le peuple et la société que la guerre d'indépendance vient de sauver (MARCOU, 2005-II, § 21). Le 6 décembre 1922, il déclarait déjà à la presse qu'il avait l'intention de fonder un parti appelé *Parti du peuple*; il lançait aussi un appel à tous

les intellectuels pour leur demander de réfléchir aux réformes à réaliser pour transformer la Turquie en un pays moderne et de lui faire parvenir leurs suggestions. En janvier 1923, il prononçait ces propos : « Nous devons créer, un peu partout dans le pays, des centres culturels qui enrichiront les connaissances du peuple... Notre devoir est de soutenir la nation sur la route qui mène vers le *progrès*... Le fanatisme religieux a, pour base, l'*ignorance*. Donc, tout conservateur est un *ignorant*. La *science* constitue la meilleure arme contre l'*obscurantisme*. Par conséquent, il est de notre devoir d'*éclairer* le peuple... Il existe des facteurs qui font *mûrir l'humanité*. Une nation qui tourne les dos aux beaux arts ou à la technologie *contemporaine*, n'a aucune chance de se *développer*. Ceux qui prétendent qu'installer, un peu partout, des sculptures, constitue un acte contraire à notre religion, n'ont jamais attentivement étudié la charia. *Notre nation, à la fois éclairée et croyante*, produira de magnifiques sculptures » (DANIEL, 2000, p. 180-182).

Au début des années 1920, même en plein Guerre d'indépendance, les grandes puissances s'inquiètent de voir la Turquie naissante prendre la tête des mouvements anticolonialistes menaçant les empires coloniaux. Ce qui effraie le plus les gouvernements occidentaux, c'est que le nationalisme turc flirte avec l'islamisme et le bolchévisme, formant ainsi un mélange particulièrement explosif. C'est l'époque où les officiers de l'armée kémaliste arborent l'étoile rouge au col de leur uniforme tout en se réclamant du drapeau vert de l'islam. Les craintes de l'Europe paraît d'autant plus justifiées que, de fait, en Afrique du Nord, en Inde, en Egypte et dans le Caucase circulent des portraits de Kemal et que des propagandistes musulmans appellent le monde de l'islam au secours du régime anatolien et donnent la résistance turque en exemple à tous les opprimés du monde. En effet, le gouvernement d'Ankara agite lui-même l'épouvantail d'une révolution sociale et islamique. Les choses changent cependant après la victoire. La Turquie nouvelle arbore un visage nouveau, progressiste, anticléricale, laïque. « Et l'Europe, ébahie, de se mirer avec délectation dans ce reflet d'elle-même. Désormais, la contagion n'est plus redoutée, elle est souhaitée » (DUMONT, 2003, p. 5).

Tout compte fait, une Turquie à la tête des mouvements anticoloniaux, est-ce réaliste ou est-elle une fantaisie ? Rappelons que la République turque est l'État successeur d'un empire tricontinental, qui a laissé plusieurs entités derrière lui : République hellénique, Principauté de Serbie, Principautés roumaines, Royaume d'Égypte, Palestine mandataire, Mésopotamie mandataire, Algérie française, Syrie mandataire, Tunisie française et Libye italienne. Malgré le déclin qu'elle subit, malgré son statut de pays du tiers monde tout au long du XX^e siècle, malgré le retard du développement économique et l'ampleur de l'illettrisme, les dirigeants du pays rêvent d'une Turquie qui se positionne comme une puissance centrale. L'ambition de Mustafa Kemal est de donner aux Turcs « *les moyens de s'élever au niveau de la civilisation*

européenne ». Il projette reprendre les valeurs du vainqueur pour que son pays échappe à l'anéantissement. *La civilisation est un feu tellement fort qu'elle brûle et détruit tous ceux qui sont indifférents à son égard* dit-il. L'Occident exerce sur les kémalistes, comme il l'a déjà fait sur les Jeunes Turcs, une fascination paradoxale. Tout en redoutant l'Occident, ils envient sa puissance, son degré de développement. La formule du progrès est alors *s'occidentaliser malgré l'Occident*. Kemal pense que l'Europe est puissante parce qu'elle est moderne : elle est constituée de nations, qui puisent aux Lumières. Il en conclut que la Turquie doit devenir laïque, à l'exemple de la France où le camp républicain laïque avait décidé de combattre les catholiques jusqu'à leur défaite politique (LUIZARD, 2008 ; AĞAOĞULLARI, 1982, p. 70).

Le projet kémaliste de modernisation et de sécularisation de la société vise à construire un État-nation fort. Rendu responsable du déclin, la religion doit être strictement encadrée par une série des mesures et des lois coercitives. D'après Kemal, le mouvement national et laïc est le seul à sauver l'indépendance du pays en créant une nouvelle identité. Lui, qui souhaite amarrer son pays à la modernité européenne, fait tout pour couper les Turcs de leurs racines musulmanes et les empêcher d'avoir accès à la civilisation du passé (LAMCHICHI, 2000, p. 42). Au contraire des réformateurs ottomans dont il est l'héritier, Kemal est persuadé que l'islam, en tant que religion d'État, est antithétique avec l'autonomie de l'individu constitutive de la modernité, et qu'il convient d'émanciper celui-ci du carcan du quartier (*mahalle*), de le faire passer de l'ordre de la « communauté » à celui de la « société ». Son projet rationaliste reprend ainsi les préventions des Ottomans matérialistes à l'encontre de la « superstition » musulmane (BAYART, 2009-II, p. 6-7).

Kemal ne tente nullement de devenir un héros de la lutte anticolonialiste; son préoccupation essentielle est de construire un État sur les ruines de l'empire. Si l'on se réfère au stricte modèle kémaliste, la Turquie n'a rien à faire au-delà de ses frontières, mais doit rejeter tout ce qui porte atteinte à l'unité nationale. Il y a là un paradoxe accepté : l'occidentalisation, à la fois forcée et réussie, se traduit par un *repli* et une certaine fermeture en termes de relations avec les voisins. L'État kémaliste refuse de se considérer comme une puissance pour se recentrer sur la défense d'un territoire réduit mais rendu intouchable : Kemal rejette le modèle impérial au profit de celui de l'État-nation. En fait, il s'agit de transformer une défaite en renaissance. Le souci d'homogénéité pousse le héros de la Guerre d'Indépendance à laisser partir les territoires peuplés par des Arabes. Il renonce aussi au panturquisme ; son nationalisme est linguistique et non racial (ROY, 2004-II, p. 15-17).

La pensée kémaliste sur la turquicité, résumée dans le célèbre raccourci du « Heureux qui se dit Turc » d'Atatürk, insiste sur la valeur du prédicat et l'adhésion volontaire à la turquicité:

on ne naît pas Turc, on le devient en aimant son pays. Ce nationalisme turquificateur, qui ne part pas d'une turquicité donnée *a priori*, mais s'efforce de créer celle-ci par une dynamique politique et culturelle, recourt à l'autoritarisme et la coercition, notamment en matière linguistique : Depuis la fondation de la République, le principal tabou porte sur la langue et l'expression autre que folklorique des cultures infranationales. Il n'est pas interdit de se dire Kurde ou Laze, mais il est obligatoire de parler le turc et de montrer par là son adhésion à la nation. Le nationalisme kémaliste est sommé de se consacrer à la turquification du territoire anatolien plutôt que de diluer ses forces dans un espace vaste et politiquement inaccessible (BESSION, 1998, p. 400-401). La politique étrangère d'Atatürk est très isolationniste mais non conflictuelle, même si la tension avec la Grèce demeure forte (ROY, 2004-II, p. 17).

Selon le recensement de 1914, dans les limites de la Turquie actuelle, il y avait 16,5 millions d'habitants (et 13,7 millions seulement en 1927). Daniel Panzac, historien, spécialiste de l'empire ottoman, pense que la réalité doit se situer aux alentours de 18 millions d'habitants à la veille de la Grande guerre (PANZAC, 1988, p. 48). Voici la répartition sur le plan ethno-confessionnel de cette population en 1914, d'après le travail de Panzac :

Ethnies/confessions	Répartition des communautés	%
Musulmans	13 721 854	80,7 %
Grecs	1 555 936	9,2 %
Arméniens	1 449 431	8,5 %
Autres chrétiens	139 273	0,8 %
Juifs	130 592	0,8 %
Yézidis	6 957	-

À cette époque, les musulmans sont majoritaires dans 64 des 66 sandjaks (départements) de l'Anatolie. Les régions orientales sont certes musulmanes mais de façon moins accusée, notamment autour du lac de Van où l'on trouve une proportion de 60 à 65 % de musulmans. Mais trois guerres successives (balkaniques en 1912-1913, Grand guerre de 1914-1918, et Guerre de libération de 1919-1922) change brusquement cette composition de la population anatolienne. Sur les 1,5 million Arméniens qui vivaient en Turquie en 1914, 70 000 s'y trouvent encore en 1923, à peu près uniquement à Istanbul. Les rescapés se répartissent de la façon suivante : 70 000 à Istanbul, 300 000 réfugiés en Russie, 275 000 en Proche-Orient, 97 000 en Europe, et 35 000 en Amérique du Nord (au total 777 000 personnes). Selon Panzac, le nombre des morts constitue approximativement la moitié de la communauté. Quant aux Grecs de l'Anatolie, suite à l'échange total des populations grecque et turque, la prospère et importante communauté grecque de l'empire a presque complètement disparu : 1,1 million de Grecs transférés en Grèce au début des années 1920, et 400 000 morts, du fait de la guerre, entre 1914 et 1923 (PANZAC, 1988, p. 60-62).

Selon le recensement de 1927, la Turquie compte 13,7 millions d'habitants. Panzac estime que les victimes musulmanes de la décennie de guerres (1912-1922) sont deux millions dont environ 700 000 militaires. « L'importance des pertes civiles égales sinon supérieures à l'ensemble des morts arméniens et grecs, témoigne du lourd tribut payé à ces guerres par les musulmans, victimes eux aussi du comportement souvent inhumain des armées ennemies et de leurs auxiliaires ainsi que de la famine et des épidémies qui, surtout à partir de 1917, ravagent l'Anatolie... Par rapport à la Turquie ottomane de 1914, la population de la nouvelle république turque présente deux caractéristiques principales : à l'exception d'Istanbul qui conserve, sur le plan ethnico-confessionnel, un statut particulier, la Turquie est désormais un État à peu près entièrement musulman et officiellement entièrement turc ; durant cette période, le pays a perdu plus de 5 millions d'habitants, 28 % de la population de 1914 : 3,2 millions de morts (17,8 %) dont les trois quarts sont des civiles, et près de 2 millions de déportés, échangés ou enfuis » (PANZAC, 1988, p. 62-63, n. 23).

Même si une sorte de capital national existait à l'époque ottomane, la vaste majorité de la bourgeoisie industrielle et commerçante n'était pas turque ou musulmane, mais arménienne, juive et grecque, et les autres principaux acteurs économiques relevaient du capital étranger, français ou allemand. Or, la politique économique, et surtout industrielle du pays, se heurte à un obstacle majeur après le départ des bourgeois et des artisans chrétiens : la pauvreté en cadres, en techniciens et en capitaux. Les Turcs étant essentiellement des paysans, des soldats et des fonctionnaires, le commerce, les banques, l'industrie et même l'artisanat étaient détenus par les minorités grecque et arménienne. Kemal, se rendant compte qu'on ne peut pas transformer la Turquie par de simples lois et discours, que l'avance de l'Occident découle essentiellement de son développement économique, projette de transformer les structures économiques du pays, de développer son agriculture, de le doter d'un excellent réseau de communications et de jeter les bases d'une industrie pratiquement inexistante. Malgré les difficultés, Mustafa Kemal, très jaloux de son indépendance, ne fait pas appel aux puissances occidentales pour combler le vide laissé par le départ des minorités chrétiennes. S'il accepte l'assistance technique de l'URSS, il refuse toute intrusion de capitaux étrangers dans l'économie du pays. Il évite de rééditer la politique d'emprunt, qui constitue à ses yeux l'une des causes du déclin de l'empire. Pour sauvegarder son indépendance, la Turquie doit donc vivre en autarcie financière. Elle constitue avec des moyens modestes un système de crédit contrôlé par l'État (*Larousse.fr-Encyclopédie*).

Son pays étant dévasté par une longue période de guerres, « la Turquie nouvelle » est la question centrale pour Kemal, c'est pour cela que les idéologies internationalistes comme panturquisme, panislamisme ou anticolonialisme restent silencieuses sous son régime. Voici

les préoccupations principales des kémalistes : volonté d'occidentaliser les mentalités et les modes de vie ; souci de créer une base industrielle au pays, condition nécessaire d'une Nation indépendante ; affirmation d'un *agrarisme* lié à la composition majoritairement rurale du pays ; place de l'État dans la construction nationale. À cause de l'inexistence du secteur industriel, l'État sera inévitablement un acteur important de l'industrialisation. Cependant, l'ampleur et les modalités de cette intervention évoluent en fonction des conjonctures et des contraintes intérieures et internationales de la croissance. La périodisation des premières phases de la République : 1923-1929, phase dite *libérale* ; 1932-1939, phase dite *étatiste* ; 1939-1945 économie dite *de guerre*... « Mais cette présentation serait trompeuse si l'on ne soulignait pas en même temps la réaffirmation constante dans les discours officiels d'une sorte d'*agrarisme*. Cette position est liée au besoin d'inclure la majorité paysanne dans un projet de renouveau national et de légitimer le pouvoir de l'État dans une société où le conflit de classe avait été exclu » (LE LAN, LERIN, 1988, p. 126).

b- Créer une nation moderne, harmonieuse et ordonnée

A-t-on affaire à un État hyper-centralisé, « omniprésent, omnipotent et omniscient » qui tente de créer une société/nation moderne, harmonieuse et ordonnée, un État devenant l'agent exclusif du processus de modernisation car incapable de concevoir une distinction entre la modernité comme dynamique sociale et la modernité comme contrôle du social (AKTAR, 2001, p. 269-270) ? Pour les kémalistes il est impératif de refonder un État dans un cadre national en se servant de l'expérience occidentale pour se garder des *penchants néfastes* qui ont conduit l'empire à sa ruine. Mais le réformisme kémaliste ne consiste pas simplement en l'application mécanique de recettes et des principes importés ; il donne lieu à une réflexion et à des débats. Sur l'orientation et l'esprit des réformes à conduire et en particulier sur le fait religieux, les élites kémalistes se divisent en deux courants principaux : *partisans d'une occidentalisation totale* et défenseurs d'une stratégie plus souple de *laïcisation préservant le caractère islamique de la société*. Ce sont ces deux tendances, à la fois contradictoires et complémentaires, qui caractérisent le kémalisme. Une croyance inébranlable dans les vertus du progrès fortement influencée par le rationalisme et le positivisme, en particulier les idées de Durkheim... La conviction que seul l'État est en mesure de conduire les réformes qui permettraient d'accéder au progrès... À bien des égards, le concept de République incarne en Turquie cet *État-nation réformateur dont l'omniprésence est rendue nécessaire par la nature musulmane de la société qu'il prétend transformer*. Face à une religion qui s'implique dans le temporel, les fondateurs de l'État-nation turc pensent que non seulement la République doit mettre cette religion sous son contrôle mais aussi substituer aux entreprises prosélytes de celle-ci son propre projet de société (MARCOU, 2005-I, p. 30-31).

Je tiens à discuter le tableau ci-dessus, tracé par Jean Marcou, professeur de droit public. Pour comprendre les raisons de la construction d'une république « à l'occidentale », Il faut se demander d'où vient ce *penchant positiviste* ? La laïcité et le positivisme constituent les deux piliers du projet de la modernisation en Turquie, entamé depuis le XIX^e siècle, aboutissant à sa fondation institutionnelle et idéologique en 1923. Le positivisme sous-tend une conception de la modernité universelle dans la mesure où il définit un mode de pensée rationnelle et scientifique et une étape du progrès que toute société peut et doit franchir un jour. Du coup, l'idéologie positiviste dissocie la modernité occidentale de sa spécificité culturelle/religieuse. Depuis les *Jeunes Turcs*, la vision séculière de l'histoire forgée par le positivisme de Comte fournissant un cadre référentiel pour les élites progressistes turques et le *motto* positiviste « progrès et ordre » soutenant la priorité donnée à « l'ordre national », sans lequel selon les modernistes turcs, les réformes laïques ne peuvent être réalisées dans un pays musulman, la sécularisation turque apparaît comme un projet politique plutôt que comme issue d'un développement sociétal (GÖLE, 2000, p. 86-87).

C'est en passant par les auteurs comme Ziya Gökalp que le kémalisme adopte la mentalité jeune-turque, marquée par le positivisme et qui considère que la science doit remplacer jusqu'à un certain point la religion. L'objectif de la politique religieuse des kémalistes est la désacralisation de l'espace public et le cantonnement de l'islam à la pratique privée. L'État kémaliste cherche, parallèlement, à créer un *islam officiel*, élitiste et scriptural, dans lequel des aspects patriotiques et moralistes sont prépondérants, qui ne contredit pas ses options sécularistes. Cet islam, étatisé et nettoyé des superstitions de l'islam populaire, est distillé par un corps de *religieux éclairés* fonctionnarisés et bureaucratisés, en principe fidèles au gouvernement. « La laïcité kémaliste n'est donc pas une séparation réelle entre l'État et la religion, mais plutôt une *colonisation* de la seconde par le premier. Dans ce contexte, c'est l'*unitarisme institutionnel* qui est de rigueur, notamment dans les matières juridiques et scolaire. Le kémalisme impose une étatisation de l'organisation du culte en même temps qu'une privatisation de la pratique religieuse. Toute expression (collective) de la liberté de conscience (pourtant constitutionnelle) est réprimée » (MANÇO, 1996, p. 344).

À chaque fois qu'il s'agit d'une réforme éducative, culturelle ou administrative, c'est toujours, explicitement ou implicitement, l'islam qui est concerné, islam qui signifie pour les nouvelles élites (intellectuelles ou politiques) le principal obstacle à la modernisation de l'Etat et de la société. L'objectif essentiel de ces gens « éclairés » est alors de délivrer l'esprit humain de la vérité révélée et des dogmes de la foi. Leur source d'inspiration est bien sûr l'expérience occidentale qui vient à maturité à l'époque des Lumières. Le devise des intellectuels turcs est donc celui des auteurs des Lumières : « Affranchi de toute tutelle, l'homme n'a désormais

de comptes à rendre qu'à sa raison » (FINKIELKRAUT, 1987, p. 50). Chez les philosophes réformistes de l'Europe, le terme de *civilisation* signifiait le *processus qui arrache l'humanité à l'ignorance et à l'irrationalité*. Les penseurs bourgeois réformateurs ont imposé, en préconisant cette acception de civilisation, leur conception du gouvernement de la société qui devait s'appuyer sur la raison et les connaissances. On croyait ainsi au siècle des Lumières que tous les peuples, même les plus *sauvages*, avaient vocation à entrer dans le même mouvement de civilisation, les plus avancés ayant le devoir d'aider les plus attardés à combler leur retard. Aux yeux de ces penseurs, la *civilisation* était donc étroitement liée à la conception progressiste de l'histoire (CUCHE, 1996, p.9-10).

c- Nationalisme kémaliste et laïcité comme instrument du pouvoir

Au moment de la fondation de la République turque, en Europe, on établit un lien direct entre les notions de *civilisation*, de *progrès*, d'*État-nation* et le *positivisme*. Les manuels scolaires français d'histoire du milieu du XX^e siècle construisent ainsi une idéologie républicaine qui fait de l'État nation le sujet et la raison de l'histoire. Ils identifient un récit unifié de la nation, transparent aux faits dans une logique étatique. Du point de vue historiographique, la notion de développement (logique/adéquate aux réalités) de l'État-nation reste commune dans ces manuels. Du point de vue d'une construction sociale, ceux-ci véhiculent une idéologie de l'État-nation comme agent de constitution d'homogénéité, de réduction de l'altérité vers le civilisateur. « Si dans le cas de la grammaire, la rhétorique de l'État-nation est filée dans l'imaginaire de la langue *une*, dans le cas de l'histoire, elle s'inscrit directement dans la notion d'État-nation en tant que valeur *vraie* de *vérité* » (DECROSSE, 1984, p. 165-166).

Il n'y a donc rien d'étonnant que les élites kémalistes, attirées par la culture occidentale, et surtout la vision positiviste du monde, ne voient pas de différence entre les concepts de *civilisation*, de *progrès* (ou développement économique), d'*État-nation*, de *modernité* et de *laïcité*. Fossaert souligne que le concept de laïcité a aussi été porteur d'une signification plurielle en France. Pas un discours, ni une doctrine, ni une morale publique, ni une pratique scolaire, ni un principe d'organisation et d'action, elle était tout cela à la fois et bien d'autres choses encore, mais selon des modalités que les circonstances historiques ont souvent fait varier: « Pour être plus précis, je dirai que la laïcité correspond à ce que Touraine -ou mieux, Rodinson- appellent un mouvement social, c'est-à-dire un complexe idéologico-politique, un projet de transformation sociale, une action totalisante » (FOSSAERT, 2009, p. 5-6).

Nous savons que les catholiques ont mis longtemps à comprendre les qualités de la loi de 1905, bien que la laïcité implique, dans ce cas précis, l'idée démocratique. Or cette dernière, s'accordant mal avec l'idée d'une société qui serait définie une fois pour toutes par une

puissance transcendante, appelle la laïcité. Accepter la laïcité n'a pas été facile pour l'Église catholique. En 1925, l'Assemblée des cardinaux et archevêques de France traitait d'injuste la loi de 1905 : «Les lois de laïcité sont injustes d'abord parce qu'elles sont contraires aux droits formels de Dieu». Mais la déclaration de la même assemblée datant de 1945 distingue clairement la laïcité et le laïcisme. On déclare nettement que si par laïcité de l'État on entend proclamer *la souveraine autonomie de l'État dans son domaine de l'ordre temporel, son droit de régir seul toute l'organisation politique, judiciaire, administrative, fiscale, militaire de la société temporelle, et d'une manière générale, de tout ce qui relève de la technique politique et économique*, cette doctrine est pleinement conforme à la doctrine de l'Église. Par contre, les religieux déclarent s'élever de toutes leurs forces contre la laïcité de l'État, si elle est *une doctrine philosophique qui contient toute une conception matérialiste et athée de la vie humaine et de la société, si ces mots veulent définir un système de gouvernement politique qui impose cette conception aux fonctionnaires jusque dans leur vie privée, aux écoles de l'État, à la nation toute entière*. Il faut attendre la seconde moitié du XX^e siècle, pour que l'Église catholique fasse définitivement le choix de la laïcité-démocratie (COQ, 1999, p.8-11).

L'exposition ci-dessus montre la difficulté à distinguer, même en France, patrie de la laïcité républicaine, la frontière entre la laïcité et le laïcisme combattant. En effet, la question de la laïcité continue de susciter en Europe des débats d'importance majeure. En avril 2008, dans une discussion avec les journalistes à bord de l'avion le transportant aux États-Unis, le Pape tient les propos suivants : « Ce que je trouve fascinant avec les États-Unis, c'est que ce pays s'est créé sur un *concept positif de la laïcité* » (**Le Point**, 15 avril 2008).

La *laïcité à la turque* prend comme modèle la laïcité française, mais suit un chemin différent. Considérée comme la condition *sine qua non* de la modernité plutôt que de la démocratie, elle a des dimensions multiples : sociales, culturelles, politiques, juridiques. Selon E. Gellner, le kémalisme se trouvant en butte à un problème religieux permanent, il s'agit d'une laïcité didactique/moraliste/pédagogique. Ne parvenant pas à concilier démocratie et sécularisation, elle enseigne et impose un mode de vie laïc, donc moderne. Rappelons que la laïcité à la française était aussi marquée par un ton autoritaire, du moins très didactique avant la loi de 1905. D'ailleurs, le modèle centraliste du changement, le jacobinisme français, sert de référence et d'émulation pour les modernistes turcs (BURDY, MARCOU, 1990, p.18; GÖLE, 2000, p.87-88; GÖLE, 2005, p.76; GELLNER, 1981, p.68). O. Abel essaie de montrer qu'un *laïcisme total* peut se retrouver soudain très proche d'un extrême anticléricalisme dans les deux cas, français et turc : « Peut-être que la laïcité combattante que nous avons connue en France comme en Turquie est une étape, un seuil nécessaire de laïcisation. On comprend bien par exemple qu'en France, étant donné la force du catholicisme et la faiblesse des

autres religions, la laïcité ait eu besoin de se présenter comme une alternative totale, et donc comme une véritable religion (avec son calendrier de fêtes, ses lieux de pèlerinage, ses cérémonies, ses monuments, bref toute une iconographie et une liturgie). Il semble toutefois qu'une laïcité n'est vraiment établie que lorsqu'elle n'a pas besoin de se présenter elle-même comme une religion civile. Il y a laïcité lorsque le politique et le religieux ne se battent plus pour la même fonction » (ABEL, 1990, n. 3).

En parlant du kémalisme, il faut absolument éviter de considérer ses deux composantes majeures, nation et laïcité, comme des entités différentes. Dans sa définition kémaliste, la nation inclut tous les musulmans du pays sans exception aucune, et exclut, de manière symétrique, tous les non musulmans. Le lien entre religion et nation étant organique, certaines mesures kémalistes s'inscrivent dans l'héritage des *millet* (BURDY, MARCOU, 1995, p. 20). Les kémalistes font de la religion « un élément majeur, sinon le principal, dans la conscience collective d'une grande partie de la population turque ». Pour eux, « un Turc chrétien est une absurdité et une contradiction dans les termes » (LEWIS, 1988-I, p. 21, 25). Certes, un chrétien de Turquie est citoyen turc, mais il n'est possible de le qualifier de Turc, même s'il est issu d'une famille implantée en Anatolie depuis des siècles. Par contre, les Bosniaques, les Albanais, les Arabes musulmans et les Kurdes sont acceptés comme Turcs. Le laïcisme kémaliste déclare les individus libres de leur conviction à condition toutefois que les musulmans ne se convertissent pas à une autre religion (ARAMAN, 2006, p. 355).

Quitter l'islam revient à quitter et donc trahir la nation. Ce n'est qu'en complémentarité avec la turquicité et l'islam que la laïcité devient un nouveau dénominateur de la nation turque. En Turquie, elle cesse d'être le synonyme de la « pluralité des langues de Dieu », bien au contraire, une seule de ces langues est acceptée comme la « langue de la nation », voire imposée comme telle (BOZARSLAN, 2004-I, p. 35). Le système de *millet* persiste sans doute à produire ses effets dans une géographie où la nation est un concept importé de l'Occident, et la religion garde sa toute puissance dans la vie sociale : « Si les minorités sont constituées de non musulmans, peut-on en conclure que la majorité de la population de la Turquie laïque est, par *définition*, musulmane » (ÖKTEM, 2003, p. 99) ? La laïcité turque garantissant les droits des individus à ne pas être croyants et/ou pratiquants, interdit en revanche l'*apostasie* sous forme de conversion à une autre religion. Ainsi, dans les années 1920, tous les non musulmans sont exclus des entreprises publiques, toute conversion au christianisme et toutes les activités des missions chrétiennes sont pénalisées. Dans les années 1930, les juifs sont contraints par le pouvoir de quitter la Thrace turque pour s'installer à Istanbul (BOZARSLAN, 2005-I, p. 42, 47).

Dans une large mesure, l'islam turc ainsi défini est instrumentalisé au profit du projet kémaliste de création de l'*État-nation territorialisé et unifié*. L'islam devient un *appareil idéologique d'État*, une preuve en est la fonctionnarisation des imams, une autre en est la définition *de facto* de l'islam national comme sunnite de rite hanéfite, qui ne prend pas spécifiquement en compte les minorités plus hétérodoxes et plus mystiques (BURDY, MARCOU, 1995, p. 20). Il semble évident qu'on ne peut concevoir, sous peine de la vider de toute spécificité, la nation sans religion. Kemal qui a usé, pendant la guerre, l'argument religieux pour mobiliser les populations musulmanes contre l'ennemi chrétien, se rend parfaitement compte de la force unificatrice de la religion dans la construction d'une identité nationale. Sa plus grande crainte concerne le morcellement de la patrie, suivant des lignes de fracture ethniques et confessionnelles (KARAKAŞ, 2007, p. 564-565).

Mais il apparaît aussi évident que la religion menace la même nation et risque de la vider de sa spécificité en tant qu'entité non-confessionnelle. Contrairement aux pays arabes dans lesquels l'islam remplit la fonction de prise de conscience nationale, en Turquie, la mise en place de la politique et de l'idéologie nationalistes se fait au détriment de la religion. Pour les kémalistes, malgré les modifications qu'il a subies chez les peuples non-arabes, l'islam comporte un certain caractère arabe et l'islamisation entraîne toujours une arabisation. C'est donc en libérant le peuple de l'emprise de l'islam, en sécularisant les traditions, les valeurs, le mode de pensée et de vie, ainsi que la conception du monde qu'on peut ériger une politique nationaliste. Ainsi, en 1932, on crée la *Société de la langue turque* dans le but de purifier la langue turque des mots étrangers (surtout arabo-persans). De même, on turquise les noms des rues, des villes... Si l'islamité s'impose comme la condition de la construction nationale, c'est, pour devenir aussitôt, la principale entrave devant sa réalisation et sa survie en tant qu'entité occidentalisée, désislamisée. Dans ce cas, les élites n'ont pas d'autre choix que de doter la nation d'une identité en décalage avec son islamité vécue (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 74-76 ; BOZARSLAN, 2004-II, p. 108 ; BOZARSLAN, 2005-I, p. 45). Rappelons d'ailleurs que Kemal, imprégné de culture occidentale, se voit volontiers en réformiste pro-occidental et qu'à la base de ses futures réformes se trouve la vision selon laquelle la sécularisation est le passage obligé de toute modernisation et le «rationnel» est opposé au «religieux». Il n'hésitera même pas à dire que « l'accident et le destin, la chance et le hasard sont des mots arabes », étrangers aux Turcs (GOUDREAU, 2003, p. 8-9)...

La laïcité est l'un des moyens principaux qu'entend utiliser Mustafa Kemal à partir de 1923 pour modeler une *civilisation turque moderne*, par l'adoption, de gré ou de force, de valeurs, de textes juridiques, de modes de vie, européens. De fait, les *Tanzimat* ont entraîné bon nombre de révisions dans bien de domaines: armée, enseignement, littérature, arts, religion.

Les kémalistes, plus ambitieux, envisagent des réformes sérieuses dans l'islam. Mustafa Kemal annonce en 1923 la création d'une « Commission d'Études Islamiques » qui aurait une mission bien précise d'*étudier la philosophie musulmane en relation avec la philosophie occidentale*. Les nouvelles élites pensent qu'il faut moderniser l'enseignement de l'islam, en formant d'abord des spécialistes du *tafsir* et de l'*idjtihad*. Mais ces projets n'ayant pas pu voir le jour, à leur place, la nouvelle Faculté de théologie est créée en 1924 à Istanbul afin qu'elle œuvre dans le même sens : élaborer et mettre en place l'adaptation de l'islam au monde moderne (JACOB, 2004, p. 27, 30-31).

d- Abolition du califat et unicité de l'enseignement (1924)

La laïcité kémaliste évacue progressivement la religion de la sphère politique : « l'acte historiquement le plus symbolique – et au grand retentissement dans le monde musulman – est l'abolition du califat le 3 mars 1924 » (BURDY, MARCOU, 1995, p. 18). Les rapports entre le calife et l'Assemblée, sans jamais avoir atteint un niveau de satisfaction réciproque, connaissant cependant un *modus vivendi* acceptable, se dégradent rapidement à partir de l'automne 1923, au moment où le Calife Abdülmecid refuse de n'être qu'un instrument entre les mains de Mustafa Kemal et préfère une politique islamique à une politique nationaliste. La concurrence entre deux pouvoirs en matière de relations extérieures se trouve dénoncée par le Premier ministre İsmet dans son discours du 3 mars 1924 qui prélude à l'abolition du califat : « Comment pouvons-nous concevoir que le califat constitue une institution politique au-dessus du gouvernement ? Aucun pays indépendant ne peut accepter une pareille tutelle... Seul notre ministère des Affaires étrangères doit être responsable de la conduite de nos relations extérieures. Pour dégager du dualisme notre politique extérieure et intérieure, il faut supprimer le califat » (LEGRAIN, 2006, p. 109).

Dès le 5 mars, Abdülmecid quitte Istanbul pour un exil en Suisse. Dans les 8 jours, tous les membres la famille impériale quittent la Turquie pour le pays de leur choix. La population ne manifeste aucun émoi public, la gravité des peines encourues pour toute manifestation sur cette question pouvant expliquer en partie le silence. Le calife déchu publie une protestation le 12 mars 1924 : « La décision de la majorité actuelle de l'Assemblée étant incompatible avec l'esprit de l'islamisme et son intérêt supérieur, ainsi qu'avec la condition fondamentale représentative de la noble et vaillante nation turque qui l'a chargée, en conformité de nos glorieuses traditions islamiques et nationales, de l'insigne honneur de continuer à servir de soutien à cette institution sacrée, je juge de mon devoir impérieux de déclarer aujourd'hui au monde musulman que je considère cette mesure foncièrement sacrilège comme nulle et non avenue... C'est maintenant au monde musulman seul qu'appartient la faculté exclusive de statuer en toute autorité et en toute liberté sur cette question vitale. J'invite, en conséquence,

les chefs et représentants les plus puissants des communautés musulmanes du monde entier à coopérer activement à ce plan et à me faire parvenir dans le plus bref délai possible, leurs propositions et contributions concrètes pour la réunion d'un grand congrès religieux inter-islamique que je me propose de convoquer en temps et lieu opportuns, afin de prendre en commun telles décisions que comporte la situation » (LEGRAIN, 2006, 110). Mais son appel restera sans écho (BOIVIN, 2003, p. 338)

Dans cette période tourmentée, parmi les plus farouches opposants à Mustafa Kemal et à l'Assemblée nationale figure Mustafa Sabri, un des derniers *cheikhs ül-islam* de l'empire (nommé deux fois ; en 1919 et en 1920). S'engageant dans les années 1900 par un combat virulent auprès des unionistes contre le despotisme hamidien, il s'oppose, après la révolution de 1908, aux Jeunes Turcs de tendance moderniste et rejoint l'*Entente libérale*. Opprimé par le despotisme unioniste, il s'enfuit à l'étranger pour une durée de 5 ans. Avec la défaite de l'empire lors de la Grande guerre et l'arrivée au pouvoir de l'*Entente libérale*, il revient de l'exile et devient le cheikh ül-islam. À partir de 1919, il lutte contre les kémalistes en utilisant de façon efficace son identité religieuse/politique et s'oppose virulemment contre la lutte nationale menée par Mustafa Kemal qu'il accuse de développer des projets contre le califat. Cette étape se termine avec la proclamation de la République et sa fuite à l'étranger. Banni en Égypte, Sabri maintient l'excommunication prononcée par son prédécesseur contre M. Kemal pour rébellion et hérésie. Le 1^{er} juin 1924, le gouvernement décide d'expulser 150 personnes, dont M. Sabri, et de les destituer de leur citoyenneté pour leurs activités hostiles à la lutte nationale. Malgré la grâce accordée dès la mort de Kemal en 1938 aux personnes destituées de la nationalité turque, Il préfère rester *dans le monde musulman* au lieu de vivre dans une Turquie où « la religion est supprimée » (LEGRAIN, 2006, p. 111 ; NAM, 2009).

Pendant ses séjours en Égypte, la principale accusation que porte Mustafa Sabri contre le projet kémaliste est la destruction de l'islam par l'abolition du califat. Contre l'hypothèse que le califat n'est pas mentionné dans le Coran, que Mahomet n'a pas instauré d'État religieux, il prétend que le califat est directement lié à l'essence de l'islam. D'après lui, face aux problèmes posés par la modernité, l'islam peut apporter des solutions autant sociales que politiques et morales, c'est pourquoi il faut appliquer vigoureusement la *charia*. Tous les maux sont issus de la mauvaise pratique des principes de l'islam qui est parfait et qui n'a besoin d'aucune réforme. Mustafa Sabri s'oppose au nationalisme républicain et va jusqu'à rejeter sa nationalité turque au nom de l'*oumma*. Il considère d'ailleurs la turquisation du Coran, entreprise à la fin des années 1920, comme une méthode pour couper l'État turc du monde arabo-musulman (NAM, 2009). En effet, l'abolition du califat plonge l'ensemble des musulmans dans un profond désarroi dont il est long à se remettre. Cette mesure est à

l'origine d'une rancœur et d'une méfiance persistante du monde musulman à l'égard de la Turquie républicaine.

Le 3 mars 1924 constitue une date clé dans l'histoire de la Turquie, l'abolition du califat étant accompagnée par une série de réformes de laïcisation institutionnelle : transformation du *ministère de la Charia et des Fondations pieuses* en une *Direction des Affaires religieuses* (« Diyanet İşleri Başkanlığı ») dépendant du Premier ministre ; promulgation de la loi dite de *l'unicité de l'enseignement* (loi n° 430) qui octroie le monopole de l'organisation de toute d'instruction publique au nouveau ministère de l'Éducation nationale (excepté les écoles militaires) ; création des *écoles d'imams et de prédicateurs* (écoles professionnelles pour la formation du personnel religieux) et ouverture d'une *Faculté de théologie islamique* selon l'article 4 de la loi n° 430 ; imposition du turc comme l'unique langue d'enseignement sur tout le territoire national ; suppression des cours de religion du programme des lycées ; interdiction des médersas ; et finalement abolition des tribunaux religieux et des fondations pieuses par la loi du 8 avril 1924 (MANÇO, 1996, n. 12 ; AYDIN, MANÇO, p. 13).

L'assemblée nationale adopte la loi de *l'unicité de l'enseignement* et celle de l'abolition du califat le même jour. La première est une mesure autant (même plus) spectaculaire que la deuxième (aujourd'hui personne ne semble se plaindre de la disparition du califat, ni réclame sa restitution, tandis que la loi de l'unicité de l'enseignement fait couler beaucoup d'encre), parce qu'elle désigne un monopole de l'État sur l'enseignement. Toutes les institutions de l'éducation étant mises sous l'autorité du ministère de l'Éducation, la loi interdit toute reconnaissance officielle de l'enseignement religieux (comme les medersas) et consacre le suprématie de l'éducation séculière et moderne à l'échelle nationale. Ce monopole souligne combien l'école est un vecteur essentiel pour arracher les individus à leurs racines. Il montre aussi « une volonté de rupture avec le passé, avec les élites ottomanes et musulmanes, pour produire au sein de ses écoles ses propres élites républicaines, laïques et kémalistes » (GÖLE, 2005, p. 77-78).

Qu'est-ce qu'il change dans le pays avec ce réforme de l'éducation ? Partout dans le monde musulman et jusqu'au début du XX^e siècle, toute éducation familiale, tout enseignement scolaire et toute formation professionnelle étaient d'abord pensés/conçus comme *éducation religieuse*. Durant les dernières années de l'empire, les médersas occupaient une place prépondérante dans l'organisation scolaire largement défailante par rapport aux besoins théorique de la population. La grande majorité des établissements scolaires dépendait alors du *ministère de la Charia et des Fondations pieuses*. La situation change radicalement avec l'ère républicaine et l'instauration plus effective d'une instruction publique obligatoire. Dès

lors, les parents sont tenus d'envoyer leurs enfants dans des écoles où l'on donne aussi des cours de religion, mais il ne s'agit plus d'une *éducation religieuse* dans le sens traditionnel du terme. Ces écoles dispensent, à côté du cours de religion, une foule d'autres matières dont la source de légitimité est profane et leur présence dans les programmes scolaires est explicitement justifiée par la rationalité scientifique. Ainsi, jusqu'aux années 1950 « on est passé en Turquie, peut-être de manière plus énergique qu'ailleurs dans le monde musulman, de l'enseignement conçu comme une éducation religieuse à l'enseignement de la religion, parmi d'autres cours » (AYDIN, MANÇO, 1998, p. 5).

e- Direction des Affaires religieuses : contrôle de l'appareil clérical

La politique kémaliste de la laïcisation semble avoir pour but principal d'ôter à la religion toute capacité d'exercer ses fonctions en dehors du domaine spirituel. Mais en considérant que les signifiants religieux sont omniprésents dans le cadre de la vie quotidienne, les élites croient à la nécessité de mettre en œuvre une laïcisation de la vie sociale et privée, jusqu'à ses moindres détails. Comme il est difficile de réduire l'islam, du jour au lendemain, au seul domaine du salut par le simple effet d'une série de mesures laïques prises sur le papier, l'État établit une surveillance étroite sur la religion pour l'empêcher de dépasser les frontières de ce domaine. Se trouvant souvent obligé d'utiliser les moyens répressifs pour imposer ses réformes laïques, il fournit à l'appareil juridique tout une série de lois répressives, destinées à empêcher la violation de celles-ci. L'article 163 du Code Pénal (1^{er} mars 1926) permet de requérir de lourdes peines de prison contre ceux qui, en exploitant la religion, les choses religieuses sacrées ou sentiments religieux, incitent les masses à accomplir des actes mettant en danger la sécurité de l'État ou créent des associations dans ce but, même s'ils ne dépassent pas le stade de la tentative. « Etant assez vague dans sa formulation, cet article laisse une grande marge à l'interprétation... Même une manifestation ou une association religieuse apparemment inoffensive, peut représenter un danger pour l'État en attaquant ses principes laïcs » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 45-50, 53-54).

La *Direction des Affaires religieuses* (fondée par les kémalistes), seule institution officielle chargée de parler sur la religion, n'est nullement une autorité spirituelle, elle n'a pas le droit d'interpréter les lois islamiques, ni d'établir un dogme religieux. Elle ne peut que réglementer les pratiques en matière de la religion musulmane. Elle contrôle toutes les mosquées, les couvents et les mausolées de saints ; elle nomme ou destitue les imams et muezzins, elle surveille leur formation dans les écoles de prédicateurs ou à la nouvelle Faculté de théologie à Istanbul ; elle supervise les livres de prières, les ouvrages d'enseignement de l'islam et les manuels de morale religieuse. « Il y a là les moyens d'un contrôle permanent de l'appareil clérical, et d'orienter la vie religieuse du pays » (BURDY, MARCOU, 1995, p. 18-19). Le

président de l'institution est désigné par le Premier ministre, et son personnel fait partie du corps des fonctionnaires. L'État, par l'intermédiaire de la *Direction des Affaires religieuses*, contrôle la conformité des contenus des sermons prêchés dans les mosquées à l'esprit des réformes laïques. D'une façon paradoxale, l'État utilise les Affaires religieuses contre la religion, contre son éventuelle ingérence dans le domaine sociopolitique. « Les religieux réfractaires tombent sous le coup des sanctions administratives et peuvent être écartés facilement de leurs fonctions... Les articles 241 et 242 du Code Pénal interdisent aux religieux, sous peine de prison allant jusqu'à 3 ans, d'exprimer des idées et d'accomplir des actes ayant un but politique » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 51-52)

Outre les islamistes traditionnalistes comme Mustafa Sabri, qui se réfugie en Égypte, les réformistes aussi, à commencer par Mehmed Âkif, se sentent de plus en plus inquiets de la tournure des événements après le triomphe des kémalistes. Âkif, espérant que la Turquie nouvelle peut être le foyer des aspirations panislamiques, est incapable d'ajuster ses idées aux idéaux laïques des nationalistes. À l'âge de 50 ans, ne pouvant pas obtenir de siège à la Grande Assemblée lors des élections de 1923, il se trouve sans emploi et sans pension. En octobre 1923, il va (comme Sabri) en Égypte séjourner chez un prince égyptien, son vieil ami. En 1925, il se fixe au Caire où il enseigne le turc ; déçu, il n'écrit plus guère de poèmes. Dans cette période de transition, la *Direction des Affaires religieuses* lui commande une nouvelle traduction et un commentaire du Coran. Dans un premier temps, Âkif est persuadé d'entreprendre la traduction projetée, non sans craintes dues à sa ferme conviction que le Livre Saint est fondamentalement intraduisible. Pourtant, après plusieurs années consacrées à cette tâche, il retire ce qu'il a écrit, craignant que sa traduction soit utilisée dans le cadre de la turquisation en matière religieuse : le sort de la traduction reste jusqu'à ce jour un mystère. Malade, Âkif retourne à Istanbul au bout de 11 ans et y meurt en 1936 (İZ, 1990, p. 978).

f- Rupture radicale avec les fondements théologiques de l'État ottoman

Les concepts de *nation* et de *laïcité*, piliers fondamentaux de l'idéologie kémaliste, impliquent une rupture avec les fondements théologiques de l'empire. Le principe de la *souveraineté nationale* invoqué par les kémalistes implique par exemple la négation de la vision islamique de la *souveraineté absolue de Dieu sur sa création*. Dans l'empire, la légitimité de l'État reposait sur un ordre divin préétabli. L'ordre social y était aussi conçu comme découlant de cet ordre des choses plus large, et supposé constituer par la fonction médiatrice de l'État, dont les institutions, empreintes d'un caractère religieux, pénétraient la société de manière à établir/maintenir une structure sociale pensée comme le fidèle reflet de la réalité. « L'autorité de l'État se fondait sur le fait qu'il reposait sur la vraie connaissance des choses, inentamées par l'appareil cognitif de l'homme et indépendante de ses désirs et de ses opinions. Avec la

fondation de la République, l'ordre social n'est plus conçu comme résultant d'un ordre religieux, mais d'une *Gestalt* de valeurs nationales découvertes par le savoir positiviste de spécialistes. Ainsi, le pouvoir politique dérive sa légitimité d'un ordre national qui existe au-delà de la volonté des détenteurs du pouvoir, mais soumis, pour être découvert, à la compétence de l'État. L'État est tout à la fois le découvreur de la moralité nationaliste, son gardien et son propagateur » (SUNAR, 1980, p. 573).

Le concept de laïcité, principe essentiel définissant l'identité et la nature de la nation turque et considéré comme la condition première du progrès, vise à créer, du moins théoriquement, *une citoyenneté pour un individu libéré de la contrainte communautaire de l'oumma, vivant dans une société contractuelle et démocratique, dans un espace public structuré par la raison et la science et non plus par la religion confinée dans l'espace privé*. « Les finalités exclusivement séculières assignées à la société turque entraient en contradiction flagrante avec la vision qu'avait la majorité de la population turque des finalités qu'elle était tenue de poursuivre en sa qualité de membre de la communauté musulmane. Il n'est donc pas surprenant qu'une partie importante du corps social turc ait considéré les réformes laïques comme une véritable agression contre les systèmes de références culturelles et religieuses existants auxquels elle s'identifiait. Dès la naissance de la République on assistera donc à une opposition durable entre une grande partie de la population et les élites kémalistes, dont, principalement, l'*establishment militaire*, identifié à l'origine comme le gardien des valeurs kémalistes » (ANCIAUX, 2001, p. 30).

Le premier apport de la Constitution kémaliste de 1924 (avril) concerne aussi la *souveraineté nationale* et son exercice. Même si la période kémaliste n'est pas démocratique et débouche sur l'instauration d'un régime de parti unique, cette constitution consacre l'avènement définitif d'une nouvelle conception laïcisante et non-autocratique de la souveraineté, en faisant de la nation, même formellement, le titulaire de la souveraineté. Si l'affirmation de la souveraineté nationale ne s'accompagne pas de la reconnaissance d'une séparation des pouvoirs, elle permet néanmoins d'ancrer dans la société politique des formes institutionnelles qui seront par la suite à la base de la démocratisation du pouvoir (MARCOU, 2005-II, § 23-24). Ainsi, la Constitution de 1924 établit formellement un régime d'assemblée qui rappelle le système conventionnel jacobin de la Révolution française et où tout le pouvoir appartient à la Grande Assemblée nationale (MARCOU, 2005-I, p. 31).

Remplacer la souveraineté fondée sur Dieu par une souveraineté nationale représente un véritable séisme pour la population musulmane qui, contrairement aux chrétiens de l'empire, ne se conçoit pas d'abord comme turque, arabe ou kurde. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, ces

populations se définissaient d'abord comme musulmanes, par rapport aux chrétiens. Ainsi, Kemal crée *ex nihilo* l'identité turque, en même temps qu'il construit un État laïc. D'après lui, qui pense que « les peuples qui n'ont pas su trouver leur identité nationale, deviennent des proies des autres nations », tous les malheurs qu'a connus le peuple turc sont dus à la perte de son identité nationale. Mais il y a un paradoxe : au moment où la Turquie se proclame républicaine et laïque, jamais elle n'a été aussi musulmane ! « Mustafa Kemal avait compris que la République turque ne pouvait se passer de l'islam, dont il fit la religion nationale des Turcs (dans sa version sunnite hanafite [parce que rite majoritaire]), et qu'il voulait contrôler étroitement... Malgré la laïcité, l'islam n'a pas été expulsé de la vie publique, mais au contraire intégré dans les institutions de l'État... La laïcité est devenue une religion civile, sacrée donc intouchable, imposée de force » (LUIZARD, 2008).

g- Répression de l'opposition politique et sociale

Les élections de l'époque kémaliste ne sont que la ratification pure et simple des listes de candidats établies par un parti unique, excepté une période de transition très courte. Après les élections d'avril 1923, qui ont permis à Mustafa Kemal d'éliminer le « deuxième groupe », formé par des partisans de l'ancien régime, une lutte pour le pouvoir se déclenche entre les héros de la Guerre d'Indépendance. Les grands noms de la résistance (Karabekir et ses trois compagnons) se trouvent lésés par la montée du jeune İsmet, moins bien placé qu'eux dans la hiérarchie militaire. Très populaires en raison de leur contribution à l'indépendance, ils convoitent naturellement un partage du pouvoir. Kemal se rend alors compte qu'ils ne lui laisseront pas instaurer son pouvoir personnel et diriger le pays selon sa propre volonté. Il constate d'ailleurs que les jeunes bureaucrates ambitieux, en échange de différentes sortes de faveurs, sont prêts à soutenir son régime autoritaire. Les leaders d'opposition, ne voulant pas dresser contre eux Mustafa Kemal, qui a une grande popularité et qui contrôle la grande majorité des députés ainsi que l'armée, continuent leur lutte au sein du parti unique. Mais voyant le pouvoir leur échapper, ils misent sur le calife afin de contrebalancer l'autorité de Kemal et obtenir ainsi l'appui des religieux. Or, la dissolution du califat leur ôte la possibilité de poursuivre la lutte derrière le paravent de cette institution. Ils privilégient finalement la Chambre en créant le *Parti progressiste républicain* (1924). Ils réclament la mise en place d'un régime libérale et la séparation des pouvoirs comme condition primordiale d'un tel régime afin de dénoncer le pouvoir personnel de Kemal (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 115-116).

L'atmosphère rappelle celle de 1908 où la société ottomane a découvert la liberté de parole, de la presse, de réunion. Mais, de même que cette période de *liberté* est terminée à la suite des coups successifs de l'*Union et Progrès* (1912-13), de même le climat pluriel de 1923-24 ne durera pas longtemps, compte tenu de l'appétence des kémalistes pour une révolution

culturelle. Le *Parti du peuple* («Parti républicain du peuple» après la proclamation de la République) se présente comme plus étatiste, nationaliste et «révolutionnaire», tandis que le *Parti progressiste républicain* donne l'image d'un parti *libéral et modéré*, et regroupe, comme jadis l'*Entente libérale*, toute une gamme d'opposition, mais évite de remettre en cause la position de Kemal, chef du *Parti du peuple*, déjà consacré comme le dirigeant incontestable du pays (BOZARSLAN, 2004-I, p. 28-29). En peu de temps, le *Parti progressiste* devient le pôle d'attraction de diverses forces oppositionnelles. Même les partisans de l'ancien régime trouvent la possibilité de défendre leurs convictions politiques grâce à ce parti légal. Celui-ci attire en outre le milieu religieux alarmé par la politique de laïcisation ; par l'intermédiaire des religieux, les masses sont canalisées vers le parti d'opposition. Bien qu'il ne se soit pas organisé dans tout le pays, grâce à une propagande à caractère religieux, celui-ci acquiert une popularité plus grande que celle du *Parti du peuple* (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 117-118).

Mais le *Parti progressiste*, seule parti d'opposition, se dissout au bout de 6 mois. Pourquoi ? La première cause doit être cherchée dans l'abolition du califat. Tant que celui-ci a subsisté, il a maintenu une fragile unité entre les Turcs et les Kurdes ; sa disparition a accentué le caractère turc de l'État kémaliste (DUPONT, 2004, p. 50). Or, l'alliance des Kurdes avec les Turcs se basait sur un contrat religieux excluant toute domination nationaliste. Le passage, à partir de 1924, au nationalisme turc est donc considéré par les dignitaires kurdes comme une rupture d'alliance et provoque une série des révoltes (BOZARSLAN, 2005-I, p. 45). En février 1925, *Cheikh Said*, un cheikh de l'ordre des *Nakshibendis*, organise une rébellion kurdo-islamique à Erzurum. La révolte est sévèrement réprimée, plusieurs dignitaires kurdes sont exécutés, à commencer par Cheikh Said. Avant de trouver la mort, le cheikh déclarait devant le tribunal d'exception : « La séparation de la religion et des affaires de l'État ne peut pas être considérée comme licite. Il faut obéir à la charia dans tous les domaines ». Les dignitaires kurdes qui espèrent en effet reconquérir leurs privilèges en restaurant le califat, cherchent à tout prix à retourner à l'ancien régime. Bien que l'objectif final de la révolte soit d'acquérir l'autonomie kurde d'autrefois, les kémalistes présentent la rébellion comme un mouvement réactionnaire, en tenant compte seulement de son caractère religieux. Mais malgré le caractère ethnique de celle-ci et des révoltes postérieurs, il est toujours difficile de parler d'une prise de conscience nationale kurde. Les rébellions éclatent en général très spontanément et restent localisées: il n'y a aucune coordination entre les leaders et les mouvements kurdes (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 122-124).

Le gouvernement kémaliste prend ce prétexte pour instaurer un régime de parti unique et continuer ses réformes laïcisantes. Une loi dite du *rétablissement de l'ordre* est promulguée, les cours d'indépendances (tribunaux d'exception) sont réactivés (mars 1925). La loi accorde

des compétences extraordinaires au gouvernement : celui-ci peut restreindre la liberté de la presse à son gré et fermer les journaux. Les cours d'indépendance peuvent prendre des décisions allant à l'encontre des règles de droit. En quelques semaines, la presse est muselée, des dizaines de journalistes condamnés à des lourdes peines de prison. Le *Parti progressiste* est également interdit, ses dirigeants, accusés de collusion avec les insurgés, condamnés à des peines de prison ou publiquement humiliés. « Un an après, une tentative d'attentat contre Mustafa Kemal à Izmir (15 juin 1926) offrit une nouvelle occasion de consolider son pouvoir et la mainmise de son parti : certains unionistes, parmi lesquels l'ancien Ministre des Finances Cavid Bey, étrangers à l'attentat, mais qui refusaient de se convertir au kémalisme, furent éliminés (19 condamnations à mort, 18 exécutions, un suicide), et de nouvelles peines de prison furent prononcées » (BOZARSLAN, 2004-I, p. 29). Durant cette période de troubles, le périodique islamiste *Sebilürreşad* est aussi fermé (pour 22 ans) ; son éditeur, Eşref Edib, est arrêté et accusé d'avoir provoqué la révolte du Cheikh Said. Interrogé pendant 87 jours, il est finalement acquitté (ARABACI, 2004, p. 115-119).

Dès lors, tout mouvement d'opposition se trouve contraint de se manifester par voies illégaux et sous forme d'émeutes sanglantes. Il n'est guère surprenant, dans ce contexte, que l'islam exerce une grande influence sur les masses et fonctionne comme catalyseur de l'opposition. Le gouvernement kémaliste doit faire face à plusieurs révoltes/émeutes entre 1924 et 1939, déclenchées et conduites par des slogans religieux. Certes, l'islam est toujours au centre des revendications, mais il faut reconnaître qu'il représente en vérité le moyen et non la fin. Les révoltes s'éclatent surtout dans les régions kurdes où les chefs des tribus sont souvent aussi des chefs religieux. Les dignitaires kurdes qui jouissaient d'une certaine autonomie vis-à-vis du pouvoir jusqu'à l'avènement du kémalisme, témoignent que le centralisme de l'État kémaliste commence à détruire leur pouvoir local, en prenant en charge l'administration des départements kurdes, en y envoyant ses fonctionnaires, gendarmes et collecteurs d'impôts. Quelles que soient les causes profondes qui animent les révoltes, les revendications et les slogans religieux y participent sans exception. « Les premières révoltes sont déclenchées et menées presque exclusivement par l'exploitation des sentiments religieux. Puis, au fur et à mesure que les sentiments nationaux commencent à primer sur les sentiments religieux, la contribution de l'islam aux révoltes kurdes diminue » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 119-122).

D. Rustow (1924-1996), spécialiste de l'histoire politique de la Turquie, considère ce pays comme l'exemple le plus accompli de développement de partis politiques au Moyen-Orient, comme une sorte d'avant-garde. Il voit en la Turquie « un banc d'essai pour la démocratie dans les pays en voie de développement », et distingue dans l'histoire des partis politiques turcs, depuis la fin du XIX^e siècle, des périodes alternantes d'expansion et de contraction

qu'il appelle *diastoles* et *systoles* : Durant la première phase de chaque cycle, il y a une grande liberté d'organisation en comparaison avec la période précédente (RUSTOW, 1966, p.112). « Le développement relativement libre de l'opinion publique et l'organisation politique naissante de 1865 à 1878 qui pourrait être considérée comme la phase d'expansion du premier cycle, est suivi par l'autocratie d'Abdülhamid II (1878-1908). La révolution jeune-turque de 1908 inaugure une phase de prolifération des partis, suivie de la dictature de l'Union et Progrès entre 1908-1918. Il s'ensuit une période de relative liberté d'expression alternant avec le pouvoir dictatorial du parti unique (1923-1945). On pourrait distinguer les mêmes cycles pour les périodes ultérieures d'après guerre » (VANER, 1988, p. 91).

h- Réformes de *garde-robe*, interdiction des confréries, réaction islamique

Considérant le pluralisme politique comme un frein à sa marche vers la modernité, Kemal profite de la révolte de 1925 afin d'accélérer ses réformes radicales. Pour couper tous les liens avec le passé, il commence par les réformes dites de « garde-robe ». Le 2 septembre 1925, un décret gouvernemental oblige tous les fonctionnaires à porter le *chapeau* et des vêtements du « monde civilisé » (veston, cravate...). Puis, le 25 novembre, l'obligation de porter le *chapeau* à la place du *fez* est étendue à toute la population (*la loi sur le chapeau*), le simple port du *fez* devenant un délit passible d'une peine d'un mois d'emprisonnement. (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 67-68). Voici les propos de Mustafa Kemal sur l'interdit de port du *fez*: « Messieurs, il fallait abolir le *fez* qui trônait sur la tête de la nation comme l'emblème de l'ignorance, de la négligence, du fanatisme et de la haine du progrès et de la civilisation, pour adopter à sa place le *chapeau*, coiffure utilisée par le monde civilisé tout entier, et de la sorte démontrer que la nation turque, dans sa mentalité comme dans d'autres aspects, ne s'écarte aucunement de la vie sociale civilisée » (MARCOU, 2000, p. 62).

La réforme dite du *chapeau* provoque un mécontentement massif. L'État se heurte des résistances fortes de la population, hostile à l'idée d'abandonner le couvre-chef qui la distingue des chrétiens. Les kémalistes répriment les résistances violemment. Parmi les exécutés figure un religieux renommé, İskilipli Atif Hoca (1875-1926), auteur d'un livre intitulé « Imitation de l'Occident et *chapeau* », paru en 1924. En décembre 1925, il est arrêté et accusé d'avoir violé la loi relative au port du *chapeau*. Atif Hoca, jugé par un tribunal d'exception à Giresun, puis à Ankara, est condamné à mort et exécuté le 4 février 1926. Pour la seconde génération des islamistes (la première génération de la République), il est martyr, héros et symbole de la résistance islamique à la dictature kémaliste.

De son vivant, Atif Hoca insistait, en se référant aux hadiths *sahih*/authentique (« Ce sont les habits des mécréants, alors ne les revêt pas », « Celui qui imite des gens, alors il est l'un

d'eux », « Il n'est pas des nôtres celui qui imite des gens différents de nous, n'imites pas les juifs, ni les chrétiens »), sur le fait que l'islam interdit d'imiter les non musulmans dans leur habits, leurs costumes, leurs aspects extérieur/intérieur en général. Pour lui, qui connaissait bien la tradition islamique, la foi ne consiste pas seulement en actes du cœur ou de la langue mais en actes des membres : « Tout le corps doit faire preuve d'obéissance et se plier à la règle, à la Loi ». Il prône ainsi la ségrégation confessionnelle de l'époque ottomane. Il s'inquiétait probablement que la tenue vestimentaire soit immédiatement associée à un comportement. Rappelons que durant son procès, İskilipli renonce à exercer son droit de se défendre et adopte une attitude socratique en considérant que le nouveau régime étoufferait toute contestation. Parce qu'il éprouve le sentiment d'appartenir à un monde différent par rapport aux élites kémalistes, il croit qu'il est vain de discuter avec ces dernières la loi sur le chapeau et désire donc le martyre pour la cause islamique (AKTAY, 2004, p. 71-74).

Le 30 novembre 1925, l'Assemblée vote la loi sur l'interdiction des confréries et de leurs activités : culte des saints, rituels mystiques, éducation religieuses dans les couvents. Les biens confrériques sont confisqués, les courants religieux poussés vers la clandestinité. En prenant une telle mesure, l'État espère ôter à l'islam le moyen le plus efficace d'exercer son influence sociale et anéantir la puissance économique de l'islam populaire, parce qu'il se veut le titulaire exclusif des affaires religieuses et l'autorité ultime en la matière. N'est-ce pas ironiquement une tradition ottomane ? Mais par rapport à l'empire, la prétention de l'État à monopoliser le religieux se renforce sous la République. Loin de se contenter d'encadrer la religion confrérique, le kémalisme cherche à lui substituer une religion nationale, un islam modernisé, éclairé, s'exprimant en turc (non plus en arabe), financé par l'État et contrôlé par une *direction des affaires religieuses* (MASSICARD, 2004-II, p. 57 ; MARCOU, 2000, p. 67).

On constate que le fil reliant la République à l'empire participe paradoxalement de la rupture radicale qu'elle affirme incarner. Perry Anderson écrit à ce propos, « le sécularisme turc a toujours dépendu de ce qu'il a réprimé ». Sans relativiser la radicalité de la rupture que les kémalistes ont produite et que la société a souvent vécue de manière traumatique, il faut néanmoins souligner que sous la volonté de tourner la page islamique ottoman, se dissimule une ligne de continuité. Elle apparaît clairement dans l'organisation du champ islamique et reprend le modèle césaropapiste de la subordination de la religion à l'État, caractéristique de l'empire turc et, avant lui, de l'empire byzantin (BAYART, 2009-II, p. 6-7). Dans la nouvelle Turquie, il n'y a que *Diyanet* qui peut parler au nom de l'islam. Sa position sur une question culturelle, philosophique ou morale est officiellement considérée comme la *position de l'islam en la matière*. « Laïcité turque est une forme de césaro-papisme, puisque le religieux est inféodé au pouvoir politique. Le fait confessionnel est dominé, voire domestiqué par le

pouvoir politique. La religion est un outil entre les mains du pouvoir. Elle lui sert d'instrument de légitimation ou d'oppression selon le cas, au gré des besoins conjoncturels. Cela ne date pas de Mustafa Kemal Atatürk. Le phénomène est un trait de caractère de tout pouvoir politique turc » (MANÇO, 2004-I, p. 3), ottoman, et même seldjoukide. Deux éléments essentiels du césaropapisme kémaliste sont alors la politique d'occidentalisation-laïcisation et la réforme doctrinale en vue d'un islam fonctionnarisé. Dans cette configuration, la laïcité apparaît comme l'exact opposé ou le négatif photographique de l'islam. « Laïcité et l'islam ; le pouvoir se sert alternativement de ces deux instruments » (MANÇO, 2004-I, p. 4).

L'État kémaliste n'a jamais réussi à disparaître complètement les confréries. Des maîtres ont pu continuer, même au ralenti, leur enseignement. Par ailleurs, chaque fois qu'un cheikh subissait l'ire de la justice laïque (procès, arrestation, exil), son charisme grandissait auprès des fidèles. La nouvelle fonction publique religieuse (*Diyanet*), sans prestige et reflétant les vues du gouvernement selon la majorité de ses membres, a contribué à l'identification de l'islam des confréries comme le *vrai islam* par une partie de la population. Ce sont surtout les confréries qui ont obtenu le plus grand succès dans la mobilisation des masses aux débuts de la République. Restées dans la clandestinité, elles constituent de formation religieuse, des structures de socialisation, d'intégration morale et de relais pour le passage à l'action politique. Cependant, dans cette situation précaire, les rituels proprement soufis (cérémonies spirituelles) ont connu un déclin (MASSICARD, 2004-II, p. 60 ; MANÇO, 1996, p. 345-346).

L'interdiction des confréries n'est pas une idée nouvelle. Certains réformistes et intellectuels musulmans ont déjà (au début du XX^e) encouragé l'État ottoman à les proscrire. Mais c'est la République qui concrétise le projet : 773 *tekke* (couvent) et 905 *türbe* (mausolée) sont fermés, leurs biens et propriétés confisqués. Certaines confréries, surtout la *Nakshibendiya*, apprennent à survivre dans la clandestinité cependant que d'autres déclinent lentement et disparaissent. Dans les années 1930, la confrérie *nakshibendi*, la plus proche de l'orthodoxie sunnite, se fait le défenseur des valeurs religieuses, et ses membres les plus extrémistes se signalent par des manifestations d'éclat contre le pouvoir. Leurs actions consolident dans l'esprit des kémalistes, partisans de la laïcité, l'idée que cette confrérie focalise l'opposition à la Turquie nouvelle. Dans ces conditions, le soufisme et surtout sa forme de sociabilité, la confrérie, connaissent des mutations. Certaines pratiques, comme la danse, ou certaines cérémonies de réception, sont en partie abandonnées. Les confréries *mevlevi* et *bektaşî* qui ne peuvent se passer de *tekke*, de salles de danse et dont la tenue vestimentaire n'est pas discrète, n'arrivent pas à s'adapter à la clandestinité. En revanche, l'ordre des *Nakshibendis*, davantage lié à des mosquées ou à des *médersas*, dont le *tekke* est vu comme accessoire, s'adapte mieux à la nouvelle situation. « Rien, dans la tenue vestimentaire du *nakşibendi*, au

contraire de celle des derviches *bektaşi* et *mevlevi*, ne distingue le premier d'un quelconque croyant ; l'ordre se moule dans l'islam de tout un chacun et assure la transmission de l'essentiel de ses traditions. Toutefois, pour ne pas éveiller l'attention des autorités, le *zîkr* silencieux (la litanie) est préféré au *zîkr* oral et les cérémonies de réception sont réduites à leur plus simple appareil » (ZARCONI, 2002-II, p. 2-4).

Les *cheikhs nakshibendis* reconnaissant sur le plan doctrinal que le couvent n'a jamais joué un rôle essentiel, et que seul importe l'assemblée mystique constituée par les disciples qui font cercle autour de leur maître, la *Nakshibendiya* ressort presque réconfortée de l'épreuve de l'interdiction (1925) et de persécution (les années 1930) : elle est aujourd'hui le seul ordre mystique qui préserve la plupart de ses traditions et qui occupe une place non négligeable dans la société et dans la culture musulmane du pays. Privé de ses couvents, l'ordre se réfugie dans des maisons privées ou des mosquées. « Cette attitude la rapproche davantage de l'islam du monde non confrérique. Les *Nakşibendi* constitue ainsi à partir de ces années et aujourd'hui encore ce que l'on peut appeler des 'communautés soufies de mosquée' » (ZARCONI, 2002-II, p. 4).

i- Tentatives de turquification de la prière, sécularisation du droit

À la fin de 1925, l'Assemblée réformatrice adopte le calendrier grégorien à la place du calendrier musulman. De même, le système horaire musulman est remplacé par celui utilisé en Occident. Les grandes dates de la Guerre de libération sont proclamées fêtes nationales, tandis que les fêtes religieuses, à part la Fête de Ramadan (Aïd el-Fitr) et celle du Sacrifice (Aïd el-Kebir), sont officiellement supprimées. Le pouvoir kémaliste installe ainsi ses propres symboles idéologiques en détruisant les symboles religieux du passé (AĞAOĞULLARI, 1982, p.67-68). En changeant le rythme de la vie quotidienne, les kémalistes rêvent de créer le nouvel homme dépouillé de tout signe extérieur rappelant sa parenté avec la communauté musulmane, mais se rapprochant de l'Europe, de la *civilisation* (MASSICARD, 2004-II, p.56).

La Turquie est l'un des très rares États, avec la France, à avoir inscrite la laïcité dans son texte constitutionnel. Mais il faut attendre l'an 1937 pour l'inscription explicite de ce principe dans la Constitution. En effet, l'article 2 du texte original faisait initialement de l'islam une *religion d'État* (MARCOU, 2005-II, § 26). Après l'interdiction des médersas et des écoles religieuses, autrefois attachées au ministère de la Charia (lui-même aboli en 1924), l'État a pris en charge l'enseignement religieux dans sa totalité et, conformément à l'esprit de la Constitution de 1924, il a établi des cours d'islam dans les écoles primaires et secondaires. Mais à partir de 1927, les cours de religion obligatoires dans l'enseignement secondaire inférieur (6^e, 5^e, 4^e) sont supprimés et la participation aux cours de religion à l'école primaire

devient facultative, les parents décidant alors pour leurs enfants. Quant aux écoles pour la formation des religieux, à la suite de la loi d'*unicité de l'enseignement* et de la fermeture des médersas, on a ouvert d'un seul coup 29 *écoles d'imams et de prédicateurs*, mais le nombre est réduit brusquement à 2, et ce déjà en 1927. Dès la fin de 1927, conformément à la volonté des dirigeants de dépouiller l'islam de ses éléments d'arabisation et de lui donner un caractère national, le Président des Affaires religieuses impose aux prédicateurs la langue turque lors de la lecture publique du Coran durant les sermons de la prière du vendredi (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 66-68 ; AYHAN, 2004, p. 58 ; AYDIN, MANÇO, 1998, p. 13-14).

Malgré les réformes juridiques réalisées au cours de l'occidentalisation de l'empire, la charia reste jusqu'en 1926 la source principale de la juridiction. Mais l'adoption le 17 février 1926 du *Code civil* et du *Code des obligations* suisses, touche au cœur de la charia : la vie religieuse et familiale ainsi que le statut des femmes se transforment profondément. Ce code interdit la polygamie, reconnaît des droits familiaux égaux aux femmes et aux hommes. Il abroge automatiquement/officiellement toutes les règles de la charia qui sont incompatibles avec lui. Contrairement aux juges européens, le juge turc n'a pas le droit de se référer aux coutumes et traditions pour établir sa jurisprudence ; il se trouve aussi obligé d'apprendre à réfléchir suivant les principes du droit occidental qui ont pris la place de la déduction casuistique et scolastique utilisée dans le droit islamique. Les kémalistes optent pour l'abandon complet du système juridique islamique et le remplacement des lois religieuses par les lois positives ; ils imitent le système occidental et importent différents codes juridiques des pays européens. Le 1^{er} mars 1926, on adopte cette fois-ci, dans sa quasi-totalité, le *Code pénal* italien de 1889. L'islam perd ainsi tout lien avec l'appareil juridique (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 55-57).

Dans le domaine de droit civil, les kémalistes n'ont pas essayé, contrairement aux élites des pays arabes du même siècle, d'élaborer un code de caractère national en codifiant les règles du droit islamique et en leur apportant les modifications nécessitées par les besoins de la modernité. Car les travaux des commissions de réforme de droit civil, constituées entre 1916 et 1924, avaient démontré que lorsqu'on prenait le droit musulman comme point de départ, on en arrivait toujours à des solutions de compromis : Une de ces commissions posait le principe de monogamie, mais reconnaissait à l'époux la possibilité d'obtenir l'autorisation de contracter un second mariage, à condition qu'il en prouve la nécessité et sa capacité d'être juste envers ses deux épouses. Devant une telle mentalité, la rupture totale avec le droit religieux paraissait indispensable aux kémalistes. Mais pourquoi choisir comme modèle le Code civil suisse au lieu du Code français, alors que le droit français constituait la principale source du mouvement de réception dans l'empire ? La raison de cette disgrâce réside dans le fait que le Code suisse ne nécessite pas de longues recherches dans les dédales de la

jurisprudence. « D'ailleurs, c'est pourquoi le droit anglo-américain de nature jurisprudentielle n'a pas été pris en considération » (TANDOĞAN, 1966, p. 421-423).

Tocqueville voit la révolution non pas comme rupture mais aboutissement d'un processus engagé depuis des siècles. Mais il voit aussi que tout changement ou innovation bouleverse l'ordre établi de façon radicale: la vraie révolution réside dans le changement des mœurs qui ne peut être rendu possible que par une révolution juridique. Le problème de l'effectivité de la règle se pose dans tout système juridique, mais il devient particulièrement aigu lorsque la volonté législative de modifier brutalement certains éléments du système se heurte à la force de pratiques ancestrales. Les résistances sont alors d'autant plus vives que l'innovation est considérée comme imposée de l'extérieur. L'objectif novateur et l'objectif unificateur se confondent, mais le second est le plus mal supporté car il paraît contraire à la liberté. C'est pourquoi, la réforme législative signifie une *colonisation juridique* pour une grande partie de la population. La loi est donc incapable, à elle seule, de régénérer d'emblée l'homme et la société; son action doit être prolongée par celle (plus profonde mais beaucoup plus lente) de l'éducation. Les plans d'éducation sont inséparables des codifications, ils en constituent le complément. Il faut du temps pour que les innovations profondes resurgissent. Ainsi, dans le cas français, 200 ans après, les relations entre la législation et les pratiques sociales ne se posent plus du tout dans les mêmes termes : « Le législateur n'est-il pas plutôt amené à prendre acte, souvent avec retard, de l'évolution des mœurs » (BART, 1990, p.49-52).

Dans le monde juridique, surtout au cours du XX^e siècle, le transfert de droit est devenu un phénomène fréquent. La Turquie y recourt sur une base volontaire et intensive, depuis les *Tanzimat*, plus particulièrement à partir de la fondation de la République. Des emprunts aux modèles juridiques étrangers posent inévitablement des problèmes d'adaptation dans le pays d'accueil. Mais l'adoption par la Turquie du Code civil suisse est un phénomène plus complexe que l'adoption d'un code étranger par un pays qui possède les mêmes bases historiques/culturelles, religieuses, juridique que le pays dont il adopte le code. Parallèlement aux différences de religions, de positions morales, de structures économique, politique et sociale, la population turque ressent l'intrusion de règles qui lui sont étrangères ; des heurts se produisent, des difficultés se présentent avec plus d'intensité. Par ailleurs, afin de pouvoir évaluer les problèmes potentiels de l'application du texte, l'article 4 du Code civile reconnaît au juge un grand pouvoir d'appréciation. Cette disposition, avec celle de l'article 1^{er} lui reconnaissant le droit de combler les lacunes du code, en établissant des règles comme s'il a à faire acte de législateur, constitue l'une des sources principales, l'une des soupapes de sûreté qui se dégagera à la longue de ce code d'origine étrangère (ELBİR, 1956, p. 54-55).

Il y a bien sûr un décalage explicite entre le nouveau code civil et la conception du monde des paysans turcs. Ce code institue le mariage civil obligatoire et en supprime le caractère religieux, en laissant toutefois la liberté d'exécuter une cérémonie religieuse. Mais une partie de la population ne se donne pas la peine de remplir les formalités légales requises pour le mariage ; même aujourd'hui, certes plus rarement, il est possible de témoigner des mariages contractés seulement en présence de l'imam. En outre, on constate que la polygamie existe parmi les populations rurales, bien que le nombre diminue considérablement avec le temps. Il faut souligner qu'après l'adoption du Code civil, le nombre des enfants issus des mariages religieux, polygamique ou non, a atteint un chiffre élevé. Ces mariages étant considérés par le Code civil comme nuls ou inexistantes et les enfants qui en étaient issus comme illégitimes, des lois spéciales ont été votées à partir de 1933 afin de reconnaître valables les mariages conclus suivant l'ancien droit, pourvu qu'ils aient été monogamiques (TANDOĞAN, 1966, p. 433-434). Avec le développement du niveau culturel de la population et la transformation infrastructurelle, il n'est plus nécessaire, à nos jours, de recourir à de telles lois d'exception.

Un autre problème concerne l'âge minimum du mariage. Au moment de la mise en application du Code civil, cet âge était de 18 ans pour les hommes et de 17 pour les femmes (selon la Code civil suisse, de 20 ans pour les hommes et de 18 pour les femmes). Mais devant le nombre élevé des demandes de rectification d'âge présentées aux tribunaux et des mariages religieux contractés par les personnes n'ayant pas atteint l'âge requis, « législateur turc a dû modifier le CC en 1938 et admettre comme limite d'âge 17 ans pour les hommes, 15 ans pour les femmes et, lorsqu'il s'agit de situations exceptionnelles, 15 ans pour les hommes et 14 ans pour les femmes » (TANDOĞAN, 1966, p. 434-435). Le *Comité des droits de l'enfant des Nations unies* (CRC), lors de sa vingt-septième session en 2001, encourage la Turquie à poursuivre ses efforts de révision de sa législation afin de porter l'âge minimum du mariage pour les filles au même niveau que celui fixé pour les garçons (17 ans). Aujourd'hui, en Turquie, l'âge minimum auquel une fille peut se marier passe de 15 à 17 ans. Le développement socioéconomique entraîne en effet le pattern de mariages en direction des changements : En quinze ans (de 1993 à 2008), l'âge moyen au premier mariage a progressé de 2 ans pour les femmes (22,8), ainsi que pour les hommes (26,1).

5- Décalage entre superstructure et infrastructure

Les réformes de laïcisation et d'occidentalisation menées par les bureaucrates kémalistes provoquent un décalage entre les instances superstructurelles et l'infrastructure du pays. En Occident, la laïcisation correspondait à un moment précis du développement économique

(passage au mode de production capitaliste). La révolution française, en renversant l'ancien régime pour le nouvel ordre social bourgeois, se trouvait confrontée à une Église contribuant à regrouper les forces contre-révolutionnaires. En accomplissant la tâche de laïcisation de l'État et de la société, la bourgeoisie détruisait le féodalisme incarné par l'Église dans le domaine idéologique et politique après avoir établi la domination des rapports de production capitalistes. Or, la laïcisation en Turquie n'est guère la conséquence d'un moment précis de l'économie caractérisé par le passage du féodalisme au capitalisme. Dans ce cas, c'est la pratique politique de l'État, indépendamment de l'idéologique/économique, qui constitue le facteur déterminant de la laïcisation (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 44-45, 71).

Il est possible de dire que la laïcité kémaliste n'est pas hostile à la religion (contrairement au cas russe) dans ses fondements et ne s'est guère employée à éliminer les bases sociales de celle-ci. Pourtant, l'incapacité des cadres kémalistes à préparer l'infrastructure nécessaire pour assurer une sécularisation progressive de toute la société, condamne le principe de laïcité à n'être qu'une politique étatique imposée par le haut. Se limitant à régir un contrôle strict de l'État sur la religion dans la sphère sociale, il engendre un clivage politique qui divise la société pendant des décennies (ATUK, 2010, § 4).

Le maintien de structures sociales précapitalistes permet de sauvegarder le *statu quo* social et de perpétuer l'autorité et la domination des classes dominantes (aghas, cheiks, chefs de tribus et de clans etc.) sur la masse des paysans. L'idéologie religieuse s'étant identifiée au mode de production précapitaliste durant l'époque impériale, les classes dominantes de l'ancien régime entretiennent une vision islamique du monde auprès des masses populaires pour faciliter la reproduction du système. Les efforts de l'État kémaliste pour casser ce système se situe uniquement au niveau des superstructures. Alors, « l'État à caractère capitaliste cherche à installer les institutions et la culture bourgeoises, d'après le modèle des pays de l'Europe occidentale sur le fond économique de la Turquie dominé par le mode de production féodal » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 88). Il faut bien sûr traiter le terme de *féodalité* avec prudence, jugé aujourd'hui beaucoup plus problématique qu'il ne l'était il y a trente ans. On peut désigner par ce mot, un *mode de production* et considérer ainsi la terre sous l'angle de ses fins économiques et du profit qui peut en être tiré, en particulier via le prélèvement seigneurial –approche marxiste–, un *système tout entier* –société féodale–, et enfin, des *rapports interpersonnels ou liens féodo-vassaliques* –approche plus juridique et attentive aux aspects normatifs– (SAVY, 1999, p. 125).

Le paysan turc n'est pas sous la domination du seigneur féodal, comme c'était le cas dans le régime européen. Mais, il n'est pas libre non plus au sens capitaliste. Dans le cas turc, le

seigneur est remplacé par le patron-commerçant (*ağa* en turc) qui fournit aux paysans la terre, le crédit et les intrants/*inputs* pour leur production. Le patron achète aux paysans, en échange de ses services, leurs produits. « Les relations ağa-paysan sont davantage des relations clientélistes que des relations contractuelles. Les paysans ne sont pas libres de vendre leurs produits à qui ils veulent. Ils sont forcés d'accepter les prix des patrons qui leur assurent la protection en retour » (GUÉRIN, KIRMANOĞLU, SÜERDEM, 2002, p. 128).

a- « Révolution » nationale, République et enjeux socioéconomiques

L'État intervient activement, à partir de 1929, dans le domaine économique pour accélérer le processus du passage au capitalisme par une politique d'industrialisation. Les kémalistes croient que le développement du pays ne peut se faire que par la voie du capitalisme. Mais en constatant l'insuffisance des initiatives privées dans le sens de l'industrialisation et le niveau bas du développement de l'économie capitaliste, ils décident d'intervenir activement dans le domaine économique. En 1930, l'Assemblée opte ainsi pour une politique dirigiste : *Les usines industrielles créées avec les investissements de l'État, une fois installées et rentabilisées, pourront se transférer aux entreprises privées.* L'intervention de l'État accélère la transformation du système économique et permet au capitalisme de se développer sur des bases solides ; il planifie la vie économique et lui apporte une certaine rationalisation (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 85-87, 90).

Mais malgré ces efforts, le pouvoir ne prend aucune mesure pour combattre directement les rapports de production archaïques. Pour faire passer les réformes d'occidentalisation et de laïcisation, les kémalistes s'appuient, comme pendant la Guerre d'Indépendance, sur les notables locaux et les grands propriétaires terriens qui exercent une grande influence sur les masses populaires. D'autre part, à cause de leur méconnaissance économique, ils suivent la politique économique préconisée par la bourgeoisie commerçante. Bien qu'une grande partie des fonctionnaires soit issue de la petite bourgeoisie, l'État qui se présente comme unité du peuple-nation au dessus des divisions de la société en classes, revêt une autonomie relative à l'égard des toutes les classes sociales, d'où le mythe de l'État-neutre, de l'État-arbitre. Les bureaucrates civiles et militaires, fondateurs du nouvel État, sont les successeurs des bureaucrates ottomans et en particulier unionistes. Ils sont élitistes comme eux et ont la même conception de l'État. Le slogan officiel *malgré le peuple, pour le peuple*, reflète cette conception élitiste et sert à justifier l'attitude méprisante à l'égard des couches populaires : l'État ne cherche pas à nouer un dialogue avec le peuple, mais à lui imposer sa politique. Du peuple à la populace, de la bienveillance paternaliste à la méfiance dédaigneuse, la distance est imprécise ; elle dépend des circonstances. Le *populisme* fait partie de six principes du *Parti républicain du peuple* (laïcité, nationalisme, dirigisme, populisme, révolutionnarisme et

républicanisme). Mais il s'agit d'un populisme élitiste et autoritaire ; au lieu d'établir un rapprochement entre l'État et le peuple, il ne fait qu'accroître leur éloignement. Le populisme de la république kémaliste portant la marque de Ziya Gökalp, reprend *in texto* les termes de son *solidarisme* corporatiste d'inspiration durkheimienne. Le mythe de l'État-arbitre est bien sûr une illusion, mais la plupart des élites kémalistes restent attachés en toute sincérité à ce mythe. Toutefois, le pouvoir qu'ils détiennent est limité par les intérêts réels des classes dominantes ; c'est pourquoi aucune mesure n'est prise en faveur des classes dominées pour les libérer de leur état d'exploitation. En choisissant le système capitaliste comme voie de développement, ils défendent inévitablement les intérêts des classes dominantes (ARTUNKAL, 1990, p. 16, 21 ; AĞAOĞULLARI, 1982, p. 80, 82-85, 99-100, 127).

Adeptes du solidarisme, les kémalistes semblent confondre le populisme avec le refus des classes sociales. Leur populisme n'étant pas issu du peuple, ils refusent l'analyse marxiste des classes sociales (JEVAKHOFF, 1989, p. 122). Ayant pourtant une autonomie spécifique vis-à-vis des classes dominantes, les détenteurs de l'appareil étatique interviennent parfois contre les intérêts économiques de ces derniers. Or, les interventions qui se font contre les intérêts économiques à court terme, confortent en réalité les intérêts à long terme. Mais la bourgeoisie, dont les intérêts sont subordonnés à ceux du capital étranger, sabote les efforts faits pour la mise en place d'une économie capitaliste indépendante ; au lieu de se dresser contre le mode de production précapitaliste, elle s'appuie sur lui dans les campagnes et s'allie sur la scène politique aux grands propriétaires fonciers pour exploiter avec eux les masses déshéritées. En somme, l'État, en mettant en place des institutions laïques et en procédant à des réformes de laïcisation dans la société civile, prépare le terrain pour l'émergence d'une bourgeoisie et du mode de production capitaliste. C'est par l'importation des superstructures des pays capitalistes qu'il compte engendrer le système économique capitaliste. Tout ceci ne peut que provoquer un décalage entre le niveau juridico-politique et le niveau économique du pays. La laïcisation étant imposée sans qu'il y ait une exigence formulée à ce sujet de la part d'une classe sociale, les kémalistes misent paradoxalement sur les classes traditionnelles pour détruire l'ancien système et pour transformer les structures socioéconomiques du pays. La conversion des grands propriétaires terriens en une fraction de la bourgeoisie leur apparaît comme le chemin le plus court, afin d'amener la Turquie le plus vite possible au niveau des pays occidentaux. « Ceci s'explique d'abord par la faiblesse de la classe bourgeoise qui, se trouvant au stade de la formation, est incapable de remplir son *rôle historique* » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 80, 84, 96-98).

La dynamique de la *révolution kémaliste* est modelée par la structure spécifique de l'empire, État bureaucratique, agraire et périphérique, qui reste essentiellement précapitaliste dans

ses rapports sociaux de production. S'agit-il vraiment d'une *révolution* comme le suggère les kémalistes ? On établit certes une indépendance politique, mais sans insurrection paysanne, sans conspiration bourgeoise, sans changement important du rapport des forces politiques et sociales. L'État reste un appareil dominé par la bureaucratie : pas de conflits de classes pour s'emparer des institutions, pas de révolutions sociales (nées et nourries au sein de la société par une classe dynamique). C'est par une élite révolutionnaire qu'une rupture avec le passé ottoman s'est produite en Turquie : « Au niveau le plus profond, la révolution turque est une révolution idéologique informée par un nouveau paradigme de légitimité établi par référence aux sources et aux objectifs du pouvoir étatique » (SUNAR, 1980, p. 571-572).

Malgré l'absence de luttes de classes cataclysmiques et de transfert de classe du pouvoir étatique, certains auteurs affirment en revanche que la *révolution turque* est peut-être plus radicale et plus traumatisante que la révolution bolchévique en 1917, qui n'a pas modifié en profondeur la famille, les établissements, les valeurs morales de la société. Selon Duverger, le kémalisme est la seule alternative au marxisme pour un pays semi-développé, mais n'étant pas appelé à se prolonger indéfiniment, il a un caractère transitoire. Abel, lui, pense qu'il s'agit d'une véritable *révolution* qui ne se contente pas de supprimer le « tsar-calife » et de briser le système économique du capital étranger, et qui change brutalement l'alphabet, le calendrier, les poids/mesures, le code civil et donc les mœurs, les vêtements, la langue même. La radicalité du déracinement laisse pourtant la société comme amnésique, « privée de tout rapport direct non seulement avec une histoire critique, mais avec la mémoire vive des anciens, condamnés au mutisme, ou à des souvenirs clandestins... La mémoire de la société turque, enfermée entre des frontières hostiles, ne pouvait pas sortir de son mutisme, de son isolement, de son encerclement. Une mémoire peut devenir folle d'être seule avec elle-même » (ABEL, 2001, p. 133).

Défaite, repli sur soi (solitude, isolement) et renaissance. Pour les kémalistes nationalistes, tous ces thèmes relatifs à la Guerre d'indépendance et à la fondation de la République renvoient à l'épopée d'*Ergenekon*, mythe de la naissance de la nation turque. S'agit-il alors d'une révolution paradigmatique ? En théorie, oui. Parce que le principe d'ordre régulateur est transféré de la religion au nationalisme. La nation devient la nouvelle source de légitimité du pouvoir, tandis que l'objectif déclaré du nouvel État est *le progrès et le bonheur* pour tout le peuple. Alors que le but fondamental de l'empire a été le *prélèvement fiscal et le maintien de la stratification sociale*, l'objectif premier de la République est d'*augmenter la production et la consommation, une sorte d'abondance matérielle définie comme constitutive d'un état d'esprit moderne appelé le bonheur*. Mais en pratique, les kémalistes ne sont pas prêts à admettre le principe du *consentement démocratique* pour ne pas succomber au système de

valeurs dominant dans le peuple, celui-ci n'étant pas nationaliste mais religieux. L'État doit donc compter sur les institutions du parti-État et sur les élites locales (SUNAR, 1980, p. 573).

Si la conception des *origines* et des *fins* du pouvoir est changée, l'appareil régulateur reste l'État comme auparavant. L'État a pourtant besoin d'un nouveau paradigme économique, en concordance avec son nouveau projet. La bureaucratie adopte ainsi, pour le développement économique, un modèle d'*économie nationale* qui consiste en un mélange hétérogène : ni un étatisme pleinement développé, ni une économie de marché indépendante, c'est un système hybride, un *capitalisme d'État*. L'idéologie kémaliste s'appuie donc sur un État instrumental pour la réalisation de la société moderne. « Toutefois, les deux supports fondamentaux de la société moderne, l'intégration et le développement, étaient considérés comme des fonctions extra-étatiques. Les valeurs nationales devaient générer l'unité, et le mécanisme de marché autorégulé devait assurer le développement. Dans les deux cas, la direction politique n'était pas nécessaire ou l'était peu, une fois que l'État avait joué le rôle initial. Dans le nouveau paradigme républicain, l'État est donc réduit au statut de superstructure, en contraste avec l'ordre ottoman dans lequel l'État était la condition vitale et de la richesse et de la cohésion » (SUNAR, 1980, p. 574).

On constate que la loi prend une place centrale dans la Turquie républicaine, tant que l'État joue son rôle initial. C'est par le vecteur de la loi que l'on change les pratiques sociales. Toutefois, la loi n'émerge pas à la suite de négociations avec la société, mais se révèle là comme un instrument didactique pour changer les mœurs, les habitudes sociales/culturelles, pour encourager, apprendre, voire imposer de nouvelles pratiques sociales. En fin de compte, par le biais de ces réformes, toutes autoritaires qu'elles soient, la Turquie se tourne vers l'Europe, et se met en équivalence, par son système juridique et éducationnel, par l'organisation de la vie sociale, avec les pays occidentaux (GÖLE, 2005, p. 79).

b- Tentatives de réforme en islam

Le 10 avril 1928, par une révision de la Constitution de 1924, la Turquie vit une révolution silencieuse. On modifie les quatre articles qui ont gardé un sens contradictoire à l'esprit de la laïcité. Le paragraphe de l'article 2 qui mentionnait l'islam comme religion officielle de l'État, et l'article 26 qui plaçait l'exécution des décisions d'ordre religieux dans le ressort de la Grande assemblée sont simplement annulés. Dans les articles 16 et 38, on établit une formule laïque pour prêter des serments officiels. L'État libéré de son caractère religieux, place ainsi l'islam au seul domaine du salut en tant qu'une affaire de conscience personnelle (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 49).

Mais les kémalistes ne veulent pas s'arrêter là, ils rêvent d'une religion nationale, réformée. Ils tentent de réformer l'islam afin de le rendre compatible avec la laïcité. Déjà en 1927, Halil Nimetullah (1880-1957), un des grands noms du kémalisme naissant, fait paraître une série d'articles sur la « révolution kémaliste » dans *La Revue nationale*. En parlant aussi de la *révolution dans la religion*, il écrit : « Ce qu'il faut faire, c'est rechercher, avec les méthodes scientifiques actuelles, ce que sera l'Islam authentique annoncé par le Coran et par le Prophète ; ce que seront les caractéristiques de la religion à proposer aujourd'hui à la société et exposer les valeurs actuelles à ce sujet. Le résultat de telles études sera de montrer à quel point l'Islam est une religion sublime... Par suite de ces études et d'autres de ce genre il faudra rendre à l'islam sa pureté originelle, le purifier ensuite des superstitions qui y ont pénétré par la suite, et montrer ainsi comment l'Islam, avec toute sa sublimité et toute sa sainteté, est une Religion naturelle » (JACOB, 2004, 30).

La même année, une commission est constituée des professeurs de la Faculté de théologie d'Istanbul qui ont pour mission de préparer un rapport sur l'adaptation de l'islam au monde moderne. Ce « Rapport sur les réformes dans l'Islam » est publié le 20 juin 1928, selon lequel la logique et la science doivent diriger les institutions sociales, dont la religion. Pour justifier les réformes qu'il propose, celui-ci fait appel à la raison, à la science et au progrès. Voici les diverses réformes proposées par le rapport : installer des bancs et des vestiaires dans les mosquées ; y entrer avec des souliers propres, c'est-à-dire ne pas enlever les chaussures ; pour les prières rituelles, y compris les lectures du Coran, utiliser la langue turque ; les prières devront avoir une forme simple et claire ; introduire la musique instrumentale dans certaines cérémonies religieuses. « Mais ce Rapport a suscité immédiatement des réactions négatives et hostiles si virulentes que le Gouvernement lui-même, qui avait pourtant demandé ce Rapport, s'en distança ; le 22 juin le Recteur de l'Université, Dr. N. Önder, donna un démenti officiel et il fut classé *ad acta*, sans autre suite » (JACOB, 2004, 31-32).

Certes, la tentative de réforme en islam tourne à l'échec, mais elle prouve combien l'écart est grand avec la problématique qui a animé les débats de l'empire : On ne se pose plus de questions sur la compatibilité de l'islam avec le progrès/science, on invoque, au contraire, la science et le progrès pour justifier les adaptations ou réformes. Étant donné qu'on se met avec ardeur et enthousiasme à construire une Turquie nouvelle, moderne, et à faire des révisions dans tous les domaines (administration, éducation, droit), « pourquoi alors ne pas construire un Islam nouveau, moderne » (JACOB, 2004, p. 32) ? Mais il faut avouer que, les vives protestations entraînant l'arrêt de la politique de réforme, la religion est dès lors perçue par une grande partie des kémalistes comme « archaïque et inflexible ».

c- Alphabet latin, campagne d’alphabétisation et purification de la langue

Le 1^{er} novembre 1928, les lettres latines sont adoptées à l’écriture de la langue turque au détriment des lettres arabes utilisées jusqu’alors. « La correspondance, la publication et l’enseignement à l’aide de lettres arabes sont interdites » (AYDIN, MANÇO, 1998, p. 14). C’est un moyen efficace pour supprimer le lien culturel qui attachait le pays à la civilisation islamique et orientale. Mais le discours officiel insiste sur le fait que cette réforme n’est qu’un moyen destiné à accroître le taux d’alphabétisation (90 % de la population est analphabète à cette époque). Le 1^{er} janvier 1929, le gouvernement lance une campagne d’alphabétisation pour les adultes. Jusqu’en 1936, les écoles issues de cette campagne distribuent 2 546 051 diplômes pour une population totale de 16 158 018 personnes. En effet, la destruction de l’ancien système d’enseignement représente une nécessité pour les dirigeants kémalistes qui, animés par l’ambition de transformer la société turque, dressent l’école contre la religion. « L’instituteur devient le rival direct du religieux (officiel ou non). Ce dernier était en quelque sorte un érudit, un savant et à ce titre, jouissait d’une grande autorité auprès du peuple qu’il parvenait aussi à manipuler facilement. Mais l’État fait apparaître l’instituteur comme le vrai érudit et comme le seul détenteur de la vérité » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 62-64).

Le 29 août 1929, l’enseignement de l’arabe et du persan sont interdits dans l’enseignement secondaire supérieur (2^{nde}, 1^{er}, terminal) par un décret du ministère de l’Éducation. En 1929, on introduit les cours de *connaissances religieuses* à option dans les deux premières années de l’enseignement secondaire inférieur (6^e, 5^e) et dans les instituts supérieurs de formation des instituteurs. En 1931, le gouvernement revient sur sa décision et supprime les cours de *connaissances religieuses* à option des programmes de l’enseignement secondaire inférieur et des instituts supérieurs de formation des instituteurs (AYDIN, MANÇO, 1998, p.14), ce qui prouve que les laïcistes ont du mal à organiser durablement l’enseignement de religion. En 1932, les deux dernières écoles professionnelles pour le personnel religieux sont fermées.

Le 12 juillet 1932, le gouvernement crée la *Société de la langue turque* dont le but est la purification de la langue des influences arabes et persanes, et le retour aux origines de la langue *turque pure*. En effet, la nouvelle langue que les kémalistes s’emploient à fabriquer a probablement pour finalité première de conduire à une rupture linguistique avec le parler composite d’antan : turquifier=unifier (DUMONT, 2008, p. 9 ; AĞAOĞULLARI, 1982, p. 64). « Les philologues cherchaient dans les anciens textes ottomans ou pré-ottomans et dans les autres langues turques, à travers les siècles et les continents, [des] mots ‘purs’. D’autre part, trois mois durant, la Société fit en 1934 publier dans les journaux des listes de mots arabo-persans : les lecteurs devaient proposer des termes les remplaçant... Aucun écolier aujourd’hui ne peut comprendre un texte de Mustafa Kemal, même transcrit en caractères

latins : non seulement le vocabulaire, mais la syntaxe a changé. Elle est désormais plus turque et beaucoup plus proche d'une langue parlée que la radio et la télévision uniformisent rapidement... La prodigieuse volonté politique d'Atatürk, succédant à plusieurs décennies de réflexion, a réussi à imposer une véritable révolution linguistique » (VATIN, 1988, p. 79, 82).

La réussite de la réforme linguistique turque s'explique à la fois par l'utilisation de méthodes extrêmement autoritaires et les conditions linguistiques idéales : il y a relativement peu de différences entre les dialectes anatoliens, et il existe une forte migration à l'intérieur de la Turquie vers les grandes villes, notamment vers Istanbul, dont le parler sert de modèle pour la langue standard. La résistance ne vient que des fanatiques religieux et d'une fraction passéiste de l'élite. Cette réforme constitue le versant linguistique de la politique de modernisation et de nationalisme, fondée à la fois sur une opposition totale aux traces de l'empire et sur la volonté de laïcisation : c'est un véritable coup de force contre la tradition islamique. D'après Taner Akçam, historien turc, on a ainsi *essayé de faire disparaître les traces d'un passé devenu indésirable et quasiment inaccessible aux jeunes générations* (AKIN, AKINCI, 2003, p. 84).

En Turquie kémaliste des années 1920-1930, le processus de modernisation entraîne une forte ambition politique pour la défense de l'autonomie culturelle et pour la préservation de l'identité collective. Ainsi, les notions de *culture* et d'*identité* renvoient à la même entité à connotation nationale. Les partisans de la purification culturelle/identitaire essayent donc de chasser tous les éléments *étrangers* pouvant menacer l'intégrité de la nation, à commencer par les mots d'origine arabe qui évoquent sans arrêt le lien solide entre le peuple turc et la religion qu'il a adoptée il y a onze siècles. Les kémalistes ont alors réalisé une réforme ayant pour l'objectif de purifier la langue turque, en encourageant par exemple l'utilisation du mot *Tanrı* (Dieu-Ciel des ancêtres) au lieu d'*Allah* et en faisant traduire en turc l'*appel à la prière*. Comment concilier les réformes d'occidentalisation et la revendication nationaliste dans le même projet politique ? D'après Ziya Gökalp, la *culture* signifiant « l'ensemble des coutumes et des rites d'un groupe défini de l'humanité », il est possible de construire une culture turque autonome tout en restant dans le domaine de la civilisation occidentale.

d- Des Foyers turcs aux Maisons du peuple : Une colonisation intérieure ?

En 1932, pour combler le vide laissé dans la vie sociale par la fermeture des couvents et des confréries, et pour communiquer aux masses son idéologie, le gouvernement ouvre des *maisons du peuple*. Véritables relais sociaux de l'État, celles-ci assument de multiples fonctions : activités culturelles, artistiques et sportives, lutte contre l'illettrisme, assistance sociale. Plusieurs centaines dans tout le pays (478 vers la fin des années 1930), ce dispositif

d'éducation populaire est complété à partir de la fin des années 1930 par des *chambres du peuple*, salles de spectacles populaires et des *instituts de village*, pendant rural des maisons du peuple (MARCOU, 2005-I, n. 10). Avec la loi grâce à laquelle on a ouvert les maisons du peuple, l'État ferme aux pèlerinages les lieux saints et les mausolées religieux. On interdit, en outre, l'utilisation de certains titres comme *cheikh*, *derviche* et *devin* qui ressortent du domaine des confréries ou bien de celui de la superstition. De même, le port des habits religieux est accordé uniquement aux religieux officiels (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 64).

Pour comprendre la fonction sociale des *maisons du peuple*, il faut connaître les *foyers turcs* (1912-31). Avant la fondation de la République, le turquisme s'appuyait sur une association non officielle comprenant plusieurs sections, appelée le *Foyer turc*. Créée en 1912, celle-ci constituait une sorte d'université turquiste, foyer de la culture nationale. Aux débuts de la République, elle a réussi, comme à l'époque unioniste, à conserver son autonomie tout en recevant l'appui des autorités politiques. Mais en 1927, lors du Congrès de Foyers turcs, on a proposé un amendement important à l'article 3, qui a introduit l'idée d'une association avec le *Parti républicain du peuple*, parti unique. L'amendement a été adopté à l'unanimité des congressistes présents. « En réalité, derrière l'idée d'un partage des tâches, il semble bien que se cache la volonté du Parti de contrôler une organisation autonome qui, par son implantation provinciale et ses activités dans les bourgs et les villages, risquait de faire concurrence aux sections locales du Parti. Le Comité Central, qui était resté relativement stable depuis 1924, connut un large renouvellement et se trouva presque complètement dominé par des députés ou des inspecteurs du Parti » (GEORGEON, 1995, p. 67, 81).

Il faut jeter un coup d'œil au *Programme de travail des Foyers turcs*, pour voir la mission civilisatrice des sections de l'association : « Chaque foyer doit comporter un salon de lecture pour les journaux et les périodiques, et organiser des expositions d'œuvres d'art et de produits de l'artisanat local. Il est recommandé aussi à chaque foyer d'envoyer un étudiant poursuivre des études en Europe... Chaque foyer doit contribuer pour sa part à sauver la culture turque de l'oubli ou de la disparition, en étudiant les formes dialectales, en notant les contes, les préverbes, les chansons, la musique populaire, en décrivant les danses locales... Chaque section essaiera de créer un petit musée ethnographique regroupant des objets traditionnels, des habits, des outils, des instruments agricoles etc... La mission du Foyer turc doit être de diffuser les modèles occidentaux parmi le peuple... La future musique turque se développera comme une variété particulière de la grande musique, de la musique occidentale » (GEORGEON, 1995, p. 83-84).

Parmi les objectifs des Foyers exposés par l'article 2 du règlement, la mention « mise en évidence de la culture turque » a été supprimée en 1928. Les rapports d'échange entre l'élite et le peuple qu'imaginait Gökalp, père du nationalisme turc (mort précocement en 1924 à 48 ans), se sont trouvés réduits à des relations à sens unique. Imbue de sa supériorité, la petite élite des foyers pensait que son unique mission est de civiliser le milieu qui l'entoure. Il est frappant de constater le caractère quasi-*colonial* du rapport entretenu par cette élite avec le peuple. « Apporter à des populations déshéritées l'hygiène, l'école, la 'civilisation', cela n'évoque-t-il pas le 'fardeau de l'homme blanc' » (GEORGEON, 1995, p. 86) ? On peut dire que le pays est devenu, à la fin des années 1920 et au début des 1930, *une vaste école primaire, dont les citoyens ont été traités comme des enfants*, le nouvel État se considérant comme un maître, un pédagogue (ABEL, 2001, p. 133).

Pour se rendre compte de l'ampleur et de la profondeur du changement en Turquie, il faut surtout prendre en considération de la violence dont est porteuse la République depuis ses origines. Au-delà même de la répression politique *stricto sensu*, le régime républicain repose sur une banalisation de la coercition physique dans les établissements scolaires, au cours du service militaire obligatoire et dans la vie quotidienne des adultes dont les moindres écarts sont sanctionnés de bastonnades, de passages à tabac, d'interrogatoires musclés ou de peines de prison disproportionnées. Au point que des auteurs peuvent parler à son sujet de *colonisation intérieure*, un terme que l'un des chefs de file de l'*architecture de village* Zeki Sayar (1905-2001) assume sans états d'âme, en 1936 : « Les plans des nouveaux villages devraient aussi fournir à leurs usagers les moyens de mener une vie civilisée. Une révolution du mode de vie est également nécessaire pour leur apprendre à dormir dans des lits individuels plutôt que tous ensemble par terre, à utiliser des chaises et des tables plutôt que de s'asseoir et de manger sur le sol » (BAYART, 2009-II, p. 52 ; BOZDOĞAN, 2001, p. 101).

Le kémalisme qui s'arroge une mission civilisatrice, poursuit une politique de *constructivisme radical* vis-à-vis de la population toute entière, mais particulièrement de la communauté kurde, considérée comme une *ethno-classe oppressive et réactionnaire, incarnant un atavisme négatif, atemporel* (BOZARSLAN, 2004-I, p. 40). Dans les régions kurdes du pays, cette politique fonctionne sur la base des recommandations d'un *Conseil de réforme de l'Est* (1925) qui préconise la déportation vers les provinces de l'ouest des tribus récalcitrantes et l'assimilation ou l'annihilation des élites culturelles kurdophones, au nom de la promotion de la *civilisation* et de l'éradication d'une barbarie. En outre, le régime met la nation sous tutelle administrative et surveillance policière ; il la corsète dans une culture officielle imposée par le parti unique, méprisant la musique classique ottomane et célébrant la musique classique occidentale, preuve de civilisation, ou bien la musique folklorique agréée, dite *türkü*, signe

d'authenticité nationale (BAYART, 2009-II, p. 52-53 ; BAYART, 2010-I, p. 50). Les autorités kémalistes prétendent exhumer une authentique culture populaire turco-anatolienne en la standardisant et en la réifiant sur un mode folkloriste. Leur effort est particulièrement conséquent dans le domaine musical où il est fait appel au compositeur hongrois Béla Bartók (1881-1945), invité en 1936 à enseigner à la *Maison du peuple d'Ankara* et à former une génération de musicologues pour recueillir la *vraie* musique populaire turque, par opposition au répertoire classique du chant ottoman ou néo-ottoman (BAYART, 2005, p. 145-146).

Afin de réaliser les réformes souhaitées en musique, Kemal avait besoin de musiciens possédant une formation solide dans leur domaine et c'est dans ce but qu'en 1925-1926, un nombre de jeunes talentueux, sélectionnés par un concours, ont été envoyés en Europe, notamment à Paris et à Vienne, pour faire des études. Connus sous le nom de « groupe des cinq » turc, inspiré de celui du « groupe des cinq » russe, ces derniers fondent, à leur retour en Turquie, l'*École nationale turque*. « Ce groupe constitue, en fait, la première génération de compositeurs contemporains en Turquie » (AYDIN, 2006, p. 188). Comme toute politique de constructivisme radical, la politique kémaliste cherche à construire une forme de société déréalisée s'appuyant sur une culture de l'intériorité, de la fusion charnelle dans un bloc identitaire homogène et du rejet corrélatif de tout ce qui est hétérogène, autre.

Hamdullah Suphi, président du *Comité central des Foyers turcs* entre 1923 et 1931, était un ennemi farouche du bolchévisme et du socialisme. Niant les conflits de classe en Turquie, il a donné aux *Foyers turcs* une image conservatrice. Mais une autre personnalité jouait aussi un rôle de premier plan au sein des *Foyers*. Il s'agissait du Dr. Reşid Galip (1893-1934), qui a largement contribué à la création de la *Société de recherches sur l'histoire turque* (15 avril 1931). Alors que Suphi concevait l'association comme un « club intellectuel » où l'on peut échanger des idées sur la civilisation, l'art et l'histoire, Reşid Galip la voyait plutôt comme une organisation d'action sociale en faveur des masses déshéritées. Le débat sur l'orientation et l'esprit des réformes à conduire divisait toujours les intellectuels kémalistes. Finalement, le camp plus réformateur représenté par Reşid Galip est sorti vainqueur du débat et devenu l'un des principaux animateurs des *maisons du peuple* après la suppression des Foyers turcs (GEORGEON, 1995, p. 74-75).

Kemal lance un projet d'historiographie à partir de 1928. C'est ainsi qu'une *Commission d'histoire turque* est formée en 1930 par les membres des Foyers turcs. Cette commission signe un ouvrage intitulé *Les grandes lignes de l'histoire turque* dans lequel on fait des Turcs les civilisateurs du monde entier: « La nouvelle perspective historiographique exposée par les 'thèses d'histoire' repose sur une idée d'antériorité absolue de la civilisation turque par

rapport à celle de tous les autres peuples : à partir du VII^e millénaire avant notre ère, les Turcs, peuple supérieur, auraient migré depuis le centre de l'Asie vers toutes les parties du continent eurasiatique et vers le nord de l'Afrique ; ils seraient à l'origine de la 'révolution néolithique', puis de toutes les civilisations de l'Antiquité : chinoise, sumérienne, égyptienne, grecque, etc. ; les Hittites, dont la brillante civilisation s'est épanouie en Anatolie vers le milieu du II^e millénaire auraient été eux-mêmes des Turcs » (COPEAUX, 2000-II, p. 11-12).

En 1931, on supprime les Foyers Turcs, mais la *Société de recherches sur l'histoire turque* reste ouverte. Cette institution publie les manuels d'histoire de 1931, rédigés par la même *Commission d'histoire turque*. Kemal se débarrasse ainsi d'une création encombrante, née en dehors du kémalisme et avant lui. « C'est une étape dans la prise de contrôle totale dans la vie intellectuelle en Turquie. Le kémalisme sera désormais directement producteur d'un discours historique » (COPEAUX, 1997, p. 40). Lors du *Premier congrès d'histoire turque* (1932), on repousse encore plus loin les limites de la discipline historique pour montrer l'origine turque des fondateurs de civilisations antiques. On souhaite ainsi prouver que l'Asie mineure est la patrie par excellence des Turcs, parce que la présence turque en Anatolie (étant donné qu'on présente les Hittites comme les ancêtres) dépasse largement la présence grecque ou arménienne. Il faut, après l'instauration de la République, « faire retrouver à la population une fierté nationale, et démontrer à l'Occident généralement hellénophile et arménophile que les Turcs n'étaient pas des barbares, mais un peuple plus anciennement civilisé que les Grecs » (COPEAUX, 2000-II, p. 12).

Les Foyers turcs adhéraient depuis le début (mais surtout à partir de 1927) aux grands principes de la révolution kémaliste. D'après H. Suphi, président des Foyers, l'association était *gardienne de la révolution* (Congrès de 1924). Un délégué attestait, lors du Congrès de 1926, que la mission principale des Foyers était de « faire digérer la révolution au peuple ». Parmi les grandes réformes kémalistes, celle qui a trouvé le soutien le plus ferme dans les Foyers Turcs a été la laïcité républicaine. Les Foyers ont toujours prétendu être un corps intermédiaire entre le pouvoir et les masses, un relais des décisions prises à Ankara, en même temps qu'un écho de l'Anatolie profonde. Alors, pourquoi les supprimer ? D'abord, parce qu'un groupe indépendant d'intellectuels faisait peur au régime qui ne tolérait aucune opposition potentielle, et surtout parce que l'association était devenue une machine lourde, et que le Comité central avait du mal à contrôler l'activité des sections éloignées. Or Kemal exigeait des Foyers une fidélité absolue à la cause révolutionnaire. Au cours des voyages qu'il a entrepris en Anatolie à la fin de 1930 et au début de 1931, le chef de l'État a critiqué à deux reprises le fonctionnement des sections du Foyer. À Aydin (sud-ouest), il déplorait que les militants ne soient pas allés enseigner la révolution aux paysans. À Adana (Cilicie), il

reprochait au Foyer de ne pas s'occuper de diffuser la langue et la culture turques à Adana où 20 000 personnes ne parlaient pas le turc (GEORGEON, 1995, p. 98-104).

En 1931, au Congrès du *Parti républicain du peuple*, conformément à l'idée dominante que le Parti devait contrôler les masses et la jeunesse, on a fermé les Foyers turcs pour ouvrir des *maisons du peuple*, pour qu'elles fonctionnent comme des sections plus organiques du Parti, ce qui accroît le contrôle de l'État sur la vie intellectuelle et sociale. On observe à la même époque le passage du libéralisme à l'étatisme dans le domaine économique. « Les crises de 1929-1930 poussent à établir un contrôle de plus en plus étroit sur la vie sociale et culturelle comme la vie économique de la Turquie ». Mais ce contrôle signifie aussi l'impuissance de l'intelligentsia à se constituer comme pouvoir intermédiaire entre l'État et la société (GEORGEON, 1995, p. 105-107).

e- Expérience pluraliste en 1930: rejet du kémalisme au sein de la société ?

1930 est une année cruciale dans l'évolution du kémalisme. La crise économique mondiale, qui provoque une grande paupérisation à travers le pays et accroît le poids des ponctions fiscales, oblige Kemal à tenter une expérience pluraliste afin de commencer un débat pluriel sur la politique économique à adopter. En outre, le rejet manifeste des réformes (*révolutions* en langage kémaliste) par la population et même par la jeunesse, lui fait craindre le pire. L'autorisation d'une «opposition intégrée» lui paraît la seule façon d'atténuer les réactions. Il charge alors son vieux compagnon de route Fethi (Fethi Okyar, 1880-1943) de constituer un deuxième parti: le *Parti libéral républicain* (BOZARSLAN, 2004-I, p.30). Celui-ci qui réclame plus de liberté, moins d'impôt et un État moins omniprésent (comme le *Parti progressiste républicain* six ans auparavant), trouve une certaine adhésion et suscite des troubles violents que l'historiographie kémaliste qualifie de *réactionnaires* (VANER, 1988, p. 90).

Le gouvernement étant complètement coupé du peuple et les sections locales du parti unique n'étant pas en mesure de lui informer sur l'opinion publique, Mustafa Kemal assigne au *Parti libéral républicain* la mission de transmettre au pouvoir des informations sur le degré du mécontentement et les exigences populaires afin de prendre les décisions adéquates. Il compte aussi sur ce «parti d'opposition» pour intégrer et, le cas échéant, pour neutraliser les forces opposantes au système : une telle formation contrôlée par le pouvoir pourrait freiner et réduire les exigences des masses populaires et canaliser les mécontentements sur des terrains qui ne représentent pas de dangers pour la survie du régime. Mais le *Parti libéral* n'évolue pas dans ce sens ; au lieu de contribuer au renforcement du système, il devient une menace pour sa survie. Ne parvenant pas à agir sur les masses et à transformer l'opinion, il subit lui-même l'influence de l'opposition religieuse populaire. Le nouveau parti devient « un

pôle d'attraction pour tous les opposants, allant des partisans sincères de la démocratie occidentale jusqu'aux fanatiques religieux. La bourgeoisie voit dans la création du parti d'opposition la possibilité de se soustraire à la tutelle de la bureaucratie kémaliste. La presse d'Istanbul, tenue par la classe bourgeoise, ouvre une campagne virulente contre le pouvoir d'Atatürk... Sous cette impulsion populaire, le Parti dévie de son principe du laïcisme et acquiert un visage de plus en plus religieux... Même les meetings organisés par la direction du Parti se transforment en gigantesques démonstrations hostiles au pouvoir, dans lesquels on utilise des slogans religieux » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 138-140).

Les dirigeants du *Parti libéral* ne sont plus capables d'apaiser l'enthousiasme incontrôlé du peuple qui se manifeste sous la bannière de leur parti. Déroutés au début, ils se laissent emporter dans le temps par l'élan populaire. Ils commencent, eux aussi, à utiliser un langage religieux, conformément à l'attente du peuple. En croyant probablement qu'ils vont faire triompher la démocratie et la volonté populaire, ils ne voient rien de mal à embrasser les idées religieuses et transgresser certaines réformes kémalistes. Surtout à partir du moment où ils sont acculés à disputer le pouvoir, l'exploitation des sentiments religieux devient la pièce maîtresse de leur propagande. Le développement rapide et inattendu du *Parti libéral* inquiétant les milieux gouvernementaux, Mustafa Kemal renonce, au bout de trois mois de pluralisme politique, à son attitude neutre et prend position en faveur du *Parti républicain du peuple*. Le peuple vote massivement pour les candidats de l'opposition lors des élections municipales, notamment dans les régions où le *Parti libéral* s'est implanté solidement, et ceci malgré la prise de position claire du Président de la République. Les kémalistes se rendent alors compte qu'il est temps de mettre fin à la tentative de bipartisme s'ils ne veulent pas être balayés par le raz-de-marée populaire concrétisé dans le *Parti libéral*. Après les élections municipales, Kemal fait clairement entendre à Fethi Bey qu'il souhaite la dissolution du parti afin de sauvegarder la République et les réformes. Dans un dernier sursaut, l'opposition dépose une motion contre le Ministre de l'Intérieur en mettant en cause sa responsabilité dans les irrégularités commises au moment des élections. Le discours du Ministre interpellé résume parfaitement la position des kémalistes : *Nous ne pouvons pas sacrifier l'autorité de l'État au nom de la liberté* (FEYZİOĞLU, 1954, p. 138 ; AĞAOĞULLARI, 1982, p. 140-142).

« Accueilli dans certaines villes de province comme un 'général d'armée d'occupation' selon son compagnon de route Ahmed Hamdi [1897-1971], Mustafa Kemal décida de dissoudre le *Parti libéral*, qui devint le bouc émissaire de la presse kémaliste. Quant au débat ouvert entre les partisans des deux politiques économiques, il fut tranché au profit de l'école 'étatiste'. Cette deuxième expérience pluraliste, qui ne dura que trois mois, eut néanmoins des conséquences considérables sur le régime. Le succès de l'opposition' montra l'ampleur du

rejet du kéralisme au sein de la société. Il convainquit le pouvoir de la nécessité d'un encadrement poussé de la population et de la mise en place de relais portant *la voix de la Révolution* au *peuple*. Il apparaissait aussi indispensable de doter le kéralisme d'un credo révolutionnaire, que le *peuple* apprendrait par cœur » (BOZARSLAN, 2004-I, p. 30).

f- Émeutes « réactionnaires » et exil intérieur des élites islamiques

Le régime retrouvant de nouveau son caractère autoritaire, l'islam qui a tenu un rôle dans le champ politique pendant une brève période, est remis sous la dépendance d'une répression constante qui va durer encore 15 ans. Devant l'absence de libertés politiques qui empêche la circulation des idées politiques, l'islam constitue un cadre d'expression de l'opposition afin d'amener le pouvoir à prendre en compte ses revendications/préoccupations. Les masses recourent inévitablement à l'idéologie religieuse qui est la seule à lui être accessible ; toutes les revendications sociopolitiques, concernant les réformes de la vie sociale, s'expriment sur le terrain religieux et par un langage religieux. Les réformes rencontrent une résistance populaire, parce qu'elles détruisent les anciennes solidarités, les traditions, les valeurs. En défendant sa religion, l'individu cherche en fait à sauvegarder ses traditions, ses valeurs, ses coutumes, à conserver son identité, son existence (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 128-129, 134).

La politique d'occidentalisation visant la mise en place du mode de production capitaliste, qui ne peut être réalisée qu'au détriment des masses, ces dernières réagissent contre les manifestations extérieures du capitalisme, réformes superstructurelles. L'idéologie religieuse, dissimule l'existence des classes sociales antagonistes, en suscitant le fanatisme et en détournant la colère populaire contre les bureaucrates accusés d'être mécréants. C'est surtout les classes dominantes (grands propriétaires fonciers, bourgeois) qui l'utilisent pour garantir leurs avantages sociaux/matériels. « D'une façon paradoxale, l'Islam qui permet aux masses déshéritées de prendre conscience de leur exploitation due à leur état de classes dominées, leur cache leurs intérêts de classe en occultant l'existence même des classes sociales et en les détournant vers de faux objectifs » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 131, 133).

Les idées et les mesures s'employant à accréditer l'idée du *peuple souverain* sont largement des fictions couvrant un régime de parti unique qui prétend administrer la société et détruire les corps intermédiaires, religieux ou non, pour leur substituer des formes officielles de sociabilité comme les *maisons du peuple*, les *salles (ou chambres) du peuple* et les *instituts de village*. Lorsque le régime se met à réécrire l'Histoire et à restructurer la langue avec des fins idéologiques à peines voilées, il n'est pas loin de sombrer dans un totalitarisme qui est en train de submerger l'Europe au même moment. Pourtant, si les kéralistes ne cèdent pas à cette tentation, c'est parce que le contrôle social y reste modéré dans la pratique et que

«des institutions officielles distinctes des instances partisans s'y maintiennent parallèlement à l'aspiration à une citoyenneté humaniste et émancipatrice qui n'est pas sans rapport avec son inspiratrice républicaine française» (MARCOU, 2005-I, p. 31-32).

Le parti d'opposition est dissout le 17 novembre 1930, mais sa dissolution ne signifie pas pour autant la fin des émeutes «réactionnaires». Ces émeutes, provoquées presque toujours par les religieux ou les membres des confréries, ont le même objectif : renverser le régime, ou du moins empêcher dans l'immédiat, la laïcisation du système qui, en séparant le profane du sacré, dépouille les religieux de leurs fonctions temporelles. Ceux-ci, se trouvant réduits au rang de simples fonctionnaires, ne pouvant s'occuper que des affaires cultuelles, perdant leurs statuts sociaux et caractéristiques externes, comme leurs habits qui leur donnaient une certaine solennité, voient leur prestige social diminuer auprès des masses. C'est surtout ces religieux ou bien pseudo-religieux (devins, guérisseurs) qui se font les opposants les plus résolus du régime. À vrai dire, aucune de ces émeutes, dont les mosquées sont les lieux de départ, ne présente un danger véritable pour la survie du régime kémaliste. Même l'émeute de Menemen (Izmir) qui a lieu le 23 décembre 1930, le plus important des mouvements « réactionnaires », ne fait que trois morts parmi les forces de l'ordre et ne dure que quelques heures (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 124-126). Ce jour-là, sous les applaudissements de la population qui fête «la mort de la République», les insurgés décapitent un sous-lieutenant (à l'aide d'une scie rouillée ?) qui l'incarne à leurs yeux. La réaction du gouvernement est bien sûr très dure: l'exécution de 29 personnes (BOZARSLAN, 2004-I, p. 42).

Le gouvernement est assez réaliste quand il analyse les motifs de ces mouvements. Voici le discours du Premier ministre İsmet au Parlement sur le soulèvement de Menemen : « Ces pauvres gens demandent la *charia* en se révoltant contre la laïcité. En réalité, ils veulent retrouver leurs prestiges et leurs intérêts qu'ils ont perdus avec la disparition de l'ancien régime ». Mais ce réalisme ne sert à rien, les kémalistes continuent de s'appuyer presque exclusivement sur l'appareil coercitif de l'État : « Les mesures répressives et la sévérité avec laquelle on étouffe chaque émeute, chaque agitation, ne suffisent pas obtenir l'adhésion du peuple aux réformes, ni à empêcher celui-ci d'être réceptive à l'idéologie religieuse » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 126-127).

Malgré les efforts intenses du gouvernement, du Parti, des *foyers turcs*, puis des *maisons du peuple*, l'adhésion de la jeunesse, des intellectuels et des populations urbaines aux réformes semble être, du moins dans un premier temps, extrêmement faible. Voici les priorités des citoyens turcs selon un sondage réalisé par une magazine publiée en 1927 :

Quelle est la chose la plus sacrée pour vous ?	
Les droits de l'homme et l'internationalisme	2 %
Un idéal	2 %
L'honneur	40 %
La religion et le Coran	40 %
La patrie	5 %
La nation	10 %

Dans les années 1930, il existe, certes, une jeunesse grandie avec la République, mais le nombre d'intellectuels vit dans un *exil intérieur* qui signifie le repli sur soi ou une conformité d'apparence pour mieux cacher son for intérieur. Cet exil prend la forme d'un retrait dans la clandestinité des confréries. Quant aux communautés rompant avec les milieux confrériques, elles s'implantent avec succès au sein des citadins. Tout en refusant l'affrontement direct avec le pouvoir, « elles n'en constituaient pas moins des tissus de relations sociales, des réseaux de solidarités internes, et, à un régime qui monopolisait l'ensemble de l'espace de visibilité, elles répondaient par une 'carte de relations sociales'. Ainsi le courant *Nurcu*, fondé dans les années 1930 par un religieux kurde, Said-i Kurdî (*alias* Said-i Nursi), qui regroupait notamment les classes moyennes urbaines de sensibilité religieuse, s'imposa comme une véritable société parallèle que le pouvoir ne parvint jamais à démanteler. Il n'était pas le seul. Les courants *Süleymanî* et *Işıkçı* germèrent à l'époque kémaliste pour lui survivre et s'inscrire dans la durée » (BOZARSLAN, 2004-I, p. 42-44).

On constate qu'en raison de la forme autoritaire/bureaucratique de l'État et de son isolement par rapport à la population, le pouvoir utilise surtout les moyens répressifs pour mener ses actions politiques. Or, le fonctionnement autoritaire et répressif de l'État n'arrive jamais à détruire les fonctions sociopolitiques de la religion ; il permet même à celle-ci d'augmenter son influence auprès des masses populaires. N'oublions pas qu'au début de la République, 80 % de la population vivent de façon traditionnelle en milieu rural. Leurs conceptions pour ce qui est des rapports de l'homme et de la communauté, de l'État et de la société, de la nature et de la culture, sont imprégnées de la religion. « Difficile d'arbitrer entre le juste et le faux, le bien et le mal, sans se référer aux normes et aux certitudes religieuses. Et puis, la religion scandait les pratiques de la vie quotidienne » (SEUFERT, 2005, p. 175).

L'État, perçu par les masses comme force oppressive et étrangère, prend en quelque sorte la figure d'un *État-Moloch* et permet ainsi à l'islam de continuer d'être un refuge spirituel. Ne pouvant s'opposer au changement social qui s'opère dans les villes, les classes populaires cherchent à affirmer leur identité sociale en s'accrochant aux valeurs traditionnelles qui comportent une signification religieuse, même si elles ne sont pas d'origine islamique. Ces classes, voyant le présent qui leur échappe et ne trouvant plus d'avenir à construire,

s'occupent à édifier un passé toujours plus mythique, dominé par l'islam. Dans les villes, la résistance se trouve brisée progressivement par les effets de l'évolution socioéconomique, du processus d'acculturation. Mais l'islam conserve son influence sociale dans les campagnes, grâce à la survie de la culture populaire que les dirigeants kémalistes n'ont pas réussie à détruire. Elle alimente le conservatisme ; parvient à réfuter toutes sortes de nouveautés par une argumentation religieuse ou pseudo-religieuse ; résiste aux changements institutionnels apportés sans assise structurelle (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 100-101, 106-108)

6- Années 1930 : Âge d'or du kémalisme ?

Malgré l'échec de l'expérience pluraliste, malgré le mécontentement populaire, les réformes continuent. L'Assemblée nationale, en votant la *loi des mesures*, institue en 1931 le système métrique occidental. En 1932, on procède à une classification des mosquées selon leur état et leur lieu d'installation ; on ferme par une loi votée en novembre 1934 toutes les mosquées qui ne répondent pas aux normes établies, dont la plupart sont confiées à l'armée comme entrepôts. En 1932, le Coran est lu pour la première fois en turc dans une mosquée. On n'a jamais écrit une traduction officielle du Coran (il n'existe pas une Vulgate en turc), mais la réforme de la langue du culte est suivie avec vivacité dans le domaine d'appel à la prière. Le 6 février 1933, l'appel à la prière en turc est officialisé. Dès lors il est interdit d'utiliser l'arabe à cet usage, Kemal déclarant à Bursa que la langue et les caractéristiques nationales du peuple turc vont régner dans tout le domaine de la vie (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 64-68). Ainsi, les Turcs sont coupés de la langue du Coran, et de leur lien avec le monde arabo-musulman en général. La traduction du Coran et des prières publiques en turc sert aussi à la « démystification » de la religion (GÖLE, 2000, p. 88). En 1933, à la suite d'une *réforme universitaire*, on ferme la Faculté de théologie d'Istanbul. La même année, 150 universitaires allemands (spécialisés en économie politique, droit, médecine et philosophie des sciences), pour la plupart d'origine juive, ayant perdu leurs postes en Allemagne, se réfugient en Turquie, et avec l'accord des autorités, enseignent dans les facultés du pays. Ils contribuent largement à la *réforme universitaire* et à la création de l'Université d'Istanbul.

Le 21 juin 1934, la loi obligeant tous les citoyens à prendre un nom patronymique entre en vigueur et l'Assemblée nationale accorde à Mustafa Kemal le nom d'Atatürk, *père des turcs*. Le 5 décembre 1934, suite à une révision constitutionnelle, on reconnaît le droit de vote aux femmes et en 1935, pour la première fois dans l'histoire de la Turquie, 18 femmes turques entrent à la Chambre. Elles représentent 4,5 % des élus. Là il faut souligner le caractère d'*octroi* des nouveaux droits aux femmes. Il est vrai que le niveau des revendications et le

degré de mobilisation des femmes turques stagne tout à fait en deçà des droits *octroyés* et qu'il ne s'agit pas de pression populaire, de soulèvement, de révoltes issues des femmes. De ce point de vue, le nouveau statut féminin n'est guère *acquis*. Pour le politologue Tekeli, enseignante et militante engagée pour la cause des femmes en Turquie, les réformes qui ont touché les femmes font partie de l'importation d'un ensemble de réformes superstructurelles, mises en œuvre par les modernistes ottomans qui avaient la volonté d'intégrer l'empire dans le mode de production et la technologie du capitalisme mondial. S'ils ont failli à pouvoir importer du modèle capitaliste sa pierre angulaire, « la reconnaissance de l'autonomie et de la légitimité du pouvoir de la société civile, l'autorisation accordée à ses mécanismes de fonctionner librement », c'est parce que l'État ottoman, et puis républicain « ne peut reconnaître d'autres mécanismes de contrôle social que ceux qu'il génère lui-même, que les individus et la représentation de leur corps, leur attirail vestimentaire relèvent de l'autorité étatique » (ŞENİ, 1984, p. 92).

a- Caractère *total* du laïcisme turc

La laïcité kémaliste est un laïcisme de combat, imposé par la force à une religion qui ne concevait pas la sécularisation et à une société qui n'y était guère préparée, sinon peut-être dans les grandes villes où la bourgeoisie soutenait le kémalisme. Villes de l'ouest brûlées lors de la retraite grecque ; villes de l'est détruites lors des avances et des retraites russes ; toutes affectées par la déportation de leurs populations arméniennes et grecques, ou par les effets de la fermeture des écoles religieuses et des confréries... C'est sur une trame urbaine ravagée que la laïcité républicaine s'implante. Cette situation donne champ libre à une bureaucratie moderniste qui, issue des familles notables provinciales, donne naissance à son tour à la première génération d'entrepreneurs et d'hommes d'affaires turcs, élevés aux subsides de l'État kémaliste. Pour les villes de la République, des ingénieurs locaux réalisent des plans d'urbanisme alignant des listes d'équipements, « où figure en premier place le monument d'Atatürk, suivi du siège du parti unique, tandis qu'on trouve en fin de liste la maison close et un 'cimetière moderne', mais pas de mosquée ». Un journaliste turc de cette époque résume bien l'esprit de son temps : « Nous avons détrôné Dieu en même temps que le sultan, nos temples sont nos usines » (cité par YERASIMOS, 1995, p. 160-161).

Le caractère *total* du laïcisme dans l'idéologie kémaliste rigidifie celle-ci et rend son évolution difficile. Les kémalistes imposent un modèle juridique, une tenue vestimentaire, une réforme de l'écriture, etc., qui manquent de bases sociales. Ils s'attaquent, en quelque sorte, aux *aspects superficiels* de la question, alors que la *réussite de la greffe laïque* aurait nécessité des points d'ancrage dans une infrastructure sociale mieux assise. Largement inspirées des idées des islamistes-réformistes ottomans, qui étaient hostiles aux superstitions et confréries

mystiques (« sources de mesquinerie et de fatalisme »), les réformes kémalistes servent à renforcer la tendance légaliste/ritualiste du sunnisme officiel au détriment des tendances plus hétérodoxes, plus mystiques, mais moins ritualistes, insistant davantage sur la conversion du cœur ou sur la nécessité de penser ensemble la foi et la science. « Les *nurcu* par exemple, furent généralement mal vus par Ankara. Ce sont pourtant ces branches actives de l'Islam qui sont, au fond, les plus *européanisées* » (ABEL, 1990). La sécularisation radicale mise en place par les élites républicaines ne fait aucune différence entre les diverses composantes de l'islam anatolien ; faisant table rase, elle *oblige la religion à se terrer et finit par couper ses dynamiques évolutives*. L'islam en Turquie républicaine, même aujourd'hui, reste une parole largement *fruste et statique*. Est-il alors surprenant de constater qu'aujourd'hui l'alévisme soit considéré par nombre d'observateurs comme un pilier de la laïcité en Turquie, bien davantage que l'islam étatisé que figure le sunnisme (AKTAR, 2001, p. 268, 271) ?

Le laïcisme kémaliste est actif et parfois virulent pendant toutes les années 1930 ; il contient des dimensions visibles et symboliques. Le 24 novembre 1934, le gouvernement impose une nouvelle restriction sur le port des habits religieux : les religieux ne peuvent pas les porter en dehors des sanctuaires et des cérémonies. Sont aussi abolis des titres comme *khodja* (dignitaire religieux) ou *hadji* (pèlerin). Le régime ne construit aucune mosquée à Istanbul, encore moins à Ankara. Et une autre mesure symbolique : Le 2 février 1935, la mosquée-cathédral de Sainte-Sophie à Istanbul est transformée en musée nationale. Le 22 mai 1935, le congé hebdomadaire est fixé dimanche à la place de vendredi, jour sacré des Musulmans (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 64-65, 68 ; BURDY, MARCOU, 1995, p. 19-20). On témoigne aussi des propositions bien plus radicales (mais qui restent lettre morte) en cette période de réformes. En 1934, un parlementaire propose de remplacer les cantiques religieux par des chants nationaux ou nationalistes, et que la *qibla*, direction de la prière, au lieu d'être La Mecque, soit le fleuve du Sakarya où les Turcs ont remporté une victoire décisive sur les Grecs en août-septembre 1921 (JACOB, 2004, p. 33).

La dernière et la plus importante réforme kémaliste est l'inscription dans la Constitution du caractère *laïc* de l'État (1937). La version révisée de la Constitution fonde l'État turc sur six principes (républicanisme, nationalisme, laïcité, populisme, étatisme, réformisme) qui sont aussi ceux du parti unique. Les trois premiers de ces principes marqueront durablement la République. Lors des pourparlers du projet de loi sur l'adoption des principes républicains par le Parlement, Ş. Kaya (1883-1959), Ministre de l'Intérieur (1927-1938), prend la parole au nom du gouvernement : « Puisque nous sommes déterministes en Histoire, puisque nous sommes matérialistes et pragmatiques en action, alors nous devons faire nos lois par nous-mêmes. Nous devons faire nos lois en faisant abstraction de toute crainte, de toute chimère

divine qui attache notre société à l'au-delà... Nous n'interviendrons point dans la liberté de conscience et l'appartenance religieuse des individus. Chacun a la conscience libre. Ce que nous désirons, c'est la liberté : Ce que nous entendons par laïcité, c'est d'assurer que la religion n'exercera aucun effet dans les affaires du pays... Nous disons que les religions doivent rester dans leurs temples respectifs et dans les consciences » (ÖKTEM, 2003, p. 108, n. 6). La même année, l'accusation de laïcité prend le caractère d'un délit commis contre l'État. On passe ainsi du stade de l'union de l'État avec la religion au stade de l'*union de l'État avec le laïcisme*. Avec cette révision, la Turquie inscrit la laïcité dans son ordre constitutionnel avant la France, qui ne le fera qu'en 1946 (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 49, 65 ; MARCOU, 2005-II, § 25-26).

b- Turquie au moment de la mort d'Atatürk (1938)

Mustafa Kemal, « chef éternel », est mort le 10 novembre 1938, 12 jour après que la jeune République a fêté avec éclat son 15^e anniversaire, laissant derrière lui un régime désormais consolidé, un « Livre éternel » (*Nutuk*/Discours) et un « corpus de *hadiths* » (dits et actes du Chef). Kemal est mort, mais on a créé une figure mythique jusqu'à incarner la figure du Turc idéal. La parole de l'homme devient parole d'État par l'intermédiaire du *Discours*, avec lequel Kemal invente la « je-nation ». D'après Hülya Adak, professeure de littérature comparée, le *Discours* qui contrôle la *mémoire historique*, laisse aussi *les générations futures avec une unique mission: celle de préserver la nation, entité immuable fixée une fois pour toutes, et le nom de son créateur/père, Atatürk* (BOZARSLAN, 2004-I, p. 29-30, 45).

La Turquie est un pays stabilisé mais qui, avec une population à 80 % rurale, ne dispose que de ressources très limitées. La politique d'investissements publics qu'a suivie Kemal s'est avérée créatrice d'infrastructure et d'une industrie lourde, mais celle-ci reste faible. De très importantes mesures sont prises pour transformer l'économie, jusqu'alors soumise aux directives de l'étranger. L'agriculture est encouragée, un embryon de réforme agraire est mis en place avec la création d'une banque agricole destinée à favoriser la modernisation des campagnes et de l'agriculture. Si les résultats sont limités en ce domaine à cause de la faiblesse des moyens financiers disponibles et de la résistance des grands propriétaires, l'accroissement des moyens de transport qui permet l'acheminement des céréales d'Anatolie vers les régions côtières encourage les paysans à augmenter les surfaces cultivées et à introduire, avec l'aide des autorités, des méthodes de culture modernes. Tandis que la population passe de 13 millions à 18 millions d'habitants, la surface ensemencée passe-t-elle de 1 829 000 ha en 1925 à 6 338 000 ha en 1938, et la production des céréales de 849 000 t en 1926 à 6,8 Mt en 1938 (*Larousse.fr-Encyclopédie*).

Les sociétés non turques sont peu à peu rachetées ; l'exploitation des ressources minières et des matières premières, ainsi que l'industrie, sont placées sous le contrôle de l'État par l'intermédiaire de banques nationales ; les chemins de fer nationalisés, les autres moyens de communication développés ; l'indépendance en matière financière et monétaire est assurée par la suppression des privilèges de la *Banque ottomane* (établissement franco-anglais, créé en 1863 pour jouer le rôle de banque de l'État) et par la création de la *Banque centrale* (1931), qui est aussi l'institut d'émission. « Des politiques économiques étatistes permirent à la Turquie de connaître, pendant les années 1930, une industrialisation très rapide (troisième taux de croissance économique mondial) et à la bourgeoisie d'affaires de procéder à une accumulation primitive sous l'aile protectrice de l'État » (HILMI, SAFA, 2009, p. 100-101).

année	1924	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38
croissance	14,9	12,8	18,2	-12,8	11	21,6	2,2	8,7	-10,7	15,8	6	-3	23,2	1,5	9,5

Selon les observateurs européens de l'époque, les 15 premières années de la République équivalent à plusieurs siècles d'évolution, de progrès dans la voie de la modernisation: «Du rang de nation tenue en tutelle, la Turquie s'est élevée à une situation internationale enviable et a su imposer sa personnalité» (RÉVILLE, 1938, p.495). Pratiquement tous les occidentaux qui se rendent en Turquie dans les années 1930 témoignent de l'admiration à l'égard de la République turque. Ils ont tous la même fascination pour l'œuvre en cours. Certains notent, au passage, le caractère autoritaire du régime ; mais dans cette époque de la montée des fascismes, cela ne les choque guère. L'ancien président du Conseil français Édouard Herriot (1872-1957), en général très sévère à l'endroit des régimes autoritaires, juge dans son récit de voyage publié en 1934, *Orient*, avec beaucoup de sympathie le travail du *Parti républicain du peuple*, oubliant de signaler qu'il s'agit d'un parti unique (DUMONT, 2003, p. 1-2).

Il existe une abondante littérature sur l'influence qu'exerce le kémalisme à travers le monde musulman. En 1928, Amanullah Khan (1919-1929), en visite à Ankara, observe de ses yeux les réformes qui transforment le visage de la jeune République. Ce pèlerinage constitue un tournant et le roi afghan prend l'exemple sur la Turquie pour se lancer dans des entreprises radicales, telles que le dévoilement des femmes ou l'interdiction de la polygamie. Reza Chah (1925-1941), en déplacement à Ankara en 1934, lui aussi fasciné par l'œuvre de Kemal, sans attendre la fin du voyage, demande par télégramme à son Premier ministre d'accélérer les mesures d'occidentalisation en Iran. Comme Atatürk, le Chah commence par s'attaquer aux symboles : le couvre-chef des hommes, le tchador féminin. Et plus tard, l'interdiction de la polygamie, la décléricalisation de l'État. Le régime d'Ankara est une source d'inspiration tellement évidente qu'il fait appel à des conseillers turcs (DUMONT, 2003, p. 6-7).

Un sondage réalisé en Égypte à la fin des années 1920 place Mustafa Kemal au premier rang des personnalités les plus populaires. Quant à l'Algérie, le début des années 1930 est marqué par l'attention des militants nationalistes à l'égard des *pays frères* d'Orient. Kemal « est le héros de la *umma* musulmane (Cet attribut relève de l'appréciation populaire. Atatürk inaugure, en fait, une *umma* de type séculier, en ce sens que la 'nation musulmane' qui est une notion a-territoriale et diffuse, laisse place à un État-nation, certes musulman, mais débarrassé désormais de toute popularité emblématique ou symbolique suggérant à grands traits la polarité califale). Son portrait se trouvait dans toutes les demeures des citadins » (MAROUF, 2005-III [2000], p. 263, n. 263). En mars 1965, le Président Bourguiba déclare devant le Parlement turc que la révolution kémaliste a été leur « levain » et que la création d'un État turc laïc « a été une nouveauté troublante » (JEVAKHOFF, 1989, p. 123).

c- Laïcité et obsession civilisationnelle

La République turque relève de la contingence et de l'ambivalence d'un compromis que ses partisans, comme ses adversaires, espéraient dissiper à leur profit : l'institutionnalisation du nouveau régime a été graduelle. Sa laïcité n'est devenue constitutionnelle qu'en 1937, bien que *de facto* les réformes des années 1920 l'aient déjà consommée. Sa mise en œuvre est toujours à géométrie variable : assez pragmatique sous Kemal, beaucoup plus autoritaire et coercitive sous son successeur İsmet (BAYART, 2009-II, p. 13). On se pose encore une fois la même question: Pourquoi adopter le principe de laïcité et le pratiquer avec une radicalité exceptionnelle? L'une des raisons des réformes réside dans l'*obsession civilisationnelle* qui, déjà sous l'empire, s'impose avec gravité à une grande partie de l'intelligentsia musulmane ; d'où les expressions « Entrer dans la civilisation », « faire partie de la famille des nations civilisées », « être civilisé ». D'après Z. Gökalp, tout en disposant d'une culture propre et de l'islam comme religion, les Turcs ont changé au cours de leur histoire plusieurs fois de civilisation : Ils accèdent chaque fois à la civilisation supérieure qui leur permet de survivre et de se renforcer comme nation. La *civilisation* qui signifie *la technologie, l'industrie et la science* pour lui, ne peut être obtenue dans l'heure actuelle qu'en Europe. « Afin de protéger notre liberté et notre indépendance face à l'Europe, il nous faudra nous approprier sa civilisation » dit-il. Cette obsession était partagée par la quasi-totalité des milieux unionistes, dont Mustafa Kemal faisait partie. Dès 1922, alors qu'il s'impose comme le maître sans partage de la Turquie moderne, Kemal sait qu'il dispose des moyens supra-sociaux pour pouvoir imposer ce programme de changement de civilisation (BOZARSLAN, 2005-I, p. 46).

Ahmed Ağaoğlu, qui a été de tous les combats en faveur de la modernisation de la Turquie, fondateur du nationalisme turc au même titre que Gökalp, croit que la Turquie n'a d'autre choix que d'adopter *en bloc* la civilisation européenne. L'essentiel de son réflexion porte sur

les causes de la défaite de la civilisation musulmane. Il n'y a pas de haine dans ses propos à l'égard de l'Europe, ni de mise en accusation de l'impérialisme occidental. Dans son ouvrage qu'il a rédigé à Malte en 1919 alors qu'il était interné par les Anglais, mais qu'il publie en 1928 (*Les Trois civilisations*), *la responsabilité de la défaite est en nous*, dit-il : « Elle est due aux déficiences de nos institutions sociales ». Quand il analyse l'une de ces institutions, la religion, il affirme que les Musulmans en sont encore au Moyen Âge : « Nous continuons à considérer la religion comme un ensemble de principes qui gouvernent la totalité de l'existence, matérielle et spirituelle, alors que les sociétés modernes ont abandonné cette façon de voir depuis quatre siècles, et considèrent la religion comme un lien spirituel entre le Créateur et la créature. Toutes les religions sont passées par ce stade, y compris le christianisme, et ont cherché à se mêler du monde temporel. Mais en Occident, les luttes de la Renaissance et de l'époque moderne, et l'évolution sociale basée sur la division des tâches, ont abouti à réduire le pouvoir de l'Église et des cléricaux ; désormais, la vie intellectuelle et la vie politique sont totalement libérées des considérations religieuses. Dans l'islam, au contraire, la religion est un facteur qui continue de peser sur la vie politique et intellectuelle. Toute velléité de changement, de réforme, d'innovation se voit opposer l'argument religieux » (GEORGEON, 2002, p. 46-47). Pour lui, il n'y a pas de modernisation possible du monde musulman sans une séparation nette entre la religion et la politique.

Ağaoğlu est un intellectuel qui peut tourner le dos aux thèses essentialistes. En analysant l'histoire de l'islam, il constate que la prétention à diriger les affaires temporelles y est entrée d'une manière « contingente », quand le Prophète s'est trouvé à Médine à la tête d'une communauté à administrer. « Quant à l'histoire générale, elle nous apprend qu'au cours de leur développement, les religions [il pense bien sûr surtout au christianisme] cessent de jouer un rôle dans les affaires temporelles, et le même phénomène doit se produire pour l'islam. La revitalisation de l'islam deviendra possible, précisément, lorsque ce dernier sera revenu à un ensemble de croyances et de cultes, qui constitue l'aspect éternel, 'non contingent', de la religion » (GEORGEON, 2002, p. 50).

La *civilisation* est un leitmotiv commun à Ağaoğlu, Gökalp et Atatürk, tous occidentalistes et nationalistes. Mais tandis que le deuxième légitime les moyens autoritaires et le troisième les met en pratique pour la réussite du *projet de civilisation* ; le premier, tout en adhérant avec enthousiasme aux réformes kémalistes, se plaint de l'excès de centralisme du système qui contribue à étouffer la liberté des villes et des régions. « La marque du despotisme a été si forte qu'il continue de régner sur nos esprits ; les réformes institutionnelles ne suffisent pas, il faut changer les esprits si nous voulons nous débarrasser des vieilles traditions » dit-il. Dès 1926, il remet à Kemal un rapport dans lequel il pointe les déficiences du régime : tendance

des bureaucrates à opprimer la population, manque d'activité/d'enthousiasme des membres du *Parti républicain du peuple*, absence de liberté d'expression au sein du Parti. Or, pour Ağaoğlu, le problème fondamental des sociétés musulmanes réside dans la *libération de l'individu*. Certes, il est possible de voir dans les réformes de Kemal une tentative pour *élargir l'autonomie de l'individu dans la société*, et dans les mesures de la laïcisation un *commun dénominateur*, la volonté de libérer l'individu des contraintes collectives de la communauté. Pourtant, dans les années où publie Ağaoğlu ses *Trois civilisations*, excepté l'épisode éphémère du *Parti libéral* en 1930, le régime devient un régime de parti unique, tandis qu'Ağaoğlu insiste sur le fait que l'entrée de la Turquie dans la civilisation occidentale passe par l'émancipation complète de l'individu. Il essaie d'injecter dans la culture politique turque l'idéologie libérale issue des Lumières: «l'occidentalisation n'y est pas conçue comme une question de modes, ou de signes, ni comme un problème d'emprunts et d'imitations. Il s'agit d'une question d'ordre politique, institutionnel et moral» (GEORGEON, 2002, p. 52-53).

d- Une laïcité imposée, jugée nécessaire pour la survie de la Nation

L'affrontement massif entre une religion dominante et un laïcisme combattant constitue l'un des problèmes chroniques de la Turquie. Le fondement de la laïcité étant d'abord l'existence concrète dans un pays de plusieurs confessions, égales en force ou en prestige, ce principe a du mal à s'établir dans un pays mono-religieux. Au cas contraire, la laïcité devient elle-même une quasi-religion, avec des cérémonies, des statues et des rituels ; mais c'est une religion trop instrumentale pour durer longtemps. Pour une laïcité pleine/entière, les religions doivent être prêtes à l'accepter et accepter le critique du religieux. La première condition du pluralisme théologique réside dans une certaine *subjectivisation* de la croyance. Si le croyant est un sujet parlant, énonçant sa foi, « il est essentiel que ce sujet ne soit pas seulement assujéti au langage institutionnel, à la langue de cette énonciation, mais qu'il soit aussi, par la singularité de sa parole même, porteur à son tour d'un langage instituant » : « Il faut que les diverses confessions religieuses reconnaissent la diversité des langues de Dieu, et que le 'Dieu' qu'elles honorent est plus grand que l'honneur qu'elles lui rendent » (ABEL, 1990). Ainsi, l'avenir de la laïcité dépend étroitement à cette *autonomisation de l'individu prônée par Ağaoğlu* qui dénonce le laïcisme autoritaire du projet kémaliste.

Mais on sait que l'évolution du kémalisme n'a pas été dans le sens souhaité par Ağaoğlu. Voici, selon Kemal, la voie à suivre pour mettre en œuvre le projet de civilisation : Si les masses sont restées sous l'influence des traditions asiatiques, les intellectuels représentant 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 ; ils font la révolution et changent le système ; pour cela, on ne recourt pas au plébiscite » (cité par

AĞAOĞULLARI, 1982, p. 83). Chez les kémalistes, la laïcité ne gagne de sens qu'en relation avec un autre pilier, le nationalisme turc. Si la *laïcité s'impose comme une obligation*, c'est qu'elle est *au service de la nation et de sa survie*. Le kémalisme qui conçoit les rapports entre les sociétés humaines comme ceux de lutte entre les espèces biologiques, vise à 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* » (BOZARSLAN, 2005-I, p. 47).

Qu'est-ce qu'il y a derrière l'*obsession civilisationnelle* ? Il n'y a qu'une autre obsession qui est aussi le dogme fondateur de la Turquie : *l'indivisibilité de l'État en tant que territoire et en tant que nation*. Rappelons que l'occidentalisation dans l'empire privilégiait particulièrement la *pérennité de l'État*. Les élites républicaines, tout comme les élites ottomanes, sont d'abord les serviteurs zélés de la cause étatique : l'État a une priorité sur le reste, l'individu et la société. L'obsession de l'intégrité/sécurité du territoire est le corollaire du traumatisme de Sèvres et constitue la trame fondamentale de la légitimité de la bureaucratie militaire qui perdure. Renforcée par l'obsession de l'ordre héritée de la période ottomane qui considère tout conflit comme un danger potentiel, cette légitimité est une constante transhistorique de la République (AKTAR, 2001, p. 267-268). Il suffit de lire le préambule de la constitution actuelle de Turquie pour se rendre compte de l'obsession d'intégrité territoriale et nationale :

« La présente Constitution, qui reconnaît *l'existence éternelle de la patrie et de la nation turques* et *l'intégrité indivisible du grand État turc*, conformément au concept de nationalisme et aux principes et aux réformes mis en œuvre par Atatürk, fondateur de la République turque, *guide immortel et héros incomparable*;

- prenant appui sur la détermination de la République turque, en tant que membre estimé de la famille des nations du monde et jouissant de droits égaux aux leurs, à perpétuer son existence, à atteindre le bien-être et le bonheur matériel et spirituel et à *s'élever au niveau de la civilisation contemporaine*; (...)

- considérant qu'aucune *opinion ou pensée* [activité depuis la révision de 2001] ne peut se voir accorder protection à l'encontre des intérêts nationaux turcs, du *principe d'indivisibilité de l'entité turque* du point de vue de l'État et du territoire, des valeurs historiques et spirituelles inhérentes au peuple turc, ni du nationalisme, des principes, des réformes et du modernisme d'Atatürk, et qu'en vertu du principe de laïcité, les sentiments de religion, qui sont sacrés, ne peuvent en aucun cas être mêlés aux affaires de l'État ni à la politique; (...)

- considérant que l'ensemble des citoyens turcs ont en commun leur sentiment de fierté et de gloire nationales, partagent les joies et peines nationales, *les droits et devoirs envers l'entité nationale*, les bonheurs et les malheurs, et qu'ils sont associés dans toutes les manifestations de la vie nationale, et ont le droit d'exiger une vie paisible, dans le respect absolu de leurs droits et libertés réciproques et tenant compte des sentiments de fraternité et d'amour sincère dont ils sont animés mutuellement et de leur désir confiant pour la "Paix dans le pays, paix dans le monde";

est livrée et confiée PAR LA NATION TURQUE à l'amour pour la patrie et la nation des enfants turcs épris de démocratie, en vue d'être comprise conformément à L'ESPRIT, à LA FOI et à LA RESOLUTION qui l'animent et interprétée et appliquée en ce sens dans le respect et la loyauté absolue envers sa lettre et son esprit (**Constitution de la République de Turquie**, 1982, préambule révisée deux fois, en 1995 et en 2001).

e- État incarne la nation, mais se positionne contre le peuple tel qu'il existe

L'intégrité territoriale/nationale est la *raison d'être du régime républicain*, et c'est une *raison d'État* en ce que les gouvernants, à ce sujet, n'ont strictement aucun compte à rendre aux gouvernés. C'est là que réside le fondement non démocratique de la société politique : Des corps non élus sont les gardiens de l'identité fondatrice de la nation. L'État qui ne dépérit pas comme *instance normative*, « ne saurait être contesté dans ses *prétentions d'organisateur du futur*, dès lors que le futur de la nation est déterminé par son principe d'éternité et que l'État est seul garant de ce principe. Loin d'être descendu de son piédestal, il conserve pleinement son rôle d'agent du développement historique ; loin d'être appelé à représenter les divisions de la société civile, il incarne l'unité politique de la nation » (BOUQUET, 2006, p. 34).

Pour renforcer les traits autoritaires et coercitifs de l'État, il faut arriver à la conclusion que « peuple » et « nation » sont deux catégories différentes, voire opposées. Les élites, avec à leur tête le *chef éternel*, incarnent la nation et à ce titre, se positionnent contre le peuple tel qu'il existe réellement. Si le peuple est musulman et conservateur, la nation turque est laïque et révolutionnaire (BOZARSLAN, 2005-I, p. 45). « Historiquement parlant, une nation à bâtir par un État qui exalte un peuple idéal. C'est-à-dire, non pas le peuple tel qu'il est, mais tel qu'il devrait être » (ARTUNKAL, 1990, p. 17). Dans la conception kémaliste, la *république renvoie à la nation incarnée par l'État*, alors que le *gouvernement émane du peuple* qui s'exprime dans le cadre des élections. Dans ce système politique, le second élément est subordonné au premier: de par le mandat que la nation lui fixe, l'État doit/peut intervenir pour corriger les excès ou les dérives du gouvernement. La souveraineté est nationale, mais on estime que la nation n'a pas les moyens de l'exercer sans recourir momentanément à l'État. Ainsi, la souveraineté nationale est conçue comme temporairement aliénée (BOUQUET, 2006, p. 26, n. 3 et p. 32).

D'après Bouquet, le corps d'État kémaliste se constitue des fonctionnaires centraux, des diplomates, des administrateurs locaux, et surtout des élites militaires. Kemal étant lui-même un général, le kémalisme conçoit la bureaucratie comme un instrument de l'État et l'armée comme la *gardienne des idéaux de la nation*. Le primat de l'institution militaire s'inscrit dans l'histoire de la fin de l'empire et des débuts du nouveau régime : la Révolution jeune-turque et la Guerre d'indépendance ont été orchestrée par des généraux qui, une fois la nation libérée de l'occupation, ont quitté le *front* pour siéger à l'*Assemblée*. Si l'État est l'incarnation d'une *conscience claire* (selon Gökalp, sociologue/nationaliste durkheimien), occupant une position surplombante, ceux qui l'incarnent, le défendent et le représentent, qui doivent se tenir hors du champ de la compétition politique, ne peuvent pas prendre part à l'ensemble des contradictions qui traversent le corps social. Instruments principaux de la continuité de

l'État, ils ne représentent la société que dans les valeurs et principes qui sont officiellement prêtés à celle-ci (*amour de la patrie ; fierté du passé de la nation*). Il faut aussi rappeler que les pachas/généraux de la République, sur le modèle de leurs prédécesseurs, sont isolés dès leur plus jeune âge de formation du reste de la société. Cet isolement, qui n'est pas sans rappeler celui des Janissaires, assure les conditions du fonctionnement symbolique de l'armée comme synecdoque de l'État-nation, en dehors de la société des gouvernés (BOUQUET, 2006, p. 33-36). Voici le dernier message adressé par Atatürk à l'armée turque le 29 octobre 1938, à l'occasion du 15^e anniversaire de la République (12 jours avant sa mort): « Notre grande nation et moi-même faisons complètement confiance à votre volonté et votre empressement à faire votre devoir, à tout moment, pour protéger la gloire et l'honneur de la patrie turque contre tout danger interne ou externe » (JEVAKHOFF, 1989, p. 123).

« L'existence éternelle de la mère-patrie et de la nation », « la nation a toujours existé ; elle existera toujours »... Tels sont les devises kémalistes. Le *chef national*, quand il s'adresse à la jeunesse en tant qu'entité abstraite, lui ordonne de protéger son pays et son République : « Jeunesse turque ! Ton premier devoir est de sauvegarder et de défendre *éternellement* l'indépendance nationale et la République turque. C'est le seul fond de ton existence et de ton avenir : ce fondement recèle ton trésor le plus précieux ». Et il conclut : « la force qui t'est nécessaire pour cela existe en puissance, dans le noble sang qui coule dans tes veines » (ATATÜRK, 1970 [1927], p. 897-898). Dans le discours kémaliste on parle sans cesse de la « liberté de la nation » ; mais la République n'intègre pas comme en Europe de l'ouest l'idée de liberté de la nation comme indissociable de celle de l'individu.

f- Anatolie: Une terre en jachère qui attend la lumière de la « Civilisation »?

Le passage d'un empire multiconnautaire à un État-nation sécularisé nécessite un programme prétentieux. La modernisation kémaliste prend, en effet, la direction inverse de l'empire. Il s'agit d'imposer l'uniformité, de faire la chasse à tout ce qui rappelle les marques distinctives du multi-communautarisme confessionnel et les divisions partisans. Cette uniformisation est essentiellement formelle, elle concerne particulièrement les habitudes et la langue (ABDELHAMID, 2003, p. 79). La Turquie a une forte tradition étatique dans ce sens où, depuis l'empire jusqu'à nos jours, il y a eu une catégorie particulière d'élites qui agit au nom de l'État, et par extension au nom de la société, en assumant une complète autonomie vis-à-vis des autres groupes politiques. Mais le nouvel État, plus que le précédent, a une *vocation normative/didactique*. Si le pouvoir ottoman a réformé le système éducatif pour former des élites compétentes capables de mieux *protéger les territoires de l'empire* contre les visées des impérialismes occidentaux et des nationalismes arabes et balkaniques, le pouvoir kémaliste conçoit l'École de la République comme l'instrument de l'*élévation de la*

nation jusqu'aux degrés supérieurs de la civilisation, condition de l'exercice de sa pleine et entière souveraineté. C'est un projet social d'une radicalité inédite qui s'accompagne d'une innovation décisive : l'introduction du principe de laïcité, sans équivalent dans l'histoire ottomane. Sous les Ottomans, bien des règlements restaient lettre morte ; sous le régime kémaliste en revanche, la nécessité du changement apparaît comme un postulat non négociable (BOUQUET, 2006, p. 32-33).

Le positivisme kémaliste a des points communs avec son inspirateur occidental. A. Comte annonce, dès 1842 que le positivisme *ralliera dignement l'Orient à l'Occident pour le développement des attributs humains*. Il parle d'un Comité positif qui guidera le monde vers un accord global, et admet qu'il faudra deux siècles avant que la grande harmonie positive ne remplace l'interrègne spirituel au centre du *Grand-Être* (de l'Humanité), mais l'*anarchie actuelle* ne saurait durer ! Il a toute confiance dans le fait que la *philosophie finale* résoudra tous les problèmes, pour les pays d'élite (Europe) et les *populations retardées*. Il pense que le positivisme *comportera bientôt une efficacité croissante, soit pour la préparation directe des populations retardées, soit surtout en confirmant la famille d'élite dans sa nouvelle foi, ainsi appelée à manifester son universalité caractéristique* (HAAC, 1998, p. 111). L'analyse du discours kémaliste prouve l'existence des dichotomies dans la conception positiviste du kémalisme: Occident, Orient ; rationnel, irrationnel ; développement technique/économique, diversité des instruments politiques, liberté de pensée et d'expression chez les Occidentaux, sous-développement, mécanismes autoritaires, absence de liberté individuelle et d'opinion publique organisée chez les Orientaux. Les valeurs occidentales semblent donc supérieures aux valeurs orientales, puisque l'Occident occupe le premier rang dans la hiérarchie de la scène internationale.

Les kémalistes « assument » la lourde responsabilité d'*éclairer*, de *civiliser* un peuple musulman et ignorant. L'Anatolie est une terre de mission pour eux : terre en jachère qui attend la lumière de la Civilisation (ARTUNKAL, 1990, p. 20). À leurs yeux, « tout ce qui est de culture locale et spécifique, et notamment religieuse, apparaît comme une expression des forces traditionnelles, des forces d'anti-progrès, donc antihistoriques et vouées à la disparition... Les principes fondateurs de la civilisation occidentale vont pénétrer dans l'imaginaire collectif des Turcs, mais simultanément blesser la conscience musulmane » (GÖLE, 1994-I, p.127-128). L'introduction du chapeau, l'abandon des caractères arabes qui permet la mise en page à l'occidentale de la presse, des réceptions officielles à l'occidentale, donnent tous lieu à un espace visuel dans lequel l'élite kémaliste se projette et se reconnaît. Le pouvoir a du mal à transformer le paysage oriental qui marquent les villes anatoliennes, mais il réussit à inventer et homogénéiser son propre espace « civilisé » dans les grandes

villes (Istanbul, Ankara, Izmir). Mais pour une grande partie de la population, surtout celle des villes kurdes, périphériques/isolées par rapport aux villes côtières ou villes proches de la capitale, le mot « civilisation » ne veut dire que « le chapeau pour les deux sexes, l'alcool, la danse, les colliers, les cravates, aller très peu à la mosquée, cotiser à la Ligue de l'Aviation plutôt que faire l'aumône, jeûner rarement, le football, les nouveaux caractères latins et toutes les pratiques associées avec l'infidèle » (BOZARSLAN, 2005-I, p. 47, n. 29, 30).

g- Identité : Une affaire d'État

Fondateurs d'un État-nation, les élites républicaines considèrent l'identité comme une affaire d'Etat. Elles sont le gérant de l'identité pour laquelle elles instaurent des règlements et des contrôles. Le but essentiel de l'Etat-nation, fondé en 1923, est de créer une identité à la fois occidentale et nationale. Or, selon les dirigeants, l'islam traditionnel constitue un obstacle devant le projet de modernisation et de nationalisation des consciences. C'est pour cela qu'ils se mettent à créer une historiographie nationaliste dans laquelle la place de l'islam, religion millénaire des Turcs, est très restreinte. Dans cette historiographie, l'accent est mis sur les communautés turques chamanistes de l'Asie centrale qui *conservaient* au début du Moyen Âge les *valeurs propres à la nation turque*, avant de subir des influences extérieures, c'est-à-dire arabo-persanes. Selon les kémalistes, c'est après la conversion à l'islam que la *culture turque* perd de sa pureté originelle, son caractère tolérant, favorisant l'égalité entre l'homme et la femme. Pour eux, les réformes qui visent au changement d'état d'esprit doivent commencer par l'amélioration du statut de femme dans la société et l'abolition de la ségrégation sexuelle : La visibilité publique de la femme fournira la preuve de l'appartenance à la « civilisation ». La mixité devient alors un projet politique dans un pays où toute organisation était fondée sur la ségrégation des sexes. « La femme kémaliste s'émancipe des interdits de la religion islamique ; elle abandonne son voile mais sans pour autant approcher de la coquetterie des femmes d'Istanbul ! Elle ne suit pas la mode, elle a un 'idéal', elle travaille pour sa nation », « auprès du peuple » (GÖLE, 1994-I, p. 129-131).

L'histoire turque de la modernisation est l'histoire d'une modernisation culturelle, voire d'une conversion à la « civilisation » qui pénètre les styles de vie, les comportements, l'éthique et l'esthétique, autrement dit l'*habitus* des musulmans. Car le concept de *civilisation* incarne, aux yeux des élites, la supériorité du monde occidental et confère à ses modèles culturels une dimension universelle. La « civilisation », en tant que produit universel de la science et de la rationalité, est valable en tout lieu et en tout temps. Certes, l'impact le plus visible de la modernisation touche les structures étatiques et les institutions politiques, pourtant ses effets les plus profonds concerne le niveau *civilisationnel*, notamment le capital symbolique, la construction des identités, la définition de l'éthique et de l'esthétique. La distinction entre les

manières « civilisées » et « non-civilisées » est réglée dans les moindres détails par les modernistes : le mode de vie « à la franca » est loué, tandis que le mode de vie « à la turca » est délaissé. « Porter une cravate et un chapeau, se raser les moustaches, se promener en couple, aller au théâtre ou au bal, écrire de gauche à droite, manger avec une fourchette, tels seront désormais les attributs de l'individu 'civilisé' et 'progressiste'... Ainsi le style de vie occidental va prendre le pas sur son homologue oriental » (GÖLE, 1995).

Le kémalisme, autoritaire et dirigiste, accomplit malgré tout, une œuvre considérable de sécularisation de la société et de laïcisation des institutions. Son objectif primordial est le *rattrapage*, «à coup de décrets», de l'écart de développement entre la Turquie et l'Europe, et l'imposition aux citoyens une identité nationale indéterminée ; «pas encore occidentale, mais déjà plus tout à fait orientale» (MANÇO, 1996, p.343). Le kémalisme est surtout soutenu par la fonction publique, la classe moyenne occidentalisée des villes et l'armée. Le sociologue Ural Manço décrit la conception kémaliste de la laïcité comme un *juridictionnalisme jacobin*, où un pouvoir non-religieux annexe la religion et l'utilise selon ses besoins de légitimation. La religion devenant ainsi un appareil idéologique parmi d'autres, l'identité nationale, culturelle et religieuse adoptée par l'élite étatique est imposée à la société du haut vers le bas et du centre vers la périphérie (MANÇO, 1996, p. 343-344).

h- République kémaliste et démocratie

Le régime kémaliste, qui n'a pas été ni une démocratie libérale ni un État de droit, demeure une énigme à son sujet quant à sa nature et ses objectifs ultimes. Est-il une phase transitoire de dictature destinée à conforter les réformes entreprises pour établir enfin une démocratie véritable? Est-il un régime *sui generis* destiné à promouvoir la modernisation de la société qui ne doit pas nécessairement déboucher sur un système de type libéral ? « Tant le caractère très occidentaliste du discours officiel de l'époque sur la nécessité de 'civiliser' le peuple turc que les deux tentatives avortées d'expériences pluralistes montrent que la première hypothèse est toujours restée à l'ordre du jour. En tout état de cause, même si le modèle occidental était demeuré influent dans la république kémaliste, il faut bien voir que la période au cours de laquelle elle se développa (l'entre-deux-guerres), fut marquée par la crise des démocraties libérales d'Europe occidentale et par la montée en force de nouveaux systèmes nationalistes, fascistes, communistes » (MARCOU, 2005-II, § 21)...

Voici le régime politique de la Turquie selon le fondateur de la République: « Si nous devons définir sociologiquement notre système politique, nous l'appellerions le gouvernement du peuple... Nous sommes des travailleurs, des pauvres, qui s'efforçons de sauver nôtre vie et l'indépendance.... Est-ce notre faute si nous ne ressemblons pas à la démocratie, si nous ne

ressemblons pas au socialisme, si nous ne ressemblons à rien ? Messieurs, nous devrions être fiers de défier toute comparaison ! Parce que, messieurs, *c'est à nous-mêmes que nous ressemblons* » (cité par MARCOU, 2005-II, § 21) !

La mort du Chef éternel ne crée aucune difficulté de succession ni n'affecte la continuité de la politique poursuivie par le Parti ; İnönü, son bras droit, est élu à la présidence par la Grande assemblée, devenant ainsi le chef du Parti et prenant le titre de « chef national » dès la mort d'Atatürk (FEYZİOĞLU, 1954, p. 140). Sous son règne, l'autoritarisme du régime et le culte de personnalité se renforcent davantage. Dans ce tournant de l'histoire européenne, la Turquie reste attachée au principe kémaliste du non-alignement : elle garde sa neutralité, et son indépendance nationale jusqu'à la fin de la Deuxième guerre mondiale. À partir de la défaite allemande de Stalingrad, İnönü, pragmatique, commence à faire signe d'abandonner sa politique de neutralité ; le 2 août 1944, Ankara rompt ses relations diplomatiques avec l'Allemagne, et en 1945, déclare guerre à cette dernière (BOZARSLAN, 2004-I, p. 46-47). À la veille de la guerre, un événement heureux succède la mort de Kemal et compense l'appauvrissement général dû à la guerre : Le *sandjak* autonome d'Alexandrette, constitué en *République de Hatay* en 1938, est officiellement rattaché à la Turquie le 23 juillet 1939.

7- Turquie en transition vers le pluralisme politique (1939-1950)

Le problème majeur pour İnönü entre 1939-1945 est bien évidemment les dommages économiques liés à la guerre mondiale. La crise économique des années 1930 suivie par cette guerre freine l'importation des machines agricoles et le processus de développement du capitalisme du secteur agricole. Le mode de production capitaliste ne parvient à s'établir que dans le sud et dans certaines parties de l'ouest du pays. Les autres régions, surtout l'Est et le Sud-est, restent complètement dominées par une sorte de féodalisme. La Turquie est encore un pays sous-développé, en retard dans l'industrialisation, caractérisé par une faible accumulation du capital et par la persistance du mode de production précapitaliste. La bourgeoisie qui s'est renforcée au cours des années 1930, s'enrichit pendant la Deuxième guerre mondiale au moyen de diverses spéculations, mais elle est loin d'augmenter sa plus-value à cause de l'économie à caractère autarchique (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 88, 147, 150). D'après le tableau ci-dessous, l'économie connaît un fort ralentissement durant la guerre mondiale. Le taux de croissance annuelle moyenne du PNB/tête est de 2,5% pour la période 1924-1947. Si l'on se réfère à la période 1924-1939 pour éliminer le biais introduit par la guerre, la performance du régime autoritaire passe à 4,9%. L'industrialisation rapide des années 1930 menées sous la houlette du secteur public s'est appuyée sur une ponction

importante sur le secteur agricole. On témoigne d'une détérioration des termes de l'échange de l'agriculture qui n'est pas liée à une différentielle de productivité. Cette détérioration, ainsi que le ralentissement économique lié à la guerre mondiale, déstabilisent fortement le régime de parti unique en place et débouchent à la première alternance électorale en faveur de la formation politique représentant les intérêts des zones rurales (AKAGÜL, 2005, p. 3, 6).

Année	1939	1940	1941	1942	1943	1944	1945	1946	1947	1948	1949
Croissance	6,9	-4,9	-10,3	5,6	-9,8	-5,1	-15,3	31,9	4,2	4,2	-5

La Turquie n'est jamais entrée à la guerre mondiale, mais elle a économiquement beaucoup souffert. C'est notamment les communautés non musulmanes qui ont payé un lourd tribut à la guerre. En novembre 1942, une loi dite de l'*impôt sur la fortune*, visant à taxer les revenus de la spéculation et de l'enrichissement illicite a été adoptée. Ladite loi a été essentiellement appliquée à l'encontre des minorités (religieuses). Un quart seulement des 61 673 personnes concernées était des musulmans et ils profitaient des allègements spécifiques. Le taux d'imposition était fixé de sorte que personne ne puisse s'en acquitter. L'impossibilité absolue de régler cet impôt a conduit les imposables au camp de travail. 1 400 personnes selon les chiffres officiels, jusqu'à 8 000 selon les prisonniers, ont ainsi été enfermées. « 25 d'entre eux y laissèrent la vie, d'autres n'en revinrent qu'en 1944 » (BOZARSLAN, 2004-I, p. 48-49).

Le gouvernement kémaliste obtient un taux de scolarisation satisfaisant à l'échelle nationale, mais celui-ci est très faible dans les zones rurales par rapport à celui des zones urbaines, et dans les régions de l'Est par rapport à l'Ouest, sans oublier la faible scolarisation des filles par rapport aux garçons. Surtout dans les campagnes de la région orientale où vivent les communautés kurdes, la politique kémaliste d'alphabétisation rencontre une méfiance de la part des classes dominantes, qui voient en l'école un danger ayant le potentiel de mettre en cause leur position entretenue auprès des masses populaires par l'idéologie religieuse et par la perpétuation des traditions. La pérennité des structures socioéconomiques archaïques, étant due en grande partie à la non-intervention de l'État (pas de réforme agraire pour casser les relations de dépendance et pour amener les paysans à la citoyenneté) et à sa quasi-absence (excepté ses gendarmes et collecteurs d'impôts), y donne une liberté d'action aux seigneurs régionaux. Il est possible que les dirigeants préfèrent laisser ces régions dans l'ignorance et y ouvrir très peu d'écoles qui pouvaient enseigner la langue turque et inculquer l'idéologie officielle. Car le maréchal F. Çakmak (1876-1950), premier chef d'état-major de la République jusqu'en 1944, s'explique à ce propos : « La création d'écoles dans les provinces orientales éveillerait le peuple et ouvrirait la voie aux courants séparatistes comme le nationalisme kurde » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 93, 103, 112).

Le tableau ci-dessous prouve que le taux d'alphabétisation féminin reste toujours faible, mais son évolution est bien plus rapide que le taux d'alphabétisation masculin : Durant le régime autoritaire, le deuxième est multiplié par 4, tandis que le premier par 2,3.

	1927	1935	1940	1945
Masculin	17,4	29,3	33,9	40,9
Féminin	04,6	09,8	11,2	18,1
Moyenne nationale	10,6	19,2	22,4	29,3

Ce tableau est à considérer en parallèle de l'évolution de la population rurale. En 1927, la Turquie était une société rurale (75,8 %), elle l'est encore (75,1 %) en 1945. Il s'agit d'une régression trop faible, le caractère de la société paysanne tient toujours. Il est difficile dans ces conditions de se transformer en une société industrielle et d'obtenir une culture séculaire (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 93, et 107, n. 7).

a- Question de réforme, enseignement religieux, germes d'une opposition

Dans cette période, la question de réforme en islam n'est plus une prérogative d'État, mais on rencontre néanmoins des kémalistes qui essaie d'établir une synthèse, fortement inspirée du rationalisme et du déisme des Lumières, entre l'islam et le nationalisme turc. En 1940, l'intellectuel/bureaucrate Vedat Nedim Tör (1897-1985) évoque dans une brochure intitulée *Notre Religion*, la nécessité de réformer l'islam: « Le vrai religion ne consiste pas dans les rengaines du dévot ignorant, malodorant et indolent... *Dieu est le symbole et la synthèse du Bien, du Beau et du Juste* ; seul celui qui travaille pour le Bien, le Beau et le Juste est pieux ; seul celui qui croit au Bien, au Beau et au Juste est croyant. Voilà, croire à la Turquie de demain et travailler avec ardeur et désintéressement à sa réalisation rapide, c'est là la piété la plus agréée par Dieu... *Notre religion c'est de faire de la Turquie un paradis* ; notre culte c'est de travailler pour cet idéal. Le chemin qui conduit au paradis de l'autre monde, *s'il existe*, passera également par le paradis de la Turquie ». On voit clairement que ces propositions ne consistent pas à moderniser l'islam mais plutôt à le remplacer par un nationalisme radical élevé au rang de la religion (JACOB, 2004, p. 33-34).

On peut trouver ce même état d'esprit dans les textes officiels et dans certaines mesures du gouvernement kémaliste. Voici un passage du programme du *Parti du peuple* mis à jour en 1939 : « Pour l'intérêt de la nation à l'heure actuelle et dans l'avenir, le Parti voit la nécessité de protéger la langue et la culture nationales dans le domaine religieux des influences des langues et des cultures étrangères », c'est-à-dire arabo-persanes. La même année, une autre nouveauté est mise en place à l'école primaire : la suppression des cours de *connaissances religieuses* à option des programmes de l'enseignement. Cette situation durera jusqu'en 1949. Pendant une dizaine d'années, l'enseignement des cours de religion disparaît complètement des programmes scolaires de la Turquie moderne. En 1941, l'article

526 du Code pénal est modifié afin de permettre de prononcer des peines d'emprisonnement de trois mois contre ceux qui récitent l'appel à la prière en arabe aussi bien dans les mosquées qu'au dehors (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 66 ; AYDIN, MANÇO, 1998, p. 5).

Dans les années 1940, sous la direction de H. Âli Yücel (1897-1961), ministre de l'Éducation nationale (1938-1946), commence un *mouvement des classiques* qui pousse à la traduction et à la publication des classiques gréco-latins et occidentaux. Sur le plan scolaire, l'un des résultats est que le programme d'histoire de la première année de lycée est presque entièrement consacré à la Grèce et à Rome. « Il ne s'agit pas d'une tendance exclusive, puisque, à la même époque (1939), le ministère de l'Éducation met en œuvre l'*İslam Ansiklopedisi* » (COPEAUX, 1997, p. 76). C'est Yücel, lui-même, qui écrit la préface des traductions des classiques dans laquelle il exprime sa satisfaction et son enthousiasme puisqu'il est à la tête d'une équipe qui réussit à publier une série contenant 100 classiques grecs, 210 français, 120 anglais, 145 allemands, 73 russes, 40 italiens etc. (*Education in Turkey*, sans date, p.82-90). En même temps, une historiographie « *humaniste* » commence à faire contrepoids à l'historiographie kémaliste officielle et réhabilite la civilisation gréco-latine dans le passé anatolien (BAYART, 2005, p. 148 ; ÇIVGIN, 2003, p. 88).

L'*İslam Ansiklopedisi* est une version turque de l'*Encyclopédie de l'islam*, le grand ouvrage collectif publié à Leyde par une équipe internationale d'orientalistes. Il ne s'agit pas d'une simple traduction : nombre d'articles sont révisés ou réécrits par des chercheurs turcs et de nouveaux articles ajoutés, l'ensemble se voulant dans le même esprit scientifique qui a présidé à la confection du modèle de Leyde. Mais un groupe d'islamistes turcs, sous la conduite d'Eşref Edib qui a dirigé le périodique *Sebilürreşad* jusqu'à sa suppression en 1925, protestent contre ce projet, selon lesquels la prétendue *Encyclopédie de l'islam* était plus une encyclopédie contre l'islam que de l'islam : *elle serait réalisée par des missionnaires chrétiens afin de les aider à propager leur foi et à saper les fondements de l'islam*. Ils stigmatisent aussi le ministère de l'Éducation, coupable, à leurs yeux, de patronner une initiative anti-islamique. Enfin, ils entreprennent d'éditer une encyclopédie rivale en 1941, intitulée *Encyclopédie turque de l'islam*, « sur le même modèle que l'ouvrage officiel, mais dont tous les articles étaient rédigés d'un point de vue qu'ils jugeaient strictement musulman. Chaque fascicule de cette encyclopédie s'accompagnait d'un magazine critiquant violemment les livraisons que publiait le gouvernement d'Ankara » (PIERRE, 2003, p. 43).

On a déjà mentionné que les *écoles d'imams et de prédicateurs* étaient toutes fermées jusqu'en 1932-1933, ainsi que La Faculté de théologie d'Istanbul en 1933. Il ne reste à partir de cette date que des *cours de Coran* (cours de *catéchèse islamique*) pour donner un

enseignement religieux indispensable pour la formation des religieux. Ceux-ci ne dépendent pas du ministère de l'Éducation nationale mais de la *Direction des Affaires religieuses*. « Ils se déroulent en général dans les annexes des grandes mosquées. Ils ne sont pas mixtes et peuvent se donner indistinctement en journée, en soirée, en week-end ou durant les congés scolaires. La matière essentielle de ces cours est l'apprentissage par cœur de la lecture du Coran, qui est un acte de piété important dans l'islam... Ces cours sont sanctionnés par un certificat officiel de catéchèse et de 'récitant coranique' délivré par la Présidence des affaires religieuses » (AYDIN, MANÇO, 1998, p. 12). Malgré le peu de moyens dont elle dispose, la Direction parvient à augmenter le nombre de ces cours, surtout grâce aux parents d'élèves qui participent au financement des cours. D'autre part, un bon nombre des religieux, ne se trouvant pas dans le statut de fonctionnaires, continuent à exercer leur métier grâce aux aides financières/matérielles de la population ; ils échappent ainsi au contrôle de la *Direction des Affaires religieuses*. L'État, à cause de sa politique indifférente pour l'enseignement de profession religieuse, suscite ainsi l'apparition des « écoles » illégales qui forment des religieux dans un esprit hostile à la laïcité et au kémalisme (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 59-61).

« On peut penser qu'au dessous du vernis de la vie laïque officielle, se trouvent des courants hérités du temps passé et que ces derniers peuvent, à la suite d'une occasion propice, apparaître en plein jour » écrit en 1944 Franz Taeschner (1888-1967), orientaliste allemand. On voit que sa prophétie se réalise en fin de décennie. Le 19 mai 1945, İnönü, Président de la République, affirme la nécessité de faire plus de place aux principes démocratiques (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 147, 161-162). D'après l'homme fort de la Turquie, un régime quelque peu autoritaire était nécessaire au début pour réaliser les réformes, mais le pays a dorénavant besoin des partis d'opposition pour le fonctionnement d'une démocratie. En juillet 1945, le premier parti d'opposition voit le jour, il n'inspire pourtant pas confiance. En effet, la véritable opposition couve au sein du *Parti républicain du peuple*. Les futurs fondateurs et dirigeants du *Parti démocrate* (Bayar, Menderes, Köprülü et Koraltan), visent d'abord à démocratiser le statut interne du parti au pouvoir. Certains d'entre eux publient même des articles critiquant la politique intérieure du *Parti républicain du peuple*. Excepté Bayar, ils ont tous fini en septembre 1945 par être expulsés du Parti. Celal Bayar (1883-1986), nommé Premier ministre par Kemal le 25 octobre 1937 et qui a gardé ce poste suite à la mort de Kemal sous la présidence d'İnönü jusqu'en janvier 1939, fondateur d'İş Bankası (1924), la plus grande banque privée du pays, partisan du libéralisme et hostile au dirigisme soutenu par İnönü, quitte son parti sur l'expulsion de ses camarades. Le 7 janvier 1946, les quatre dissidents fondent le *Parti démocrate* (1946-1960). L'opinion, une grande partie de la presse et l'intelligentsia accueillent vivement le nouveau parti (FEYZİOĞLU, 1954, p. 140-141).

Si on analyse les catégories socioprofessionnelles auxquelles appartiennent les fondateurs du parti d'opposition, on peut conclure, de façon schématique bien sûr, comme S. Yerasimos (1942-2005), historien turc grécophone, que le *Parti démocrate* représente les quatre faces de la bourgeoisie turque : capital financier (Bayar), capital foncier (Menderes, 1899-1961), professions libérales (Koraltan, 1890-1974) et l'intelligentsia (Köprülü, 1890-1966, un des plus grands historiens turcs). Les hommes politiques d'origine bourgeoise veulent diriger la société politique. Est-ce la fin de l'alliance entre la bureaucratie et la bourgeoisie ? « La bourgeoisie constate que la bureaucratie kémaliste a accompli sa tâche (l'installation et la consolidation du mode de production capitaliste) et que le temps est venu de l'écarter des instances dirigeantes de l'appareil étatique... [Les grands propriétaires fonciers] se rangent alors à côté de la bourgeoisie et ils décident d'en finir avec le pouvoir excessif des bureaucrates » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 147-149).

En Turquie, le multipartisme remplace le régime du parti unique, silencieusement mais pour toujours, malgré les interventions militaires successives (en 1960, 1971, 1980, 1997). Mais pourquoi juste après la guerre mondiale ? 1- En juin 1945, l'URSS exige du gouvernement turc qu'il cède certains territoires de l'Est et de bases militaires sur les Détroits. Ankara se sent donc obligé de se rapprocher du camp occidental. 2- La Turquie veut se développer en se capitalisant. Mais l'économie autarchique ne permettant pas l'accumulation du capital, le pays a besoin d'attirer le capital occidental. 3- D'après les dirigeants turcs, pour s'approcher des Occidentaux, il faut aussi adopter leur système politique. 4- Au début de la guerre froide (1946), la Turquie est prête (même désireuse) d'abandonner sa position de non-alignement pour une alliance sécuritaire contre l'URSS, pour l'aide américain et pour l'investissement occidental ; prête aussi à une expérience démocratique (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 151-152).

b- Émergence d'une démocratie hautement surveillée et renouveau de l'expression publique de la religiosité

L'avènement du système multipartite a des effets contradictoires sur l'islam. Tant que le régime se démocratise, les masses populaires n'ont plus besoin du discours islamique pour faire entendre leur voix, parce qu'ils peuvent exprimer leurs revendications dans le champ politique, en utilisant le langage politique. Mais il est aussi vrai que les courants «politiques» religieux sortent de la clandestinité grâce à la libération du régime. Les partis politiques, pour attirer un électorat influencé par les courants religieux, pour obtenir son soutien, se sentent obligés de satisfaire leurs exigences et de prendre à leur compte les revendications d'ordre religieux. L'islam se trouve ainsi mêlé dans les affaires politiques pour être instrumentalisé dans la lutte de pouvoir. La religion musulmane est désormais l'un des thèmes principaux du champ politique qui suscite de vives discussions dont le véritable enjeu est en dernière

instance le pouvoir. L'homme politique d'opposition a dorénavant la possibilité d'accéder au pouvoir et de remédier aux malheurs du peuple, en prenant surtout la place du religieux dans l'estime populaire. Les membres des partis politiques, y compris ceux du *Parti républicain du peuple*, en allant à la nation pour s'informer de ses revendications concrètes, contribuent à la *sécularisation* du mode d'expression politique en même temps qu'ils affaiblissent l'idéologie religieuse qui s'inscrit dans un cadre abstrait et moraliste. Mais, d'autre part, plus un parti tient un langage religieux, plus il augmente la puissance des courants islamiques en tant que groupes de pression. Pour garder leurs clientèles, les partis politiques se trouvent obligés de s'aligner sur la position de ces courants (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 153-154, 157-159).

Rappelons que le principal parti d'opposition de l'époque, *Parti démocrate* (PD), est fondé par les anciens députés du PRP et que son président Celal Bayar a été l'un des lieutenants d'Atatürk. C'est Bayar qui prononce cette phrase sensationnelle le 10 novembre 1953, lors de funérailles nationales: *C'est une prière nationale d'aimer Atatürk*. Comment est-il possible que son parti rejette les réformes kémalistes ? On peut considérer le PD comme un parti attaché au réformisme kémaliste, mais qui exploite prudemment les aspirations religieuses du peuple sans s'engager directement dans une politique religieuse. Ainsi, les deux grands partis politiques du pays, qui constituent les composantes d'un régime bipartite, s'accordent sur une démocratie hautement surveillée : il faut exclure de la scène politique la gauche et la droite radicales. Il est hors de question de tolérer les partisans du socialisme et ceux qui veulent appliquer la charia. En revanche, pour gagner l'électorat paysan qui détermine largement les résultats des élections législatives, ils n'ont pas d'autre choix que de recourir aux grands propriétaires fonciers qui soutiennent les courants religieux et qui prônent un islam politisé pour le maintien des rapports sociaux précapitalistes. Pour se rendre compte des effets contradictoires du multipartisme sur le discours religieux, il faut surtout se focaliser sur la liberté d'association qui contribue à la démocratisation du pays. De 1946 à 1950, le nombre des associations se multiplie par 2,5 (de 814 à 2023) et celui des associations à caractère religieux par 14 (de 11 à 154). Leur pourcentage par rapport au total augmente de 1,3 % à 7 %. Celles-ci ne peuvent pas, bien sûr, mettre en cause le caractère républicain et laïque du régime, ni s'exprimer par un langage religieux, la loi interdisant la création des associations basées sur les principes religieux. Grâce à ces associations, les opposants farouches du système sortent en effet de leur refuge islamique pour s'intégrer au système. En revanche, la liberté d'association permet aussi aux courants religieux de s'organiser et de propager leurs idées dans un cadre légal (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 154-157, 159-160, 173)

En Turquie, les premières élections pluralistes sont organisées le 21 juillet 1946, six mois après la fondation du PD. Ce dernier menace sérieusement les positions du PRP dans tous

les départements où il a pu s'organiser : Il gagne 61 sièges sur 480, malgré le très injuste système électoral majoritaire (scrutin de liste à un seul tour avec grandes circonscriptions). D'autres partis d'opposition, éclipsés par l'apparition du PD n'obtiennent aucun siège au Parlement. Après les élections, le PD réclame l'abrogation des lois anticonstitutionnelles, la neutralité du chef d'État et la modification de la loi électorale, pour la démocratisation du système, pour mieux assurer le secret du vote et l'impartialité de l'administration. Devant la pression grandissante de l'opinion, İnönü laisse la direction effective du PRP, adopte une attitude neutre et rappelle à l'administration son devoir de stricte impartialité vis-à-vis des partis (FEYZIOĞLU, 1954, p. 141). Le Président perd son titre de *Chef national* et les structures de parti-État, qui chargent les préfets de la présidence des branches locales du parti, sont abolies (BOZARSLAN, 2004-I, p. 49).

Le PD, dès son apparition, se montre respectueux à l'égard de la religion et des valeurs morales, inscrivant dans son programme de 1946 qu'il *comprend la laïcité en ce sens que l'État ne s'intéresse point aux activités religieuses*, qu'il *rejette l'interprétation erronée qui dresse la laïcité contre la religion* et qu'il *reconnaît la liberté religieuse comme un droit sacré de l'homme*. Au début, les dirigeants du Parti sont prudents et même hostiles à l'immixtion de la religion dans la vie politique. En 1947, Bayar, Président du PD, condamne les courants religieux qui réclament le retour à la *charia* : *Nous ne reconnaissons pas le droit de survivre à la charia*. En 1949, Köprülü précise devant le Parlement que *ceux qui font la propagande religieuse ne sont pas de vrais croyants*, mais des *courtiers* qui utilisent la religion pour leurs propres intérêts. La campagne électorale du PD ne repose pas sur la religion, mais sur la démocratie, présentée comme la solution de tous les problèmes. Pourtant, la base du parti lance des slogans religieux lors des congrès et meetings, de multiplier les critiques contre les réformes de laïcisation. Les agents locaux du parti obtiennent finalement un consentement tacite, fruit de leur obstination, les leaders se trouvant obligés de tenir par la suite un langage religieux (AĞAOĞULLARI, 1982, p.168-170).

L'autorisation du multipartisme est un choix particulièrement audacieux pour les kémalistes, à commencer par İnönü. Car l'État laïc est encore jeune pour se faire accepter des masses, qui la voient comme une menace pour leur mode de vie traditionnel. Le taux de scolarisation dans l'enseignement primaire n'atteint que 52 % (un score sensationnel, compte tenu de la faiblesse du taux de scolarisation ottoman, pourtant insuffisant pour créer une génération attachée aux valeurs républicaines) et celui du premier degré de l'enseignement secondaire (équivalent du collège français), 7 % (4 % pour les filles). En outre, près de 71 % de la population est encore analphabète. « Les valeurs kémalistes les plus audacieuses n'avaient eu ni le temps, ni les opportunités pour pénétrer la Turquie profonde. Faut-il s'étonner que

les partis politiques aient cherché à séduire l'électorat en lui proposant ce que le régime du parti unique, c'est-à-dire le régime d'Atatürk, ne lui avait pas apporté ou lui avait enlevé » (JEVAKHOFF, 1989, p. 124) ?

Dans la mesure où l'instauration du régime multipartite permet une plus grande liberté d'expression aux diverses tendances de l'opinion, l'affirmation par la population de son identité religieuse gagne en visibilité. Il est donc possible de parler d'un *renouveau religieux*. Pourtant, il ne s'agit pas d'une renaissance de la foi, qui n'a jamais été en crise, mais d'un *renouveau de l'expression publique de la religiosité*. Dès la fin des années 40, les ouvrages, les quotidiens et les hebdomadaires traitant de questions religieuses se multiplient. Les confréries et les hommes de religion se manifestent en public pour remettre en cause les principes laïques de la République. « Une grande partie de la bataille que se livrent les deux grandes formations politiques pour la conquête de l'électorat porta sur la revalorisation de la religion dans la société turque. Cette revalorisation fut activement encouragée par les États-Unis qui y voyaient un moyen d'enrayer la progression du communisme et de l'idéologie marxiste en Turquie. Dans ce contexte, Ismet İnönü fut, dès 1945, le promoteur d'une campagne exaltant les vertus de la religion musulmane. Contraint, par la suite, de prendre en compte les revendications d'un électorat séduit par les promesses du PD en matière de liberté d'expression religieuse, il mit en chantier une série de réformes dans le domaine de l'expression publique de la religiosité » (ANCIAUX, 2001, p. 32).

c- Parti kémaliste fait son autocritique à l'égard du laïcisme combattant

Etant donné qu'une société n'est jamais une *tabula rasa*, aucun mouvement politique visant modifier des conduites enracinées dans la vie sociale et culturelle d'une population ne peut réaliser la totalité de son projet ; il est difficile d'éliminer les groupes sociaux défendant les valeurs anciennes. Les kémalistes, convaincus que tous les citoyens finiront par reconnaître l'inéluctabilité de la modernisation, qui écrasaient les revendications conservatrices au nom du progrès, se rendent progressivement compte que leur programme de modernisation provoque une réaction conservatrice et un regain de conceptions traditionnalistes. Ils prêtent alors l'oreille à la voix de la société civile.

Il n'est donc pas surprenant que les critiques contre le laïcisme combattant se développent d'abord au sein du PRP. Après les élections de 1946, les membres du parti kémaliste au pouvoir suggèrent la réintroduction de l'enseignement religieux dans les écoles publiques. Lors de son 7^e congrès (17 novembre – 4 décembre 1947), on témoigne des divergences au sein du PRP au sujet de la religion. Tandis que la majorité refuse toute modification à la politique du laïcisme, une partie des délégués insiste sur la nécessité de redéfinir la laïcité

républicaine et de réintroduire les valeurs islamiques dans la vie sociale. Selon ces derniers, il faut éviter de comprendre et d'appliquer la laïcité comme une irrégiosité : La laïcité exige une séparation totale entre l'État et la religion, mais non une tutelle gouvernementale sur cette dernière. Pour élever les valeurs morales de la nation, pour faire face aux déviations et comportements immoraux, il faut inculquer de nouveau au peuple le respect de l'islam et réintroduire l'enseignement religieux. Pour les délégués favorables à l'instrumentalisation sociale de l'islam, l'enseignement de religion, disparu progressivement entre 1931 et 1939, sera un bastion pour barrer la route au communisme (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 162-163) et cimenter l'unité nationale. Ils définissent la religion comme *nourriture de l'esprit*, moyen de la sauvegarde du régime vis-à-vis du danger *rouge*. Leurs propositions rencontrent l'opposition de la majorité « révolutionnaire », mais la tension engendrée par les tendances divergentes au sein du parti, avec l'accusation d'irrégion portée par des milieux islamiques contre le PRP obligent la majorité à adopter un langage plus souple et respectueux de l'islam lors de la révision du programme (ÜSTEL, 1995, p. 258-259).

Cette sorte de propositions, qui ne diffèrent guère de celles de la presse islamique et qui ouvre la voie à l'exploitation politique de l'islam, sont donc mal accueillies par les kémalistes orthodoxes qui constituent le noyau dur du PRP et qui rejettent catégoriquement toute déviation pour montrer leur détermination de sauvegarder les réformes de laïcisation et d'empêcher quiconque de les déformer et transgresser. En revanche, au fur à mesure que la popularité du PD augmente et que son discours libéral embrasse les milieux sensibles à la religion, le PRP fait des concessions (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 164-166). Génétiquement kémaliste, ce parti affirme, dès 1947, la compatibilité de l'enseignement religieux avec la laïcité et la *révolution kémaliste* : Un communiqué précise que cet enseignement placé sous le contrôle direct de l'État restera facultatif et sera donné uniquement en langue turque dans les deux dernières années des écoles primaires. L'année suivante, le groupe parlementaire du PRP approuve la réouverture de la Faculté de théologie (à Ankara) et envisage la reprise de cours préparatoires aux fonctions d'imams et de prédicateurs (COLOMBE, 1955, p. 767), parce que le bannissement de toute formation religieuse à partir de la fin des années 1930 a créé une véritable pénurie d'imams faisant preuve de connaissances religieuses suffisantes et parce que le risque de récupération de la demande populaire d'islam par des mouvements antirépublicains peut devenir grande (AYDIN, MANÇO, 1998, p. 7-8).

Les mesures qui visent à construire un pont avec les masses pieuses s'intensifient tout au long de 1949, année qui précède les législatives. Le nouveau (et le dernier) gouvernement kémaliste formé le 16 janvier 1949 est particulièrement composé des députés modérés du PRP et confié au Ş. Günaltay, connu pour ses convictions religieuses, voire islamistes. Ce

cabinet réintroduit les cours religieux facultatifs dans les écoles primaires et ouvre également des cours accélérés pour imams et prédicateurs dans dix villes. Günaltay, ayant pourtant déclaré en février 1949 que *les couvents et les mausolées des saints ne peuvent pas être ressuscités*, soumet en 1950 à l'Assemblée un projet de loi sur la réouverture de certaines mausolées. Les vingt premiers ouvrent ses portes à partir du 1^{er} mars 1950. Toutes ces concessions résultent de la nécessité de ne pas perdre du terrain aux législatives, les partis d'opposition abritant tous divers mouvements religieux (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 166-168). « L'instauration d'un jeu politique concurrentiel, fût-ce dans le cadre d'un pluralisme restreint, permet l'émergence d'un populisme politique d'un genre nouveau. Un populisme qui ne craint pas les réactions de la population, qui ne cherche pas à l'encadrer par la force, mais qui sait la manipuler en lui aménageant (ou cédant) progressivement de nouvelles marges de manœuvre, de nouveaux espaces de liberté » (ARTUNKAL, 1990, p. 21).

d- Libéralisation du régime et islam politique

La libéralisation du régime donne aux courants religieux l'occasion de faire surface. Ainsi, plusieurs partis se réclamant explicitement de l'islam apparaissent dans la scène politique. Mais ceux-ci connaissent une existence éphémère ; accusés souvent *d'exploiter la religion et les sentiments religieux pour inciter les masses à accomplir des actes qui mettent en danger la sécurité de l'État* (article 163 du Code Pénal), ils sont dissouts peu de temps après leur création. Le gouvernement qui ne se laisse pas entrainer dans la voie de la *contre-réforme*, fait voter, dès le mois de juin 1949, un amendement au Code Pénal. Des peines allant de 2 à 7 années de prison sont instituées à l'encontre de *tout individu créant une association ou y adhérant dans le but d'établir sur des bases religieuses l'ordre politique, économique, social, judiciaire* (COLOMBE, 1955, p. 766). Les partis d'obédience socialiste, eux aussi, subissent le même sort. L'État qui s'engage dans la voie de l'anticommunisme et utilise couramment les méthodes propres au maccarthysme, écrase les mouvements de gauche. Cette période de transition voit pourtant naître un parti d'opposition qui obtient les faveurs des courants religieux, qui prône la séparation totale de l'État et de la religion et qui préconise la création d'une institution religieuse autonome, dotée de larges pouvoirs en matière islamique. Il s'agit du *Parti de la Nation* (1948-1954) reconnaissant, d'après son programme, *le droit de chaque individu d'accomplir les pratiques religieuses dans la langue qui lui convient*. À l'approche des premières législatives multipartites, la presse religieuse ce parti qui demande le retour à l'arabe pour langue liturgique (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 162, 169).

Dans les années 40, la tendance sous laquelle se manifeste la presse islamique est, comme à l'époque ottomane, l'anti-occidentalisme : L'occidentalisation signifiant la christianisation du pays, il faut retourner aux valeurs et aux traditions *nationales*, c'est-à-dire islamiques. Dans

cette période riche en mouvements sociaux, les courants religieux orthodoxes, pour ne pas tomber sous le coup des lois sauvegardant la laïcité et ne pas perdre leur principal moyen de propagande, la presse, tiennent un langage prudent. Conformément à cette prise de position hésitante, le *retour à la religion* concerne uniquement le domaine de la morale: L'islam est le seul système de valeurs capable de sortir la Turquie du *gouffre d'immoralisme* dans lequel elle s'est plongée depuis des années. Mais à partir du moment où le PRP perd le pouvoir au profit du PD (1950), les groupes islamistes commencent à traiter l'islam comme un *système social complet et parfait*, et à réclamer ouvertement le retour à la *charia*, principal pilier de ce système infallible. La presse islamique débouche ainsi sur le rejet du laïcisme. « L'argument utilisé par la presse religieuse d'une façon persistante, et avec succès, pour justifier la nécessité du retour à l'islam est l'anticommunisme » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 179-180).

Parallèlement à ce climat d'effervescence islamique, en 1948, 22 ans plus tard, Eşref Edib édite à nouveau son revue *Sebilürreşad*. Dès sa réapparition, la revue prend pour cible la franc-maçonnerie, responsable de la pénétration communiste déguisée en laïcité, de la faillite spirituelle et morale, de l'interdiction des textes religieux aux *maisons du peuple*, de la suppression totale dans les écoles publiques de l'enseignement religieux. Franc-maçonnerie, sionisme, judaïsme : Ces trois termes se confondent dans l'inconscient collectif des auteurs islamistes de *Sebilürreşad*. Edib et sa revue ne prônent jamais l'abolition de la République, mais l'abandon des dogmes du laïcisme jacobin, véreux et intolérant envers l'islam, culte de la majorité de ses citoyens. Les auteurs du périodique ne se prononcent pas contre l'idée de *République* tant qu'elle n'est pas conçue comme un dogme. Ils sont pour un *républicanisme tolérant*, adapté aux valeurs collectives de la société musulmane. Ils rêvent d'une république étant le porte-étendard de l'islam. Nursi a la même conception de république que les auteurs de *Sebilürreşad* : il se présente comme un *républicain croyant* (ARABACI, 2004, p. 122-127).

Avec sa deuxième période, *Sebilürreşad* opte pour un discours conservateur, nationaliste, développementaliste et fidèle à l'État en tant qu'instance supérieure. «La fidélité à l'État» est une constante de l'histoire de la revue. Loyal à l'État ottoman tout en critiquant ses méthodes autoritaires, elle ne se révolte jamais contre la République laïque malgré l'existence de divergences dans la perception et de l'interprétation de la laïcité. D'après les auteurs de la revue, le pays turc n'est nullement menacé par l'*irtica* («retour en arrière», utilisé par les kémalistes comme équivalent du *réactionnarisme*), mais par d'autres réactions, telles noire (projet de christianisation de la Turquie), jaune (judaïsme et franc-maçonnerie), et rouge (communisme et athéisme). L'un des auteurs du périodique, Ali Fuad Başgil (1893-1967), juriste, ancien doyen de la Faculté de droit de l'Université d'Istanbul (1938-1942), écrit qu'il n'y a pas d'*irtica* en Turquie, mais des *reaksiyon* contre les coups à la religion. Dans un autre

article, il se demande qui est le réactionnaire, la nation musulmane turque ou bien les francs-maçons et les *Dönme*, Juifs convertis à l'islam (ARABACI, 2004, p. 125-128). Cet auteur à tendances antisémites, critiquant virulemment le laïcisme kémaliste, fait néanmoins dans un autre discours l'éloge de Kemal : « C'est Atatürk qui a tourné le cœur et les yeux des Turcs qui regardaient vers les déserts de l'Arabie, vers la civilisation, le siècle et l'avenir ».

En tant qu'idéologie politique, l'islamisme turc doit beaucoup à l'œuvre de Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983), poète-écrivain, dramaturge islamiste, auteur d'une synthèse élitiste entre islamisme et nationalisme, éditeur de la revue « *Büyük Doğu* » (*Grand Orient*) pendant 35 ans (1943-1978). Avant la *Grand Orient*, il éditait une revue littéraire : « *Ağaç* » (*Arbre* : 1936, 17 numéros), suivant une ligne spiritualiste/idéaliste contre les tendances matérialistes et marxisantes. Au début, l'équipe de la *Grand Orient* était assez composite, mais au fur et à mesure que Necip Fazıl transforme celle-ci en organe de l'islam politique aux tonalités plus radicales, qui rejette les valeurs kémalistes en bloc et qui professe le retour aux anciennes valeurs religieuses/culturelles (il s'agit d'une nostalgie ottomane) sans pour autant préconiser la restauration de la monarchie, les auteurs attachés au sécularisme républicain quittent le périodique. Resté en marge de la vie politique, l'islamisme turc manifeste pourtant déjà une particularité qui constitue son fil conducteur tout au long du XX^e siècle : l'articulation avec l'idéologie prédominante du moment. Basée sur la difficulté de l'islamisme à constituer une idéologie indépendante, cette articulation reflète les liens inévitables de l'intellectuel islamiste avec la modernité. À cela, il faut ajouter « une part d'opportunisme politique bien placé. Ainsi, les années 40 furent marquées par l'anticommunisme radical, le nationalisme et l'ingénierie sociale par le haut, également défendus dans le contexte islamiste par des penseurs comme Kısakürek et Sezai Karakoç » (TÜRKMEN, 2004).

e- Néo-confréries : évolution du soufisme

Plus que *Sebîlürreşad* et *Büyük Doğu*, l'œuvre qui influence énormément l'évolution de la pensée islamique turque est la collection de *Risale-i Nur* (Traité de Lumières), rédigée par Said-i Nursi, surnommé *Bediüzzaman*, prodige du temps. Né en 1878 à l'est de la Turquie, marqué, voire traumatisé par la fin de l'empire et les débats idéologiques de l'époque, imprégné fortement par l'enseignement traditionnel de la médresa à l'est de la Turquie, cette grande figure de l'islam anatolien réussit à créer autour de lui un cercle de disciples. Après avoir tenté d'obtenir d'Abdülhamid II la création d'une université islamique à Van et lui avoir soumis un plan de réforme de l'empire, maintenu à distance par le sultan peut-être en raison de ses propositions favorables à l'autonomie administrative ou politique des Kurdes, il se trouve à Salonique lors de la Révolution de 1908, fréquente les membres du Comité *Union et Progrès* et soutient leur mouvement, ce qui ne l'empêche pas d'être un moment inquiété.

Ses écrits ou ses déclarations de l'époque attestent qu'il est au fait des débats sur la nation, le progrès, le libéralisme politique, et qu'il adhère largement à ces idées tout en se réclamant de l'islam. Après la révolution jeune-turque, il rompt avec l'*Union et Progrès* (comme d'autres figures islamistes) et devient l'un des fondateurs de la *Société de l'union mahométane* dont le leader, le cheikh Vahdetî, principal instigateur de la mutinerie d'avril 1909 est pendu. Nursi échappe lui-même à la répression. En 1915, il rejoint *Tripoli* pour encourager la résistance sénoussie à l'occupation italienne. De retour en Anatolie, il participe à la défense de Bitlis (l'est de la Turquie) où il est fait prisonnier par les Russes. Retenu en captivité pendant deux ans et demi, il regagne Istanbul par Varsovie, Berlin et Vienne, après s'être évadé en 1917, dans le désordre de la Révolution dont il observe les premiers pas. Pendant la Guerre d'indépendance, il collabore avec l'Assemblée nationale, mais regagne Van dès 1923, non sans avoir critiqué la tournure séculariste du pouvoir kémaliste qui s'affirme. Arrêté en 1925 dans le cadre de la répression de la révolte kurde de Cheikh Said, il passe le reste de sa vie en résidence surveillée, parfois en détention, dans la région égéenne où il poursuit son œuvre et son enseignement (BAYART, 2009-I, p. 41-42).

L'un des adversaires les plus tenaces de la politique de sécularisation, Nursi s'était mis dès son adolescence au service de la cause du renouveau islamique, par l'élaboration d'un nouveau *kalam* ou un approfondissement intérieur. Vers 1920, à la suite d'une expérience profonde de renaissance spirituelle, il trouve son orientation définitive et commence à rédiger son fameux *Risale-i Nur*. « Dans des circonstances souvent difficiles, étant toujours suspecté d'activités subversives, avec des périodes d'emprisonnement et quatre procès contre lui, il a écrit cette œuvre qui a trouvé son chemin non pas dans les librairies, mais grâce à un réseau de distributeurs dans toute la Turquie » (WAARDENBURG, 1980, p. 200).

Pour l'historiographie kémaliste, Said-i Nursi n'est qu'un obscurantiste, coupable de menées séparatistes ou autonomistes kurdes et de reconstitution de l'islam confrérique interdit. Les choses sont en fait bien plus nuancées que cela. Nursi connaît les catégories modernes de liberté, de progrès, de science, d'exploitation économique, de propriété privée. Il évite de remettre en cause les institutions républicaines et semble renoncer à toute activité politique. Discrètement favorable au *Parti démocrate*, il soutient son candidat à Isparta (centre de l'Anatolie) en 1956. Il approuve la publication en turc et en caractères latins de son œuvre, le *Risale-i Nur*, originellement écrit en arabe. Après 1925, il ne mentionne plus le califat comme institution politique centrale de l'islam. L'itinéraire de ses disciples est aussi républicain ; ils ne partent pas en guerre contre la société républicaine. Ne reconnaissant pas la primauté du politique, Nursi met l'accent sur la mobilisation sociale des croyants, en tant qu'*individus* et en tant que *membres de la communauté* islamique, plutôt que comme sujets d'un ordre

politique. Cela est inacceptable pour les élites kémalistes, mais n'en fait pas pour autant un subversif (BAYART, 2009-II, p. 36-37).

Nursi voyait en l'Etat un serviteur neutre du peuple ; le rôle des fonctionnaires était, selon lui, de respecter et faire respecter la loi. Il entérinait l'autonomisation du champ politique par rapport au champ religieux et à la Charia. Son enseignement personnaliste s'efforçait d'intégrer les découvertes de la biologie, de la physiologie, de la botanique, de l'électricité. « Il avait de la nature une vision mécaniciste et prométhéenne qui, fondamentalement, ne contredisait pas au-delà du raisonnable le positivisme développementaliste de la République kémaliste, en dépit de son inspiration islamique. Il contribuait même peut-être, indirectement, à implanter l'idéologie de cette dernière en la légitimant auprès des masses paysannes et des nouveaux citadins dans les termes de la tradition mystique et poétique de l'Anatolie. Mais, simultanément, il incarnait une innovation religieuse, celle d'une néo-confrérie, d'une société religieuse (*cemaat*), qui donnait la priorité à l'enseignement scripturaire et à l'imprimé sur la relation personnalisée et orale entre le cheikh et ses disciples, organisait ces derniers en cercles de lecture (*dershane*), s'appropriait le positivisme et le scientisme, se figurait la société et les œuvres de la foi sous la forme d'une grande centrale électrique, rompait définitivement avec les confréries traditionnelles soufies » (BAYART, 2009-II, p. 37).

Membre de *tarîqa* dans les dernières années de l'empire, Nursi devient un opposant des confréries avec le temps. Il ne s'oppose pas à la doctrine soufie, mais refuse le rituel et les pratiques soufis. On peut donc le considérer comme un soufi sans affiliation confrérique. Il rejette plusieurs formes jugées peu orthodoxes du soufisme. Le courant *Nurcu* présente ainsi les caractéristiques d'un soufisme qui remet en question la sociabilité soufie traditionnelle, jugée inadaptée à l'époque et source du déclin du sentiment religieux. Nursi décrit son mouvement comme une *cemaat* (communauté) ; l'idée de *cemaat* incarne ici la volonté de donner un nouvel espace associatif aux croyants à l'écart du cadre confrérique. La *cemaat* n'est autre que la reconstruction de *l'oumma*, la communauté des croyants. « L'époque n'est plus l'époque des *tarîqa* mais celle de la foi » dit Nursi : le maintien et la protection du credo islamique face à la modernité et à l'occupation économique occidentale l'emporte sur le rituel et la sociabilité confrérique (ZARCONE, 2002-II, p. 14-15).

Dès la fondation de la République, le mouvement *Nurcu* conduit par Nursi et ses disciples se structure à travers tout le pays, dans une situation légale ou semi-légale selon les périodes. À la mort du maître, le mouvement éclate en plusieurs tendances, mais il se développe aussi : les débats s'enrichissent et les idées du mouvement sont diffusées à travers le pays et exportées à l'étranger (BALCI, 2005). Les *Traité de Lumières* (14 tomes, 130 livres, plus

de 6000 pages), rédigés dans le but d'interpréter/expliquer les vérités coraniques ainsi que la foi à l'homme moderne (considéré par l'auteur comme dérouté face à l'assaut des penseurs matérialistes) afin qu'il puisse *atteindre la véritable foi*. Les *Traité de Lumières* essaient de démontrer la supériorité du Coran dans tous ses aspects et de réfuter la philosophie matérialiste de l'Occident. Nursi ne semble pas rejeter toutes les valeurs occidentales, mais prend position contre certains courants « occidentaux », tels que le matérialisme positiviste et l'athéisme. Il déclare lui-même que ses écrits émergent du Coran: ils sont « des rayons de lumière émanant de ses vérités ». Le *Risale-i Nur* n'est pas un commentaire traditionnel du Coran, mais plutôt une *interprétation spirituelle* exposant les vérités coraniques, expliquant et *prouvant* la véracité des enseignements du Coran. Said-i Nursi considère son œuvre comme la lune par rapport au soleil qu'est le Coran. Dans ses explications, il utilise comme sources des livres de *tafsîr* et de *tasawûf* (soufisme). « Il applique des interprétations allégoriques et il réfère maintes fois à des rêves dont il donne son interprétation à lui, à côté de certaines interprétations pseudo-scientifiques selon lesquelles des découvertes scientifiques ou techniques modernes se lisent même dans le texte sacré. À une époque où la sécularisation impliquait pratiquement une attitude antireligieuse, Said Nursi avait le courage d'affirmer la primauté des valeurs coraniques dans la vie, en attaquant les aspects de la modernisation qui allaient à l'encontre de l'islam auquel il tenait » (WAARDENBURG, 1980, p. 200). Il y a donc un antagonisme explicite entre la loyauté à l'égard de l'islam tel qu'il est décrit dans le *Risale-i Nur* et l'idéologie de la République (ALGAR, 1979, p. 328).

D'après Nursi, qui essaie d'interpréter le Coran en tant que parole divine qui s'adresse à son époque (au XIII^e siècle du Hégire) le Coran s'adresse à tous les hommes de tous les siècles. Nursi, influencé par les idées réformistes, entend ressusciter la grandeur de l'islam par une politique d'ouverture à la modernité à travers les sciences. De fait, le mouvement *Nurcu* accorde une place considérable à l'enseignement des sciences par la publication d'ouvrages de vulgarisation dans divers domaines scientifiques. Nursi et ses disciples prônent ainsi une société fondée sur un modèle à la fois religieux et moderne. En 1964, un ouvrage publié par la *Direction des Affaires religieuses*, intitulé « Sur le mouvement *Nurcu* », atteste la conformité du *Risale-i Nur* au Coran, mais en précisant en même temps que celui-ci comporte des contradictions internes, qu'il présente un étrange mélange d'idées mystiques, des mots cabalistiques et d'exhortations (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 186).

Conformément à son volonté de participer à la conciliation entre la modernité et l'islam, à son désir d'interpréter ce dernier selon un contexte et selon des besoins contemporains, certains musulmans, notamment ses partisans, reconnaissent en Said-i Nursi le *mujaddid* de son siècle (XIII^e siècle du Hégire). Dans la tradition islamique, le terme arabe *mujaddid*

(rénovateur, de *tajdid*, renouvellement), désigne « le saint homme envoyé par Dieu à chaque siècle du calendrier islamique pour revivifier et rénover la religion, pour l'expliciter selon les nécessités de l'époque ». L'objectif d'un *mujaddid* est de restaurer l'islam en son état originel et d'en éradiquer tout élément externe. Said-i Nursi ne se présente pas lui-même comme un *mujaddid*, mais il considère la collection de *Risale-i Nur* comme tel. D'après lui, il n'est pas l'auteur de cette œuvre, mais il est son interprète, ou mieux, son serviteur. Ainsi, le *mujaddid* n'est pas une personne mais une œuvre toute entière. Cette formule lui permet d'éviter d'être considéré, par ses contemporains et surtout par ses disciples, comme un *mahdi*, un homme surnaturel (ALGAR, 2001, p. 303-305). Certains de ses disciples insistent pourtant à le présenter comme un érudit extraordinaire ou bien une sorte de mahdi accomplissant des miracles, comme par exemple la rédaction du *Risale-i Nur*.

L'organisation des *Nurcu* présente certains points communs avec celle des *Süleymancı* dont le fondateur éponyme, Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) inscrit aussi son action contre le système *décadent* des *tarîqa* et le règne des *faux cheikhs*. S'il reste fidèle au confrérisme d'obédience *Nakshibendi* auquel il appartient, s'oppose néanmoins aux formes souples du soufisme. Tunahan, quoique fidèle à la *Nakshibendiya*, constitue une *cemaat* qui ne donne aucune place aux pratiques confrériques comme *zikr* (répétition des noms d'Allah) et adopte une structure hiérarchique non inspirée de celle des *tarîqa*. Son action est principalement structurée autour de cours de Coran avec, à partir de 1965, une dimension sociale (pension d'étudiants) et un engagement politique. Le mouvement tisse un réseau qui couvre toute l'Anatolie et plus tard la diaspora turque en Europe. Tunahan est quasiment divinisé par ses fidèles qui voient en lui un saint et le *maître spirituel parfait*. Le mouvement prend même une dimension messianique sous son successeur et beau-fils Kemal Kaçar (1917-2000), connaît pourtant plusieurs divisions. Le courant *Süleymancı* qui mérite le qualificatif de *néo-confrérie* se place dans une dimension plus intellectuelle que dévotionnelle. C'est une caractéristique que l'on retrouve à un degré encore plus grand chez les *Işıkçı* (ZARCONI, 2002-II, p.16-17).

Les nouvelles organisations d'essence soufie font leur apparition à la fin de l'empire et pendant la période républicaine. Celles-ci s'inscrivent sous le signe de la rupture avec le système confrérique, avec la tradition ottomane. Il s'agit là d'une recomposition d'une forme nouvelle de sociabilité et de dévotion islamique, souvent définie sous le nom de *cemaat*, dans un cadre qui reste celui du soufisme mais plus du confrérisme. Le projet de ces organisations, dont certaines peuvent être considérées comme des *nouvelles confréries*, n'est plus d'harmoniser une tradition ottomane avec la société turque contemporaine, mais de faire accepter la forme nouvelle qu'elles ont adoptée dans cette même société à travers une politique dynamique de réislamisation, ce qui explique, entre autres, leurs rapports

conflictuels avec l'Etat kémaliste. Outre les *Nurcu* et *Süleymançı*, il est possible de classer les *Işıkçı* dans les néo-confréries, reconnues également comme une *cemaat*. Voici la formule de l'inspirateur du mouvement, le *cheikh nakshibendi* Arvasi (1864-1943): « le gouvernement n'a pas fermé des *tekke* de soufis mais des lieux vides » (ZARCONI, 2002-II, p. 14, 17).

Arvasi souligne le fait que la suppression des *tekke* (couvents) ne signifie pas la mort du soufisme et reconnaît comme les autres maîtres que la doctrine mystique peut se passer de la sociabilité ; la rupture avec une tradition millénaire est ainsi acceptée et repensée par les hommes mêmes qui en sont les héritiers. Après 1925 (interdiction des confréries), certains éléments restent inchangés dans les ordres soufis clandestins: rôle du maître charismatique, pèlerinage aux tombeaux de saints, lecture des textes classiques. En revanche, le *sohbet* (rencontres spirituelles), à travers lequel le cheikh fait l'éducation de ses disciples, gagne en importance et devient le véhicule privilégié de la transmission du savoir. Le *sohbet* est une pratique fondamentale dans toutes les branches de l'ordre des *Nakshibendis*, puisque le *cheikh* est considéré comme un médium de la grâce divine. Arvasi ne met pas un terme à ses activités de *cheikh*, sinon en apparence, et inaugure une voie nouvelle imposée par les conditions sociales et politiques de la République. Fidèle à la *Nakshibendiya* qu'il a reçue par tradition familiale, il continue à conseiller à ses élèves la lecture des livres qu'il a écrits sur cet ordre. « Sur un plan pratique, Arvasi met un terme, entre 1925 et 1943, aux cérémonies de réception classique, remplaçant celles-ci par de simples prières. Peu de pratiques soufies prennent place au cours des rencontres (*sohbet*) qu'il organise ; cependant, il maintient deux des principaux exercices contemplatifs de la *Nakshibendiye* : la *rabita* (le lien spirituel au *şeyh*) et le *zikr* silencieux (*zikr-i hafi*). Ce dernier exercice, toutefois, ne s'exécute plus en commun mais de manière individuelle. Le souci du *şeyh* est bien de ne pas prêter le flanc aux possibles attaques du pouvoir kémaliste » (ZARCONI, 2002-II, p. 9, 17).

En Turquie républicaine, seulement trois grands groupes *Nakshibendis* continuent leurs activités avec de nombreux fidèles : Menzil, İskender Paşa, İsmail Ağa. Abdülhakim Hüseyini (1902-1972), cheikh du premier, confirme que l'expérience républicaine a transformé les *tarîqa* turques, que le sentiment religieux s'est affaibli et que la sainteté a été sacrifiée sur l'autel de la nouvelle nation. D'après Hüseyini, un changement nécessaire s'impose et les *tarîqa*, autrefois « écoles à former des saints » sont devenues des « écoles pour préserver la foi » (ZARCONI, 2002-I, p. 215).

Tandis que la Turquie traverse une période de profondes mutations, les auteurs européens qui observent le pays se demandent jusqu'où ce réveil de la conscience religieuse du peuple ira-t-il ? S'agit-il d'un mouvement de réaction obscurantiste, suffisamment puissant pour

menacer le régime établi et entraîner la résurrection intégrale du passé, ou d'une explosion spontanée de foi populaire ? Ils optent en générale pour la deuxième hypothèse. Voici l'ambiance de l'époque rapportée par un auteur européen au milieu des années 1950 : « En dépit de l'interdiction formelle de la loi, l'appel à la prière en langue arabe retentit du haut des minarets et jusque dans l'enceinte de l'Assemblée nationale où, le 4 février 1949, deux énergumènes, qui avaient pris place dans les tribunes réservées au public, se mirent à le réciter en pleine séance. Tous les deux appartenaient à une confrérie religieuse. Ils furent immédiatement arrêtés. L'un d'eux fit cette déclaration qui se passe de tout commentaire : 'La société est pourrie, car la morale et la religion se sont affaiblies. Si un homme a la foi, il n'a besoin ni d'éducation ni de culture. Dieu lui donne alors toutes les capacités et pourvoit à tous ses besoins' » (COLOMBE, 1955, p. 769, 765).

8- Bipartisme, clientélisme et islam (1950-1960)

Le 14 mai 1950 consacre la victoire électorale du PD qui remporte avec 53,6 % des voix 411 sièges sur 487. La sous représentation propre aux systèmes électoraux majoritaires à un seul tour joue cette fois-ci contre le PRP qui obtient 40 % des voix, mais seulement 63 sièges à la Chambre, et contre le *Parti de la Nation* qui n'obtient qu'un seul siège pour 3 % de voix, alors qu'il est soutenu par la presse islamiste. Après 27 ans de règne sans partage, le PRP accepte de céder le pouvoir à un parti d'opposition. Bayar est élu par la nouvelle Assemblée à la présidence de la République, Adnan Menderes devient Premier ministre ; Fuad Köprülü est le nouveau Ministre des Affaires étrangères (1950-1956), tandis que Refik Koraltan devient le Président de l'Assemblée nationale.

La défaite du PRP est compréhensible : malgré ses efforts pour élargir son électorat, il reste le parti de l'intelligentsia bureaucratique et des classes sociales bénéficiaires de l'étatisme, tandis que PD reçoit le soutien de divers groupes sociaux qui se sentent lésés par la gestion du PRP (ANCIAUX, 2001, p. 32). Mais comment expliquer l'échec du *Parti de la Nation* ? Le discours islamique utilisé par ce Parti est un discours purement religieux, abstrait, coupé des réalités socioéconomiques. Le programme et langage du parti, loin de pouvoir répondre aux besoins concrets de la population, ne réussissent guère à susciter une mobilisation massive derrière lui. Rodinson explique majestueusement les conditions de succès d'un discours islamique : « Les déshérités ne seront pas mobilisés par n'importe quel Islam. Il faudra avant tout leur proposer, avec ou sans Islam, des perspectives qui apportent un progrès à leurs conditions de vie. Ils se mobiliseront si ces perspectives sont suffisamment proches, réalisables, attrayantes » (RODINSON, 1966, p. 235). Là réside le succès du PD qui sait placer ses arguments religieux dans un contexte socioéconomique : il s'adresse au peuple

aussi bien sur le plan spirituel et moral que profane. Contrairement au PRP, le PD noue un dialogue avec le peuple et se fait accepter par diverses couches sociales. Il réussit ainsi à se doter d'une image populaire/libérale contre l'image autoritaire et patriarcale du PRP. Mettant l'accent sur la démocratie et l'économie (progrès, développement, enrichissement individuel et national) le PD concentre ses efforts, surtout pendant ses premières années, dans le domaine économique. Dans ce contexte, identifiée à l'anticommunisme, l'idéologie religieuse sert à légitimer le capitalisme comme seul modèle de développement (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 172, 194, 198).

La prise de pouvoir par le PD est l'un des événements majeurs qu'a connus le pays au cours du XX^e siècle. Ce qui caractérise cette période inaugurée par la victoire d'un parti libéral est l'irruption de l'élément rural dans la vie politique, l'élargissement de la participation populaire aux affaires publiques et la dé-bureaucratisation (VANER, 1988, p. 90) : Une interprétation plus libérale de la laïcité entre au Parlement et les questions qui concernent la religion sont de nouveau débattues. Au même moment, les confréries, bien qu'interdites par la loi, et les courants islamistes radicaux reprennent leur activité d'une manière plus libérale qu'autrefois. Certaines confréries de la période ottomane, survécues au raz-de marée contre les ordres mystiques (*nakshibendiya*, *kadiriya*, *djerrahiya*, *halvetiya*, *roufaiya*, *mevleviyye*, *djelvetiyye*) poursuivent leur existence dans la clandestinité sous la République. « Le multipartisme permettant aux cheikhs de retrouver leurs forces sociopolitiques, ceux-ci se rangent dans le système et occupent dans les différents partis soit des postes de dirigeants locaux soit des fauteuils de députés » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 183). La plus puissante des confréries turques est sans aucun doute la *Nakshibendiya*, qui comporte une dizaine de branches, qui elles-mêmes sont divisées en plusieurs sous-branches. Les rébellions contre les réformes de laïcisation ont en commun d'avoir été menées par des *Nakshibendis* (TRÉPANIÉ, 2001, p. 281). Mise à part celle-ci, d'autres confréries soufies héritées de l'empire tombent très vite en désuétude. La *Mevleviyye*, grâce à sa religiosité esthétique et mystique, et la *Bektashiyya*, grâce à son non-conformisme religieux, s'adaptent au système laïc et n'entreprennent guère des actions hostiles contre le régime (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 183).

L'effervescence religieuse ne manque pas de se répercuter à la Chambre où une poignée des députés, par conviction personnelle ou pour satisfaire leur clientèle électorale, réclament l'abandon de la plupart des réformes laïques (abrogation du Code civil, rétablissement de la charia). De nombreux projets de lois sont déposés dans ce but sur le bureau de la Chambre. Certains élus demandent que l'on revienne aux dispositions de la Constitution de 1924 qui faisait de l'islam la religion d'État et imposait aux députés et au Président de la République de prêter serment sur le Coran. D'autres réclament que l'on abandonne les caractères latins

au profit des caractères arabes et que l'on remplace dans les textes et documents officiels tous les mots nouveaux (*purs*) par des termes anciens (d'origine arabo-persane). « Jamais, en fait, ne s'était exprimé avec autant de clarté le désir de certains Turcs d'effacer d'un trait de plume toutes les '*innovations blâmables*' introduites par Mustafa Kemal. Tous ces projets restent d'ailleurs lettre morte devant l'hostilité de la majorité des députés qui les dénoncèrent comme une réaction de l'obscurantisme associé au communisme » (COLOMBE, 1955, p. 765-766). On constate ainsi qu'à l'égard de ses membres, coupables de vouloir remettre en question les structures laïques de la République, le PD réagit avec la plus extrême rigueur.

a- Désir d'une détente religieuse

Il est certain que le PD n'est pas un parti islamiste. Son rhétorique est plutôt anti-élitiste et populiste. Menderes caractérise son parti comme le *parti du peuple* par l'opposition au *parti de la bureaucratie*. Dans le contexte des années 1950, l'islam ne défend pas une conception de l'État, mais représente l'identité commune à partir de laquelle un parti de centre droit peut s'adresser aux masses (SEUFERT, 2005, p. 177). Dans l'esprit de ses dirigeants, le PD est un parti des milieux d'affaires et des entrepreneurs privés, dont le développement est lié à l'amarrage de la Turquie à l'économie de marché et à l'ancrage à l'Occident d'où provient la totalité de l'aide économique et de la protection contre la menace communiste. Mais il est aussi vrai que la majorité de son électorat est d'origine rurale, conservatrice, sceptique face à la laïcité. Ils exigent de leur parti qu'il mette fin au laïcisme intransigeant du kémalisme et qu'il valorise la religion dans l'espace public (ANCIAN, 2001, p.33). Pour ne pas décevoir cet électorat et entretenir ses illusions à leur égard, les dirigeants du PD n'ont qu'à prendre certaines mesures en faveur de la religion et à encourager les initiatives privées dans cette direction. Dans les provinces, sous l'impulsion des grands propriétaires fonciers et des notables locaux, qui instrumentalisent la religion pour conserver leur pouvoir social, le PD acquiert une certaine image de religiosité, avant même son arrivée au pouvoir. Après son première victoire en 1950, il ne lui reste qu'à justifier/concrétiser cette image. En outre, le PD s'engage dans la politique du « retour à l'islam » pour mieux se démarquer de son adversaire, accusé souvent d'irrégiosité et d'athéisme (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 194-195).

Le désir d'une détente religieuse, d'un retour aux traditions ou tout au moins de l'atténuation de la lutte menée contre elles est une des raisons dominantes du succès démocrate. « Les imams ont été d'excellents agents électoraux pour le *Parti démocrate* ; même s'ils n'ont pas été expressément sollicités par ce dernier, les religieux conservateurs ont voté contre le Parti des 'laïcistes'. L'intervention de l'influence possible de cet électorat religieux, toujours important, risque d'ailleurs de devenir une des grandes difficultés du régime des partis. Si le cléricalisme musulman attardé intervient dans la compétition électorale, fût-ce comme arbitre

entre les partis, il peut inciter non seulement à un arrêt de la révolution, mais encore à une contre-révolution religieuse dont ne veulent en réalité ni les démocrates, ni le PRP, les élites de la nouvelle Turquie étant unanimes à considérer une telle contre-révolution comme incompatible avec la renaissance de leur pays. Pour venir au pouvoir, on s'est servi des aspirations religieuses, de la clientèle qu'elles pouvaient apporter. Mais personne ne voudrait s'en remettre à l'arbitrage des religieux » (HAMON, 1954, p. 601).

À partir des années 1950 jusqu'aujourd'hui, d'une manière récurrente, des partis étiquetés comme libéraux ou de *centre droit*, défenseurs de la liberté d'expression religieuse dans l'espace public, deviennent le lieu où se trouvent mêlés représentants du monde des affaires et du capitalisme turc le plus moderniste d'une part, et militants/élus membres de confréries d'autre part. Les partis de centre droit sont alors amenés à pratiquer une politique d'équilibre entre deux impératifs difficilement conciliables: nécessité d'approfondir l'intégration du pays dans le monde occidental libéral, et besoin de conforter son image de marque de défenseur de l'islam auprès de sa majorité électorale issue du monde rurale (ANCIAX, 2001, p. 33). L'attitude adoptée par le PD à l'égard des courants islamistes ne suit donc pas une ligne droite. Il les réprime et les encourage à la fois. N'étant pas à priori hostile aux courants islamiques, son souci principal est de les empêcher de s'ériger en forces politiques rivales. Il ne souhaite pas voir qu'un parti ou un mouvement politique lui fasse concurrence sur le terrain de l'exploitation de la religion. Ce parti doit aussi se rendre compte qu'il est venu au pouvoir en bénéficiant de l'appui de la quasi-totalité des intellectuels libéraux et laïcs qui voyaient en son succès la victoire de la démocratie (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 209-211).

C'est dans ces circonstances que le gouvernement de Menderes fait autoriser, le 16 juin 1950, par un vote de la Chambre, la récitation en arabe de l'appel à la prière. Les députés du PRP hésitant à contester cette proposition de loi, l'acceptation est obtenue à l'unanimité au Parlement (EROĞUL, 1990, p. 58). Il est aussi décidé de faire diffuser trois fois par semaine des émissions à caractère religieux sur les ondes de la radio nationale (7 juillet 1950). Le PD procure ainsi à l'islam un certain renouveau dont les signes apparaissent dans la vie sociale: *accroissement du nombre des pèlerins à la Mecque et de celui des visiteurs aux mausolées, observance plus générale du jeûne du Ramadan, plus grande fréquentation des mosquées* (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 196).

b- Politique extérieure du PD : Alignement sur le bloc occidental

La victoire des démocrates et leur attitude vis-à-vis du laïcisme combattant confirme que le kémalisme ne peut être identique à celui des années 1920-30 dans un monde dominé par la Guerre froide et dans une Turquie en voie de démocratisation. Tandis que les députés votent

à l'unanimité l'adhésion de la Turquie à l'OTAN (1952), Ankara renonce à l'équidistance, chère à la diplomatie kémaliste, et après avoir accepté le plan Marshall (1947-1951), rompt avec l'isolationnisme kémaliste pour *s'intégrer au bloc occidental et rapprocher du processus de construction européenne*. Si c'est le gouvernement PRP qui accepte de participer au programme d'aide américain et reconnaît l'État d'Israël (1949) –Ankara siège aussi au sein du Conseil de l'Europe depuis 1949–, c'est sous le gouvernement DP que le pays devient membre de l'OTAN, envoie des troupes en Corée et entame dès 1959 des négociations qui aboutit en 1963 à la signature d'un Accord d'association avec la CEE (MARCOU, 2005-I, p. 33). Selon l'historien H. Laurens, « Menderes accepte même en 1959 de participer au projet de Ben Gourion [Premier ministre israélien] d'encerclement du monde arabe par une alliance secrète regroupant l'Éthiopie, l'Israël, la Turquie et l'Iran » (LAURENS, 1994, p. 75).

En 1951, Hassan Azzam, premier secrétaire général de la Ligue des États arabes (1945-52), défenseur et champion de la cause de l'islam en face de l'Occident, effectue un voyage en Turquie et s'y fait le porte-parole du sentiment de solidarité religieuse qui unit tous les *ahl al-Qibla* (croyants). Flattant l'orgueil militaire de la nation turque qui s'illustre pendant des siècles sur les champs de bataille de l'Europe, il ne manque pas de rappeler aux Turcs qu'ils ont été autrefois le «sabre de l'islam». Ces déclarations ne soulèvent toutefois peu d'échos à Ankara et le secrétaire général regagne l'Égypte, sa patrie, presque sans succès. « Le vote, quelques semaines plus tard, du représentant de la Turquie au Conseil de sécurité, lors du débat sur le canal de Suez, a fait tomber d'un seul coup tous les espoirs que les Arabes pouvaient encore nourrir de voir la Turquie adopter leur point de vue... [Les hommes d'État turcs], devant l'intransigeance de l'arabisme, ont jugé plus utile et plus sûr de demander leur admission parmi les nations signataires du pacte Atlantique » (COLOMBE, 1951, p.369-370).

La politique extérieure turque repose depuis 1945 sur l'intégration au bloc occidental. Mais la Turquie deviendra la prisonnière de cette alliance dont elle s'efforce constamment de tirer le maximum d'avantages. En fait, Ankara a tendance à être plus royaliste que roi. Il envoie par exemple en Corée un contingent de combattants (259 officiers, 18 fonctionnaires militaires, 4 fonctionnaires civils, 395 sous-officiers, 4 414 soldats) en 1950. Depuis cette date, l'alliance avec les États-Unis et l'Europe devient essentielle pour Ankara, tandis que pour Washington, Londres, Paris et Bonn, les rapports avec la Turquie restent *relativement* seconds. Bien loin de s'assurer le leadership régional qu'elle convoite (sous une forme de « sous-impérialisme), la Turquie s'aliène aussi le monde arabe. L'alliance avec les États-Unis contribue peut-être à préserver *la souveraineté et la sécurité nationales* de la Turquie au lendemain de la guerre, mais la garantie américaine a néanmoins pour prix des abandons de souveraineté, concédés par le gouvernement Menderes. Ainsi commence en 1951 la construction d'*İncirlik Air Base*

qui est déclarée opérationnelle en 1955. Il s'agit d'une base aérienne servant de support aux opérations de l'OTAN. En 1958, les États-Unis utilisent la base pour le débarquement au Liban, sans en demander l'autorisation préalable à Ankara ; le gouvernement turc n'en est informé qu'un jour *après* l'opération. La politique extérieure turque commence à s'inscrire dans une structure de dépendance qu'on peut même considérer comme surdéterminante. « En s'occidentalisant à outrance, en rendant malaisée toute récupération néocoloniale de ses anciens territoires arabes, du fait de la suppression du califat, de la romanisation de l'alphabet, de la sécularisation de l'État, en bref, en tournant le dos à son environnement, la Turquie ne s'est-elle pas interdit de devenir un centre hégémonique pour devenir une marche occidentale » (BAYART, 1981, p. 875, 882-883, 886-889) ?

c- Relation ambiguë entre kémalisme et système politique

Un climat d'ambiguïté domine alors les relations entre le kémalisme et le système politique. Constatant qu'ils ne peuvent pas toucher au symbole d'unité et du renouveau national que représente Atatürk, « dépourvus de son aura et de sa légitimité historique », les démocrates « embaument et mythifient Atatürk par la loi de mai 1951 qui punit de un à trois ans de prison quiconque attaquera ou insultera sa mémoire, puis en transférant son corps, le 10 novembre 1953, dans un Mausolée qui, comme l'a remarqué Benoist-Mechin [*Mustapha Kemal: la mort d'un empire*, 1954], est aussi serein et statique qu'Atatürk se voulait fougueux et passionné » (JEVAKHOFF, 1989, p.125). Cette loi n'est pas sans rapport avec la destruction en plusieurs occasions des bustes d'Atatürk (1949-1952), considérés comme des « idoles » impies par les manifestants appartenant à la confrérie magrébine des *Tidjani*. Fondée au Maroc en 1801, introduite en Turquie vers 1930 par un certain Kemal Pilavoğlu (1906-1977), celle-ci parvient à se développer dans l'Anatolie centrale. Qualifiant Kemal et ses réformes d'irréligion, les *Tidjani* professent la révolte sainte du peuple contre le pouvoir impie qui n'applique pas les préceptes de l'islam. Les manifestations des *Tidjani* disparaissent pourtant devant la fermeté du pouvoir du PD (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 184).

Dans les années 1950, il est toujours interdit de fonder des partis extrémistes : racistes, monarchistes, communistes ou partis *visant à conformer de façon totale ou partielle l'ordre politique, social, économique ou juridique de l'État aux dogmes religieux* (articles 163 et 141 du Code pénal). Dans ce régime multipartite (non pluriel), la liberté de culte est reconnue, mais l'exploitation de la religion pour des fins politiques est interdite: *l'État doit être gouverné selon la raison et les exigences du siècle et non pas selon des préceptes religieux*. Les tribunaux interdisent, de 1950 à 1954, deux partis politiques en s'appuyant sur l'article 163: le *Parti de la défense islamique* et le *Parti musulman démocrate*. Quant au *Parti de la Nation*, accusé d'être « réactionnaire » par deux grandes formations du système (le PRP et surtout

le PD), son comité exécutif central fait adopter à son Congrès une résolution précisant que leur parti n'est nullement réactionnaire et qu'il ne vise pas à restaurer les institutions archaïques, abolies depuis 1923 (FEYZİOĞLU, 1954, p. 143-144, 153-154).

En juin 1953, au dernier Congrès du *Parti de la Nation*, la question de l'identité religieuse de ce dernier cause une scission. Un groupe important du Parti démissionne pour protester l'attitude équivoque de certains membres du Comité exécutif central en ce qui concerne les réformes kémalistes. Ces démissions sont suivies par d'autres, très nombreuses, dans tous les échelons et dans toutes les régions du pays. Les autorités judiciaires, en tenant compte des révélations des membres démissionnaires, lancent une enquête pour savoir si le Parti a des activités contraires à l'article 163 du Code pénal. Le Comité exécutif central repousse pourtant toutes les accusations et précise de nouveau que le *Parti de la Nation* est « partisan du régime républicain et de la souveraineté populaire, de l'égalité juridique de la femme et de l'homme, de la réforme de l'alphabet, de la séparation complète de la religion et de l'État, du principe de ne pas exploiter la religion pour des fins politiques, de la fermeture des couvents et de toutes les autres réformes telles que l'interdiction de la polygamie et l'adoption du Code civil suisse, qui ont été faites dans le but d'élever la société turque au niveau de la civilisation contemporaine » (FEYZİOĞLU, 1954, p. 154).

d- Concurrence des équipes l'emporte sur l'affrontement des idéologies

La concurrence d'un parti religieux inquiète surtout le PD bien plus que le PRP. Ainsi, tout en poursuivant sa politique religieuse, le gouvernement fait voter la loi du 23 juillet 1953 pour empêcher l'instrumentalisation de l'islam à des fins politiques. Il demande, pour la même raison, à l'autorité judiciaire de prononcer à l'encontre du *Parti de la Nation* une suspension qui présage la dissolution. Il l'obtient du juge de paix saisi. S'en prenant ainsi à un parti qui menace l'ordre kémaliste, les démocrates estiment être soutenus par le PRP qui invoque les traditions de Mustafa Kemal. Mais c'est le contraire qui se produit. Le PRP dénonce l'acte d'arbitraire accompli et proteste contre l'interdiction du parti islamique. Selon les démocrates, c'est une déloyauté, un coup bas. *Ils prennent cette position par démagogie dans une affaire où ils doivent être plus rigoureux encore que nous*, disent-ils. Voici la réponse du PRP aux accusations : « Nous n'avons pas dit que la dissolution est inopportune, injuste. Nous avons simplement exigé le respect des garanties légales et déclaré que, s'il suffisait de la décision d'un magistrat non inamovible (c'est le cas du juge de paix) pour supprimer l'existence d'un parti, il n'y avait alors plus de garantie contre l'arbitraire et que le PD était en passe de restaurer à son profit le régime du parti unique ». Le *Parti de la Nation* est finalement interdit et dissout par la justice (27 janvier 1954), et ses dirigeants fondent le *Parti républicain de la Nation* (1954-1958) en adoucissant leur attitude à l'égard de la religion. Léo Hamon (1908-

1993), homme d'État français, résume parfaitement le fonctionnement du système politique turc : *La concurrence des équipes l'emporte ici sur l'affrontement des idéologies* (HAMON, 1954, p. 602). Je pense que le système politique turc actuel fonctionne toujours ainsi.

Il est difficile d'interpréter les divergences entre le PD et le PRP, en les confrontant avec les classifications traditionnelles européennes. Le deuxième paraît être à gauche du premier en ce qui concerne le fait religieux. Quant au souci des libertés individuelles, le PRP apparaît au contraire comme étant à droite du PD; même les minorités religieuses témoignent davantage de confiance au PD. Dans l'ordre économique et social, l'inspiration du PRP, étatiste, le situe à gauche de son adversaire ; mais en politique extérieure, l'accent mis davantage sur le facteur national fait classer le PRP à droite de la formation démocrate. Soulignons une fois de plus que ce n'est pas les idéologies, mais les équipes qui s'affrontent en Turquie. Alors qu'en Occident les équipes se forment à partir des divergences idéologiques, dans le pays turc *ce sont les idéologies en devenir que des équipes déjà constituées appellent à elles* (HAMON, 1954, p. 603). Le PRP et le PD sont, tant l'un que l'autre, des groupements de notables qui diffèrent plus par le genre de clientèle qu'ils cherchent que par leur programme (VERNIER, 1965, p. 260). Entre principes et pragmatisme, même la presse islamiste hésite à se ranger inconditionnellement derrière le PD. L'auteur islamiste Kısakürek qui fait l'éloge de Menderes dans sa revue *Büyük Doğu* (16 février 1951) en lui proposant d'accepter lui et ses amis comme des esclaves, s'adresse le 11 mai 1951 à İnönü, champion du laïcisme, devant les mesures répressives du gouvernement : « ... dans ces conditions, le malheur de regretter votre absence nous apparaît comme une félicité » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 210).

Le bipartisme entre 1945-1960 est loin d'assurer la représentation de toutes les idéologies et catégories sociales du pays. Les partis *sans doctrines* étant des *rassemblements d'intérêts*, les querelles de personnes, trait marquant de la culture politique turque, occupe plus de place que les conflits d'opinion. Il n'est donc pas étonnant de voir plusieurs membres d'un parti quitter celui-ci et s'affilier au parti adverse (VANER, 1985, p.11). « Comment maintenir, dans cette contestation, la régularité du jeu ?... Dans un jeune pays, sans institutions ni tradition constitutionnelles, sans morcellement de la majorité, la garantie ne peut être demandée qu'au scrupule des uns et des autres ; opposition et majorité diffèrent naturellement d'opinion sur la mesure dans laquelle le scrupule a été respecté » (HAMON, 1954, p. 604). En effet, l'histoire donne raison à Hamon, homme politique expérimenté.

e- Deuxième victoire du *Parti Démocrate* (1954)

Durant le premier mandat du PD (1950-1954), l'économie turque connaît une croissance rapide grâce au libéralisme économique et grâce à l'aide étrangère, principalement des

États-Unis. À cette époque, les élites démocrates croient que la modernisation de l'économie fragilisera les valeurs rurales du pays. Pendant une réunion de presse (20 décembre 1952), le Premier ministre Menderes déclare que « tandis que les routes se prolongeront jusqu'aux villages, l'électricité et l'eau courante arriveront aux villages et les tracteurs et les diverses machines entreranno dans la vie des paysans, ces derniers, dont le niveau de vie augmente, ne croiront aux superstitions religieuses » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 199).

Année	1950	1951	1952	1953	1954	1955	1956	1957	1958	1959	1960
Croissance	9,4	12,8	11,9	11,2	-3	7,9	3,2	7,8	4,5	4,1	3,4

Le PD remporte une large victoire lors des législatives de 1954 : 57,5 % des votes, 93 % des sièges parlementaires. La même année, membre fondateur du Conseil de l'Europe (1949), la Turquie ratifie la *Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales*. Mais malgré cette ratification prestigieuse, le pays ne devient guère plus démocratique qu'auparavant ; bien au contraire, ivre de victoire et déçu des scores beaucoup moins satisfaisants de croissance, le PD recourt aux moyens autoritaires. À partir de 1955 la crise apparaît au grand jour. L'industrialisation restant faible, le taux de chômage augmente dans les villes. La dépendance aux crédits étrangers constitue l'une des causes principales des crises chroniques qu'affronte le pays entre 1955-1980: cycles alternés de croissance excessive et de récession, secteur public coûteux fonctionnant comme une caisse d'allocation de ressources aux partis au pouvoir, inflation non maîtrisée... Tandis que le PD glisse vers une politique exclusivement populiste et nationaliste, le régime perd son caractère libéral (BOZARSLAN, 2004-I, p.51, 53; AĞAOĞULLARI, 1982, p.200).

Mouvement populiste, le PD prétend que sa légitimité provient du peuple dans son entier et non pas de couches/classes sociales particulières. Tandis que l'économie ne repose plus sur des politiques planifiées, la présence de l'État dans l'économie s'accroît. Il s'agit d'un *étatisme* épousant des buts partisans à courte vue ayant hérité des surplus budgétaires du PRP accumulés pendant la période d'application de la *stratégie de substitution aux importations*, reprise après le putsch du 12 mars 1971. Le terme « populisme » est donc plus adéquat pour qualifier les politiques du PD *libéral* que celles du PRP *étatiste*. L'un des ingrédients de ce populisme est le clientélisme qui est notamment répandu dans les sociétés où l'État de droit n'est pas développé, où les pauvres et les sans voix sont sous la protection de patrons puissants, faute d'une défense assurée par les lois, où les patrons se présentent comme des pères-protecteurs puissants. « Ils assurent l'accès des citoyens dits *impuissants*, vivant sous leur égide, aux ressources économiques et à certains services sociaux. Par ailleurs, ils assurent la cohésion du groupe par l'instauration de normes morales et de règles de conduite. Les protégés restent protégés tant qu'ils obéissent à ces règles et à ces

normes, autrement ils sont pénalisés. Ils restent fidèles à leurs patrons tant qu'ils ont accès aux ressources économiques qui leur sont nécessaires. Par ailleurs, plus le patron est puissant, plus il aura une facilité d'accès aux fonds. En conséquence, dans les sociétés caractérisées par le clientélisme, la compétition politique pour les ressources économiques se déroule entre différents groupes protégés par différents patrons plutôt qu'entre différentes classes sociales » (GUÉRIN, KIRMANOĞLU, SÜERDEM, 2002, p. 126-128).

Dans ce système, l'insuffisance de la représentation parlementaire (lors des élections de 1954, PRP obtient 35,3 % des voix, mais seulement 6 % des sièges) conduit l'opposition à tenter de regagner l'opinion par la véhémence des critiques. « Des membres du PRP se demandent même s'ils ne vont pas quitter le Parlement, où un travail utile leur paraît impossible » dit Léo Hamon. Or, cette attitude renforce le caractère autoritaire du régime. Dès 1954, on voit le PD prendre des mesures lourdes de menaces contre l'opposition : une loi interdit aux fonctionnaires d'être candidats s'ils ne démissionnent pas six mois avant les élections ; la radiodiffusion, dont le personnel est épuré, n'est plus à la disposition des partis politiques, ce qui n'enlève pas au gouvernement des moyens d'influence, mais ne laisse pas d'autre moyen d'expression à l'opposition que la presse imprimée, médiocre ressource dans un pays où les 70 % de la population sont illettrés. Il faut attendre mi-1954 pour qu'une loi *destinée à réprimer les excès de l'opposition* apparaisse comme singulièrement menaçante pour la démocratie elle-même. «Le tournant ainsi pris dans les relations entre partis est peut-être dû, pour une bonne part, à l'exaspération du premier ministre Menderes, excédé de voir les positions du gouvernement aussi violemment critiquées. Mais ne peut-on pas craindre que les conséquences de la loi électorale, empêchant le jeu parlementaire normal de l'opposition et exaspérant les passions, ne conduisent finalement à l'instauration d'un parti unique de nouveau style» (HAMON, 1954, p. 607).

Le PD qui devait son accès au pouvoir aux espoirs forts qu'il a suscités, à défaut de pouvoir répondre aux attentes de ses électeurs, glisse vers une politique exclusivement nationaliste et populiste. « Ainsi, sans en être l'instigateur, il fit le lit des émeutes anti-grecques (et par extension, anti-« minoritaires ») qui éclatèrent à Istanbul les 6 et 7 septembre 1955. Des rumeurs de plasticage de la maison natale d'Atatürk à Salonique, alors que se réunissait la conférence de Londres qui devait décider du sort de Chypre, furent exploitées par les milieux de la droite radicale et l'association *Chypre est turque* encouragée par le pouvoir. Les émeutes firent plusieurs morts. 5 622 bâtiments (églises, résidences et entreprises) furent saccagés ou détruits. Ces événements traumatisèrent ce qui restait des communautés non musulmans, provoquant de nouveaux départs massifs » (BOZARSLAN, 2004-I, p. 52-53).

f- Troisième victoire peu rassurante du *Parti démocrate* (1957) et débat autour de « l'islam, l'enseignement religieux, la laïcité et la modernité »

Lors des élections de 1957, le PD récolte 47,9 % (424 sièges) et le PRP 41,1 % des voix (178 sièges). L'illusion des masses par l'idéologie économique étant désormais impossible, le régime tend encore plus à l'autoritarisme et le DP lie son espoir bien plus qu'auparavant à l'idéologie religieuse. Le robinet du crédit étant fermé par les États-Unis, la dévaluation de plus de 300 % du livre turc par rapport au dollar en 1958 suscite un mécontentement parmi les couches sociales ayant des revenus fixes. En essayant d'étouffer toute critique et toute opposition, le gouvernement commence à violer les lois démocratiques sur lesquelles était basée sa domination légale. (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 199, 201)

Après 25 ans de laïcisation de l'éducation (1924-49), le nouveau gouvernement islamise les programmes d'enseignements. Il transforme d'abord le statut facultatif des cours religieux à l'école primaire, en rendant obligatoire une demande en cas de dispense (COLOMBE, 1955, p. 767). En 1951, on crée 7 écoles d'imams-prédicateurs, pour but de former avec des méthodes modernes des «religieux professionnels et cultivés, sincèrement attachés à l'islam et à sa morale tout en étant acquis à la modernité et aux idéaux de la République laïque». Dans ces écoles de religieux professionnels, les études se suivent en 7 ans (4 au collège et 3 au lycée), de 12 à 18 ans. En 1953, on introduit des cours de *connaissances religieuses* obligatoires dans le programme des cours des instituts supérieurs de formation des instituteurs. Le 28 janvier 1954, on supprime les *instituts de village*, créés à partir de 1935 et toujours considérés par les milieux conservateurs comme un foyer de formation d'activistes gauchistes, ayant pourtant formé 21 000 instituteurs. En septembre 1956, le gouvernement réintroduit des cours de *connaissances religieuses* à option dans l'enseignement secondaire inférieur, et crée en 1959 des *instituts islamiques supérieurs* de 4 années d'études, qui ne font pas partie des universités et accessibles sur base d'examen aux seuls diplômés des *lycées d'imams et de prédicateurs* (AYDIN, MANÇO, 1998, p. 8, 15). Mais malgré cette réislamisation de l'enseignement, en 1952, sur 256 enseignants de Coran (cours de *catéchèse islamique*), 108 seulement perçoivent leur traitement de la *Direction des Affaires religieuses* et le reste grâce aux parents d'élèves (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 60).

Mais quel islam va-t-on enseigner dans les écoles publiques et dans les *écoles d'imams et de prédicateurs* ? L'islam enseigné dans les médersas d'antan ou bien un islam modernisé, adapté au siècle ? Il s'agit d'une modernisation modérée, acceptable par la population : les termes tels que *Réforme* ou *Islam Réformé* sont évités, le mot *réforme* supposant que l'islam aurait été *déformé* à une certaine époque. La position des théologiens reste inchangée à ce propos: *l'islam n'a pas besoin de réforme, car il n'a jamais été déformé*. Mais sans prononcer

le nom, l'idée de *réforme* hante toujours les élites républicaines. Hilmi Malik Evrenol publie, en 1955, un petit livre dont le titre est provocateur : *Relèvement de la religion*. La première question qui vient à la raison est celle-ci : l'islam aurait-il subi une dégénérescence pour qu'il ait besoin d'être relevé ? Selon l'auteur, ce n'est l'islam en soi, mais l'islam tel qu'il a évolué, pratiqué/enseigné en Turquie qu'il faut réformer, tout comme les autres *institutions sociales* : Il faut adapter l'islam à la civilisation, aux sciences actuelles. Cette réforme doit toucher la théologie, la morale, la métaphysique, la sociologie (JACOB, 2004, p. 35-36).

Pour les intellectuels plus orthodoxes comme Ali Fuad Başgil, auteur du livre intitulé *Religion et Laïcité*, publié en 1954, une réforme n'est pas nécessaire, car « l'Islam subsiste depuis presque quatorze siècles, tel qu'il a été enseigné et présenté par le Prophète ». Il propose par contre une nouvelle interprétation : « On ne peut pas dire que la porte de *idjtihad* soit fermée ». « Ce dont le monde musulman a besoin et qu'il attend de nos jours, ce n'est pas une 'réforme' à l'imitation du christianisme, mais un *mudjtéhid* tel que Abu Hanifa. Toute la question pourtant, c'est de savoir où trouver aujourd'hui un théologien de ce niveau ». Selon Başgil, il vaut mieux de constituer un *Conseil religieux*, comprenant les théologiens les plus importants du monde musulman, qui sont capables d'élaborer une nouvelle interprétation. Il pense que « les facultés rattachées à une université laïque ne forment pas des théologiens, mais des critiques de la religion » (JACOB, 2004, 36-37).

Pour mieux comprendre les années 1950, il faut diversifier les lectures. D'un côté, un juriste prestigieux (Başgil) dont le livre est très critiqué à cause de ses arguments contre la laïcité ; de l'autre, les kémalistes essayant de revivifier l'esprit révolutionnaire des années 1920-1930 malgré les contre-courants de la *décennie démocrate*. Parmi ceux-ci se trouvent des auteurs prônant une sorte d'islam kémaliste. O. N. Çerman, enseignant de lycée, publie en 1956 un ouvrage intitulé *Réforme religieuse pour une Turquie moderne*, dans lequel il demande que la religion musulmane soit à la fois *modernisée et turquifiée*, libérée de l'emprise étrangère, surtout arabe. Il n'hésite pas de dire que les paroles d'Atatürk sont le meilleur guide pour interpréter le Coran : « Si quelque chose est conforme à la raison, à la logique, à la science et aux avantages de la patrie, de la nation et de l'islam, c'est là la religion ». D'après Çerman, prétendre le contraire est rêve et aberration, voire trahison ; le kémalisme doit être le guide des réformes à faire dans l'islam. Chez lui, l'islam est identifié au kémalisme : En vérité dit-il, les paroles immortelles d'Atatürk, « ce n'est pas autre chose que les éléments essentiels de l'islam ». Il exalte Atatürk à tel point qu'il en fait l'égal du Prophète, même du Coran : « Croire à Atatürk, marcher sur ces traces, c'est une véritable prière... Atatürk est le Prophète de Dieu annonçant la révolution et la liberté ». L'auteur va jusqu'à proposer que la formulation de l'invocation *Au nom de Dieu clément et très miséricordieux* soit modifiée par une autre :

Au nom de Dieu qui a créé Atatürk. Voici la modification qu'il propose pour la Fatiha, sourate d'ouverture du Coran, afin que *la religion et la nation soient tout un*: «Louange à Dieu, maître de l'Univers, le clément, le juge, qui a créé Atatürk. Mon Dieu nous t'aimons, nous aimons tes créatures, nous implorons ton secours ; conduis-nous sur la voie droite qu'Atatürk a tracée » (JACOB, 2004, p. 38-39).

Ce livre provoque des réactions bien plus fortes que celui de Başgil dans l'opinion, de la part des autorités religieuses et dans le Parlement. En outre, l'auteur est poursuivi en justice pour avoir injurié l'islam, son prophète, son Livre, et avoir falsifié les déclarations d'Atatürk. Mais après deux audiences au tribunal il est acquitté. Par la suite, Çerman publie un second volume (1958) dans lequel il précise de nouveau que l'un des buts de sa réforme consiste à *éliminer les superstitions, les fausses interprétations ajoutées et à avoir le droit de poser des questions au sujet de la religion sans que l'on soit accusé d'être un mécréant*. Cette sorte de propositions excessives de réforme religieuse, prononcées particulièrement par les auteurs kémalistes, sont bientôt oubliées, sans laisser de trace (JACOB, 2004, p. 39-40).

Pourquoi une personne attachée au laïcisme kémaliste, probablement positiviste et non pratiquant, consacre-t-elle des ouvrages pour prêcher la réforme de l'islam? Pour répondre à la question, on peut recourir aux observations du général Rondot (1904-2000), membre des services secrets qui a servi au Proche-Orient, auteur de nombreux ouvrages de référence sur le monde arabe et l'islam : « La nature particulière de l'islam, à la fois doctrine religieuse et mode de vie sociale et politique, lui permet de continuer à mobiliser l'attachement affectif et sensible des Musulmans, indépendamment de leurs attitudes spirituelles profondes » (RONDOT, 1959, p. 68). Et le spécialiste du monde arabe Flory conclut: « À la limite on pourrait presque dire que perdre la foi pour un musulman n'a aucun sens puisque sociologiquement il reste toujours au sein de l'Islam » (FLORY, 1960, p. 140). À l'époque où Çerman publie ses ouvrages, certains auteurs occidentaux prétendent encore que l'islam constitue un obstacle au progrès et au développement. « C'est l'Islam qui est responsable des misères de l'Afrique et du Proche-Orient, et des périls de l'Occident... C'est l'Islam qui a arrêté l'essor d'une race magnanime, bien douée pour la découverte » écrit R. Kemp (1879-1959), critique littéraire français, le 10 juillet 1958 dans les *Nouvelles Littéraires*. Les élites kémalistes, croyants ou non, se sentent concernés par la réforme de l'islam, car ils la jugent indispensable pour le progrès et le développement économique/social d'un pays musulman.

Les événements qui se déroulent dans les années 1950 montrent que la Turquie a du mal à dominer les conséquences des mutations fondamentales. On retient de la décennie (1950-1960) démocrate les réformes qui conduisent à la remise en cause des aspects les plus

saillants et militants de la laïcité kémaliste. Le gouvernement Menderes touche peu aux fondements de cette laïcité ; il s'emploie surtout à tempérer l'activisme laïciste des décennies précédentes (MARCOU, 2005-II, § 31). En 1950, le Premier ministre Menderes divisait les réformes kémalistes en deux catégories : les réformes adoptées et celles rejetées par le peuple. Il précisait dès 1952 que si les réformes ne sont pas intériorisées par le peuple, « si elles doivent leur existence à la force des gendarmes, leur suppression est le principal devoir qui incombe au gouvernement démocratique » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 196). Ainsi, le 24 décembre 1952, l'Assemblée a décidé d'abandonner le texte de la Constitution mis en turc *pur* en 1945 et de revenir au texte original de 1924, rédigé à un moment où la réforme de la langue n'avait pas encore été entreprise (COLOMBE, 1955, p. 767).

Comment commenter ces différentes mesures et la renaissance des sentiments religieux ? Est-ce qu'elles prouvent que les réformes de Kemal sont beaucoup moins profondes qu'on le prétend souvent, que le peuple turc n'a pas changé d'âme en changeant de costume ? Si on considère le kémalisme comme une doctrine au sens propre, conçue, diffusée et enseignée pour remplacer et supplanter les valeurs spirituelles encore irremplaçables de la religion, il faut admettre que la chute du PRP marque l'échec total de cette doctrine (COLOMBE, 1955, p.769). Mais il vaut mieux considérer le kémalisme, du moins celui d'Atatürk, comme une idéologie qui est d'abord et avant tout dynamique et antidogmatique, les premiers kémalistes étant, par-dessus tout, des hommes d'action. « Reflet du trilogue permanent entre Atatürk, l'action et le temps, cette particularité impose une conséquence fondamentale : par essence, le kémalisme véritable est évolution et pragmatisme » (JEVAKHOFF, 1989, p. 120).

Analyser le kémalisme dans cette deuxième perspective nous amène à qualifier les réformes de laïcisation de « demi-échec » ou de « demi-succès ». Car, bien qu'elles sont imposées en général par force, et malgré l'opposition souvent passive du peuple, la plupart des réformes sont finalement adoptées par la majorité de la population, s'accommodant aux nouvelles institutions et abandonnant son désir de retour à la *charia*. Mais l'objectif final « qui était de réduire l'Islam au niveau d'une simple affaire de conscience personnelle, n'a jamais pu être atteint... Le peuple qui se conformait généralement aux lois, laïques, exigeait pourtant un 'retour' à l'islam, non pas pour l'application de la *shari'a*, mais pour conserver les éléments de base de son système socioculturel, et pour affirmer son identité, sa spécificité à l'égard de l'Occident identifié au christianisme » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 143-144).

Durant la décennie démocrate, la *Direction des Affaires religieuses* devient un instrument politique entre les mains du parti au pouvoir. De 1950 à 1951, le budget de l'institution est multiplié par 2,7 en passant de 2,9 millions à 7,8 millions de livres turques et représente ainsi

0,6% du budget total de tous les ministères (0,9% en 1956). Le PD favorise aussi la création des diverses associations religieuses, surtout celles *pour la construction des mosquées* qui connaissent un développement spectaculaire en se répandant aux quatre coins du pays (88 en 1949, 4821 en 1960 : le nombre est multiplié par 52,5). De 1949 à 1960, le nombre des *associations pour l'aide aux cours de Coran privés* passe également de 2 à 202. En 1949, les associations religieuses représentaient 5,5% du total des associations, mais 30% en 60. Le gouvernement démocrate est d'ailleurs favorable aux *écoles d'imams et de prédicateurs*. Entre 1951 et 1958, le nombre de ces écoles (de 7 à 19) et de leurs élèves augmente considérablement (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 176, 196-198).

g- Immigration massive vers les grandes villes et question d'identité

La politique religieuse du PD est inséparable de sa politique économique, financière, sociale. La construction du système capitaliste provoque des bouleversements plus importants que ceux de l'époque kémaliste. Le nombre des tracteurs qui est de 1066 avant 1950 atteint 42 136 en 1960. La politique agraire du PD, qui favorise la mécanisation de l'agriculture et qui provoque l'éclatement des structures archaïques dans beaucoup de régions rurales, raréfie l'emploi dans le secteur et donne lieu à une immigration massive vers les grands centres urbains entourés par des bidonvilles. Pendant la décennie 50-60, le taux de la croissance de la population urbaine est de 80,2 %, tandis que celui de la population totale est de 38,8 % (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 199, n. 32). Le système se transforme en relations *de réseaux* et perd son caractère de système local de protection. Dans la mesure où l'agriculture s'articule au marché, il devient nécessaire de se rassembler autour d'un plus grand patron (un patron déjà connu, un bureaucrate de renom pouvant accéder aux ressources gouvernementales, un commerçant ayant accès au capital et aux marchés) en vue d'obtenir des ressources publiques, de s'intégrer aux marchés. Alors, le PD apparaît davantage comme *parti-machine* que comme *parti libéral*, réunissant divers réseaux de patronage, rassemblant des membres qui travaillent pour le parti et obtiennent en échange, des privilèges économiques. Face à l'opposition des bureaucrates aux politiques populistes, il fonde de nouvelles entreprises publiques dirigées par ses partisans. En effet, on retrouve les «partis-machines» notamment dans les sociétés qui vivent une rapide/profonde transformation socioéconomique, mais qui n'ont pas encore d'institutions judiciaires pour remplacer les relations sociales hiérarchiques en voie de dissolution (GUÉRIN, KIRMANOĞLU, SÜERDEM, 2002, P. 128-130).

Le PD appuie dès ses débuts le mouvement de migration, à l'encontre du Parti kémaliste qui s'inquiétait des répercussions de cette vague sur les assises urbaines de son pouvoir. Cet appui permet aux démocrates d'installer des cellules du Parti dans les nouveaux quartiers auto-construits (en turc, on les appelle les quartiers de *gecekondu* : mot à mot « il s'est posé

cette nuit », le terme désigne en Turquie une habitation construite sans permis de construire ou, par extension, un quartier entier composé de ce type d'habitation, un bidonville), à la tête desquels se trouvent des personnes s'assurant le contrôle interne du marché du logement et des terrains. Des chefs de *gecekondu*, devenant des chefs locaux du PD, assurent la distribution avant chaque échéance électorale des titres de propriété des terrains occupés et obtiennent en contrepartie des bulletins de vote. L'arrivée au pouvoir du PD est souvent considérée comme marquant le début de la réislamisation, mais celle-ci n'affecte pas sensiblement les quartiers des nouveaux migrants. Ces paysans métayers, « ne véhiculent pas une pratique religieuse particulièrement observante ou scrupuleuse. Il s'agit donc plus du début du processus de dilution de la société urbaine occidentale et laïque, que le kémalisme de l'entre-deux guerres avait essayé de fabriquer en vase clos, isolée du monde rural, que d'une islamisation militante » (YERASIMOS, 1995, p. 163-164).

C'est dans un milieu désislamisé par les réformes kémalistes, ne disposant pas de structures d'enseignement, d'œuvres sociales ou d'activités culturelles à base religieuse que font irruption les millions des migrants ruraux qui apportent avec eux leurs coutumes, manières de vivre et croyances religieuses. La physionomie de la population urbaine change ainsi, d'abord modérément, mais de plus en plus radicalement. Les paysans ayant immigré dans les villes pour des raisons économiques, coupés de leurs racines, isolés dans un milieu peu accueillant, affectés par un recul général de la famille comme élément d'intégration sociale, trouvent au travers de l'appartenance à des mouvements religieux un moyen de reconstituer un tissu de relations sociales sécurisant. La religion, par son autorité morale et ses rituels, « constitue une force de cohésion de la collectivité ; elle apparaît alors comme un facteur de restauration de la solidarité de groupe. En ce sens, Metin Heper [politologue] parle, à propos de ce que l'on a désigné comme une renaissance de la religion en Turquie, de l'expansion d'une religion séculière plutôt que d'une intensification de la foi en tant que croyance irrationnelle » (ANCIAUX, 2001, p.34). Les *néo-confréries* entretiennent rarement de pratique mystique avouée. Loin d'être des groupements archaïques, celles-ci se caractérisent par leurs activités intramondaines. Ces mouvements de solidarité fonctionnent comme groupes d'intérêt et ascenseurs sociaux, d'autant plus à mesure que leurs cadres issus de leurs réseaux éducatifs s'embourgeoient. À travers un tissu associatif diversifié, ils déploient des activités industrielles, commerciales ou de communication (MASSICARD, 2004-II, p. 60, 62).

Cette période de transition ne permet pas l'apparition d'un parti islamiste proprement dite. Les islamistes préfèrent s'associer au PD, afin de bénéficier de la faveur du pouvoir au lieu d'être harcelés par lui, pour propager leurs idées dans de bonnes conditions. Comme ceux-ci jouissent d'une grande influence auprès du peuple, le PD ne voit pas d'inconvénient de se

placer, lui aussi, à leur côté. En 1957, Nursi écrit que faute de pouvoir créer de nouveau le *Parti de l'union mahométane* (dissout en 1909), le mouvement *Nurcu* doit soutenir le PD proportionnellement à l'importance accordée par ce dernier à l'islam. En échange, le pouvoir procure aux *Nurcu* des facilités pour qu'ils ouvrent des écoles religieuses, impriment des ouvrages et des périodiques islamiques (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 215-217).

Said-i Nursi, persuadé qu'il faut garder les *démocrates* au pouvoir pour assurer la survie du mouvement, rejoint même la politique pro-américaine du PD et fait l'éloge des États-Unis. Mais il ne cesse d'exiger des concessions encore plus grandes de la part du gouvernement. Il demande par exemple la création d'une *Université de Nur* à l'image de l'Université al-Azhar. Dans une lettre écrite en 1957, il conseille à Menderes de faire fusionner le PD avec le *Parti républicain de la Nation*, parti de droite religieuse. Le PD ne répond pourtant pas à toute revendication religieuse des mouvements islamiques, parce que leurs dirigeants se rendent compte que ceux-ci ne soutiendront jamais le PRP, kémaliste, ni d'autres partis, peu représentés à l'Assemblée. Ils font donc connaître aux mouvements islamistes que le PD peut rompre à tout moment l'alliance. Le 19 octobre 1958, Menderes visite Said-i Nursi à Emirdağ. La rencontre qui augmente le prestige de Nursi, permet aussi au Premier ministre d'apparaître une fois de plus comme protecteur de l'islam. À la fin de 1959, les démocrates laissent la justice poursuivre Said-i Nursi, accusé d'utiliser la religion contre le principe de laïcité ; mais en 1960, on voit Nursi entreprendre un long voyage à travers la Turquie afin de prêcher le soutien des croyants au PD (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 217-219).

h- Intervention militaire de 1960 : Fin du *Parti démocrate*

Ardent défenseur des libertés publiques jusqu'en 1954, le PD répond aux aspirations de la bourgeoisie urbaine, de l'intelligentsia libérale et de l'aristocratie foncière (développement du commerce et de l'industrie, construction d'infrastructures, modernisation de l'agriculture). Mais tandis que les difficultés s'accumulent jusqu'en 1960 (mauvaises récoltes, inflation), il supporte mal la critique, fait alors voter des lois d'exception qui musèlent la presse et fait partir à la retraite les juges trop libéraux à son goût. Il est vrai que les institutions politiques, administratives et judiciaires héritées du kémalisme se révèlent mal adaptées à la logique d'alternance parlementaire. Le régime d'assemblée créé par la Constitution de 1924 ignorant la séparation des pouvoirs, les institutions passent au service sans partage du PD qui applique dès lors à l'opposition, à la presse et aux associations le régime qu'il a lui-même subi avant d'arriver au pouvoir. Dans ce contexte, la revendication de l'État de droit devient « un aspect central du discours des milieux laïques et citadins (intellectuels, universitaires, officiers) qui allaient soutenir le coup d'État de 1960 » (MARCOU, 2005-I, p. 32).

C'est surtout l'établissement d'une commission parlementaire chargée d'enquêter sur les activités « *subversives* » de l'opposition (17 avril 1960) qui met le feu aux poudres. Les manifestations estudiantines aux cris de « Liberté ! » et de « Menderes démission ! » se succèdent jusqu'à l'intervention de l'armée. Le 27 mai 1960, l'armée excipant de son rôle de gardienne du respect des principes kémalistes, décide de renverser le gouvernement de Menderes, jugé coupable « d'avoir plongé le pays dans une crise économique aiguë, d'avoir paralysé la vie parlementaire et de s'être montré peu enclin à réprimer efficacement les mouvements religieux qui remettaient en question les institutions laïques de la République » (ANCI AUX, 2001, p. 34). Ce « coup d'État » (selon la droite) ou cette « révolution » (selon la gauche pro-laïque) est généralement analysé par les partisans de la laïcisation comme un fait progressiste et on ne peut pas nier qu'il conduit à la mise en place d'un régime libéral totalement nouveau (MARCOU, 2005-I, p. 33). Désormais, le processus de modernisation doit être démocratique (constitutionnelle) et recevoir l'aval de la société civile. Mais d'autre part, loin de déboucher sur une ère de sérénité politique, le coup de 1960 conduit à de nouvelles phrases d'instabilité (MARCOU, 2005-II, § 36).

9- Pluralisme et radicalismes : Vers une Turquie politiquement fragmentée (1960-1973)

La modernisation de la Turquie, œuvre d'une élite, imposé (non spontané) et plus formel que réel, donne lieu à un dualisme dans tous les domaines où l'ancien et le nouveau, le religieux et le laïc, l'occidental et l'oriental coexistent. La démocratisation peut être un moyen efficace pour réconcilier les dualités, mais le manque d'adaptation du système de droit positif à la réalité sociale provoque des crises constitutionnelles se caractérisant par la dégénérescence cyclique de la démocratie. Chaque fois, depuis 1908, par suite de graves crises sociales, économiques, idéologiques et éthiques, dont cette dégénérescence est à la fois la cause et l'effet, l'armée intervient dans la vie politique pour « rétablir l'ordre » (KUBALI, 1965, p. 856).

Juste après le coup d'État de 1960, *mon objectif, et celui de cette intervention est d'instaurer une démocratie juste, honnête et solide* dit C. Gürsel (1895-1966), chef de la junte militaire. L'armée met sur pied une administration provisoire pour *rétablir l'ordre en attendant la tenue d'élections libres*, et elle ne manque pas d'arguments: *Secoué depuis deux mois par des manifestations qui ont fait cinq victimes, le pays était au bord de la guerre civile*. Cette intervention substitue le principe de l'action des «forces dynamiques» (jeunesse qui incarne l'avenir de la nation, intelligentsia kémaliste, armée), à celui de la démocratie parlementaire. Si elle se proclame conforme à la volonté de Kemal, seule référence lui assurant la légitimité,

dans les faits, elle creuse le fossé entre *la nation* et ses *forces dynamiques*. Les électeurs du PD considèrent d'ailleurs le régime militaire « comme la revanche de la bureaucratie 'infidèle' sur la volonté populaire. Le Premier ministre déchu [et exécuté], réhabilité dans les années 1980, devint un martyr de la démocratie » (BOZARSLAN, 2004-I, p. 54-55). Une fois de plus, la lutte politique se déroule davantage entre les élites, en dehors et au-dessus des masses populaires et même à leur insu (KUBALI, 1965, p. 856).

L'armée turque revendiquant un lien mystique entre elle et la nation idéalisée, se considère comme le seul représentant authentique de la Nation, voire son tuteur. L'allocution du chef d'état-major Cemal Tural (1905-1981) en 1966, prononcée à l'occasion des célébrations de la « Journée des forces terrestres » en témoigne : « Je m'adresse aux grandes armées de la grandiose nation turque. Ô l'armée de Mete [roi des Huns : 209-174] avançant en Asie / ô l'armée d'Attila déferlant sur l'Europe / l'armée du Conquérant [Mehmed II, 1451-1481] triomphant à Istanbul / l'armée d'Atatürk allant de l'avant vers son objectif méditerranéen / *armée apportant la civilisation au monde / l'armée inscrivant la liberté au cœur même de l'humanité* / l'armée marquant l'histoire / *tu est l'essence de la nation / tu est l'œil de la nation / tu est la voix de la nation* ». Ce type de rhétorique se prête à la justification de toutes les formes de supériorité du militaire sur le civil, pouvant aller au nom de *l'intérêt supérieur de la nation* jusqu'à l'intervention des forces armées dans le champ du politique. Au regard de la collectivité nationale, l'officier turc apparaît non pas comme un fonctionnaire s'inscrivant dans une carrière, mais comme principal garant de la paix sociale et de la cohésion nationale. De surcroît, « un certain élitisme et paternalisme poussé à l'extrême, le sentiment de différence par rapport à la population civile et la surestimation de soi en tant que groupe singulier et fermé, accroissent la conscience d'un rôle éminent à jouer, assurent davantage l'autonomie de la société militaire et renforcent encore ses ressources pour intervenir dans la vie politique » (ÜNSALDI, 2004, p. 19, 26). L'armée, *suprême pensée*, reste une institution privilégiée et à part : À la différence des autres corps de l'État qui dépendent d'un ministère, l'état-major est directement rattaché à la Présidence du Conseil (VERNIER, 1965, p. 273).

a- Constitution la plus libérale et la plus démocratique de Turquie (1961)

Le pays est d'abord gouverné huit mois et demi par une junte sans Assemblée, le *Comité d'Union Nationale*, dominé par des officiers d'orientation réformiste, en attendant la réunion d'une Constituante qui siège dix mois. Du 27 mai 1960 au 15 octobre 1961, Gürsel porte le titre officiel de « chef d'État ». En 1961 est promulgué la Constitution la plus démocratique et libérale connu jusqu'à ce jour par la Turquie. On voit se muer chez les élites l'aspiration à la modernisation en revendication de la démocratie et de l'État de droit. Sans renier son passé kémaliste, le pays opte pour un système proche de celui de ses alliés occidentaux. Les

constituants essaient de trouver des garanties contre les risques d'excès des dirigeants et d'ériger des contre-pouvoirs en renforçant les droits/libertés. Le nouveau texte fondamental, ratifié par un referendum en juillet 1961, reconnaît les droits civils, politiques et sociaux (MARCOU, 2005-I, p. 33). Selon l'article 2, la République est un « État de droit national, démocratique, laïc et social qui s'appuie sur les droits de l'homme ». La « raison » d'État est ainsi expliquée par les droits de l'Homme et leur respect (KABOĞLU, 1990, p. 161).

Tandis que la Constitution de 1924 énumérait des droits fondamentaux mais donnait à l'Assemblée le pouvoir exclusif de déterminer leurs limites, les dispositions de celle de 1961 limitent l'étendue du pouvoir législatif par le respect des droits de l'Homme. L'article 11 du nouveau texte précise que la loi ne peut pas empiéter sur l'essence des droits et des libertés fondamentales. La constitution contient une liste détaillée des droits et libertés : protection de la vie privée, interdiction de la torture et des peines contre la dignité de l'Homme, inviolabilité de l'information, liberté de l'information, liberté de voyage, liberté d'opinion et de croyance, liberté de la science et de l'art, liberté de presse, liberté de réunion et d'association. L'article 56 définit les partis, qui se constituent sans autorisation préalable et fonctionnent librement, comme « des éléments inséparables de la vie politique démocratique ». Rompant avec la vision unitaire kémaliste faisant de l'Assemblée la source unique du pouvoir, le nouveau texte consacre la séparation des pouvoirs. Trois instances sont particulièrement valorisées par le texte : pouvoir judiciaire théoriquement indépendant, universités dont l'autonomie est reconnue et médias dont l'indépendance est garantie. Ainsi, la nouvelle constitution fait d'Ankara « le bon élève de la démocratie libérale en Méditerranée orientale au moment même où l'Espagne et le Portugal paraissaient englués encore pour longtemps dans des régimes autoritaires et où la Grèce déstabilisée allait basculer dans la dictature » (MARCOU, 2005-I, p. 34-35). Il faut pourtant reconnaître que dans ces pays, bien que plus tardif, le processus de démocratisation est assez linéaire, tandis qu'on assiste en Turquie à des cycles d'ouverture qui débouchent sur des crises politiques et sociales sanctionnées par des interventions militaires (MARCOU, 2005-II, § 38).

Le pays traverse une période riche en réformes administratives de toutes sortes. Parmi les innovations importantes figure la création d'une *haute juridiction* chargée de contrôler la constitutionnalité des lois et des règlements intérieurs de l'Assemblée (le pouvoir législatif devient bicaméral avec la création d'un Sénat). La Turquie devient ainsi le 5^e pays du monde à adopter une « Cour constitutionnelle », après l'Autriche (1945), l'Italie (1947), l'Allemagne (1949) et la France (1958). Celle-ci se voit d'ailleurs reconnaître la faculté de dissoudre les partis politiques s'ils ne respectent pas la Constitution, *un pouvoir dont elle fera d'ailleurs largement usage au cours des décennies suivantes à l'encontre des formations islamistes*,

kurdes ou d'extrême gauche. Les statuts, les programmes et les activités des partis doivent être conformes aux principes démocratiques et laïcs de la République, «fondée sur les droits et libertés de l'Homme, et à l'intégrité de l'État quant à son territoire et à son peuple». Les partis doivent en outre rendre compte à la Cour constitutionnelle de leurs ressources et dépenses (ARIK, 1962, p. 401, 412).

b- Conception de la démocratie des élites bureaucratiques kémalistes

En lisant le texte fondamental, on témoigne d'un profond manque de confiance, même d'un profond sentiment de dégoût à l'égard des politiciens. Ce sentiment est la conséquence de la déception des classes cultivées vis-à-vis du pouvoir exécutif qu'elles considèrent comme arbitraire, autoritaire. À part le renforcement de la judiciaire en dépit de l'exécutif, le nouveau texte contient 3 catégories de dispositions idéologiques : 1) *justice sociale* (loin de s'opposer, les droits individuels et sociaux se complètent ; la vraie justice sociale n'est possible que par leur synthèse, 2) *néo-kémalisme* (un contenu fortement social), 3) *sacralisation des lois de réforme d'Atatürk*, énumérées toutes à l'article 153 (KUBALI, 1965, p. 857-860).

Précisons que, malgré ses convictions laïques, l'armée n'entreprend guère d'effacer de la vie publique les acquisitions religieuses dues au gouvernement PD. Elle se contente de limiter au vendredi les émissions coraniques de radiodiffusion. Le *Comité d'Union Nationale* se sert d'ailleurs de la religion afin d'adopter aux masses le renouvellement constitutionnel: Il obtient de la Présidence des Affaires religieuses *une fatwa* « sur la conformité de la Constitution à l'Islam » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 203). C'est, bien sûr, une attitude qui n'est pas conforme à la lettre et à l'esprit de la laïcité.

Il ne faut pas perdre de vue que l'entreprise d'émancipation politique qui ne résulte pas d'une aspiration populaire est à nouveau l'œuvre d'une élite soutenue par l'armée. Cette dernière ne constituait plus une menace pour le pouvoir civil, mais plutôt son bras séculier pendant la présidence d'Atatürk et celle d'İnönü (1923-1950). Remplissant des fonctions de maintien de l'ordre intérieur comme instrument coercitif des dirigeants, elle était au cœur du système étatique, mais dépourvue de tout pouvoir autonome. Le pouvoir militaire s'évanouissait donc pour la première et la dernière fois dans l'histoire républicaine du pays, et ceci bien que les militaires restent paradoxalement très proches de la politique (ÜNSALDI, 2004, p. 11-12).

L'absence de l'armée sur la scène politique a duré tant que la bureaucratie civile était au pouvoir (1923-1950). Après la victoire électorale du DP, les militaires qui exigeaient que les leaders du pouvoir civil soient des personnages *acceptables*, semblent vouloir les contrôler. Le dilemme du système politique turc est qu'en absence d'une « société civile » (héritée de

l'empire), la bureaucratie demeure le seul groupe qui peut créer un État moderne. Mais cette dernière, après avoir aidé à la création d'une société civile (toujours faible dans les années 1950), ne veut pas la laisser échapper à son contrôle. L'ascension des *démocrates* sous le multipartisme provoque une modification dans l'orientation des élites bureaucratiques: leur attitude de « gardienne » laisse place à une attitude de « caste », les élites civiles amenant avec elles un autre système de valeurs dans lequel le statut et le pouvoir sont fondés sur le pouvoir économique et l'argent. L'attitude de « caste » des élites bureaucratiques se traduit par une orientation négative face à la participation et au pouvoir *civil*. « Il s'agissait pour elles de défendre leur système de valeurs prescriptif-laïc-statique et aussi leur place dans la société, deux choses qui allaient de pair... La pluralisation de la société était en contradiction avec le système de valeurs prescriptif de la bureaucratie et avec ses intérêts en tant que groupe social » (KAZANCIGİL, 1973, p. 23, 25-26).

La conception de la démocratie des bureaucrates kémalistes me rappelle celle d'Aristote, qui avait confiance dans la démocratie pourvu que le rôle du peuple ait été limité. Il prônait une démocratie modérée, fondée sur l'alternance et la compétence. Il distinguait dans *la Politique* (IV, 4-6) quatre formes de démocratie et définissaient comme pire démocratie celle des villes populeuses, proie facile des démagogues bafouant le principe de la souveraineté de la loi en en faisant le simple caprice de la multitude. Il s'agissait là d'une « tyrannie divisée en un nombre infini de mains, un chaos qui ne profite qu'au pouvoir personnel des démagogues » (JOBART, 2006, p. 117-118). D'après Aristote, tant qu'il se trouvait un homme valeureux, faisant partie des gens *bien nés* (des aristocrates) à la tête du Parti démocratique, la vie politique était honnête, mais tant que celui-ci était dirigé par des gens qui n'étaient pas issus de l'aristocratie, le climat politique se dégradait (***Constitution d'Athènes***, XXVIII, 1-4).

On a vu que les nouvelles élites qui ont pris le pouvoir en 1950 ont été favorisées par la politique économique poursuivie par les bureaucrates. De cette politique sont nés les riches affairistes et un groupe d'entrepreneurs, qui était faible à la deuxième moitié des années 40, mais qui, en alliance avec les notables ruraux, contestait la suprématie de la bureaucratie. Cette bourgeoisie urbaine, voulant échapper au contrôle, n'avait pas encore assez de force pour développer son système de valeurs, qui devaient être *plus flexible et instrumental* par rapport à celui de la bureaucratie. Or, la société était dominée jusqu'aux années 1950, non pas par la dialectique bourgeoisie-prolétariat, mais la bureaucratie-masses rurales, qui se traduit sur le plan des valeurs par le dualisme laïcité-religion. « Le fait que d'un point de vue 'objectif' les élites 'civiles' exploitent économiquement les masses ne nuit pas à la validité de cette analyse » (KAZANCIGİL, 1973, p. 24-25).

En 1960, l'armée sort pour la première fois de ses casernes et prend conscience de la force qui peut être la sienne dans le système. L'intervention militaire dans le processus décisionnel est d'ailleurs quasiment institutionnalisée par le biais d'un *Conseil de sécurité nationale* qui réunit les civils (Président, Premier ministre, vice-Premier ministre, ministres de la Défense, de l'Intérieur, des Affaires étrangères, des Finances, du Travail, des Transports) et les militaires (Chef d'état-major général, les Commandants des Forces terrestres, navales et aériennes), et qui se réunit régulièrement comme un *cabinet de l'ombre*. Ce régime peut être appelé comme *démocratie tutélaire* ou *oligarchie modernisatrice*, définie par le sociologue Shils (1910-1995) comme substitut du modèle universel de la *démocratie politique* : Il est rendue inévitable par l'insuffisante maturité de l'*infrastructure* (SHILS, 1960, p. 265-292).

L'armée qui se croit la gardienne des valeurs républicaines qu'elle veut immuable, joue désormais le rôle d'arbitre entre partis/groupes politiques en concurrence et se pose comme le seul juge des limites de la constitutionnalité que les civils ne sauraient franchir. Voulant être la seule source de légitimité dans la société, elle perpétue ainsi la tradition patrimoniale ottomane. Bien que le régime politique créé par la nouvelle constitution apporte les bases légales et politiques d'une société participante avec le souci d'équilibre entre les groupes sociaux, ce sont les militaires qui président à la création de ce régime, alors qu'ils ne sont pas décidés à laisser fonctionner librement une société pluraliste. Les militaires restent alors présents sur la scène politique, de 1960 à 1964 (KAZANCIGİL, 1973, p. 26-27).

c- Gouvernements de transition (1961-1965)

Outre l'armée qui devient la menace de l'épée de Damoclès pour l'homme politique, le nouveau régime comporte d'autres inconvénients : l'adoption d'un système de représentation proportionnelle départementale favorise l'éclatement des partis politiques et la multiplication des coalitions gouvernementales sans grande cohérence ; le développement des libertés laisse le champ libre à des mouvements religieux ou ultranationalistes qui mettent en cause la République laïque, tandis que le syndicalisme, le tiers-mondisme et l'extrême gauche s'emploient à la déborder sur sa gauche (MARCOU, 2005-I, p. 35).

Les élections d'octobre 1961, qui a lieu juste après la pendaison des trois figures importantes du PD (le Premier ministre Menderes, le Ministre des Affaires étrangères Zorlu et le Ministre des Finances Polatkan), permettent au PRP (36,7 % des voix) de former une coalition, mais elles réhabilitent aussi le PD à travers ses deux héritiers, le *Parti de la justice* (PJ : 34,8 %), dirigé par le général à la retraite Gümüşpala (1897-1964) et le *Parti de la Nouvelle Turquie* (PNT : 13,73 %), dirigé par l'ancien Ministre des finances du gouvernement issu du coup d'État E. Aican (1916-2000). Le *Parti national républicain et paysan* (PNRP : 13,96 %) est la

quatrième formation sur l'échiquier politique. Ce dernier, né à la veille des élections de 57 de la fusion des deux formations (*Parti des paysans* et *Parti républicain de la nation*), regroupe notamment des éléments de l'extrême droite. En 1962 pourtant, on assiste à la résurrection du *Parti de la Nation* (PN) après la démission de plusieurs parlementaires du PNRP qui ne veulent pas participer à une coalition avec le PRP. Les deux formations (PNRP et PN) cohabitent à l'Assemblée jusqu'en 1965 comme deux ailes d'un même parti, et représentent le courant ultraconservateur et nationaliste.

À l'issue des élections de 1961, un gouvernement de coalition PRP-PJ se constitue sous la direction d'İnönü, tandis que C. Gürsel, chef des putschistes, est élu quatrième *Président de la République* (1961-66) par l'Assemblée. C'est l'armée qui impose İnönü aux parlementaires comme chef du gouvernement, en raison de son triple prestige de compagnon du *Chef immortel*, de héros national et d'homme d'État chevronné. Quoique de courte durée à cause des conflits internes, le premier gouvernement de coalition facilite le retour au régime civil. Celui-ci est suivi des deuxième et troisième gouvernements de coalition présidés par İnönü et d'un quatrième dirigé par Ürgüplü (1903-1981), sénateur du PJ, fils du cheikh ül-islam qui a donné la fatwa autorisant la participation de l'empire ottoman à la Grande guerre. À la mort de Gümüşpala en 1964, Süleyman Demirel (1924 –) est élu à la tête du PJ, mais jusqu'au 10 octobre 1965 (date de son élection comme député), il est seulement vice-Premier ministre dans le gouvernement de coalition PJ-PNT-PNRP-PN (février à octobre 1965).

İnönü (80 ans), doit tuer dans l'œuf durant son mandat, grâce à son charisme personnel, deux tentatives de coup d'État (1962, 1963) organisées par le colonel Aydemir (1917-1964), commandant des élèves officiers de l'armée de terre. Ce dernier n'est pas poursuivi en justice pour sa première tentative de putsch, et mis simplement à la retraite ainsi que 150 autres officiers. Mais il prépare et déclenche un second coup de force le 20 mai 1963, avec le concours de ses anciens cadets. Cette fois-ci, 4 officiers sont condamnés à mort, dont Aydemir. On entend des grognements de la part des leaders locaux du PJ qui pensent qu'il est temps de mettre définitivement fin aux excès des militaires et qui laissent entendre l'existence d'une collusion entre le PRP et l'armée. Le chef d'état major de l'armée Sunay (1899-1982), demande alors, par une lettre du 12 novembre 1964, des sanctions judiciaires contre les auteurs des paroles *méprisantes*, des *calomnies*. Tout le monde comprend que le général vise certains membres de comités provinciaux du PJ. La semonce fait grand bruit dans la presse, mais ne déclenche aucune poursuite. Le Premier ministre Ürgüplü maintient même le général Sunay pour un an encore à son poste, bien qu'il atteigne l'âge de la retraite (VERNIER, 1965, p. 265-267, 273).

La libéralisation de la vie politique initiée par la junte militaire permet néanmoins la libre expression d'opinions politiques en contradiction avec les crédos officiels. Le régime tolère par exemple la création en 1961 du *Parti ouvrier de Turquie* (POT), malgré la présence en son sein des marxistes; le développement d'une activité syndicale dynamique; la publication, la diffusion et la traduction d'ouvrages marxistes qui exerce une influence considérable sur les intellectuels et les étudiants. « L'approfondissement d'une réflexion tendant à promouvoir l'intégration du concept de modernité dans la pensée religieuse, et la possibilité offerte à celle-ci d'être discutée dans l'espace public, est une autre manifestation des conséquences de l'ouverture démocratique de la société turque. Enfin, l'intégration croissante de la Turquie dans l'économie libérale à l'échelon mondiale eut aussi pour l'effet d'influer sur la dimension libérale de la pensée politique de nombre d'acteurs du monde économique et de leurs relais politiques » (ANCIAUX, 2001, p. 35).

d- Clientélisme, opportunisme, populisme

Au cours des années 1960, on assiste en Turquie à des changements sociaux et politiques sans précédent : un taux élevé d'urbanisation, le développement de l'industrie et du secteur des services au détriment de l'agriculture, un taux de croissance annuelle de l'économie de 6 % en moyenne, une importante mobilité sociale, le développement des mass-médias et une vie intellectuelle active. Malgré les survivances semi-féodales, les rapports de production capitalistes deviennent des rapports dominants, l'industrialisation s'accompagnant de la croissance d'une classe ouvrière et les masses laborieuses vivant la période la plus libre de leur histoire grâce à la Constitution de 1961 (VANER, 1985, p. 10-11). La culture politique turque est pourtant toujours marquée par le clientélisme. Par exemple, le *Parti de la justice* abrite plusieurs tendances idéologiques (libérale, islamiste, nationaliste) comme autrefois le PD et crée des réseaux clientélaires puissants dans les villes et dans les régions rurales. Visant à créer, dans le cadre d'un ordre économique et social reposant sur la famille et la propriété privée, un *État du bien-être*, le PJ représente essentiellement les intérêts de la bourgeoisie industrielle et financière surtout à partir de 1965, mais il a aussi une grande audience dans les milieux ruraux (VANER, 1985, p. 13, 23).

Année	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970
croissance	2	6,2	9,7	4,1	3,1	12	4,2	6,7	4,3	4,4

Aux législatives de 1965, le PJ accède seul au pouvoir en obtenant la majorité absolue des votes (52,9 %), tandis que le PRP recule à 28,7 %. Le PNT, autre héritier du PD, sort très affaibli des élections (3,72 %) en perdant son électorat au PJ. Le PNRP, qui change de direction quelques mois avant l'élection, n'obtient que 2,24 % des voix. C'est l'ex-colonel Türkeş (1917-1997), un des officiers putschistes de 1960, qui accède à la présidence du

PNRP. Une fois encore, la droite remporte les élections, tandis que le kéralisme orthodoxe représentant le laïcisme, voire le *progrès* selon ses partisans, échoue systématiquement.

Mais pourquoi les partis conservateurs sortent-ils victorieux des élections successives ? Les « analyses » pro-laïques/kéralistes imputent toujours la *démagogie* de la droite, le *manque de conscience politique* des masses. Il est vrai que l'une des lignes de démarcation entre les deux tendances se situe dans l'attitude adoptée envers l'islam. Tandis que la lignée de PRP préfère ignorer l'emprise de la religion sur les masses et vise à changer leur condition par décret, le centre-droit saisit que la prise de pouvoir passe par des concessions à la religion avec souvent tout ce que cela comporte d'électoratisme, d'opportunisme et de *démagogie*. Il faut aussi chercher les raisons de ses succès électoraux dans les réseaux clientélistes qu'il tisse avec les notables locaux, en exploitant parfaitement l'opposition irréductible entre les fonctionnaires et les paysans, dans les concessions accordées aux masses rurales, comme les crédits agricoles et l'extension des services publics, « tels la distribution de l'énergie électrique, la construction de routes et l'adduction d'eau » (VANER, 1988, p. 87, 100).

Demirel, jeune, issu d'une famille modeste, forme son premier cabinet fin 1965. Pendant les premières années où l'armée suit de près le fonctionnement de la vie politique, le PJ adopte une attitude prudente à l'égard de la religion. Le *Comité d'Union Nationale*, organisme de la junte, a fait savoir à plusieurs occasions sa résolution ferme de ne pas tolérer l'exploitation de la religion à des fins politiques. Les articles 19 et 57 de la Constitution prévoient d'ailleurs l'interdiction des partis violant le principe de laïcité. Avant d'abandonner le champ politique aux civils (août 1961) l'armée obligeait les partis politiques à signer un accord par lequel ils s'engageaient à lutter contre la réaction religieuse. Mécontente des résultats des législatives de 1961, elle dictait encore une fois ses directives et exigeait de la part des partis un respect strict des principes kéralistes (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 202-203).

La prise du pouvoir par le PJ en 1965 marque le début d'un nouveau cycle populiste et de la formation d'une structure double: d'un côté un secteur industriel qui se modernise, de l'autre un secteur agricole qui se nourrit des politiques populistes et incapable de s'intégrer aux marchés, donc voué à stagner dans des conditions primitives (GUÉRIN, KİRMANOĞLU, SÜERDEM, 2002, p. 130). Le parti au pouvoir, héritier du PD, poursuit aussi dans la voie du conservatisme religieux en s'appuyant sur les néo-confréries. Il se sert de la religion comme moyen politique afin d'acquérir un avantage sur les autres partis dans la lutte du pouvoir. Jusqu'en 1965, il séduit les électeurs ruraux par sa propagande et ses visées religieuses. À partir de 1965, sous son nouveau président Demirel, il représente de plus en plus les intérêts de la bourgeoisie financière/industrielle, et les mesures socioéconomiques du gouvernement

lèsent directement les intérêts de la petite bourgeoisie et des petits propriétaires, attachés traditionnellement à l'islam. Le PJ, jouant la corde anti-communiste de l'islam, prête à vibrer parmi les classes moyennes, prétend représenter la seule alternative face au communisme et détourne ainsi l'attention des classes moyennes de leurs problèmes socioéconomiques pour diriger leur haine contre l'ennemi désigné (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 206-207).

Le pays vit essentiellement sous les régimes autoritaires (systole) durant une grande partie du XX^e siècle : dictature de l'*Union et Progrès* (1913-1918), régime kémaliste du parti unique (1925-1945) ou bien régimes militaires (1960-1961 ; 1971-1973 ; 1980-1983). Les périodes d'expansion (diastole) qui se manifestent entre les situations autoritaires voient apparaître des partis constamment dissous et reconstitués sous d'autres noms. Le pluralisme social ne trouve presque jamais sa pleine expression politique, même s'il s'en rapproche au cours des années 1961-1970, 1973-1979. Le débat se déroule en général entre deux lignes politiques, du moins au niveau partisan. Celles-ci marginalisent d'autres courants et les rendent, en quelque sorte, illégitimes. « Si l'électorat s'est regroupé depuis 1946 autour de ces deux tendances, c'est aussi parce que d'autres sensibilités politiques n'ont pas eu d'une manière durable, les moyens de faire entendre leur voix. Le rejet de celles-ci les a poussés à se réfugier dans la société pour nourrir, entre autres, ce que l'on appelle communément l'Islam parallèle, ou des stratégies violentes et révolutionnaires. Cela constitue l'un des dilemmes essentiels du système politique et partant de la démocratie turcs » (VANER, 1988, p. 105).

e- Croisement des dynamiques de libéralisation et de réislamisation

D'après la sociologue turque N. Göle, chaque phase de démocratisation entraîne en Turquie le renouveau des valeurs islamiques, puis, considéré comme une menace à la laïcité, ce renouveau est suivi par une interruption de la démocratie. Il s'agit donc d'un enchaînement infernal : démocratisation – assouplissement du laïcisme – crise politique – intervention militaire. Le phénomène que Göle qualifie de *cercle vicieux* de la démocratie turque renvoie à une phase de libéralisation accompagnée d'une réislamisation, suivi par les coups d'Etat successifs (1960, 1971, 1980) qui « révèlent tous d'une manière ou d'une autre la recherche de l'hégémonie néo-kémaliste et l'autonomisation ratée de la société civile depuis les années 50 ». En rappelant que la démocratie ne figure pas parmi les six principes du PRP kémaliste, Göle précise qu'il y a des tensions entre le consentement démocratique et le principe de laïcité à l'origine même de l'idéologie fondatrice du kémalisme (GÖLE, 1994-I, p.132-133).

Il convient néanmoins de nuancer cette analyse qui désigne l'ensemble des coups d'État comme des réactions laïcistes. J. Marcou rappelle à juste titre que lors des trois interventions militaires, il n'y avait pas de menace religieuse immédiate mais plutôt *une grave crise sociale*

et politique révélant une incapacité à faire fonctionner la démocratie. Les auteurs du putsch se proclament toujours les gardiens de la laïcité kémaliste, mais ils cherchent à justifier ses interventions en invoquant aussi la nécessité de défendre la démocratie. Cette situation a tendance à faire de l'État et de l'armée les titulaires d'une orthodoxie de la modernisation laïque/démocratique qui n'est pas toujours en phase avec les réalités de la société civile où les forces religieuses sont de plus en plus actives. « Dès lors, face aux blocages de cette orthodoxie officielle, la démocratie, comme le montre Nilüfer Göle, a eu tendance à devenir paradoxalement une revendication de l'islam » (MARCOU, 2000, p. 68-69).

Si on examine les statistiques concernant les années 1960, on découvre des divergences entre la politique religieuse des gouvernements de coalition dirigés par İnönü (1961-1964) et celle des gouvernements du PJ (1964-1971). Croyant à la contribution des religieux instruits à la consolidation du système laïc, İnönü poursuit la politique des *écoles d'imams et de prédicateurs*. Mais tandis que le nombre de ces écoles (26) reste inchangé entre 1962-1965, il est multiplié par 2 entre 1965-1970 (de 26 à 72). Même chose pour le nombre des *Instituts islamiques supérieurs*: il y'en a 2 sous les gouvernements de coalition et 5 sous celui du PJ. Pendant la décennie 1960-1970, le nombre des cours de Coran publics diminue en même temps que celui des cours de Coran privés s'augmente énormément (1117 en 1960; 2510 en 1968). Le nombre des associations religieuses augmente aussi durant cette décennie. Il y a 4821 *associations pour la construction des mosquées* en 1960, mais 8419 en 1968. Quant aux *associations pour l'aide aux cours de Coran*, leur nombre est multiplié par 8 (de 202 à 1580) dans la même période ; et celui des *associations pour l'entraide des hommes religieux* par 20 (de 27 à 526). Le PJ encourage donc la création des associations religieuses, surtout à partir de 1965. Ce parti organise d'ailleurs des campagnes de grande envergure pour la construction des mosquées, fait qui suscite une augmentation du nombre des religieux officiels. Le PJ, dès son arrivée au pouvoir, donne à la *Direction des Affaires religieuses* la possibilité d'ouvrir de nouveaux postes, ce qui permet aux diplômés des *écoles d'imams et de prédicateurs* d'entrer dans l'administration. De 1964 à 1965, le nombre des fonctionnaires de la Direction passe de 13 271 à 28 838 (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 176, 203-205).

f- Réorganisation des *vakıfs* et de l'enseignement religieux (1967)

En Turquie moderne, comme autrefois dans l'empire, les idées et les gens s'organisent dans un cadre associatif. Le waqf (*vakıf* en turc, le mot signifie arrêter, immobiliser : en termes juridiques, constituer un *vakıf*, c'est immobiliser un bien et affecter son produit à une œuvre pieuse/charitable, dotée de la personnalité morale), fondation, est une des rares institutions associatives ottomanes qui résiste aux secousses de la « Révolution kémaliste ». Inquiets de l'avènement du régime républicain parce qu'elles servaient de cadre de développement aux

organisations religieuses, les fondations n'ont pourtant pas totalement disparu. En 1967, une nouvelle loi les réorganise et depuis, tous les secteurs de la société s'organisent en *vakıf* : fondations politiques, religieuses, écologiques, corporatistes, philosophiques, de gauche, de droite... Un des avantages du fonctionnement en *vakıf* est la possibilité d'être exonérée d'impôts, à condition de consacrer 80 % de ses revenus aux œuvres publiques (BALCI, 2003-III, p. 115-116). « Située à mi-chemin entre la *foundation* à l'américaine et le régime de l'association française régie par la loi de 1901, cette forme d'organisation est une structure juridique qui tire sa légitimité à la fois du droit et de la tradition islamiques, de la longue pratique ottomane et des codes civils occidentaux » (BİLİCİ, 1993, p. 413).

Le nouveau régime n'a pas supprimé les *vakıfs* mais il les a laïcisés en les dépouillant de toute référence sacrée pour les mettre à la disposition du nationalisme turc : Ainsi, de 1926 jusqu'en 1967, la Turquie s'est contentée de gérer les fondations ottomanes, en évitant d'en créer de nouvelles. Mais avec la fin du règne du parti unique en 1946, le rapprochement turco-américain et la découverte des *foundations* outre-Atlantique et surtout l'accumulation capitaliste, les pouvoirs publics changent d'attitude vis-à-vis de l'institution. Le souci de satisfaire les milieux islamiques joue aussi un certain rôle sur l'apparition des « nouveaux vakıfs ». La loi du 13 juillet 1967, relative aux nouveaux *vakıfs*, est d'ailleurs préparée par un parlementaire appartenant à une confrérie. Théoriquement et dans le sens traditionnel du terme, tout *vakıf* étant fondé dans un but de bienfaisance est islamique par définition. Bien qu'actifs dans des domaines aussi variés que l'enseignement, la protection de l'enfance, l'environnement, la santé, les droits de la femme, la propagation de la culture turque, les nouveaux *vakıfs* couvrent naturellement et principalement les activités religieuses, des plus traditionnelles aux plus radicales, « mais non violentes ». L'islamisme restant un phénomène urbain en Turquie, donc moins répandu dans les régions rurales, les fondations islamistes proprement dites sont peu nombreuses par rapport à la prolifération des autres *vakıfs* dans tous les secteurs de la société. Ceux-ci, « loin de générer un espace de liberté individuelle, enferment l'individu dans une allégeance communautaire, les mettent sous la tutelle de son groupe idéologique d'appartenance, utilisant la précarité économique à des fins de clientélisme... Le clientélisme religieux est une caractéristique fondamentale de la politique turque et particulièrement des partis conservateurs... Ce clientélisme [est] maintenu, voire développé par l'intermédiaire des *vakıfs* » (BİLİCİ, 1993, p.413-421, 433).

Outre la réorganisation des *vakıfs*, le gouvernement introduit, toujours en 1967, les cours de *connaissances religieuses* à option dans les programmes des lycées et accorde aux élèves des *écoles d'imams-prédicateurs* le droit d'entrer à l'Université, alors qu'ils ne pouvaient devenir avant cette date que des prédicateurs, des muezzins, des enseignants de catéchèse

islamique dans les cours de Coran. Le niveau intellectuel et le contenu d'enseignement de ces écoles évoluent progressivement de sorte que l'entrée de leurs diplômés des sections de secondaire supérieur à l'Université, non seulement les facultés de théologie mais aussi dans toutes les autres facultés est rendu possible. Celles-ci ont un grand succès auprès du public, à tel point que presque la totalité de leurs bâtiments sont construits par souscription populaire. Les familles pratiquantes, mécontentes de la faiblesse de contenu et d'horaire des cours de religion dans l'enseignement général, trouvent dans les *écoles d'imams et de prédicateurs* un enseignement qui leur est philosophiquement proche. Elles détournent ainsi ces écoles de leur but originel (former des professionnels religieux modernes), et en font des écoles secondaires à orientation *confessionnelle*. Leur pression sera intense « sur la classe politique conservatrice, sensible aux valeurs religieuses, pour permettre la *normalisation* ou la *généralisation* de ce type de scolarité 'technique'. Ce qui explique leur développement numérique important depuis leur fondation en 1951 » (AYDIN, MANÇO, 1998, p. 8).

« Loin de constituer le clergé docile et 'professionnel', prêchant un 'islam privé' dans les mosquées, comme l'espéraient les dirigeants de l'État, les diplômés de ces établissements ont débordé rapidement le cadre de la mosquée, devenant les plus hauts responsables de l'appareil religieux et surtout exerçant des professions 'civiles' et libérales : enseignants, sous-préfets, préfets, hommes politiques, écrivains, éditeurs, cinéastes, avocats, industriels, commerçants, etc. Ils constitueront donc la nouvelle intelligentsia musulmane. En même temps, ils créeront les premières fondations islamistes d'entraide » (BİLİCİ, 1993, p. 424).

g- Électorat religieux, partis conservateurs de droite et une politique de développement par *substitution d'importation*

On voit qu'avec le passage du pays au multipartisme, le recours à l'idéologie religieuse de la classe politique se fait en grande partie pour répondre aux aspirations populaires. Malgré le laïcisme intransigeant des gouvernements orthodoxes (1925-45) ambitionnant de cantonner la religion dans la sphère privée, l'islam continue à être le système d'idées, de croyances et de modes de pensée de la majorité de la population. Tout ce qui s'oppose à cette idéologie ne peut être que rejeté. Cette vérité incite les politiciens à entrer en concurrence afin de canaliser l'idéologie implicite des masses à leur profit. Dans ce jeu, la lignée PD-PJ est privilégiée, car les couches conservatrices (notables locaux) prennent place dans leur rang. Il ne faut cependant pas perdre de vue que l'idéologie religieuse est toujours ralliée aux objectifs temporels, à d'autres motivations et à d'autres idéologies, comme par exemple anti-communiste. Le PRP comprend qu'il ne peut pas rivaliser avec le PJ sur le terrain religieux et « il retourne à sa ligne politique antérieure. Désormais, il se fait le champion du kémalisme et le défenseur des principes kémalistes » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 225-226).

Le fait que la présence du discours religieux sur le champ politique connaît une avancée non négligeable, empêche les classes défavorisées de prendre conscience des réalités sociales et rechercher une autre alternative que celles présentées par le centre-droit (PD-PJ) et le PRP, tous deux occultant les contradictions de classes. Chaque classe sociale se trouve ainsi divisée en laïcs et en pieux, et la lutte politique se déroule plus ou moins sur cette base religieuse. Les gouvernés croient vivre dans le pluralisme, alors que les programmes qui leur sont proposés poursuivent les mêmes visées socioéconomiques : *La classe politique tombe également dans cette illusion qu'elle a créée elle-même* (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 227-228).

Dans les années 1950-60, on témoigne de l'évolution de la *Direction des affaires religieuses*. Cette institution, condamnée à rester sous le contrôle du pouvoir politique depuis ses débuts, ne peut que défendre le point de vue gouvernemental ; chaque changement de pouvoir provoque un remue-ménage en son sein, la nouvelle équipe plaçant ses propres hommes à sa tête. Libéré de la surveillance du PRP, l'islam politique trouve d'ailleurs un écho dans cette institution républicaine. Le *Diyanet* devient ainsi proche des groupes islamistes hostiles au laïcisme kémaliste et adopte une attitude plus conservatrice vis-à-vis de la modernité à l'occidentale. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant qu'une fatwa du *Diyanet*, adressée aux travailleurs turcs immigrés, condamne le fait d'apprendre la langue allemande comme un péché (janvier 1967). Cette institution qui ne constitue pas une autorité suprême et n'exerce sur le corps religieux officiel qu'un pouvoir administratif, a toujours du mal à monopoliser le savoir religieux et à contrôler tout corps religieux prêts à prendre des positions incompatibles ou contraires aux décisions de la Direction. Par exemple, les imams locaux prêchent au cours des années 1960, surtout dans les mosquées des régions orientales, contre l'utilisation de la radio et l'alphabétisation en caractères latins (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 175-177).

Toujours en 1967, le secteur industriel dépasse pour la première fois le secteur agricole sur le plan de la valeur de la production (41 900 000 de livres turcs pour le premier et 38 926 000 pour le deuxième ; selon les statistiques de l'année 1969, la croissance industrielle est beaucoup plus rapide que la croissance agricole, 52 140 000 de livres contre 43 322 000). Il devient donc indispensable pour la bourgeoisie industrielle de créer chez les masses le besoin de consommation. Ceci nécessite évidemment de réduire l'influence du discours islamique/islamiste qui prône un mode de vie simple/frugal et qui condamne l'utilisation de nouveaux biens de consommation (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 213).

L'industrialisation turque n'est pas récente. Dans les années 40 (900 entreprises industrielles créées de 1923 à 1941), la *loi de protection nationale* permettait au gouvernement d'exercer

un contrôle étroit sur l'économie nationale, au point que les entreprises publiques assuraient plus de la moitié de la production industrielle du pays dans les années 1950. À partir de 1950, une large place a pourtant été faite au secteur privé, surtout aux capitaux étrangers. L'accumulation du capital s'est accélérée mais l'industrialisation, caractérisée par des grands travaux d'infrastructure, la privatisation de certaines entreprises d'État et l'*association* d'autres avec des *partenaires* étrangers, s'est brisée durant la crise de 1955, l'effort d'investissement ayant dépassé les possibilités des ressources financières et les possibilités d'importations d'équipement, malgré l'*assistance* financière américaine (PAPAYANNAKIS, 1973, p. 46). « L'État, en contrôlant les importations, régule l'activité du secteur privé turc. En outre, le protectionnisme vise à protéger l'industrie nationale naissante de la concurrence internationale et à défendre la valeur de la monnaie nationale » (GÜLTEKİN, 2004, p. 42).

Cette phase, fondée sur le développement des produits manufacturés de consommation de base, dure jusqu'à la fin des années 1950 ; la récession de 1958 indique sa fin. Dans les années 1960, l'industrialisation axée sur le *remplacement des importations* entre dans une phase difficile. Tandis que la première phase était menée par l'État, la deuxième est dirigée notamment par l'initiative privée. « Elle se développe principalement dans deux directions : développement des biens de consommation durables à destination des classes moyennes supérieures ; ascension de certaines filières vers les biens intermédiaires, voire vers les biens d'équipement » (KANÇAL, 1988, p. 157).

Avec la période de planification économique qui débute en 1963, la Turquie commence à appliquer une politique de développement par *substitution d'importation* (1963-1972 : période d'économie planifiée, modèle de substitution d'importation ; 1973-1979 : période d'économie planifiée avec ouverture vers les marchés financiers européens). Dans cette économie, l'État joue un rôle prépondérant mais la présence du secteur privé est importante dans les industries textiles et agroalimentaires. Désormais, le secteur industriel est le moteur de la croissance économique puisque la production industrielle augmente de 10,9 % par an entre 1963 et 1967 –premier plan–, de 9,1 % entre 1968 et 1972 –deuxième plan– et de 8,8 % entre 1973 et 1977 –troisième plan– (GÜRBÜZ, RAFFINOT, 2001, p. 126). Entre 1963-1977, tandis que le taux de croissance de la production industrielle progresse de plus de 10 % par an, celui de la production agricole ne progresse que de 3 %. Dans la même période, le pays atteint un taux de croissance annuel du PIB de 7 %. Entre 1963-1968, c'est surtout la demande intérieure qui tire la croissance industrielle (ÖZBEY, 2000, p. 77), l'économie turque étant quasi fermée puisque le commerce extérieur ne représente (même à la fin de la décennie 70) que 10 % du PIB (HUGON, VÉREZ, 2006, p. 11).

Au fur et à mesure que les nouvelles branches industrielles se développent dans un pays dénué de toute autonomie technologique, les importations de biens intermédiaires et de biens d'équipement sophistiqués, de nouvelles technologies et de savoir-faire deviennent incompressibles. Par ailleurs elles utilisent souvent soit comme source d'énergie, soit comme matière première, le pétrole dont le prix grimpe fortement à partir de 1973. La croissance des nouvelles branches industrielles substitutives aux importations exige que les exportations se développent suffisamment pour fournir les recettes en devises nécessaires à ces importations. Le commerce extérieur du pays présente deux caractéristiques contradictoires: « un très bas coefficient d'importation de produits manufacturés de consommation finale, donc une apparente autonomie par rapport à l'approvisionnement interne de ces produits, mais en même temps une totale incapacité pour créer de nouvelles lignes d'exportation à partir des branches qui produisent ces biens. Faute de réorienter de bonne heure sa politique dans le sens du développement des exportations, la Turquie est entrée vers 1970 et d'une façon encore plus grave vers 1980 dans un goulet d'étranglement de devises. Cette pénurie de devises, empêchant d'effectuer les importations nécessaires aux nouvelles branches qui se sont développées au cours de la phase difficile de l'industrialisation, avait des effets négatifs sur la productivité » (KANÇAL, 1988, p. 157-158).

h- Fragmentation politique : droite et gauche radicales, mouvance islamiste et contestation kurde (1969-1971)

Les élections de 1969 donnent une nouvelle victoire au *Parti de la justice* (46,63 %) dont la régression de 5 % ne profite pas à la formation kémaliste qui régresse lui aussi de 28,75 à 27,36 %. Quant à la formation appelée *Le Parti de l'union de Turquie*, fondé en 1966 dans le but de défendre les intérêts de la communauté minoritaire confessionnelle des Alévis (entre le cinquième et le quart de la population de la Turquie), elle obtient 2,8 % des suffrages. C'est un score modeste, loin de pouvoir totaliser l'ensemble des électeurs alévis. *Le Parti de l'union*, se définissant comme kémaliste et laïc, refuse les conflits de classes, de religions ou de confessions. Mais en se signalant par des positions laïques, progressistes et populistes, les Alévis votent préférentiellement pour le PRP.

Dès la décennie 1960 pourtant, il se forme une convergence entre les mouvements de gauche et les Alévis, plus sensibles au message marxiste, probablement sous le double effet d'un sous-développement relatif et de leur condition minoritaire/méprisée. Une partie des jeunes Alévis sont ainsi encadrés par les mouvements marxistes. Ce fait, ajouté à l'exode rural pour des motifs économiques minant le réseau social des communautés alévis (jusqu'à l'exode, les Alévis étaient surtout cantonnés dans des villages), constitue un facteur de régression de l'autorité des *dede* alévis (qui transmettent les principes théosophiques),

figures de la sagesse, responsables de la justice, y compris pénale. Les *dede* ravivaient dans l'alévisme traditionnel l'identité théosophique du groupe et renforçaient son autonomie. Or, la jeune génération qui se tourne vers les idéologies de gauche, n'hésite pas à qualifier les *dede* de charlatans exploitant les citoyens ordinaires (DRESSLER, 2006, p. 73).

Le *Parti de l'union*, première et dernière formation politique alévie, soutenue par les *dede*, a pour objectif d'empêcher le rapprochement des jeunes Alévis avec le marxisme et de les encadrer afin qu'ils ne s'éloignent pas de la tradition (YÜCEL, 2010). En effet, les jeunes définissent l'alévisme comme une théosophie de la contestation, toute sa culture étant ponctuée de chants et d'hymnes (en langue turque) de résistance contre le pouvoir (empire ottoman sunnite) et le tyran (Selim le Cruel), célébrant la nature divine de l'individu et l'humanisme. « C'est la gauche turque qui ira à la rencontre de l'alévisme pour y retrouver une base sociale » (GÖKALP, 1994, p. 122). Parmi les causes de la politisation des jeunes Alévis, on trouve aussi la politisation de l'islam (sunnite) et l'impact dans l'espace public des islamistes. Pour lutter contre la montée de l'islamisme conservateur, le mouvement marxiste s'intègre aux éléments de l'opposition religieuse hétérodoxe (MARDİN, 1992, p. 125).

Pour équilibrer le Parlement et le gouvernement conservateurs, les auteurs du putsch de 1960 s'efforcent pour l'élection d'un président attaché fermement aux principes kémalistes à la tête de la République. À la mort de Gürsel en 1966, c'est le général Sunay qui est élu par l'Assemblée à la présidence (28 mars). Ayant participé à la Guerre d'Indépendance dans sa jeunesse, le nouveau président était le chef d'état major depuis 1960. Il faut quand même nuancer le tableau politique réducteur qui présente une Turquie officielle des militaires et des conservateurs : Une autre Turquie fragmentée commence à se former à la fin des années 1960, qui voient se cristalliser une droite et une gauche radicales, une mouvance islamiste et une contestation kurde (BOZARSLAN-I, 2004, p. 56). La contradiction entre le centre et la périphérie finit de primer en politique. Il s'agit d'une nouvelle constellation, marquée par trois phénomènes : la tension entre l'État et les masses perd de son acuité ; le nationalisme ethniquement connoté devient une composante doctrinale de tous les partis politiques ; un parti explicitement islamiste fait son entrée en scène. « À partir du début des années 1970, le centre droit commence à n'être plus la force dominante dans la politique turque. Sa mission historique, une fois scellée la réconciliation entre l'État et le peuple et réalisé l'amalgame de l'ethnie turque avec l'identité musulmane, semble accomplie. Les conservateurs se divisent en trois tendances: centre droit, droite ethnique, droite religieuse » (SEUFERT, 2005, p.177).

La principale formation de la droite radicale, le *Parti d'action nationaliste* (PAN), tient ses racines du PNRP (*Parti national républicain et paysan*) qui change de nom le 9 février 1969

(juste avant les législatives). Celui-ci, contrôlé par l'ex-colonel Türkeş, voire structuré autour de sa personnalité et de ses idées avec la devise « leader-doctrine-organisation », s'inscrit ouvertement dans la tradition pantouraniste des années 40. De même qu'Atatürk annonçait dans les années 1930 les principaux axes de sa politique, ses *six flèches*, Türkeş annonce dans les 1960 ses *neuf lumières* comme principes à suivre pour les nationalistes/idéalistes: idéalisme, nationalisme, moralisme, socialisme nationaliste, scientisme, industrialisme et technicisme, libéralisme et personnalisme, agrarisme, développementalisme et populisme. Élargissant sa popularité par les *associations de lutte contre le communisme*, et surtout par les «Foyers de l'Idéal», le PAN possède toutes les apparences d'un parti fasciste. En guise de *führer* ou de *duce*, il dispose du *başbuğ* (« meneur » en français, cet ancien mot désigne exclusivement Türkeş parmi les nationalistes turcs). Sur l'emblème du parti, il se trouve trois croissants dont les faces concaves sont tournées vers la droite, alors que l'emblème de la section des jeunes du PAN (Foyers de l'Idéal) devient un loup entouré par un croissant sur fond rouge, d'où la nomination « loups gris », qui désigne les militants des *Foyers de l'Idéal*. Les partisans qui se désignent eux-mêmes par le nom de *ülkücüler* (idéalistes), prônent une nation organisée sur la base corporatiste/militaire, dirigée par le *başbuğ*. À partir des années 1960, les membres des sections de jeunesse du Parti se lancent dans des affrontements physiques avec les militants des groupes de gauche (BOZARSLAN, 2004-I, p. 56 ; KENTEL, 2001, p. 40-41 ; GOURISSE, 2009, p. 1, n. 1)

Face à la droite radicale, émerge une jeunesse de gauche, développementaliste et tiers-mondiste, portant les marques de la vulgate positiviste-kémaliste et s'opposant au populisme conservateur au pouvoir, «s'enrichit avec le renfort des clichés les plus éculés du marxisme» (ARTUNKAL, 1990, p. 25-26). La majorité des nouvelles élites « de gauche », bénéficiant du climat politique amené par la Constitution de 1961, considère le kémalisme comme une sorte de tiers-mondisme et pense que la Turquie d'Atatürk est un modèle de lutte contre les impérialismes, une pionnière du non-alignement ayant su opter pour la troisième voie, *ni celle de l'inféodation à l'Occident, ni celle de l'agrégation au bloc soviétique, mais celle de l'indépendance nationale et de la solidarité des peuples* (DUMONT, 2003, p. 3). La jeunesse de gauche, inspirée des idées qui présentent Atatürk comme un « leader anti-impérialiste, précurseur du socialisme », porte d'une main des posters du Che et de l'autre ceux de Kemal. Cette jeunesse érigée en *force dynamique* de la nation par le coup d'État de 1960, bien que mal aimée du pouvoir conservateur de Demirel, est encouragée et soutenue par un mouvement ouvrier puissant (le taux de syndicalisation des salariés est de 30 % en 1970) et un mouvement paysan actif (BOZARSLAN, 2004-I, p. 57).

Les événements de 1968 en France lui apportant une légitimation, le mouvement de gauche, dont les militants sont en général des étudiants âgés de moins de vingt ans, est d'abord regroupé autour du *Parti ouvrier de Turquie*, fondé en 1961. Englobant diverses tendances de la gauche au départ, le POT devient progressivement marxiste-léniniste, sans pouvoir le déclarer (car tout parti communiste est interdit). Cette formation située dans les années 1960 à l'extrême gauche de l'échiquier politique obtient, aux élections de 1965, 3 % des voix et une représentation de 15 députés (VANER, 1985, p.18). Les étudiants de gauche qui se reconnaissent jusqu'en 1968 dans le POT, qui assument la révolution kémaliste et l'armée nationale, commencent à se radicaliser et à se différencier à partir de cette date. En 1970, après nombre d'affrontements avec les forces de l'ordre et la jeunesse idéaliste de Türkiye, la gauche radicale décide de passer à la lutte armée. « Certains jeunes prônèrent la formule de la guérilla urbaine, afin de fragiliser le pouvoir et de démontrer que sa force reposait sur un *équilibre artificielle*, d'autres optèrent pour la guérilla rurale, consistant à *encercler les villes depuis les campagnes* » (BOZARSLAN, 2004-I, p. 57).

Le succès relatif du POT dans les élections de 1965 pousse le PRP à se repositionner sur l'axe gauche-droite. Le jeune poète Bülent Ecevit (1925-2006), député en 1957, Ministre du travail à partir de 1961, secrétaire général du PRP en 1966, redéfinit la position de son parti comme étant à *gauche du centre*. Un groupe de dissidents du PRP dit *républicains* s'oppose à la ligne centre-gauche adoptée par Ecevit et quittent le PRP pour fonder en 1967, sous la présidence de Turhan Feyzioğlu (1922-1988), un parti « nettement au centre », le *Parti de la confiance* ; un second groupe de dissidents fondent le *Parti républicain*. Le *Parti de justice* subit également une transformation vers la fin des années 1960 et devient une formation qui sert avant tout les intérêts des grands industriels. Le modèle économique de « substitution d'importation » donne des résultats impressionnants, mais les mesures du PJ, destinées à soutenir le développement industriel, minent sa popularité au sein des groupes qui étaient favorisés par son prédécesseur, le PD: propriétaires terriens, petits commerçants et artisans. Cette situation aboutit à une scission interne du Parti : un mouvement politique « islamiste » légal voit alors le jour (AKGÜNGÖR, 2007, p. 224).

Tandis que le climat politique est caractérisé par une polarisation entre idéalistes de la droite radicale et révolutionnaires de la gauche, les islamistes constituent le troisième pôle. Ceux-ci s'abstiennent de se projeter dans la lutte armée, mais commettent de temps en temps des actions violentes, notamment contre les étudiants d'extrême gauche, baptisés *communistes* ou « valets de l'URSS ». Le 16 février 1969 (« dimanche sanglant »), les militants islamistes « pro-américains » ayant des couteaux et bâtons, assistent aux policiers et lynchent aux cris de « Turquie musulmane » les manifestants de gauche qui protestent contre la présence de

la flotte américaine dans le Bosphore. Les lynchages (« islamo-fascistes » pour reprendre la terminologie marxiste) font deux morts et plus de 100 blessés parmi les manifestants. La veille, dans le quotidien *Bugün* (« ce jour »), l'islamiste M. Şevki Eygi (1933 –) appelait les musulmans au *djihad* contre ceux qui s'opposaient aux États-Unis; les islamistes de l'époque qualifient le régime d'« infidèle », mais ne se présentent pas pour autant anti-américains. M. Nezihi Polat (1941-1970), membre du *Yeni Asya*, branche du mouvement *Nurcu*, écrit (23 juillet 1968) dans son hebdomadaire *İttihad* (« union ») que « le dessein de ceux qui traitent les États-Unis comme ennemis est de permettre à la Russie de nous prendre à la gorge ». Le 30 juillet, le même auteur défend l'alliance avec les États-Unis : « Chaque fois que les États-Unis sont entrés dans un autre pays et qu'ils ont construit des bases militaires sur ses terres, ils les ont faits uniquement pour protéger ce pays des agressions de l'URSS et du communisme » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 240).

Il s'agit là d'une *idéologie religieuse conservatrice*, manipulée par la droite qui se présente comme seul capable à barrer la route aux communistes. Par cette justification et par l'entretien de la peur, le gouvernement Demirel cherche et souvent obtient « à mobiliser les énergies, à surmonter les troubles internes et les hésitations des problèmes, et à pallier les échecs » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 230-231). Si entre les années 1950-70 le Moyen-Orient fait peur à l'Occident, engagé dans la guerre froide, ce n'est pas par un quelconque *islamisme*, mais par la gauche radicale. Cette peur pousse Washington à privilégier l'option d'un islam puritain, ultraconservateur/ultra-réconciliant, incarné surtout par l'Arabie Saoudite. Les États-Unis cherchent même à se servir de l'islamisme radical pour l'ériger en bastion contre la gauche. « Car aux yeux de nombre d'intellectuels contestataires, l'islamisme, voire dans certains cas, l'islam comme religion, passait durant cette période pour un élément 'réactionnaire' au service de 'l'impérialisme' » (BOZARSLAN, 2004-III, p. 22).

Jusqu'en 1970, les islamistes soutiennent en général le PJ. En effet, ce n'est pas un vote *pour* le PJ, mais plutôt *contre* le PRP laïciste et le POT marxiste, considérés tous deux comme ennemis de l'islam. Şevket Eygi propose d'éliminer, le début janvier 1970, la bande franc-maçonne de la direction du PJ et de la remplacer par les musulmans : « Nous devons inciter le pouvoir non pas seulement à ne pas être notre ennemi, mais aussi à nous servir et à nous aider pour notre cause ». Il s'agit là d'un marchandage qui profite à la fois au PJ, aux islamistes et néo-confréries. Le journaliste Z. Yetik (1941 –) écrira en 1977 que son groupe a demandé, auprès du PJ, un contingent de 25 sièges pour tous les groupes islamiques à la veille des législatives de 1965, mais que le PJ a engagé une autre négociation avec les *Nurcu* en leur proposant 5 sièges et en obtenant leur appui. Malgré ces négociations, le PJ n'a jamais été un parti islamiste ; au contraire, Demirel qui essaie d'éliminer la fraction dite

spiritualiste de la direction, expulse du parti certains de ses membres (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 219-220). L'islamiste Necmettin Erbakan (1926-2011), ingénieur, détenteur d'un doctorat obtenu à l'Université technique de Rhénanie-Westphalie en Allemagne, titulaire d'une chaire à l'Université technique d'Istanbul, directeur d'une entreprise de fabrication de moteurs Diesel, président de l'*Union des Chambres et des bourses de Turquie*, tente de se porter candidat sous les couleurs du PJ lors des élections de 1969, mais se heurte au veto de Demirel. Il se présente comme *indépendant* dans le département de Konya et est élu grâce au soutien des commerçants et industriels locaux (VANER, 1985, p. 15).

Entre 1945-70, l'idéologie religieuse apparaît comme une idéologie conservatrice, manipulée par la droite pour le maintien de l'ordre, légitimant les privilèges des classes dominantes et dissimulant aux masses populaires la force qu'elles représentent, renforçant le fanatisme religieux et le sentiment anti-communiste des classes moyennes, leur donnant le moyen de compenser leurs frustrations matérielles. L'idéologie religieuse conservatrice, en exaltant les valeurs d'austérité, de travail, d'hierarchie sociale, inculque l'acceptation aveugle de l'ordre établi. Mais tant que les contradictions du système deviennent apparentes et les idéologies révolutionnaires prennent l'ampleur, elle se transforme et tend vers une forme contestataire. Ainsi, la petite bourgeoisie en quête de stabilité et en perte de statut social, les immigrés de la campagne, en proie à une crise de personnalité du fait de leur inadaptation à la société urbaine, les petits employés et les petits fonctionnaires, manifestent leur révolte symbolique *dans et par la religion musulmane* dans un moment où l'idéologie dominante identifie les mouvements révolutionnaires à l'anti-islamisme. Certains groupes de gauche, en méprisant ouvertement la religion, incompatible selon eux avec les idées socialistes/marxistes, pousse ces couches sociales, qui prennent conscience de leur exploitation, à rejeter les idées révolutionnaires et à chercher dans l'islam un esprit de contestation et les projets d'un futur idéal. Ces dernières se réfèrent à la religion, mais cette fois-ci pour exprimer leur refus du système (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 223-241, 255, 269).

À la fin des années 1960, le repère identitaire « musulman » est toujours important auprès même des ouvriers du textile d'Izmir, grand centre urbain le plus occidentalisé/sécularisé du pays. Les réponses à la question « Comment vous identifiez-vous ? », posée dans une usine textile de cette ville, s'établissent ainsi (MARDİN, 1969, p. 132) :

Habitant d'Izmir	3,6 %
Par la région d'origine	1,8 %
Musulman	37,5 %
Ouvrier	6 %
Turc	50,3 %
Pas de réponse	0,6 %

i- Islam politique et jeu parlementaire : *Parti de l'ordre national* (1970-1971)

Issus de l'Anatolie sunnite, certains islamistes revendiquent explicitement l'établissement de la *charia*. D'autres, dirigés par Erbakan, acceptent le jeu parlementaire. Ceux-ci fondent le 26 janvier 1970 le *Parti de l'ordre national*, première formation *islamiste* depuis la naissance de la République. La carrière politique d'Erbakan, fils d'un cadî, devenant très tôt un militant de l'islam, débute en 1969 lorsqu'il est élu député indépendant de Konya, un des berceaux religieux du pays. Il paraît que les *laissés pour compte du capitalisme*, moyenne bourgeoisie des villes et des campagnes, expriment à la fin des années 1960 une contestation sociale qui puise ses arguments dans le religieux. Erbakan, membre de la *Nakshibendiya*, trouve l'occasion de canaliser cette force nouvelle en un parti « islamiste » (BESSON, 1995, p. 219-223). Comme tout le mouvement d'Erbakan à l'avenir, celui-ci se donne pour mission de défendre les intérêts des petites/moyennes entreprises de l'Anatolie, *opprimées* par le grand capital d'Istanbul et d'Izmir qui se sert de ses relations privilégiées avec l'appareil d'État pour réaliser des surplus considérables. Accusé d'exploitation des sentiments religieux, le parti se propose de restaurer un ordre islamique/égalitaire, mais il est dissous peu après le coup d'État du 12 mars 1971 (SEUFERT, 2005, p. 178 ; ÖZEK, 1982, p. 574). Cependant, avec la fondation de ce parti, dont le programme est fait d'ordre moral, de valeurs nationales (au sens islamique du terme), de respect des traditions et d'anti-occidentalisme, l'islam politique s'inscrit dans la durée (ZARCONE, 2004).

Pour les partis politiques qui rivalisaient avec le PRP, il s'agissait d'une instrumentalisation du sentiment religieux à des fins politiques plutôt qu'une idéologie de défense religieuse proprement dite. Les dirigeants du PON donnent une image à la fois islamiste et moderniste. Ils accusent les tenants de la séparation de la religion et de l'État en Turquie. Leur formation, qui constitue le premier maillon de l'organisation politique du conservatisme islamique, sait répondre par son programme aux exigences d'une partie de la population qui n'ont pas pu être récupérées de manière intégrale/permanente par d'autres forces politiques. « Ce besoin social est celui des couches populaires 'périphériques' qui se reconnaissent dans les valeurs traditionnelles religieuses et les liens de solidarité communautaires qui ont été laissées en marge de la vie politique depuis les premiers efforts de modernisation/occidentalisation entrepris à l'époque ottomane. Par 'périphériques', nous entendons, non pas simplement une distinction géographique, mais aussi le caractère de tous ceux qui, pour une raison ou pour une autre, n'ont pas pu trouver le moyen d'accéder aux instances de décision étatiques et/ou gouvernementales et dont les intérêts n'ont pas été représentés politiquement en tant que tels, ni les demandes transférées au système politique » (ATUK, 2010, § 5-8).

Erbakan, adepte de l'industrialisation, disciple de M. Zahid Kotku (1897-1980), cheikh d'une branche *Nakshibendi* qui œuvre pour la réislamisation de la société, manifeste une forte hostilité à l'Occident, notamment à la *Communauté européenne* en qui il voit l'expression de la trinité maudite du courant islamiste républicain : francs-maçons, juifs et sionistes. Dans le contexte turc, la polémique contre la franc-maçonnerie est une manière indirecte d'attaquer la hiérarchie militaire. C'est aussi une façon de mettre en cause Atatürk, soupçonné dans les cercles islamistes d'appartenir à la secte des *Dönme*, qui « pratiquent le judaïsme en secret sous l'apparence musulmane » (KEPEL, 2000, p. 336, 421 n. 3-4). Cette *connexion Atatürk-dönme* sert à expliquer le sécularisme turc comme le résultat d'une conspiration juive. Voici les phrases qu'on peut lire aujourd'hui sur Internet : « Saviez-vous qu'Atatürk était un juif converti à l'Islam ? En réalité il était un pur sioniste, agent illuminati infiltré en Turquie pour mettre fin au califat et instaurer une soi-disant démocratie à l'occidentale. Je comprends mieux pourquoi il est tant adoré par les politiciens occidentaux » ; « Mustafa Kemal Atatürk, juif, sioniste, franc-maçon, destructeur de la Turquie musulmane » ; « Atatürk était un juif d'origine grecque ; durant son règne, des milliers de Coran ont été brûlés »... Une question reste pourtant à poser : Pourquoi Kemal a-t-il fermé les loges maçonniques en 1935 et pourquoi Ankara a-t-il adopté durant la *Deuxième guerre mondiale* une politique ouvertement anti-minoritaire, surtout antisémite ?

Il faut examiner le *Parti de l'ordre national* en prenant en compte de sa liaison avec l'ordre *Nakshibendi*. Privé de ses *tekke* à partir de 1925, l'ordre s'est réfugié dans des maisons privées ou des mosquées, ce qui l'a rapproché davantage de l'islam non confrérique. Les *Nakshibendis* constituent à partir de cette date des *communautés soufies de mosquée* : « La meilleure illustration en est l'histoire du Tekke de Gümüşhanevi, à Istanbul, qui se réfugie dans la mosquée de Ümmü Gülsüm puis dans celle d'İskender Paşa dont elle prend dès lors le nom ». La communauté d'İskender Paşa est la branche la plus active de la *Nakshibendiya*. Celle-ci regroupant des milliers d'adeptes, la pratique du *zikr* décline à l'avantage des pratiques sociales, réunions, assemblées de commentaire du Coran et des hadiths. Les adeptes perdent ainsi le contact direct avec le cheikh et les cérémonies de réception n'ont plus le rayonnement qu'elles avaient autrefois (ZARCONI, 2002-II, p. 4, 11-12).

Mehmed Zahid Kotku qui devient le cheikh de la *communauté de la mosquée İskender Paşa*, influence largement les principaux protagonistes de la réislamisation de la vie politique. Ses disciples *Nakshibendis* jouent un rôle crucial dans l'élection d'Erbakan comme député de Konya en 1969 et contribuent à la naissance du premier parti islamiste turc. L'inspirateur du mouvement de la *Vision nationale*, représenté par divers partis dirigés par Erbakan, le cheikh Kotku valorise la technologie, l'industrie, le commerce et l'initiative privée. En transformant la

mosquée *İskender Paşa* en un centre spirituel dynamique, il encourage ses disciples à épouser leur siècle par le biais du savoir et du business. Il confirme ainsi l'indissociabilité de l'éducation islamique moderne et de la société marchande : il faut spiritualiser cette dernière plutôt que de la renverser. On témoigne là d'une évolution de l'islam, de sa *sécularisation interne*. Cet islam est donc plain-pied avec la société industrielle. Dans le courant des années 1970, qui connaissent un terrorisme endémique les adeptes d'Erbakan ne basculent jamais dans la violence. Kotku récuse aussi toute tentative de restauration d'un pouvoir islamique, qui, selon lui, n'aboutit qu'à un bain de sang (BAYART, 2009-I, p. 48, 50, 52, 60)

Le *Parti de l'ordre national* prétend être, dès le début, le représentant, voire l'incarnation de l'islam. Son présence dans la vie politique comme un parti religieux et oppositionnel est la conséquence de l'éclatement des contradictions internes de la bourgeoisie et de l'évolution de l'idéologie religieuse qui tend vers la contestation. La petite bourgeoisie de province se rend compte que le développement capitaliste accentue les inégalités existantes entre les grandes villes et la province, entre l'Ouest et l'Est du pays. En 1963, les 4 métropoles (Istanbul, Izmir, Ankara, Adana) détiennent, elles seules, 61,5 % des entreprises ; les trois premières représentent 72,3 % des entreprises commerciales et 31,8 % du revenu industriel ; les 26 départements situés à l'Est, constituant 30 % de la population, détiennent seulement 0,5 % de la production industrielle. Entre 1960-1967, 82 % du capital investi dans l'industrie appartient aux 4 métropoles et 80,5 % du capital étranger est concentré à Istanbul seul. Ce développement économique inégal et le programme économique du PJ profitant à la grande bourgeoisie (notamment stambouliote) suscite un mécontentement de la petite bourgeoisie de province, touchée par la concurrence des monopoles et des grandes entreprises. Une partie de cette bourgeoisie, conservatrice, restant attachée aux valeurs islamiques, trouve son porte parole dans le PON, qui discrédite la grande bourgeoisie industrielle et financière en la définissant comme une combinaison du judaïsme et de la franc-maçonnerie dépendante du capitalisme monopoliste international. Dans le discours du PON, la grande bourgeoisie des métropoles est présentée comme *compradore* et la bourgeoisie de l'Anatolie *nationale*. Cette dernière revendique un développement industriel moins polarisé, une intervention de l'État qui lui assurera la protection face à la bourgeoisie « compradore » et qui la rendra compétitive face au capital étranger. « Le *Parti de l'ordre national* rationalise et systématise l'idéologie religieuse contestataire en lui procurant une forme cohérente et bien précise. Par la même occasion, il attire vers lui les courants religieux, les fractions en colère de la petite bourgeoisie, les catégories sociales démunies, dont le lumpenprolétariat, cherchant la solution dans un Islam mythique et aussi, du fait de son caractère religieux, les masses paysannes, surtout celles des régions de l'Est » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 245-254, 262).

j- Violence, crise de pouvoir et mémorandum militaire du 12 mars 1971

Outre les turquistes, les socialistes et les islamistes, les nationalistes kurdes apparaissent comme de nouveaux acteurs sur l'échiquier politique turc, polarisé à l'extrême. La relative ouverture des années 1960 permet la parution des ouvrages en kurde et sur les Kurdes, « d'autres livres, notamment ceux laissés par les générations des révoltes des années 1920-1930, circulaient sous le manteau ou s'achetaient en Allemagne. Cette mouvance, qui trouva dans le 'marxisme-léninisme' une syntaxe universelle légitimant la contestation d'un 'peuple opprimé' s'autonomisa par rapport à la gauche turque vers la fin de la décennie pour constituer des organisations propres » (BOZARSLAN, 2004-I, p. 58-59).

Au tournant de la décennie 1970, les affrontements quotidiens qui se multiplient entre les militants de gauche anti-impérialiste et les *loups gris* de Türkeş, fragilisent la classe politique. Un changement brutal du système politique est nécessaire/inévitable aux yeux des certaines fractions de la gauche. L'atmosphère justifie d'ailleurs leurs espoirs ; les manifestations et les grèves continuent. Entrainés dans les camps de guérilla au Moyen-Orient pour commettre des actions en Turquie, certains militants d'extrême gauche se lancent dans les braquages ; les kidnappings, les assassinats et les explosions se succèdent. De son côté, le mouvement syndical se radicalise après la création de la *Confédération des syndicats révolutionnaires de Turquie* (1967), animée par les militants du *Parti ouvrier* et dominée par les marxistes. Les grèves se multiplient contre les projets de loi restreignant les droits syndicaux et contre la perte du pouvoir d'achat entamé par la crise économique qui s'aggrave : un projet de loi relatif aux syndicats entraîne des manifestations massives d'ouvriers qui paralysent Istanbul et la région de Marmara (15-16 juin 1970). Les troupes armées interviennent de façon musclée à la demande du gouvernement. Plus de 500 officiers de l'armée, colonels et généraux, font l'objet d'une purge peu après, pour des soupçons de *complot putschiste*. Tandis que l'université se politise, la crise économique entraîne en 1970 une dévaluation de la livre turque de 66 %, ce qui accélère la paupérisation des populations urbaines et rurales. Le niveau de violence politique ne cesse de s'accroître ; l'année 1971 marque le début de la guérilla urbaine avec attentats et hold-up de banques par l'extrême gauche (BOZARSLAN, 2004-I, p. 59 ; HERVÉ, 1996, p. 84-85 ; AKGÜNGÖR, 2007, p. 228).

Un rapport préparé par le Sénat de l'Université d'Ankara énumère les principales causes des mouvements d'étudiants et de la violence (1970) : « 1- La demande pour une croissance plus rapide, 2- la volonté de créer un ordre social plus équitable, 3- la déception liée à la non-application de la Constitution et au dysfonctionnement de la démocratie en Turquie, 4- la révolte causée par la négligence du gouvernement par rapport aux problèmes de la jeunesse, 5- le fait que l'étudiant ait des difficultés à s'adapter à l'enseignement supérieur à

cause de l'insuffisance de l'enseignement secondaire, 6- la perspective de rester au chômage après l'Université » (AKGÜNGÖR, 2007, p. 227 n. 743).

Comme toute *crise de pouvoir*, la crise politique turque entraîne des manifestations, des grèves, des mouvements sociaux et des émeutes. Durant les premiers mois de 1971, la fièvre qui s'empare de la jeunesse étudiante atteint un paroxysme. Une partie des jeunes vise le renversement du régime pour y substituer un système marxiste, mais la grande majorité d'entre eux, «révoltée plus que révolutionnaire», voit dans l'action violente le moyen d'abolir un ordre social jugé inéquitable et contraire à l'indépendance nationale. Le premier objectif des commandos urbains est vraisemblablement de rallier le peuple des bidonvilles qui cernent Ankara et Istanbul. Mais l'opération n'entraîne pas le déferlement immédiat attendu, car l'espoir d'une émigration vers l'Europe, surtout vers l'Allemagne, tempère la désespérance du sous-prolétariat (BURNOUF, 1972, p. 101-103).

Dans ces temps de crise, le parti au pouvoir, PJ, disloqué par des rivalités internes, est hors d'état d'accomplir sa tâche. Le 12 mars 1971, le chef de l'état-major et les commandants des forces armées adressent un ultimatum à Demirel. Ils reprochent aux députés et ministres de laisser l'anarchie, les luttes fratricides, les troubles socio-économique s'enraciner, de mettre en danger l'avenir de la République. En contraignant Demirel à la démission, ils demandent l'établissement d'un gouvernement fort, capable de réaliser dans un esprit kémaliste les réformes ordonnées par la Constitution, de mettre fin à la situation anarchique et « de remédier à l'angoisse et au désespoir éprouvés devant cette situation grave par les forces armées, issues de la nation ». Dans le cas contraire, l'armée est déterminée à s'emparer directement du pouvoir, « conformément à la mission que lui confèrent les lois la chargeant de sauvegarder la République ». Au bout de quelques heures, le gouvernement démissionne (AKGÜNGÖR, 2007, p. 228 ; KAZANCIGİL, 1973, p. 11).

Un gouvernement de « technocrates » (mars-décembre 1971), présidé par Nihat Erim (1912-1980), professeur de droit et ancien député du PRP, succède à celui de Demirel et décrète l'état de siège dans 11 département du pays. Certaines factions de la gauche et presque la totalité de l'élite néo-kémaliste saluent l'ultimatum militaire qu'ils considèrent comme une action de gauche. Il est vrai que les jeunes officiers kémalistes et nasséristes s'apprêtaient à prendre le pouvoir le 9 mars 1971. Néanmoins, ayant peur d'être éliminée par les jeunes officiers après l'intervention planifiée, la hiérarchie militaire prend les devants pour rétablir l'unité de l'armée et «restaurer le kémalisme». Celle-ci met fin aux attentes d'une *révolution*. La prise de distance des intellectuels par rapport à l'armée se confirme après la répression de la gauche, tenue responsable de la violence. La *chasse aux sorcières* frappe toutes les

tendances de la gauche, même modérées, et aussi les intellectuels libéraux. Dans le tumulte militaire, le parti islamiste d'Erbakan est dissous le 20 mai 1971 par la Cour Constitutionnelle en raison de ses activités anti-laïques. Mais la gauche et les nationalistes kurdes sont particulièrement visés : trois dirigeants du mouvement étudiant de la génération 68 sont pendus le 6 mai 1972. D'autres sont abattus ou torturés à mort. Le *Parti ouvrier* est aussi dissout le 21 juillet 1971 pour avoir favorisé des menées séparatistes. Les publications de gauche sont interdites, la presse muselée. Les bureaux des organisations de gauche, comme les *clubs d'idées* dans les universités et les syndicats, sont perquisitionnés par la police (BOZARSLAN, 2004-I, p. 59-60 ; KAZANCIGİL, 1973, p. 11 ; AKGÜNGÖR, 2007, p. 229 ; ÖZGEN, 1999, p. 92).

Ayant pour but de préserver le caractère laïc du régime, la Cour constitutionnelle dissout le *Parti de l'ordre national* d'Erbakan pour avoir violé les articles de la Constitution interdisant toute utilisation de la religion à des fins politiques, mais prend la défense de la *Direction des Affaires religieuses*. Selon un arrêt de la Cour de 1971, la conception de la laïcité peut varier selon les caractéristiques d'un pays, ainsi que les circonstances d'une époque donnée : « Le christianisme permet une séparation entre État et religion... Par contre, l'islam qui est une religion temporelle et qui régleme la vie sociopolitique peut donner lieu à des abus qui mettraient en danger le principe de laïcité, et par conséquent, l'État. C'est pourquoi le statut constitutionnel de la *Direction des Affaires religieuses* découle d'une nécessité historique » (ÖKTEM, 2003, p. 97). L'approche monolithique, voire statique, de la Cour constitutionnelle est conforme aux principes républicaines, mais aussi au climat politique du pays s'appuyant sur diverses variantes de l'essentialisme culturel.

Qu'est-ce qu'il signifie le coup d'État de 71 ? Il paraît que les grands propriétaires terriens, les notables anatoliens, les milieux d'affaire et d'industrie réagissent contre la participation croissante des masses dans le processus politique. Ils soutiennent le multipartisme, mais l'ambiance de pluralité créée par la nouvelle constitution les gêne. La prétention des masses populaires à obtenir une part plus importante du revenu national, la propagation des idées de gauche et la création d'un parti socialiste font éclater le système de valeurs jusqu'alors imposé et provoquent la riposte de l'extrême-droite, religieuse aussi bien que nationaliste. Face à un mouvement de gauche tentant d'appliquer les méthodes de la guérilla urbaine et rurale, l'extrême-droite, soutenue par ceux qui sont mécontents de la mobilisation sociale, réagit en armant ses commandos et en les lançant contre les jeunes révolutionnaires. Le 12 mars apparaît donc, au-delà de son objectif officiel d'établir « l'ordre », comme une *crise de participation*, une réaction restrictive de certaines élites du système politique devant une mobilisation sociale/politique considérable (KAZANCIGİL, 1973, p. 12-13).

En dépit d'énormes différences, il faut peut-être déceler une continuité sur certains plans de l'empire à la république. Un des facteurs importants de la continuité est la dichotomie entre élites et masses, entre dirigeants et dirigés. La bureaucratie militaire apparaît comme agent d'innovation dans le processus d'adaptation institutionnelle aux changements intervenant dans l'environnement, mais elle remplit ce rôle pour la promotion de sa propre *vision* : Son système de valeurs étant prescriptif et rigide, elle ne peut plus répondre aux variations de l'environnement et perd son caractère d'agent innovateur. « Les élites bureaucratiques turques, qu'elles soient militaires ou non, sont devenue 'dysfonctionnelles' par rapport à un système politique pluraliste... Car le système pluraliste comporte en lui-même des menaces contre le statut et le pouvoir de ces élites. Leur 'vision' concernant le système politique qui conviendrait, selon elles, à la Turquie ne coïncide pas avec la 'vision' de la 'société civile' » (KAZANCIGİL, 1973, p. 18, 29-31).

Vieille dichotomie entre élites et masses certes, mais il faut tout autant éviter les conclusions rapides. Un État *néo-patrimonial*, voire tout puissant, transcendantal, défini l'*État-père* par la culture populaire, imposant sa domination et sa souveraineté sur ce qui est souvent qualifié de *société civile faible*, de *périphérie non organisée*... Une conception de l'État, qui est aussi celle du sens commun, pensé des fois tel un corps unifié fortement différencié de la société, qui est capable d'imposer son ordre et ses règlements à une société inorganisée... Il faut pourtant mettre à mal cette conception en adoptant un autre niveau d'analyse. S'inscrivant dans une perspective téléologique et légitimiste, cette lecture de l'*État*, « perçu comme une entité unifiée et intentionnelle, tend à hypostasier les rugosités des configurations sociales et politiques turques, la porosité des administrations publiques aux tensions à l'œuvre au sein de l'espace social et l'importance des mécanismes de dévolution ou de discontinuité qui jalonnent l'histoire de l'État turc contemporain. C'est alors en termes d'interdépendances, d'alliances et de contournements que semblent devoir être appréhendées les relations qu'entretiennent les institutions et les personnels de l'État avec des individus et des groupes de la *société civile*, et ce à chaque niveau d'administration – national, provincial et local – » (GOURISSE, 2009, p. 2-3).

La crise des années 1970 prouve que la conception populaire de l'*État-père* implique le respect de l'autorité et lui fournit une indéniable source de légitimité, mais elle ne lui assure pas pour autant une omniprésence et une force coercitive ou de contrainte massive. De multiples réseaux politiques, sociaux et économiques informels coexistent avec l'État, échappent à son contrôle, ou bien, disposent d'une large autonomie tacitement reconnue. La symbolique de l'État implique respect, obéissance, mais aussi méfiance à son égard. Il est

obéi car il s'impose comme un arbitre habile, « capable d'assembler les pièces du puzzle, de monnayer la promotion et la coercition », et surtout de composer avec la complexité et la multiplicité qu'implique la gestion des provinces anatoliennes. Au seuil des années 1970, les anciens acteurs n'acceptent plus le rôle traditionnel qu'ils assument, tandis que les nouveaux acteurs à la marge (ouvriers, habitants des bidonvilles et étudiants politisés), n'ayant pas les outils nécessaires pour réaliser leur intégration *pacifique* et instaurer de nouveaux rapports de domination qui leur soient favorables, envisagent de faire éclater l'espace politique, afin d'ériger du neuf sur ses ruines. Restée longtemps un pays agricole, la Turquie connaît de mutations socioéconomiques dans les années 1960-70 (industrialisation, généralisation des moyens de communication, radios, télévisions etc.). En parallèle de ces mutations, chaque ville de province connaît un exode rural important, ce qui remet en cause les équilibres traditionnels et rapports de domination (urbain/rural, gestion du clivage alévi/sunnite). « Les nouveaux acteurs qui voient le jour, notamment sur une base segmentaire, investissent le milieu urbain et visent à en monopoliser les ressources économiques, ainsi que politiques (notamment le contrôle de la municipalité et la représentation à l'Assemblée nationale). Cela porte à son paroxysme les tensions entre les communautés kurdes et turques, aléviées et sunnites. Les modes de règlement traditionnels comme la vendetta s'avèrent désormais largement incapables de rétablir les équilibres du passé » (BOZARSLAN, 1997, p.81, 83-85).

Le coup de 1971, se soldant par 29 mois de loi martiale et une révision constitutionnelle qui restreint les libertés publiques, montre l'immaturation de la société politique et les faiblesses de la société civile dans le processus de démocratisation (MARCOU, 2005-II, §39). Mais jusqu'à quand ce blocage de la société par les élites bureaucratiques continuera-t-il ? La bourgeoisie industrielle occidentalisée, élément dominant au sein de la « société civile », est favorable à la démocratie parlementaire, mais elle ne veut pas qu'on laisse libre cours aux *idéologies extrémistes* de gauche et de droite. Elle soutient et même inspire l'effort des militaires visant à « calmer » la société, en limitant la participation. De leur côté, les militaires se sentent plus proches de cette nouvelle bourgeoisie dont le système de valeurs est voisin du leur. Le politologue Ali Kazancigil prédit en 1973 : « La bureaucratie militaire tiendra certainement encore longtemps à son système de valeurs et exercera son 'tutelage' sur la société civile. Il est fort probable que, même si la Turquie devient un pays industrialisé, la bureaucratie militaire continuera à jouer un rôle central intervenant directement chaque fois qu'elle estimera que le système politique fonctionne d'une manière qui n'est pas conforme à sa 'vision' » (KAZANCIGİL, 1973, p. 31-32).

10- Crise du système et émergence de l'islam politique : *Parti du salut national* (1973-1980)

Après le retour des militaires dans leurs casernes à la suite du *rétablissement de la stabilité*, des législatives, gagnées par le PRP (33,29 %) devenu un parti de centre-gauche avec son nouveau président (Ecevit), ont lieu en octobre 1973. Le PRP forme une coalition (26 janvier - 17 novembre 1974) avec le nouveau parti islamiste, *Parti du salut national* (PSN), troisième force politique du pays. Le PJ (29,82 %) perd une grande partie de son électorat au profit du PSN islamiste (11,8 % des voix et 48 députés) et du *Parti démocratique* (11,9 % des voix et 45 députés), fondé par un groupe de dissidents du PJ en décembre 1970.

Au cours de la campagne électorale, tous les partis de droite essayent de donner une image religieuse, chacun s'efforçant d'apparaître comme le meilleur et le vrai défenseur de l'islam et accusant les autres d'être des imposteurs. Même le *Parti d'action nationaliste* à tendance fasciste, prétend défendre les valeurs islamiques en réduisant l'islamisme à son nationalisme panturquiste. Bien qu'il obtienne le soutien d'un grand nombre des *Süleymanlı*, le *Parti démocratique* réserve dans son discours une place dérisoire à la religion. Le PJ avait en quelque sorte le monopole du discours religieux jusqu'aux législatives de 1973, mais à partir de cette date, le PSN et le *Parti démocratique*, ses rivaux au sein de la droite, gagnent la confiance des courants religieux, surtout celle des néo-confréries. L'important mouvement religieux *Nurcu* se divise en deux : la majorité rejoint le PSN et la minorité reste fidèle au PJ. Comme le PD (1946-60), son prédécesseur qui a demandé l'autorité judiciaire de prononcer à l'encontre du *Parti de la Nation* une suspension, le parti de Demirel dénonce aussi le PSN aux autorités juridiques afin d'obtenir sa dissolution (AĞAOĞULLARI, 1982, 317-318, 324).

Dans les années 50, bien qu'apolitique, le mouvement de Nursi vote majoritairement pour le centre-droit incarné par le PD. Nursi appelle les siens à voter pour les formations les moins hostiles à l'islam, tout en renonçant à une adhésion inconditionnelle à un parti. Largement marqué par la personnalité de son fondateur, le mouvement *Nurcu* ne réussit pas à éviter les divisions à la mort du maître. Les premières divergences se polarisent autour de l'attitude à adopter vis-à-vis des partis politiques ; les divisions se multiplient à partir des années 70. Parmi les nombreux disciples du maître, c'est Fethullah Gülen (1938 –) qui parvient à bâtir un *cemaat* particulier/solide/cohérent, et à lui donner une envergure internationale. Simple prêcheur officiel et fonctionnaire de la République, Gülen commence dès 1968 à initier à sa manière des jeunes étudiants aux idées de Said-i Nursi. Afin de mieux former et encadrer les élèves, il organise des camps de vacances d'été. Ce sont en vérité des séminaires religieux

qui se déroulent à la campagne durant laquelle les volontaires apprennent à vivre au sein d'une communauté religieuse: de ces premiers camps émergent les plus proches conseillers et fidèles de Gülen. Mais le régime militaire du 12 mars, frappant particulièrement la gauche, se traduit aussi par la fermeture de plusieurs mouvements religieux et l'incarcération de leurs leaders, entre autres celle de Gülen qui est condamné à 11 mois de prison. Après la fin du régime militaire, au début de la décennie 70, Gülen fonde avec ses compagnons et ses élèves un *vakıf* destiné à diffuser le mouvement dans tout le pays, la *Fondation des enseignants de Turquie* qui réunit des parents d'élèves et des enseignants préoccupés avant tout par la réussite scolaire des enfants. Après les vakıfs, la *cemaat* *néo-Nurcu* (*Fethullahçı*) cherche à se développer dans le milieu des entreprises (BALCI, 2003-II, p. 309-312).

Outre les *Fethullahçı*, plusieurs autres groupes voient le jour au lendemain de la mort du maître du mouvement Nurcu. La *cemaat* « Yazıcılar » (scribes) tire son nom de l'obstination de ses membres à vouloir répandre les œuvres de Nursi par des copies manuscrites, en refusant de les écrire en typologie moderne. Une autre communauté dirigée depuis 1971 par Siddik Dursun (*Med-Zehra*) met en valeur la kurdicité du maître. En critiquant l'interprétation nationaliste turque des écrits de Nursi, la *cemaat Med-Zehra* se fixe pour objectif de réaliser le vieux rêve de Nursi, la construction d'une université à l'est de la Turquie. C'est un groupe important des mouvements musulmans kurdes avec son journal *Dava* (cause). Citons aussi la *cemaat Yeni Asya*, dirigée par Mehmet Kutlular (1938 –) ayant du même âge que Gülen (BALCI, 2003-II, p. 311, n.5; ATACAN, 2001, p. 111-144). « Yeni Asya » (Nouvelle Asie), le journal des *Nurcu* proches du PJ, ouvre une campagne violente contre le PSN. Le *Parti de la justice* (PJ) entreprend aussi des manœuvres afin d'affaiblir le PSN en se servant des divergences entre le groupe d'Erbakan d'obédience *Nakshibendi* et le groupe minoritaire des *Nurcu*. Le PJ réussit finalement (lors des élections de 1977) à diriger une partie de l'électorat du PSN (surtout les *Nurcu*) vers lui ; il gagne également les voix des *Süleymancı* en mettant leur leader Kemal Kaçar sur sa liste électorale à Istanbul et prive ainsi le PSN d'une partie de ses électeurs de 1973 (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 322-323).

a- Islam et «une société juste qui s'inscrit dans le droit chemin de la vérité»

Le régime militaire du 12 mars envisageait une série de réformes économiques. Les grèves étant interdites et les salaires réels diminués, le bénéficiaire principal des avantages de ce régime exceptionnel était la grande bourgeoisie. Par contre, la réforme agraire au profit de la bourgeoisie industrielle et financière n'a pas pu être réalisée devant la résistance des grands propriétaires terriens. Le contexte d'alors était propice pour éliminer le *Parti de l'ordre national* d'Erbakan qui menaçait l'hégémonie politique de la grande bourgeoisie. Mais dès l'annonce du retour à la normalisation, les dirigeants du parti dissout fondent (12 octobre

1972) le *Parti du salut national* (PSN). Erbakan ne prend pas officiellement place parmi les fondateurs, afin d'éviter qu'on condamne le PSN comme successeur *de jure* ou *de facto* du parti interdit. Il n'adhère au parti que le 16 mai 1973 et est élu à la présidence après les législatives de 1973. Le parti islamiste suggère la création des usines par l'État qui doit les remettre, une fois que celles-ci deviennent rentables, entre les mains du secteur privé. Les islamistes du PSN sont convaincus que la force de l'Occident réside dans son industrie et non sa civilisation. Ils pensent, comme leurs inspirateurs du début du XX^e siècle, qu'une nation qui se détourne de sa propre civilisation ne peut que donner naissance à un monde factice. Ils demandent la construction d'une nouvelle société à industrie/technologie avancée par le biais d'un retour au passé culturel : Le développement n'exige pas une transformation de la culture, mais la foi en l'islam et le respect de la tradition (TOPRAK, 1991, p. 169, 171).

Année	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1980
croissance	7	9,2	4,9	3,3	6,1	9	3	1,2	-0,5	-2,8
Inflation	16,5	13,7	16	18,6	19,8	16,4	28	47,2	56,8	115,6

Voici le slogan simple et frappant du PSN : « édifier une société juste qui s'inscrit dans le droit chemin de la vérité et de l'idéal ». Le Parti insiste sur la nécessité de créer une industrie lourde et nationale, en accusant les gouvernements de centre-droit de n'avoir favorisé que l'industrie de montage au profit de la bourgeoisie « compradore ». Selon la *Vision Nationale*, le développement industriel du pays nécessite un État organisateur et programmeur. L'État des islamistes sera un État *neutre* et représentera l'*intérêt national*. L'illusion de l'*État neutre* (*État arbitre, État garant de l'intérêt général*) rapproche l'islamisme turc du kémalisme. Selon le programme économique du PSN, l'État interviendra à l'économie pour soutenir la propriété privée, adoptera un système fiscal équitable, distribuera équitablement les crédits, luttera contre la spéculation, encouragera les banques à investir dans le secteur de l'industrie lourde, et exonérera les couches les plus défavorisées de la société. À toutes ces mesures s'ajoute la recette miracle: rejet du prêt à intérêt, cause principale de l'inflation, de l'instabilité monétaire et de l'accumulation des richesses malhonnêtes. « Quand on abandonne cette pratique, les conflits entre patron et ouvriers disparaîtront automatiquement » dit Necmettin Erbakan (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 283-285).

La bourgeoisie de province, grâce au discours intra-système du PSN, parvient à désamorcer le potentiel contestataire de la religion : le PSN met fin à l'effervescence de la production des symboles islamiques de la révolte, en freinant les impulsions violentes. Il s'agit là d'une inversion de la révolte à la soumission, les principes religieux étant réadaptés aux structures de la société actuelle. Pour le cas du PSN, il est plus juste de parler d'un discours politique à caractère religieux, présenté par une sauce islamique que d'une idéologie religieuse politisée

(AĞAOĞULLARI, 1982, p. 254 n. 15, p. 266-267, 269-271). En Turquie des années 1970, on est donc loin de lancer un mouvement messianique révolutionnaire comme celui de Thomas Münzer (1490-1525), théologien qui prônait l'établissement immédiat du Royaume de Dieu *sur terre*, une société sans différences de classe, sans propriété privée et sans autorité de l'État. La référence de Münzer était le *christianisme primitif*, religion des pauvres, exclus, damnés, persécutés et opprimés, des esclaves, des affranchis privés de leurs droits et des petits paysans accablés de dettes (ENGELS, 1960 [1894], p. 311-312).

Le PSN préconise le développement d'une économie libérale dont les effets sociaux seraient conditionnés par l'application des *principes solidaristes et fraternels* constituant selon les partisans l'essence d'une société islamique. Pour l'islam politique turc des années 1970, il ne s'agit pas de remettre en cause l'ordre socioéconomique ni de détruire l'État kémaliste, considéré comme impie, mais de le conquérir. Empruntant à la droite le nationalisme et à la gauche le populisme et l'étatisme, les partisans de la *Vision nationale* mettent en avant un discours politique teinté de religiosité qui donne priorité à l'ordre moral et au «spiritualisme». Erbakan, ingénieur de formation, et ses compagnons, ne sont pas des penseurs islamiques ; leur connaissance de l'islam est plus ou moins rudimentaire. Mais ils saisissent bien l'état d'esprit des populations rurales migrantes, confrontées aux regards méprisants des citadins. Au long des années 1970, la migration change en effet de nature, les paysans sans terre étant remplacés par des petits et moyens propriétaires terriens, plus conservateurs. Ceux-ci, coupés de leurs sources traditionnelles de soutien/identité, doivent faire face à d'importantes difficultés économiques dues à une inflation très forte (16,5 % en 1971 ; 115,6 % en 1980). Face à ces déracinés, le PSN trouve des références mobilisatrices en termes religieux, et se présente comme le parti de l'*ordre juste* (ANCIAUX, 2001, p. 35-36 ; YERASIMOS, 1995, p. 164 ; MASSICARD, 2004-II, p. 63 ; ÇAKIR, 1997, p. 33).

Le parlementarisme islamique joue le jeu des institutions républicaines : rien n'indique un passage au radicalisme. La coalition PRP-PSN repose sur des concessions mutuelles. Contre la concession faite au laïcisme kémaliste, le PSN prend place dans le système et se prive de l'avantage d'une position exclusivement contestataire. Il propose une restructuration institutionnelle qui ferait de la Turquie un État musulman moderne, essaie en tant qu'élément clé de différentes coalitions gouvernementales de peser de tout son poids afin de lancer «par le haut» (comme le kémalisme) un projet de «réislamisation» de la société. Cette entreprise donne des fruits : l'émergence d'une élite islamiste à la fois moderne et attachée à la foi, visiblement différente de l'élite bureaucratique jusqu'alors promue par la République. Les islamistes trouvent ainsi l'occasion de réintroduire *par le haut* le référent religieux dans la conduite des affaires publiques (LAMCHICHI, 2000, p. 43 ; ÜSTEL, 1995, p. 258).

Le PSN se trouve en constance dans l'obligation de conformer son discours idéologique au principe de laïcité. Il doit donc choisir entre sa survie et sa raison d'être : il adopte d'abord un double langage, et fait ensuite appel à des principes intouchables et irrécusables, rattachés ou identifiés à l'islam. On témoigne ainsi d'un discours idéologique officiel et officieux du parti. Contre les lois juridiques interdisant l'usage politique de l'islam, le PSN brandit le drapeau de la démocratie, de la liberté d'expression ; mais d'autre part, il doit répéter qu'il n'est pas partisan de la *charia*, et faire appel à trois principes, irrécusables, en dehors de toute critique : *nationalisme, moralisme et scientisme* (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 271-275). Il faut préciser que parmi les trois principes principaux du kémalisme (laïcité, nationalisme et républicanisme), c'est surtout le nationalisme qui est bien reçu par les masses. Mais celui-ci retrouve une teinte religieuse dans la plupart des consciences. Le fait national, pacifiste, modéré ou chauvin, est presque toujours présent dans la réflexion turque ; les courants politiques qui ne se déclarent pas officiellement nationalistes, établissent aussi leurs projets en évoquant très souvent l'avenir de l'existence turque.

b- Islam politique turc, son nationalisme ambigu et crise chypriote de 1974

Depuis les années 1970, on peut distinguer quatre types de nationalisme dans le paysage politique : nationalisme kémaliste officiel, reposant sur l'existence de l'État-nation et sur son pouvoir (conception étatocentrique du nationalisme) ; nationalisme libéral civilisateur dans lequel la performance réalisée au niveau des exportations, la hausse de la consommation, l'évolution des modes de vie et la vitalité économique apparaissent comme les facteurs les plus directs de la fierté nationale ; nationalisme radical du PAN (*Parti d'action nationaliste*), qui affirme que l'élément principal de l'identité nationale est l'islam, mais qui réduit celui-ci à une caractéristique secondaire de la même identité dans les années 1990 ; nationalisme islamique dans lequel la nostalgie du passé ottoman se traduit par une imagerie impériale et le sentiment antisémite transforme selon la conjoncture en manifestation de chauvinisme et de racisme. Le nationalisme islamique, voire islamiste, se fonde sur l'idée que la Turquie est potentiellement le pivot du monde islamique. En effet, l'escalade de la lutte idéologique entre l'islam et le nationalisme ne rencontre pas un grand écho en Anatolie centrale et orientale (nord-est) où l'on trouve une population rurale qui se définit comme « musulmane et turque ». Cette vision anatolienne voit dans l'islam une pensée riche mais politiquement marginale. Elle le considère toutefois comme un élément constitutif de la nation (BORA, 1997, p. 6-12).

Le programme du PSN s'appelle la *Vision Nationale*, parce qu'il prône le modèle de société « juste » et *conforme* aux aspirations de la nation. Le Parti se déclare l'héritier de « mille ans d'histoire ». On loue l'esprit et la mentalité de Mehmed le *Conquérant* : La Turquie doit de la

même manière de se battre pour l'économie saine, un État ordonné et une nation morale (SEUFERT, 2005, p. 178). « La voie nationale est la somme de l'esprit et du sens de notre nation qui, pendant son histoire glorieuse, a conquis Istanbul, cerné Vienne, réalisé la victoire des Dardanelles, fait la Guerre d'Indépendance et produit des prodiges à Chypre » écrit Erbakan en 1974 (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 276).

Le problème de Chypre renforce encore plus le nationalisme du PSN. Possession ottomane cédée aux Britanniques en 1876, peuplée d'un tiers de Turcs et deux tiers de Grecs, cette île est devenue indépendante en 1959 à la suite d'un mouvement de guérilla mené par les Grecs voulant l'*enosis*, rattachement à la Grèce. La question semblait avoir été résolue par les accords conclus entre la Grande Bretagne, la Turquie et la Grèce, lesquels assumaient la responsabilité de garantir la Constitution (1960) créant le nouvel État. Mais dès 1963, celle-ci a ouvertement été dénoncée par l'archevêque Makarios, désigné chef d'État par les voix des Grecs. Lorsque les premiers conflits interethniques éclatent à Chypre en 1963, face à une possible intervention militaire de la Turquie sur l'île, le Président des États-Unis Johnson (1963-1969) a adressé une lettre dure à İsmet İnönü, alors Premier ministre, qui l'avertit que l'OTAN ne pourrait faire bénéficier la Turquie de son appui si elle provoque une intervention soviétique par une action unilatérale à Chypre, et qui s'oppose à l'utilisation de matériel militaire américain pour un débarquement éventuel des troupes turques. Ainsi, le parapluie américain s'avérait ne pas être inconditionnel. La crise a provoqué une révision générale des relations de la Turquie avec le monde extérieur. La Turquie constatait qu'elle n'était pas en mesure d'user souverainement de l'armement qui lui avait été livré par les États-Unis dans le cadre de l'Alliance atlantique. Ayant le sentiment d'être abandonnée par ses alliés les plus proches, les États-Unis et l'OTAN, isolée à l'ONU, la Turquie s'est mise en quête de nouveaux soutiens et les a trouvés en se rapprochant de l'URSS et des pays du Moyen-Orient (l'Égypte, la Syrie, l'Irak). C'était le début d'une politique ambiguë à l'égard de l'Israël. Lors du conflit de 1967, Ankara a appuyé les thèses arabes et est devenu pro-arabe avec la victoire d'Israël. C'est dans ce contexte que la Turquie a participé à la première *Conférence Islamique* qui a eu lieu à Rabat en 1968 (ROY, 2004-II, p. 20 ; BATU, 1976, p. 473 ; VON GASTROW, 1988, p. 172 ; BAYART, 1981, p. 884 ; GANGLOFF, 2002, p. 17, n. 10).

Dans cette atmosphère, le fait que les États-Unis exigent de la Turquie l'interruption de la culture du pavot (1971) suggère une fois de plus que l'intégration au camp occidentale lèse les intérêts nationaux, que l'alliance fonctionne à sens unique. Or, à partir de la première crise du pétrole (1973), les efforts de rapprochement tentés par la Turquie envers les pays arabes commencent à porter leurs fruits. Les États membres de l'OPEP décident d'accorder des tarifs préférentiels aux pays pro-arabes et la Turquie profite de ces tarifs spéciaux. En

outre, exporter vers les pays du Moyen-Orient devient inévitable pour la Turquie pour couvrir les importations pétrolières. Bülent Ecevit signe ainsi avec la Libye un accord général de coopération pour le développement agricole, industriel, technique et scientifique. Tandis que la crise cyprite de 1964 impliquait le rapprochement de la Turquie avec les pays arabes, la crise de 1974 entraîne une nouvelle phase d'isolement international pour le pays. En 1974, un mouvement grec d'extrême droite, soutenu par la dictature des colonels, au pouvoir en Grèce depuis 1967, renverse le régime du président Makarios (vers la fin des années 1960, il déclarait l'*enosis* souhaitable mais faisait campagne pour le maintien de l'indépendance de Chypre), proclame le rattachement à la Grèce et s'attaque aux populations turques. La Turquie réagit et envahit alors l'île : selon la coalition PRP-PSN, il s'agit d'une opération de maintien de la paix. L'intervention militaire, ayant pour but de rétablir l'ordre constitutionnel, coupe en effet la Chypre en deux. La république de Chypre se retrouve amputée d'un tiers de son territoire occupé militairement par l'armée turque : en 1983, cette partie se déclarera *République turque de Chypre du Nord*, non reconnue par la communauté internationale. Les populations grecques se réfugient dans le Sud, qui maintient la fiction de la continuité de l'État chypriote issu de l'indépendance (BAYART, 1981, p. 885 ; ROY, 2004-II, p. 20 ; VON GASTROW, 1988, p. 172-173).

Après l'intervention, les États-Unis mettent l'embargo sur les armements à destination de la Turquie : le Congrès américain ne le lève qu'en 1978. Cet embargo bloque la modernisation et l'approvisionnement en pièces détachées de l'armée turque et amoindrit ses capacités défensives. L'association à la CEE se relève aussi décevante, au fur et à mesure que d'autres pays méditerranéens bénéficient d'accords préférentiels, et même plus avantageux. La neutralité affichée par la CEE penche, en réalité, en faveur de la Grèce (BAYART, 1981, p. 884-886). Face à l'isolement, Ankara cherche à utiliser la carte islamique pour obtenir des soutiens dans l'arène internationale, sans grand succès. C'est dans ce contexte que le PSN d'Erbakan préconise la formation d'un marché commun musulman, destiné à faire pièce à la CEE : le Parti voit la Turquie jouer le rôle de principal pourvoyeur de produits industriels, tandis que les Arabes fournissent le pétrole et diverses matières premières. Cette idée de la création d'un marché commun islamique qui resurgit périodiquement lors des sommets islamiques reste lettre morte jusqu'aujourd'hui, mais celle de la coopération économique avec les pays du Moyen-Orient fait son chemin en Turquie, qui accueille en mai 1976 la 7^e *Conférence Islamique* et annonce la décision gouvernementale de devenir membre à part entière de la Conférence (VON GASTROW, 1988, p. 173). La mouvance islamique rejette par principe une intégration à la Communauté européenne, considérée comme un club de nations chrétiennes. Néanmoins, même à cette époque, des voix discordantes dans le camp islamiste avancent l'idée qu'un pays admis dans l'Europe en constitution peut devenir plus

libéral, plus ouvert au pluralisme, et que la liberté d'expression qui l'accompagne ne peut que faciliter la promotion de valeurs religieuses (VANER, 2000, p. 81).

La Turquie est le seul pays parmi les membres de l'*Organisation de la Conférence Islamique* à avoir reconnu l'État d'Israël, le seul pays aussi du Moyen-Orient appartenant au système de défense occidentale et intégré à des institutions occidentales (l'OCDE et le Conseil de l'Europe). Les réformes kémalistes (fermeture des médersas et des confréries religieuses, adoption d'un code civil de type européen, laïcité constitutionnelle) éloignaient d'ailleurs la Turquie du Moyen-Orient. Son adhésion au *Pacte de Bagdad* en 1955, mal accueillie dans les capitales arabes, a aggravé encore plus les relations entre le pays et ses voisins. Mais l'affaire de Chypre change les préférences de la diplomatie turque. L'embargo américain encourage Ecevit à renforcer les liens de son pays avec le camp arabe. L'islamiste Erbakan, lui, pousse pour d'autres raisons à un rapprochement avec les pays musulmans. Bien que les pays arabes n'applaudissent guère l'invasion turque de 1974, la Turquie reconnaît l'OLP comme seul représentant légitime du peuple palestinien, refuse de reconnaître Jérusalem comme capitale de l'Israël et maintient au niveau le plus bas les relations diplomatiques avec cet État (GEORGEON, VON GASTROW, 1991, p. 220-221, 223-225).

c- Islamisme, anti-occidentalisme, moralisme, scientisme et démocratie

Le nationalisme islamique du PSN est un nationalisme antioccidental. Si le parti critique ardemment le capitalisme et le socialisme, cette dénonciation ne concerne pas directement leurs aspects économiques et sociaux, mais leur origine occidentale. Pour les membres du PSN, le capitalisme ne signifie que le prêt à intérêt, la spéculation, la monopolisation et le développement inégal entre les secteurs et les régions. Quant au socialisme, disent-ils, c'est un système social dans lequel tout est sacrifié au profit de la collectivité qui ne laisse place à aucune liberté personnelle. D'après eux, ces systèmes *étrangers* menacent la culture et les valeurs nationales/spirituelles de la population musulmane. Mehmet Doğan (1947–), penseur islamiste proche du PSN, auteur d'un ouvrage intitulé « Occidentalisation : une trahison » (1977), actuellement membre du *Conseil Suprême de radio et de télévision*, écrit qu'au fur et à mesure de l'occidentalisation, le pays est colonisé et manipulé par des pays étrangers. « Quand notre peuple s'est révolté par l'affirmation de son identité contre ceux qui le maintiennent dans cette misère, il est accusé par ces colonisateurs [internes et externes ?] d'être réactionnaire et partisan de l'*irtica* » (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 280-281).

Outre le nationalisme islamique, un autre principe du parti d'Erbakan le *mücahid* (*combattant de la foi* : surnom donné à Erbakan par les partisans après la partition chypriote en 1974) est le moralisme. Il écrit dans le programme du parti que le relèvement matériel/économique du

pays ne peut être réalisé qu'après le relèvement moral (moralisation/islamisation de la vie). Selon les membres de la formation islamiste, la société turque est en pleine crise de moralité et au bord d'une décomposition socioéconomique. Le PSN, convaincu que *l'immoralité vient de l'Occident*, propose de limiter et même d'empêcher l'entrée des touristes occidentaux qu'il considère comme des soldats au service de la luxure, du vice et de l'immoralisme. On comprend alors pourquoi ce parti rejette le Marché Commun, occidental et non musulman. Les ministères confiés au PSN (Justice, Intérieur, Commerce, Agriculture, Industrie), parti clé des diverses coalitions (l'emblème du Parti est aussi une clé) formées entre 1974 et 1978, lui permettent de nommer dans tous les rangs des administrations concernées des partisans sûrs dont l'influence se ferait sentir à long terme. Ces ministères s'efforcent de lutter contre *l'occidentalisation*. Ils censurent les films qu'ils jugent obscènes, restreignent la vente de bière et ouvrent des salles de prière dans leurs administrations (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 277, 282-283 ; KEPEL, 2000, p. 337).

Le troisième principe du Parti est le scientisme : celui-ci donne au discours idéologique de la *Vision Nationale*, fortement spiritualiste et idéaliste, un aspect positiviste. Le Parti identifie l'islam à la science, mais c'est une science qui ne comporte aucun doute et dans laquelle tout est vérité et certitude. « La base de toutes les sciences se trouve dans le Coran et toutes les lois scientifiques sont découvertes par les savants musulmans » dit Erbakan en prophétisant « l'humanité toute entière découvrira que chaque lettre du sacré Coran est en lui-même une infinité de miracles et elle suivra les chemins tracés par le Coran ». Le PSN place la référence à l'islam au cœur de son programme, de son action et de sa stratégie. Tous ses dirigeants sont des musulmans pratiquants, souvent membres de néo-confréries. Il est pourtant difficile de le désigner comme un parti islamiste à proprement parler, car loin de mettre en cause de façon radicale l'ordre établi, loin de prétendre détruire une république « impie », l'islam politique turc est beaucoup plus soucieux de prendre le pouvoir et pour l'obtenir dans un régime parlementaire il n'hésite pas à participer à des gouvernements de coalition, même avec le PRP kémaliste. Le PSN trouve, dans l'instabilité parlementaire des années 1970, l'occasion d'apprendre à négocier avec les autres partis pour la formation de coalitions : loin d'être exclu de la vie politique, il se familiarise avec l'art du dialogue. Ainsi, plus qu'à une crise de la laïcité, on assiste à sa mutation induite par le développement d'une pratique diversifiée (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 278 ; MARCOU, 2004, p. 590-592).

En Turquie, le mariage du nationalisme avec une vision conservatrice est réalisé au cours des années 1970. Malgré la position du PSN, idéologiquement plus proche aux courants islamistes nés au Moyen-Orient, tous les acteurs politiques – partis, mouvements sociaux, associations – tiennent un discours nationaliste. En effet, à partir des années 1980, partout

dans le monde, qu'ils soient au pouvoir ou dans l'opposition, les mouvements islamistes sont amenés à rentrer dans une logique nationaliste et politicienne. En Turquie, conformément à la parlementarisation anticipée de l'islam politique, ce phénomène qui dilue la spécificité idéologique des islamistes semble débiter plus tôt qu'ailleurs. Les mouvements religieux acceptent progressivement la démocratie ou se transforment en mouvements conservateurs. « Cela ne veut pas dire que la réislamisation des sociétés du monde musulman est en panne : elle se voit dans les vêtements, les mœurs et la rue. Mais elle s'affirme beaucoup plus comme une quête et un choix individuel » (ROY, 2001, p. 7-14).

Dans les années 1970, il est encore difficile de suggérer que l'islam politique turc a bel et bien intériorisé le jeu démocratique. En juillet 1974, un auteur du *Journal National*, quotidien semi-officiel du PSN, déclare que *les institutions apportées par le système islamique sont supérieures à celle des autres systèmes, y compris la démocratie*. Kısakürek, grand nom de l'islamisme turc écrit le 20 février 1974 (même journal) que « l'ouvrier qui prend sa force de la démocratie, dérobe par le droit de grève les droits de la communauté... Comprenez donc d'où vient à l'ouvrier ce droit excessif à la parole et celui d'être arrogant. Nous n'acceptons ni la grève, ni le syndicat, ni la fédération, mais uniquement l'Islam et l'Ordre ». Erbakan prononce presque les mêmes phrases : « Nous n'acceptons pas l'idée selon laquelle le prolétariat et le patronat formeraient deux groupes différents et opposés. Le patron et l'ouvrier s'aident mutuellement ; ils sont des frères (dans la foi) ». Le leader du parti islamiste conclut comme la première génération des kémalistes solidaristes : « Ils travaillent ensemble pour le même but sacré : l'intérêt de la nation ». Pour les membres du PSN, l'islam est sans doute supérieur à la démocratie, parce qu'il est *enseigné aux hommes par Dieu*. Mais d'autre part, il lui est indispensable de se mouvoir dans les structures laïques et démocratiques qu'il conteste en principe : il remplit ainsi la « fonction tribunitienne » à l'égard du système laïc. Mêmes les islamistes radicaux participent au fonctionnement d'un système non-islamique par l'intermédiaire du PSN (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 288, 295, 297, 334).

d- Gouvernements de coalition ou *colonisation partisane*

Quand on observe les divers programmes gouvernementaux dans la décennie 1970, on voit que le débat politique se focalise sur les notions d'islam, Occident, kémalisme, démocratie et nation. C'est au cours de cette décennie que l'islam politique se marie avec le nationalisme conservateur. Les programmes des 2^e et 3^e gouvernements de Demirel (3 novembre 1969 – 26 mars 1971) visent à pousser les jeunes générations vers l'idéal de la « Grande Turquie », d'un pays qui, par sa puissance économique et son prestige culturel se hissera au niveau des grandes puissances, à rassembler les jeunes autour de cette croyance et à les protéger des effets néfastes des courants politiques étrangers, à commencer par le communisme. N.

Erim, chef du gouvernement issu du coup d'État du 12 mars (26 mars 1971 – 22 mai 1972), évoque, dans son discours de présentation du programme gouvernemental devant les élus, la nécessité de disposer de chercheurs et d'enseignants attachés aux principes d'Atatürk. Le gouvernement (toujours sous surveillance d'armée) de Melen (22 mai 1972 – 15 avril 1973) insiste sur les émissions de radio et de télévision afin de renforcer les sentiments nationaux. Le gouvernement PRP-PSN promet dans son programme encore plus de publications officielles pour exacerber les sentiments nationaux (KANTARCIOĞLU, 1990, p. 51-60).

Après l'intervention turque à Chypre, les militaires et les médias favorables à Ecevit, lui renvoient l'image du *héros national* (*le conquérant de Chypre* devient son surnom) qui lui empêche de faire machine arrière ou d'entreprendre des négociations sur Chypre sans l'aval de l'état-major. Son partenaire de coalition Erbakan joue la surenchère nationaliste durant l'opération, et demande l'occupation de toute l'île. Son nationalisme teinté d'une nostalgie impériale le rend suspect aux yeux des militaires. Fort de son succès, Ecevit pense pouvoir obtenir la majorité absolue en cas d'élections anticipées et donne sa démission en novembre 1974. Il espère provoquer de nouvelles élections. Le Président F. Korutürk (1973-1980) ne dissout pourtant pas l'Assemblée : Après des mois de chaos politique et le gouvernement intérimaire de Sadi Irmak (17 novembre 1974 – 31 mars 1975), Süleyman Demirel parvient à former une coalition avec le PSN et d'autres partis de droite dont l'ultranationaliste PAN (BERTRAND, 2003, p. 138).

Cette coalition des partis de droite dite « Front nationaliste » (31 mars 1975 – 21 juin 1977) poursuit une politique à très courte vue, destinée à satisfaire les demandes contradictoires des diverses factions de la bourgeoisie au moyen d'un endettement intérieur et extérieur forcené, mettant le pays en situation de cessation de paiements en l'espace de deux ans. La terreur fasciste s'organise et prend de l'ampleur sous ce gouvernement : Le *Parti d'action nationaliste* de Türkeş renforce ses commandos armés grâce à sa participation au pouvoir. En tant que partenaire de coalition, il place ses partisans dans les appareils de l'État, les forces de l'ordre et l'éducation nationale, et lance ses commandos contre les syndicats et les ouvriers. Les stratégies de « noyautage » des institutions d'État menées par certains partis (surtout PSN islamiste et PAN nationaliste) se solde par l'importation de lignes de divisions dans les institutions et participent à leur politisation, « entendue comme 'requalification des activités sociales' par des agents qui transgressent ou remettent en cause la différenciation des espaces d'activité » (GOURISSE, 2009, p. 7-8).

Le Front nationaliste est plus *un partage des ministères* qu'un cabinet. Les visions politiques des partenaires diffèrent nettement, et le nationalisme du front signifie plutôt *être contre la*

gauche, surtout le PRP dont la popularité s'accroît constamment. C'est une « colonisation partisane » qui se met en place, consistant à remplacer des milliers de fonctionnaires par des « loyaux » du parti. Les entreprises de l'État voient également augmenter leurs effectifs au point de faire décroître leur rentabilité. « À part cette distribution de postes clientéliste, les partis membres de la coalition peuvent rarement s'entendre sur les questions politiques et assurer la coordination des ministères qu'ils contrôlent. Cela se traduit parfois par une paralysie totale du gouvernement » (AKGÜNGÖR, 2007, p. 238-239).

Le PJ, parti du centre, se déclare favorable (comme le PRP, autre formation politique « dans le système ») à l'enjeu de l'adhésion de la Turquie à la CEE. Mais comme il perd une partie de son électorat au profit des petits partis radicaux, il est contraint de relativiser son discours pro-CEE afin de s'assurer l'appui des groupes radicaux de droite. Ainsi, en 1976, le *Front nationaliste* décide de geler ses obligations commerciales, comme une solution passagère, vis-à-vis de la CEE. Le désaccord évident entre les membres de ce gouvernement, dans un contexte de crise économique profonde, coûte cher à la Turquie, puisque la CEE gèle de son côté certaines de ses obligations, en repoussant la date prévue pour la libre circulation des travailleurs turcs et la réduction des concessions agricoles (VARDAR, 2005, p. 49-50).

C'est surtout à cette époque que les ministres PSN trouvent l'occasion d'influer sur des nominations de cadres et sur la conduite de certaines politiques publiques. En contrôlant la *Direction des Affaires religieuses*, le parti obtient un droit de regard sur la désignation des imams, et soutient la candidature de ceux qui lui paraissent les plus « islamistes ». On voit que l'expérience turque de la laïcité est celle d'une curieuse osmose : Tandis que le politique pénètre dans le religieux pour mieux le contrôler, le religieux en profite pour s'introduire dans l'appareil étatique. La *Direction des Affaires religieuses*, conçue comme un instrument du contrôle étatique, tout en assumant son rôle, sert aussi à propager l'islam de confession sunnite (et de rite hanéfite), « si bien que l'Anatolie a subi une vague d'islamisation orthodoxe qu'elle n'avait guère connue à l'époque ottomane, où les moyens de communications étaient si précaire et l'État si peu présent » (ÖKTEM, 2003, p. 106). Outre cette institution servant à la propagation d'une religion au sein de l'État « laïc », les membres du PSN occupent le poste de ministre du Commerce et celui de l'Industrie. La formation islamiste trouve ainsi l'occasion de favoriser, grâce à sa présence dans la coalition, le développement de programmes d'implantation industriels ou commerciaux d'envergure en Anatolie. « De fait, on peut estimer que s'est constituée, à cette époque, une sorte de filière industrielle et commerciale islamique » (ÇAKIR, MARCOU, 1995).

Parmi les partenaires de coalition, c'est surtout le *Parti d'action nationaliste* qui profite de sa position pour *s'infiltrer* dans l'administration. Possédant seulement 3 députés au Parlement, il négocie chèrement sa participation au gouvernement en obtenant 2 ministères. Au sein des institutions d'État qu'il infiltre, le Parti œuvre à la marginalisation des fonctionnaires de gauche. Dans les institutions judiciaires et de coercition (surtout dans la police), la politique de recrutement de militants et sympathisants produit une politisation des pratiques. En 1975, le Parti préside à la création d'une association de défense des intérêts des policiers *idéalistes*, *Pol-Bir* (Union des Policiers), qui se lance dans la dénonciation des activités d'une association de policiers proche du PRP, *Pol-Der* (Association des Policiers). « Les stratégies de soutien de certains policiers aux groupes d'extrême gauche ou d'extrême droite, ainsi que la façon dont collusions sont mises en pratique par les acteurs tend à montrer l'apparition de pratiques différenciées dans l'institution. Ainsi, des témoins affirment que les équipes de police appelées sur les lieux d'une plainte se retournent contre les plaignants ou laissent s'échapper les coupables » (GOURISSE, 2009, p. 12, 17). Dans un contexte de quasi-guerre civile, en l'absence d'une éthique professionnelle, les normes sont produites de façon extra-institutionnelles, surtout par les luttes entre acteurs politiques : c'est bien le processus de désinstitutionalisation de la police (DORRONSORO, GROJEAN, HERSANT, 2008, § 11).

Par ailleurs, la violence politique connaît une ascension à partir de 1975. Entre 1975-1980, le pays frôle la guerre civile: 37 morts en 1975, 108 en 1976, 315 en 1977, 1095 en 1978, 1362 en 1979, 2206 en 1980 (dans les huit premiers mois seulement, parce que l'armée prend le pouvoir le 12 septembre). Le PAN étant au pouvoir entre 1975-1977, les militants d'extrême droite agissent dans une liberté totale, et affrontent des groupes d'extrême gauche. Tandis que les *loups gris* sont dotés des moyens de leurs ambitions, l'éclatement interne de la gauche l'empêche de se transformer en acteur unifié. La population civile vit la situation comme apocalyptique. Les difficultés économiques entretiennent d'ailleurs l'agitation sociale endémique : le pays souffre du modèle de substitution d'importation qui ne fonctionne plus. Le choc pétrolier, l'opération militaire coûteuse à Chypre, la baisse des devises provenant des ouvriers turcs qui travaillent en Europe, la stagnation sur les marchés internationaux, le soutien financier indispensable à la survie des chypriotes turcs et l'embargo américain aggravent et précipitent la dégradation de la situation économique : le chômage et l'inflation augmentent (AKGÖNGÖR, 2007, p. 239, 263 ; BOZARSLAN, 1997, p. 79, 87, 90).

e- « Synthèse turco-islamique » : Islam indissociable de la culture turque

Pendant ce temps, un groupe d'universitaires/intellectuels de droite, comme Nurettin Topçu (1909-1975), İbrahim Kafesoğlu (1914-1984), Erol Güngör (1938-1983), et S. Ahmed Arvasi (1932-1988) intègre leur discours islamiste dans le cadre modernisant et progressiste du

nationalisme turc. Ils se réfèrent à l'empire ottoman comme un âge d'or au demeurant plus présent dans la mémoire collective que les racines de l'Asie centrale promues par le kémalisme (DEREN, 2005, p. 151). Ce discours valorise le rôle des Turcs dans l'histoire de l'islam et préconise un retour à la *culture nationale*, présentée comme devant s'accomplir dans l'islam. Selon ce courant nationaliste appelé la « synthèse turco-islamique », la *culture nationale* procède de la synthèse entre le passé particulier des Turcs, la culture des steppes et l'islam : « L'islam a transcendé la culture turque, qui, sans lui, n'aurait pas survécu ; mais la culture turque a protégé et fortifié l'islam, qui, sans elle, se serait sclérosé » (COPEAUX, 1996, p. 224). Il s'agit en somme, d'un nationalisme qui définit la personnalité turque par l'islam, référence religieuse, morale et identitaire, d'une réponse idéologique conservatrice à la diffusion du marxisme, mais aussi à l'historiographie dite « humaniste » qui, depuis les années 1940, réhabilitait la civilisation gréco-latine dans le passé anatolien en faisant ainsi contrepoids à l'historiographie kémaliste officielle (BAYART, 2005, p. 148).

Parmi les tenants du discours turco-islamique, on trouve des penseurs valeureux comme Erol Güngör, qui distingue la religion de la science en avançant que la religion peut être analysée sociologiquement. Son livre intitulé « Problèmes actuels de l'islam » porte sur l'islam en Turquie ainsi que dans d'autres pays musulmans en relation avec leurs systèmes socioculturels (GÜNGÖR, 1983). Güngör affirme que les sociologues doivent prioritairement se pencher sur les problèmes de leur société. Cet auteur est un contributeur de premier plan à l'institutionnalisation de la sociologie des religions par son évaluation de la culture turque – « Culture turque et nationalisme », 1992 – et par ses travaux sur le mysticisme musulman – « Problèmes du soufisme musulman », 1987 – (AKYÜZ, 2009, p. 88-89).

Parmi les instances de production et de diffusion de la synthèse turco-islamique, il faut distinguer un club élitiste : le *Foyer des intellectuels*, fondé en 1970. Le premier président du club est l'historien Kafesoğlu, un médiéviste éminent. Or, le discours de la synthèse turco-islamique s'appuie sur l'histoire, particulièrement sur celle de la période et des lieux où s'est produite la rencontre entre la turquicité et l'islam (domaine aralo-caspien, plateau irano-afghan, Anatolie du XI^e siècle). La synthèse turco-islamique apparaît comme une réaction antioccidentale. C'est une forme d'idéologisation de l'islam, mais qui ne propose nullement un repli sur les seules valeurs coraniques. « Les tenants de la synthèse ne cherchent pas à mettre en place un pouvoir des religieux : l'islam est intégré au sein d'une politique, de même que les valeurs chrétiennes servent de référence à divers courants conservateurs européens – DC italienne, CDU allemande – » (COPEAUX, 1997, p. 78).

Les militaires demandent plus de kémalisme, moins de populisme et d'islamisme. Mais ils favorisent en outre les nationalismes de toutes sortes pour mettre fin aux troubles dans les rues ; la synthèse turco-islamique apparaît ainsi comme le fruit d'un consensus implicite entre l'autoritarisme militaire et le nationalisme conservateur. À la différence du kémalisme, il s'agit d'un courant de droite, conservateur et nationaliste. Il est pourtant difficile de l'associer à un parti politique précis. Ce courant génère une école historiographique qui se pose, « en réaction aux entreprises de dénigrement de la culture turque, comme l'a fait le kémalisme, dont elle reprend des éléments importants. La synthèse turco-islamique et le kémalisme sont deux bras différents d'un même fleuve : le nationalisme turc ». Il y a quand même une divergence entre ces deux bras en ce qui concerne la place de l'islam dans l'identité turque. Le kémalisme essaie de le diminuer, voire le faire disparaître presque totalement en tant que composante de cet identité, alors que la synthèse turco-islamique redéfinit la personnalité turque autant par la religion que par l'appartenance ethnique (COPEAUX, 1997, p. 340-341).

La synthèse turco-islamique fait des *Turcs Célestes* (552-744), asiatiques et païens, un peuple prédestiné à l'islam et idéalise la religion ancienne des Turcs en la présentant comme une foi monothéiste, une sorte de proto-islam. C'est Kafesoğlu qui fait de l'histoire des Turcs Célestes un prologue à la conversion dans un article rédigé en 1979 (COPEAUX, 2000-I, p. 230). Les partisans de la synthèse turco-islamique prônent un État fort et autoritaire pour remédier aux mouvements socialistes et séparatiste. Ahmed Arvasi, un des idéologues de la synthèse, s'appuie sur un discours xénophobe, voire raciste, opposé à toutes formes de nationalisme kurde: l'islam est une valeur indéfectible de la nation (COPEAUX, 1998, p. 211-223). Au cours des années 1970, l'islamiste Kısakürek défend aussi une forme d'islamo-nationalisme élitiste et aristocratique. Il écrit dans le journal semi-officiel du PSN le 21 octobre 1973 : « Sultan Abdülhamid Khan avait raison de dire que le peuple n'était pas mûr pour se gouverner lui-même. Le malheur de la démocratie, c'est que la voix d'Imam Ghazali y équivaut à celle d'un balayeur ». Dans le périodique mensuel religieux « Oku / Récite » (la sourate 96, chronologiquement la première sourate révélée à Mahomet, commence par le mot *récite*), on rencontre la même attitude hésitante entre démocratie et autoritarisme. Le théologien Hüseyin Küçükkalay (1932-1999) conclut en Janvier 1977 qu'*une liberté totale, sans religion et sans morale est haïe par tous les peuples* (AĞAOĞULLARI, 1982, p. 282).

Dans ce contexte, le 4^e gouvernement de Demirel (*Front nationaliste* : 31 mars 1975 – 21 juin 1977) propose les mesures les plus discutées de l'époque. D'après les partenaires de la coalition, il faut renforcer la culture nationale afin de protéger la nation des influences étrangères. Il faut qu'on mette en scène des pièces de théâtre rédigées par les écrivains turcs, que les imprimeries d'État favorisent les ouvrages des auteurs turcs plutôt que ceux

traduits. Le programme de coalition demande l'exclusion des œuvres affaiblissant l'union nationale et la morale générale. La coalition change d'ailleurs les programmes scolaires qui devront désormais exalter la grandeur de la culture nationale (KANTARCIOĞLU, 1990, p. 60-65). Manuel d'histoire de seconde, rédigé dans un esprit « humaniste » (AKŞİT, OKTAY, 1969), est ainsi remplacé en 1976 par celui écrit par Kafesoğlu et Altan Deliorman (1936 –), son disciple. Tandis que le premier consacre 80 % de ses pages à l'Antiquité classique afin d'apprendre aux futurs citoyens les origines de la civilisation européenne, le deuxième (*synthèse turco-islamique*) traite l'islam, non pas comme *une* religion, mais *la* religion des Turcs, qui leur confère leur personnalité nationale (COPEAUX, 2005, p. 161).

Voici l'évolution de l'historiographie scolaire selon les contenus des manuels d'histoire de seconde (YUVALI, 1987, p. 393-394) :

Manuel d'histoire de seconde	Histoire turque	Histoire de l'Anatolie antique	Histoire de la Grèce antique	Histoire de l'empire romain	Autres
Akşit-Oktay (historiographie «humaniste»), 1969	4 %	8 %	40 %	40 %	8 %
Kafesoğlu-Deliorman, 1976 (synthèse turco-islamique)	60 %	6 %	14 %	14 %	6 %
	Histoire turque	Anatolie et Mésopotamie	Égée et Grèce	Histoire de l'islam	autres
Programme d'histoire (8 juillet 1983)	42 %	20 %	5 %	25 %	8 %

f- Législatives de 1977, parti islamiste et *modèle économique islamique*

Aux élections générales de juin 1977, le PRP devance le PJ (36,9 % : 189 députés), en obtenant 42 % des suffrages (213 députés), sans toutefois pouvoir atteindre la majorité des sièges au Parlement, tandis que le PAN passe de 3,4 % en 1973 à 6,4 % en 1977 ; le PSN, autre partenaire de la coalition du *Front nationaliste*, tombe de 11,8 % en 1973 à 8,5 % en 1977. Le parti islamiste réussit surtout dans les provinces de l'Anatolie centrale et orientale, régions peu *développées* ou non *industrialisées* ; les deux tiers des électeurs du PSN vivent en milieu rural. De 1973 à 1977, la géographie électorale du Parti le déplace encore plus à l'Est et dans des zones de sous-développement aigu avec une population majoritairement kurdophone. « Électeur 'idéal typique' des premiers partis d'Erbakan : le paysan ou le petit commerçant d'âge moyen, peu formé et provincial. La jeunesse, hautement politisée, en particulier lors des élections de 1977, ne lui accorde pas beaucoup son soutien, mais elle vivait alors affrontement entre les deux extrêmes, de droite et de gauche » (SEUFERT, 2005, p. 178-179).

Le 2^e gouvernement Ecevit (21 juin 1977–21 juillet 1977) prône un programme d'éducation *humaniste et pacifiste, libéral et démocratique, attaché aux principes de Kemal Atatürk et au*

nationalisme kémaliste, conforme à l'union et l'indépendance nationales. Il prévoit une synthèse culturelle entre Turquie et Occident (KANTARCIOĞLU, 1990, p. 66-68). Ecevit démissionne pourtant dans un mois, parce qu'il n'a pas confiance de l'Assemblée. Demirel forme alors son deuxième coalition du *Front Nationaliste* avec le PAN et le PSN. En lisant le programme du 5^e gouvernement de Demirel (21 juillet 1977–5 janvier 1978), on observe l'influence croissante de la synthèse turco-islamique dans l'enseignement secondaire et universitaire. D'après ce programme, on présentera aux élèves les *services rendus par la nation turque (leur contribution historique) à l'humanité et aux sciences positives* dans les manuels de sciences positives; on réécrira les manuels de sciences sociales (sociologie, philosophie, psychologie, éthique) en tenant compte des croyances nationales et valeurs spirituelles ; les *instituts islamiques supérieurs* se transformeront en académies, dont les diplômés pourront travailler dans les lycées comme professeurs de philosophie, de sociologie, de psychologie, d'éthique; pour former des oulémas (*âlim*) au plus haut niveau, on fondera une *Université des sciences spirituelles* (KANTARCIOĞLU, 1990, p. 69-73).

Dans le courant des années 1970, les groupes issus de la périphérie, les immigrés et surtout leurs descendances ont accès à l'enseignement laïc et connaissent une mobilité sociale. Mais plus ils ont accès à la vie urbaine, à une éducation libérale et à de nouveaux modes d'expression politique, plus ils recourent à des références islamiques pour redéfinir leur identité et leur place dans la société globale. Quant aux mouvements islamiques, ils essayent de répondre à leurs aspirations et de les aider à se réconcilier avec la modernité. Le mouvement *Nurcu*, infiltré dans la bureaucratie et les milieux universitaires, possède par exemple une vision moderniste. Dans son discours, l'ouverture aux sciences, à la recherche scientifique et à l'innovation est l'une des vertus cardinales du bon musulman. L'individu *Nurcu* est défini comme un citoyen respectueux de la *démocratie républicaine et pluraliste* pour lequel la laïcité est acceptable à condition que l'État renonce à exercer son contrôle sur la vie spirituelle des citoyens. L'acceptation de la laïcité par le mouvement apparaît pourtant contradictoire avec sa volonté de développer « une action visant à établir les bases politique, sociale et économique de l'État selon des critères islamiques, c'est-à-dire, *in fine*, d'établir un contrôle de l'islam sur l'État » (ANCIAUX, 2001, p. 36-37).

Sur le plan de l'organisation économique d'une société islamique, le mouvement *Nurcu*, comme d'autres mouvements islamiques/islamistes, condamne à la fois le capitalisme et le socialisme, car le premier est fondé sur l'usure et l'appât du gain qui conduisent à des équilibres sociaux, le deuxième prive les citoyens de toute forme de liberté, surtout celle de pouvoir jouir du fruit de son travail. Les islamistes forgent alors leur doctrine de la *troisième voie*, en entendent créer un monde conforme à l'enseignement islamique. Selon Erbakan,

l'islam respecte la priorité privée, favorise l'enrichissement et soutient la libre entreprise, abhorre le gaspillage, condamne la spéculation, exige l'entraide et l'assistance envers les pauvres (ANCI AUX, 2001, p. 37 ; DUMONT, 2008, p. 56). On peut dire que la *théorie économique islamique* est davantage une moralisation de l'économie capitaliste qu'un renouveau de la pensée. Le concept d'économie islamique suppose l'existence d'un modèle abstrait qui repose sur des valeurs formant une éthique économique inspirée de l'islam : c'est un modèle normatif, doté d'une rationalité propre liée aux valeurs religieuses.

Sezai Karakoç (1933 –), poète islamiste, fondateur de la maison d'édition et de la revue islamiques portant le même nom, « Diriliş » (*résurrection* [de l'islam]), écrit en 1967 sur la « Structure économique de la société musulmane ». Son but étant d'arriver à une justice sociale en appliquant les valeurs morales à l'économie, il prône un interventionnisme étatique. D'après l'auteur, puisque les musulmans prennent les valeurs morales du Coran pour guide, vivent dans la crainte d'Allah, ils ne luttent pas uniquement pour leurs propres intérêts mais pour le bien-être de chacun. L'unité, l'harmonie et la solidarité étant des valeurs fondamentales de l'islam, personne ne peut violer les droits de l'autre. Le système économique occidental, matérialiste, basé sur l'intérêt de soi, dans lequel les forts oppriment les faibles, n'est guère compatible avec les valeurs morales de l'islam. Dans une économie islamique, la *zakat* (l'aumône : historiquement, dans les pays islamiques, c'était l'État qui récoltait et distribuait la *zakat*) protège l'individu et la société des crises économiques. Elle permet la redistribution de la richesse; elle ne la laisse pas s'accumuler dans les mains des riches; les pauvres trouvent ainsi la possibilité de partager l'utilité de cette richesse (KARAKOÇ, 2004-II [1967], p. 1098-1100).

Karakoç, qui essaie de découvrir la société islamique idéale, est convaincu qu'il y a une lutte entre blanc et noir, un conflit qui oppose les esprits, celui de lumière ou de vérité à celui de ténèbres et d'impiété. C'est une lutte spirituelle entre bon et mauvais, entre droit et faux. Karakoç se présente comme un fidèle, un ouvrier et un soldat de la *résurrection*, de la Cité de Dieu. D'après lui, il existe bien un front de résurrection et il est lui-même solidaire avec ceux qui décident de se ranger parmi les justes, guerriers de la résurrection. Il croit qu'il y a un temple à l'intérieur de l'esprit de chaque être humaine et que chaque être humain est lui-même un temple. L'homme qui comprend cette vérité, comprend aussi qu'il ne peut trouver la liberté que dans une soumission à Dieu, dans l'obéissance de la foi et que c'est l'incroyant qui est esclave (du péché, de ses désirs). C'est Allah qui libère l'homme, qui le rend libre : les ténèbres de l'athéisme nous étouffent, nous tracassent et étranglent l'espoir dans nos esprits. L'esthétique, quant à elle, ne peut être que création, amour mystique du prochain et de Dieu (KARAKOÇ, 2004-I [1975-76], p. 1100-1101). Cette approche manichéiste et

simpliste, faisant de l'islam un système total, nécessite bien évidemment une vision islamique de l'économie.

La troisième voie dite *économie islamique* préconisée par le mouvement *Nurcu*, conforme à l'esprit de l'islam, est aussi une sorte de libéralisme tempéré par la mise en place des garde-fous sociaux que constitue le respect des obligations/interdits prescrits par l'islam : ce système, qui est fondée sur la libre entreprise et l'économie de marché, reconnaît également l'obligation pour l'État d'intervenir en matière de planification du développement économique, de dépenses d'infrastructures profitables à l'ensemble de la société et de création d'un système bancaire islamique. Il n'y a pas de divergence majeure entre leur vision économique et celle des *Nakshibendis*. La *Nakshibendiya* attire, comme son rival *Nurcu*, une clientèle d'ingénieurs, de techniciens, d'intellectuels, auxquels elle offre, grâce à ses réseaux de solidarité, un soutien au niveau de la promotion professionnelle. Plus conservatrice sur le plan théologique, elle rejoint néanmoins au mouvement *Nurcu* sur l'importance accordée aux sciences, à la technologie et à l'enseignement comme facteurs essentiels du développement des sociétés. Le PSN participant sans interruption à tous les gouvernements de coalition dans les années 1970, les membres des néo-confréries et les autres groupes islamiques trouvent des postes clés dans plusieurs ministères et exercent une grande influence dans le domaine de l'éducation nationale, et particulièrement au niveau de l'enseignement religieux. De 1973 à 1977, le nombre d'écoles d'imams et de prédicateurs passe de 143 à 320, le nombre d'étudiants de 36 000 à 111 741 et celui d'enseignants de 1 564 à 3 852. L'activisme islamique devient désormais une composante incontournable de la scène politique turque. « Sous toutes les formes que lui impriment ses diverses composantes, l'islamisme apparaît fondamentalement comme un mouvement de réappropriation des valeurs et de l'identité musulmane comme base pour un projet politique et social alternatif » (ANCIAUX, 2001, p. 37-39).

g- Années de l'ingouvernabilité, violence quotidienne, pogrom anti-alévi

Le *front nationaliste* ayant conduit le pays à la faillite économique, l'alternance joue au profit d'une seconde expérience social-démocrate. Venu au pouvoir en janvier 1978, le gouvernement Ecevit obtient la majorité parlementaire grâce au ralliement d'onze députés démissionnaires du PJ. Selon les classes dominantes qui le soutiennent au début, Ecevit présente l'avantage de modérer les revendications syndicales, pouvoir régler certains problèmes de politique étrangère, d'obtenir l'assistance économique de l'Occident. Mais ce n'est qu'une illusion. Il est toujours difficile de freiner l'inflation, la terreur du quotidien continue et provoque la mort de plus de mille personnes en 1978.

Tandis que le centre-droit et le centre-gauche se relayent au pouvoir, la violence couvre l'ensemble de la société. Entre 1975-1980, le pays vit une véritable descente aux enfers, la violence quotidienne de la rue fait 5 713 morts et 18 480 blessés, chiffres supérieures à ceux de la *Guerre d'Indépendance*. La droite radicale qui sort renforcée du régime militaire est le protagoniste principal de la violence. Elle est tolérée par la droite classique, qui voit en elle un instrument efficace contre la gauche radicale, voire contre le PRP d'Ecevit (BOZARSLAN, 2004-I, p. 62). Les miliciens du PAN s'emparent de *territoires libérés* et se dotent de « tours de contrôle » dont ils homogénéisent les populations. « Alors que les milices sont chargées de la protection du territoire et de l'exercice du maintien de l'ordre, les cadres des associations idéalistes, nommés par l'appareil du parti, se chargent des relations avec les forces de l'ordre et la justice en cas de problème interne au territoire contrôlé ». Le PAN utilise ses positions dans l'État pour faire fructifier ses activités illicites, en attisant un climat de guerre civile, en contrôlant politiquement et économiquement certaines parties du territoire turc. « Il convient alors de considérer l'État turc comme un ensemble de positions dont l'occupation donne la possibilité de jouer de tout un ensemble de tactiques conventionnelles ou non, légales ou illégales, et d'accéder à des ressources nouvelles » (GOURISSE, 2009, 23-24).

L'action milicienne ne vise pas à conquérir le pouvoir à l'échelle nationale, mais plutôt à monopoliser l'espace politique à l'échelle locale tout en imposant le phénomène au centre. Les stratégies de la violence fragilise davantage le centre et donne l'impression d'un pays en guerre civile. Les jeunes de gauche et de droite vivent dans l'attente d'une guerre civile qu'ils estiment imminente et qui, à leurs yeux, ne peut se conclure que par l'extermination de l'un d'entre eux. Les militants des deux camps vivent dans l'instant, sans possibilité de se projeter dans un avenir constructif. La violence prend progressivement pour cibles les non-combattants ; les acteurs qui en usent préconisent la terreur contre les civiles comme étant une manière efficace d'homogénéiser la population, d'exercer la coercition, de faire accepter la domination du groupe et d'en imposer les pratiques (justice, recrutement, contrôle des biens culturels, taxation). La violence résulte probablement de l'incapacité d'un système politique à intégrer la jeunesse dans sa pluralité, d'une fragmentation sociale qu'elle accélère en retour (BOZARSLAN, 2004-I, p. 64 ; BOZARSLAN, 1997, p. 90-91).

Dans ce contexte d'extrême polarisation politique et de combat sans merci, l'action de la jeunesse estudiantine est instrumentalisée par les *ainés*. Les politiciens, les fonctionnaires et même les enseignants, au lieu de calmer les jeunes, relancent le cycle violent. Ömer Tanlak, ancien militant d'extrême droite, affirme dans ses « Confessions » que pendant l'année scolaire 1976-1977, lui et ses amis confiaient leurs armes au *directeur du lycée* où ils

étudiant (Ankara) pour les récupérer à la fin de la journée. Selon Tanlak, lorsque les *idéalistes* n'étaient pas au pouvoir (période du gouvernement PRP, de janvier 1978 à novembre 1979), ce même directeur leur confiait son arme personnelle pour mener des opérations à l'extérieur du lycée (GOURISSE, 2009, p.21-22).

Après les élections de 1977, le PAN qui augmente le nombre de ses voix et de ses sièges au Parlement opte pour la stratégie du pire : pogroms anti-alévis en série et assassinats d'intellectuels de la gauche libérale, parfois effectués pour le compte de la mafia. Lors des incidents qui se déroulent dans la ville de Maraş (Sud-est) entre le 19 et le 25 décembre 1978, la population alévie devient la cible d'attaques d'une partie de la population sunnite de la ville, menée par des organisations proches du PAN. Aux yeux des massacreurs, encadrés par des *loups gris* et animés par le discours religieux anticommuniste du PAN (le massacre est commis aux cris de *Turquie musulmane*), les Alévis sont à la fois *hérétiques* et *communistes*. Ce massacre donne un bon exemple de pratiques policières de l'époque, car les policiers proches du PAN deviennent partie prenante du massacre en fermant les yeux (AĞAOĞULLARI, 1982, p.337; GOURISSE, 2009, p.18; BOZARSLAN, 2004-I, p.63). « Les lignes de démarcation culturelles, ethniques, religieuses et politiques dont certaines étaient considérées comme 'effacées par la République', reviennent sur le devant de la scène, et sont même plus fortes... Ces divisions sont d'une visibilité étonnante au niveau symbolique (même les cafés de rue étaient déclarés comme appartenant à des groupes précis) et elles affectent tous les groupes sociaux, toutes les institutions publiques ou privées » (AKGÜNGÖR, 2007, p. 525-526).

h- Gouvernement kémaliste impuissant, nouvelle génération d'islamistes plus radicale et rapprochement économique avec le Moyen-Orient

Dans ces années de sang, Ecevit qui croit qu'un accroissement des liens avec les pays du Moyen-Orient est nécessaire pour obtenir des avantages économiques substantiels, fait le premier pas en encourageant l'essor des firmes de construction sur le marché libyen : en 1979, la main-d'œuvre turque présente en Libye atteint déjà l'effectif de 30 000 personnes, ouvriers, techniciens et ingénieurs confondus. La Libye et l'Arabie Saoudite accordent en outre à la Turquie des aides financières et des prêts. La préoccupation principale de la Turquie est de rééquilibrer les échanges, car les achats de produits pétroliers constituent 18 à 19 % du montant global de ses importations, depuis le premier choc pétrolier (1973). Le pays dispose d'atouts qui lui permettent de renverser le courant d'échanges en sa faveur : sa position géographique, un surplus dans ses productions agricoles, un potentiel d'entrepreneurs, d'ingénieurs et d'ouvriers qualifiés (VON GASTROW, 1988, p. 172-174). Mais à l'intérieur du pays, les députés indépendants (les onze), qui assurent à Ecevit une

majorité au sein du Parlement, commencent à faire défaut ; les élections sénatoriales partielles d'octobre 1979 se soldent par un échec du PRP (29 %), alors que le PJ effectue un bond en avant. Le gouvernement Ecevit démissionne aussitôt et laisse le pouvoir à un gouvernement minoritaire, composé du seul PJ et dirigé par Demirel.

Le 3^e gouvernement d'Ecevit (5 janvier 1978 – 12 novembre 1979) traitait de *primitifs et dangereux pour l'unité nationale* les manuels scolaires utilisés dans les écoles publiques pendant les coalitions du Front nationaliste. Il promettait néanmoins, comme les cabinets conservateurs qui l'avaient précédé, de transformer les *instituts islamiques supérieurs* en académies et de renforcer leurs qualités scientifiques ; de fonder un *Centre culturel d'Etat* et un *Musée national* afin de préserver l'héritage culturel de la nation ; de créer un *Institut de recherche et de coordination sur la culture turque* pour relever les valeurs spirituelles et matérielles de la société turque au moyen des méthodes scientifiques (KANTARCIOĞLU, 1990, p. 74-77). Ecevit essayait de transformer le kémalisme en démocratie parlementaire de type occidental. Celui-ci reste cependant obligé de répondre, non à une demande libérale, mais à des revendications aussi autoritaires qu'il l'était lui-même, puisque les courants d'opposition (islamisme et nationalisme extrémiste) reposent sur une acceptation de l'État comme unique source de tout changement social (DEREN, 2005, p. 148-149).

Pendant que les jeunes de gauche et de droite s'entretuent, les enfants appartenant aux milieux religieux traditionnels, envoyé dans les *écoles d'imams-prédicateurs* ou dans les *instituts islamiques supérieurs*, découvrent par l'intermédiaire des islamistes égyptiens ou pakistanais la *pensée islamique révolutionnaire*. La première organisation clandestine qui se réclame d'un islam radical est la branche turque d'*Hizb-ül Tahrir*, mouvement jordanien. En 1979, comme partout ailleurs, la révolution iranienne ouvre en Turquie de nouvelles perspectives pour la pensée islamiste : les œuvres de Khomeiny et d'Ali Chari'ati, qui sont traduites en turc, commencent à jouer un grand rôle (ÇAKIR, 1997, p. 33). Rappelons que les islamistes turcs, grâce aux traductions, connaissaient l'œuvre de Sayyid Qutb (1906-1966) et celle de Mawdûdî (1903-1979) depuis les années 1960 (BULUT, 2004, p. 919-921). C'est en quelque sorte l'effet du rapprochement opéré par la Turquie avec le monde arabe et musulman à partir de la deuxième moitié des années 1970. Des relations suivies entre les islamistes turcs et penseurs islamiques d'autres pays du Moyen-Orient remontent à 1950, lorsque le gouvernement de Menderes a envoyé des étudiants en théologie à Al Azhar et à la Faculté de théologie de Bagdad. Ces anciens étudiants ont contribué, à la fin des années 1960, à la diffusion des écrits, préalablement traduits en turc, de Sayyid Qutb et Abu 'l-Ala al Mawdûdî, puis à ceux de Hassan al-Banna, fondateur du mouvement des Frères musulmans (ANCIAUX, 2001, p. 40).

Qutb, en révolutionnant l'islam, islamisait également le concept de la révolution, et offrait une *alternative universelle à la révolution socialiste*. Quant à Khomeiny, il plaçait l'islamisme, bien plus que ne l'aurait imaginé Qutb, sur un piédestal révolutionnaire, offrant ainsi une alternative à la gauche nationaliste. À travers Khomeiny, l'islamisme cesse d'être une idéologie « rétrograde » pour devenir celle d'une révolution qui a renversé l'un des bastions les plus importants de « l'impérialisme américain » (BOZARSLAN, 2004-III, p.23).

En Turquie, la révolutionnarisation de l'islam politique éloigne les jeunes de la droite. Les néo-confréries et le PSN, face à cette nouvelle dynamique, s'orientent à droite tout en adoptant un discours de gauche contrôlé (ÇAKIR, 1997, p. 34). Les dirigeants du PSN ont néanmoins du mal à freiner l'enthousiasme révolutionnaire des jeunes partisans. Lors du 4^e Congrès du parti tenu le 15 octobre 1978, les sympathisants crèvent les yeux d'une grande photo d'Atatürk qui se trouve sur l'un des murs de la salle et ouvrent des pancartes avec des slogans comme « La charia ou la mort ! », « Que soit fondé un État islamique ! », « La charia va régner en Turquie ! ». Les dirigeants du parti affirment souvent dans leur discours qu'il est temps que *la vérité règne* et que *l'erreur se dissipe*. Il s'agit là d'une formule utilisée pour exprimer le règne de Dieu sur terre. Le mot « Hak » (Al-Haqq), *vérité* en arabe, fait partie des 99 noms d'Allah énumérés dans le Coran. « Nous ne savons pas si les dirigeants du *Parti du salut national* affirmaient leurs idées personnelles ou s'il s'agissait plutôt d'une manœuvre de manipulation des militants de base les plus radicaux pour assurer leur cohésion autour de l'équipe d'Erbakan et d'une volonté de reconquérir une partie de l'électorat qui avait fui le parti après les expériences au gouvernement, en soulignant bien sa différence par rapport aux autres forces politiques et en s'adressant ainsi à la sensibilité islamique des couches les plus mécontents qui avaient perdu tout repère valable dans une société économiquement et politiquement en pleine explosion » (ATUK, 2010, § 12-13, n. 2).

Six jours avant le coup d'État du 12 septembre 1980, à Konya, dans un meeting du parti consacré à la « libération de Jérusalem », on réclame le retour à la charia, on refuse de se lever pour chanter l'hymne national (dont l'auteur est pourtant l'islamiste M. Âkif) et on proteste en criant « Nous voulons entendre l'appel à la prière » (KEPEL, 2000, p.337). Les slogans et les pancartes rédigées en arabe témoignent du radicalisme des sympathisants : « La charia va régner, les larmes vont sécher », « L'État athée se renversera un jour », « Commandant Erbakan, dis 'frappe', nous frapperons ; dis 'meurt', nous mourrons », « L'unique voie c'est l'islam », « Un seul califat, un seul État » (ATUK, 2010, § 14)

i- Décisions de stabilité du 24 janvier et coup d'État du 12 septembre 80

Le dernier cabinet avant le coup d'Etat de 1980, 6^e gouvernement (minoritaire) de Demirel (12 novembre 1979 – 12 septembre 1980) propose dans son programme d'animer les éducateurs par une vision nationaliste et de se débarrasser d'une éducation à tendance internationaliste. Selon ce programme, les enseignants élèveront les élèves turcs dans une culture nationaliste ; leur inculqueront *la conscience nationale et le sentiment de responsabilité envers la nation et la famille, les valeurs nationales et spirituelles*; les élèves seront ainsi fidèles à la philosophie nationaliste. « La nation turque qui n'a aucune envie d'imiter les civilisations étrangères, sera fière de son histoire, de sa civilisation, de sa culture, de ses coutumes et de ses traditions » (KANTARCIOGLU, 1990, p. 78-81). On voit que tous les cabinets fondés entre 1970-1980 insistent sur la nécessité d'établir une forte conscience nationale pour la cohésion sociale; leurs membres sont convaincus que le pays doit sortir de la crise de l'identité pour le maintien de la paix sociale, du salut public.

Le gouvernement Demirel se montre tout aussi impuissant face à la violence et à la crise économique. L'année 1979 reste dans la mémoire, en plus de la violence politique, une période de pénurie économique dans tous les domaines et de longues queues devant les magasins de produits alimentaires et les stations d'essence, sans oublier l'hyperinflation (115,6 % en 1980) et les grèves de longue durée paralysant la vie quotidienne. Le problème principal est l'insuffisance de devises : l'envoi de devises provenant des ouvriers turcs (dans les pays de la CEE) se ralentit fortement à cause de la stagnation économique générale mondiale due à la crise pétrolière (1979). C'est dans ces conditions que vient à l'ordre du jour la question d'un changement profond à tous les niveaux de la politique économique du pays : Les fameuses « précautions de stabilité du 24 janvier 1980 » sont alors préparées en collaboration avec les experts du FMI et de la Banque mondiale, avec pour but principal de restaurer les mécanismes du marché, d'intégrer l'économie turque à l'économie mondiale et d'assurer finalement la paix sociale (ŞAHİNÖZ, 1991, p. 187-188).

L'architecte des « décisions du 24 janvier » est un technocrate formé au sein de la Banque mondiale : Turgut Özal (1927-1993), futur Premier ministre et président de la République. Directeur de la Planification, candidat malheureux du PSN islamiste en 1977, Özal et son équipe prévoient la réduction draconienne des subventions, la libéralisation des prix, des marchés financiers intérieurs et du commerce extérieur, la privatisation des entreprises publiques, la déréglementation, le gel des salaires et la réduction au minimum du rôle de l'État dans l'économie. Les précautions du 24 janvier, coïncidant avec le début de l'ère de mondialisation, constituent davantage un programme de restructuration néolibérale qu'un programme de stabilisation (GUÉRIN, KIRMANOĞLU, SÜERDEM, 2002, p. 131). Voici les

principes fondamentaux de la nouvelle politique économique « ouverte à l'extérieur » : passage de la politique de taux de change fixes à celle de taux de change flexibles ; libéralisation des importations ; mesures d'encouragement des exportations ; passage progressif à la politique de taux d'intérêt réel positif ; mesures restrictives pour la demande intérieure ; réformes fiscales telles que l'institution de TVA (ŞAHİNÖZ, 1991, p. 188).

Mais les conditions politiques nécessaires à la réussite du programme d'ajustements sont loin d'être réunies. L'incapacité des élites à arriver à un consensus ralentit les processus de prise de décision, l'élaboration et la mise en œuvre des politiques publiques lors d'une période tumultueuse. Le 27 décembre 1979, dans une lettre adressée au Président de la République, le chef d'état major Kenan Evren (1917 –) souligne le danger imminent de guerre civile et demande aux politiques de prendre les mesures nécessaires afin d'assurer la paix/stabilité. C'est un signe avant-coureur d'une intervention militaire, mais aucun leader politique n'accepte d'être son destinataire : De mars jusqu'en septembre 1980 (pendant 6 mois), l'Assemblée ne réussit même pas élire le nouveau Président. Les hommes politiques semblent donc faire si peu de choses pour éviter d'un putsch militaire. Le matin du 12 septembre 1980, l'armée turque, avec à sa tête le chef d'état-major Evren, commet un coup d'État et instaure un régime militaire qui se maintient jusqu'en 1983 : le gouvernement est déchu, l'Assemblée dissoute et tous les partis politiques (y compris le PRP, fondé par Atatürk) interdits. « Les forces armées ont pris le contrôle du pays au nom de la nation, d'après la mission *de protection de la nation et de la République* prononcée dans la loi relative au service interne » déclare Evren. D'après le chef de la junte, voici les responsables de la situation désagréable : « Ceux qui ont paralysé l'État avec toutes ses institutions et ses organes, ceux qui ont produit des idéologies perverses au lieu du kémalisme et divisé ainsi la société en les propageant systématiquement, les partis politiques qui ont été incapables d'aboutir à un consensus, de prendre les mesures nécessaires contre les groupes irrédentistes/destructeurs et d'assurer la stabilité ». L'ordre est bien sûr restauré par des mesures draconiennes (AKGÜNGÖR, 2007, p. 264-266).

11- Régime sécuritaire, économie libérale, identité islamique

Le coup d'État du 12 septembre 1980 a pour l'objectif avoué de stopper la progression de l'extrême gauche, jugée inquiétante, mais aussi d'engager le pays autoritairement dans le libéralisme économique. Le coup écrase tout sur son passage et interdit aussi le PAN. Mais les tribunaux militaires sont beaucoup plus cléments à leur égard qu'à celui des militants de gauche (KENTEL, 2001, p. 41). À la fin du compte, ce sont les mouvements d'extrême

gauche et d'extrême droite qui subissent la répression, tandis que les islamistes traversent la période sans grands dégâts et entament les années 1980 avec un avantage certain. La junte arrête les dirigeants du PSN, comme ceux d'autres partis, mais promeut en même temps les recrues du parti islamiste dans l'administration – éducation nationale en particulier – (ÇAKIR, 1997, p. 34). En apparence, c'est une intervention « kémaliste », mais on a vu que les significations du concept de kémalisme change d'un contexte à un autre. Le chef d'état major Evren et ses compagnons d'armes voient dans le kémalisme une doctrine visant au *renforcement de l'État* et faisant *rempart à toutes les formes de division*, qu'il s'agisse d'émiettement de la classe politique, de séparatisme ethnique ou de contestation idéologique. Les valeurs phares du kémalisme des années 1920-30 (laïcité, étatisme économique, nationalisme culturel) leur importent peu. Ils reviennent même sur certains acquis importants de la modernisation kémaliste, comme la purification de la langue et la création d'une culture nationale ouverte sur le monde, à l'écoute de l'Occident et respectueuse des différences (DUMONT, 2003, p. 3).

a- Dépolitiser la société autour d'un ordre moral à connotation religieuse

Ce kémalisme sécuritaire est pourtant incapable d'élaborer le consensus nécessaire pour légitimer l'intervention, son seul argument fort étant le *rétablissement de l'ordre*. Les militaires « kémalistes », dépourvus de véritable soutien social, songent à compenser la lacune en insérant le facteur religieux dans leur discours pour forger ainsi un nouvel axe de solidarité (ÜSTEL, 1995, p. 259). À la condition de ne pas servir de prétexte à la remise en question de la nature de l'État, la religion se voit reconnaître tous ses acquis en matière de visibilité dans l'espace public. Les auteurs du putsch intègrent dans leurs discours des références à l'identité musulmane de la nation turque. Le général Evren, qui se présente comme grand défenseur de la laïcité, se vante d'être fils d'imam et ne manque aucune occasion pour exprimer son respect à la religion (BOZDEMIR, 1995, p. 761).

À quoi servira cette reconnaissance de l'identité musulmane turque ? 1- Dans le contexte de la guerre froide, l'islam est considéré comme un barrage contre l'expansion potentielle de l'idéologie marxiste. 2- Le retour à la démocratie ramènerait inévitablement un parti islamiste sur la scène politique ; interdire la création de celui-ci n'aurait aucune incidence réelle sur l'existence de mouvements islamistes, sinon d'accroître l'audience des éléments anti-laïques les plus radicaux. « Par ailleurs, aucune groupe ayant une influence ou un pouvoir politique quelconque, y compris l'*establishment* militaire et une majorité d'islamistes, ne marque une préférence pour un régime autoritaire plutôt que pour la démocratie. Plus que jamais les années qui ont suivi le coup d'État de 1980, ont prouvé que 'l'islam a été intégré dans la démocratie turque de diverses façons, tandis que la laïcité constitutionnelle et légale a été

préservée'. Cette intégration a, il est vrai, été largement favorisée par l'évolution des principaux porteurs de l'islamisme, et par l'évolution d'une partie des élites qui se sont attachées à redéfinir l'identité officielle turque au travers d'une réflexion historique dont l'aboutissement est la formulation d'une 'synthèse turco-islamique' » (ANCIAUX, 2001, p. 39-40).

Le système politique devient avec le putsch militaire un *régime sécuritaire* qui met en avant le rôle particulier de l'idéologie de la sécurité nationale et des institutions de sécurité dans le fonctionnement du régime. Les militaires cherchent à dépolitiser la société pour mettre un terme aux affrontements entre partis, à éradiquer la gauche en promouvant l'idéologie turco-islamique, *la menace de l'ennemi intérieur* ayant permis de criminaliser les opposants et de légitimer les violations de l'État de droit par un état d'exception prolongé (DORRONSORO, 2004, p.29). Les mesures prises par le régime militaire, comme la suppression des branches « jeunesse » et « féminine », l'interdiction aux jeunes ayant moins de 21 ans de s'affilier à un parti politique, l'impossibilité pour les étudiants et les enseignants universitaires d'en devenir membres, ont toutes pour effet de réduire la participation politique (VANER, 1985, p. 22). Afin de contrecarrer le développement de la gauche révolutionnaire et du séparatisme kurde (le PKK, *Parti des travailleurs du Kurdistan* et les KUK, *Libérateurs nationaux du Kurdistan*, fondés en 1978, se livrent une lutte sans merci contre l'*État turc*), les putschistes décident, contrairement à leurs traditions kémalistes, d'*imposer à la société une cure de réislamisation* (MANÇO, 1996, p. 348). Il faut donc réconcilier le kémalisme et islam.

« En ce moment plusieurs éléments convergent. Premièrement la volonté politique de la junte au pouvoir d'enrayer la gauche en favorisant l'islam, couplé avec la nécessité d'imposer un islam officiel face aux dérives possibles. Cette volonté converge avec la politique menée dans la région par les États-Unis, par l'intermédiaire de l'Arabie Saoudite, qui distribue les subsides. Ensuite, la triomphe de la révolution iranienne et l'activisme islamiste en Afghanistan et au Liban, qui convaincent les militants, soucieux de découdre avec l'impérialisme, que l'islam est beaucoup plus efficace que le socialisme, produit tout aussi occidental. Enfin, l'avènement du libéralisme économique, remplaçant le système protectionniste, qui était celui de l'économie turque depuis 1929, inondant le marché des biens de consommation importés et bientôt fabriqués sur place, avivait les frustrations et troublant les valeurs des nouveaux citoyens. Le terrain est propice à la réislamisation à grande échelle » (YERASIMOS, 1995, p. 164-165).

L'hierarchie militaire, après s'être emparé du pouvoir, instaure le *Conseil national de sécurité* de cinq membres (chef d'état-major, commandants des trois armées et de la gendarmerie),

dissout le Parlement, suspend la Constitution, bannit les activités politiques et fait arrêter milliers de personnes. Le CNS qui se substitue aux pouvoirs législatif et exécutif, nomme son président Evren comme *Chef de l'État* (et non «Président de la République» qui doit être élu par le Parlement). Le régime militaire entend s'attaquer au terrorisme tout en promettant une nouvelle *Constitution démocratique* soumise à un éventuel référendum. Le 20 septembre, l'amiral à la retraite Bülent Ulusu (1923 –) est désigné pour exercer la fonction de Premier ministre. Le lendemain, il forme un cabinet mixte de civils et de militaires (21 septembre 1980–13 décembre 1983) dans lequel Özal, auteur des mesures économiques du 24 janvier, technocrate/économiste, pro-occidental et musulman pratiquant, proche des thèses de la droite islamique, mais libéral en matière économique, devient vice-Premier ministre chargé des affaires économiques (VON GASTROW, 1988, p. 174).

La politique de stabilité économique engagée sous le gouvernement PJ est maintenue pendant le régime militaire, qui peut d'ailleurs mieux imposer une politique néolibérale. La politique d'austérité est appliquée rigoureusement; les militaires suppriment le droit de grève, une partie des syndicats et les partis politiques. Le secteur industriel redémarre ; le taux moyen d'utilisation de capacités industrielles, tombé au-dessous de 40 % au début des années 1980, se redresse et franchit le seuil de 65 % en deux ans. C'est surtout l'annulation du droit de grève qui contribue à cette évolution. La libéralisation partielle des importations secoue et incite l'industrie, strictement protégée entre 1960-1980, à se renouveler. Ainsi, les exportations turques en valeur augmentent de plus de 60 % de 1980 à 1981 pour dépasser 2,9 milliards de dollars. En plus, cette expansion est réalisée dans un contexte de stagnation du commerce mondial. Il faut pourtant admettre les conditions extérieures favorables qui renforcent les efforts internes : « marchés supplémentaires créés par la guerre irano-iraquienne, retombées positives du rapprochement entre la Turquie et les pays islamiques. L'accroissement spectaculaire de la part de quinze pays du Moyen-Orient de 18 % à 33 % des exportations turques permet d'en témoigner » (ŞAHİNÖZ, 1991, p. 188-189).

Tandis que le montant des exportations de la Turquie vers les pays islamiques (le Moyen-Orient, l'Afrique du Nord) double en proportion, la Turquie est représentée pour la première fois au niveau du Premier ministre par B. Ulusu à la Conférence islamique de Taif (1981). Or, l'approfondissement et l'intensification des relations politico-économiques entre la Turquie et le monde musulman amplifient les échanges entre islamistes arabes et turcs. L'ouverture des marchés moyen-orientaux, notamment ceux de l'Arabie Saoudite, aux produits et aux entreprises turcs ouvert la Turquie, par contre coup, au militantisme islamique. Entre les mouvements turcs et orientaux existent pourtant des divergences idéologiques et différences de culture politique (VON GASTROW, 1988, p. 174-175 ; ANCIAUX, 2001, p. 40).

Certes, les militaires ouvrent les voies d'une *réislamisation contrôlée et apolitique* ; négocient probablement les voix des *Nakshibendis* et des *Nurcu* pour le référendum sur la nouvelle Constitution de 1982 ; consentent l'enterrement de M. Zahid Kotku, dernier grand maître *Nakshibendi* (13 novembre 1980) dans l'enceinte de la mosquée Süleymaniye ; rendent l'enseignement religieux obligatoire pour le primaire et le secondaire par la Constitution. Cependant le phénomène du retour à la religion des années 1980 ne peut être considéré comme l'œuvre de la seule politique officielle. Comme partout ailleurs dans le monde, les idéologies marxistes ou nationalistes entrent à cette époque dans une profonde crise ; « la Turquie n'échappe pas à cette règle et la religion répond alors au désir de la population de retrouver une identité individuelle et sociale. La vie religieuse devient plus voyante et se généralise... La presse islamique connaît une explosion aussi bien quantitative que qualitative. L'islamisme devient le courant politique le plus important, en particulier dans la jeunesse universitaire » (ÇAKIR, 1997, p. 34).

b- Écoles d'imams et de prédicateurs et islamisation de la société

En 1970, le nombre d'écoles d'imams et de prédicateurs atteint 374 en 1980. Même si la Constitution de 1982 institue un organisme académique officiel (*Conseil d'enseignement supérieur*), chargé de l'organisation et du contrôle du système universitaire, les militaires ne tentent guère de réduire le nombre de ces écoles, dotées des enseignements « profanes » (littérature, langues étrangères occidentales, physique, chimie, mathématiques, géographie, histoire, éducation physique) en plus des enseignements théologiques (dits *professionnels* : langue arabe, lecture et commentaire du Coran, tradition prophétique, droit islamique, scolastique et dogmes islamiques, la vie du Prophète). Les enseignements *profanes* forment 60 % de la charge horaire et les cours professionnels à caractère islamique constituent 40 % restants. Pas de changement après le coup d'État : Les familles pieuses continuent à envoyer leurs enfants dans ces écoles, dont les diplômés (bons musulmans et compétitifs dans tous les domaines de la vie) peuvent entrer dans les universités, sauf dans les écoles militaires. Le souci de former des jeunes ayant le même niveau de connaissances modernes que leurs condisciples des études secondaires générales et possédant également une solide formation islamique est perceptible dans ces écoles. De plus, les élèves des lycées d'imams et de prédicateurs étudient durant 4 années, contre 3 ans pour les lycées d'enseignement général. Parmi les diplômés des écoles d'imams et de prédicateurs une moyenne de 12,5 % seulement travaille dans les domaines religieux à proprement parler, les diplômés délivrés par ces écoles permettant à leurs porteurs la présentation du concours national d'admission aux études supérieures (AYDIN, MANÇO, 1998, p. 9-10 ; BİLİCİ, 1993, p. 425).

Depuis le début des années 70, toutes les écoles d'imams-prédicateurs acceptent des filles dans leurs sections féminines, alors que les femmes ne peuvent pas assumer de fonctions religieuses professionnelles dans les pays musulmans, à l'exception des prédicatrices pour femmes et des professeurs de catéchèse pour filles. Ces établissements accélèrent la scolarisation des filles issues de familles conservatrices et religieuses, car les filles inscrites à ces écoles peuvent porter le foulard, contrairement aux élèves des écoles publiques générales. Là, il s'agit donc d'une laïcité à la turque selon laquelle il est absolument interdit de porter la voile dans les écoles secondaires générales, tandis que le foulard est autorisé pour les filles allant aux écoles *techniques*. Les femmes sont aussi interdites de porter la voile aux universités, sauf les facultés de Théologie. Parce que les écoles d'imams et de prédicateurs gagnent la faveur des familles religieuses grâce à leurs programmes et leur ambiance *pieuse*, jugée compatible avec un mode de vie islamique par rapport aux écoles générales, la population scolaire des écoles «techniques», consacrées principalement aux sciences positives, se féminise à une grande vitesse. En 1989, 24 % des élèves inscrits dans les écoles (collèges ou lycées) d'imams et de prédicateurs sont des filles. En 1995, ce taux s'approche de 38 % pour devenir 60 % en 2008. Jusqu'en 1997, année où les sections secondaires inférieures des établissements scolaires techniques (y compris celles des écoles d'imams et de prédicateurs) sont fermées, un élève turc sur dix poursuit sa scolarité (collège ou lycée) dans une de ces écoles *religieuses* (AYDIN, MANÇO, 1998, p. 9, 17).

Les militaires qui favorisent l'apparition des symboles religieux dans l'espace public, ne donnent pourtant pas le feu vert au foulard dans les universités. La question s'envenime lorsque le ministère de l'Education publie en décembre 1981 un règlement stipulant que les enseignantes et étudiantes à tous les niveaux doivent avoir la tête découvertes (sans voile) à l'intérieur des établissements scolaires, comme toutes les autres employées de la fonction publique, et ceci sous peine de perdre leur poste pour les enseignantes et d'être exclues de l'école pour les élèves. Avant de publier ce règlement le Ministère a demandé l'avis de la *Direction des Affaires Religieuses* ; celle-ci donne une réponse en faveur du port du voile, surtout dans les établissements d'enseignement religieux – écoles d'imams-prédicateurs et facultés de théologie – (JACOB, 2004, p. 43-44). Les militaires, qui réglemente au nom du principe de laïcité la tenue des étudiantes, majeures selon les lois et non payées par l'État, ne voient par contre pas d'inconvénient à demander l'avis d'une institution religieuse (étant d'ailleurs sous la direction des fonctionnaires de l'État) pour une affaire temporelle.

Ural Manço résume parfaitement les paradoxes de la laïcité à la turque : « En Turquie, il est théoriquement permis de nommer un juge arménien, un préfet juif ou un gouvernant gréco-orthodoxe, mais il n'y en a jamais eu jusqu'à présent. La loi ne l'interdit absolument pas,

mais aucune personne non musulmane n'a accédé à de hautes fonctions au sein de l'État... La carte d'identité turque porte encore la mention de la religion de son porteur... Il est toujours inconcevable, bien que cela soit légal, qu'un citoyen s'adresse au bureau de la population afin de changer cette mention parce qu'il se serait converti à une autre religion ou parce qu'il refuserait d'être considéré comme musulman en raison de son athéisme. Autre différence turque : l'enseignement est officiellement laïc et mixte en Turquie, mais il existe un cours de 'connaissance et culture religieuses' qui est en fait un cours de religion islamique sunnite... L'État laïc turc organise la formation des imams avec l'argent du contribuable, quelle que soit la nature de la foi religieuse de celui-ci... Dans le langage populaire, l'armée turque s'appelle le 'foyer du prophète'. Le surnom du soldat turc est *Mehmetçik*, ('le petit Mahomet')... Les soldats turcs crient '*Allah, Allah, Allah...*' quand ils se lancent à l'assaut de l'ennemi. Une brève prière est dite avant de commencer à manger dans les écoles militaires et les casernes... Dans les années 1980, quand l'armée turque combattait la guérilla kurde séparatiste dans le sud-est de l'Anatolie, plusieurs fois des avions de l'armée ont largué sur les villages kurdes des tracts sur lesquels il était inscrit que l'armée turque protège l'islam contre les communistes athées que sont les combattants du PKK. Toujours dans les années 1980 et dans la décennie suivante, l'armée et des forces occultes au sein de l'État auraient facilité la création de toutes pièces d'une milice islamiste kurde, le *Hizbullah*... Comme on le voit, *si les circonstances le justifient, la laïcité peut être oubliée par l'appareil étatique et militaire turc. Si, par contre, d'autres circonstances le nécessitent, la laïcité est brandie comme un principe intangible, inflexible de l'État* » (MANÇO, 2004-I, p. 2-3).

c- Constitution de 1982 et indivisibilité de l'entité turque avec son État et son territoire : une conception nationale des droits de l'homme

La création d'une « Assemblée constituante », composée du CNS ainsi que de l'Assemblée consultative (AC), et chargée de l'élaboration d'une nouvelle Constitution est décidée en juin 1981. En même temps que les membres de l'AC sont rendus publics, les partis dont les activités ont été déjà suspendues sont dissous, leurs biens confisqués. La loi fondamentale, élaborée par une Commission constitutionnelle et soumise au référendum le 7 novembre 1982, a l'approbation de 91,2 % des votants. Celle-ci consacre également le général Evren *Président de la République* (1982-1989). La loi électorale entre en vigueur le 24 avril 1983 et les activités politiques sont libérées pour permettre la création de nouveaux partis.

D'après le politologue Cemil Oktay, deux Constitutions, se complétant et se distinguant à la fois, fonctionnent au sein du système politique turc. L'une est écrite, approuvée par la voie référendaire au suffrage universel ; et l'autre, non écrite, est le pur produit de l'histoire, elle constitue la force tranquille. La première déclare que la République est *un État de droit*,

démocratique, laïque et social, respectueux des droits de l'homme. Rédigée et votée sous le pouvoir des militaires, celle-ci est souvent considérée comme un texte réactionnaire. Elle veut d'une part protéger les principes fondamentaux d'un régime démocratique et veiller sur les idéaux de la République, mais elle est d'autre part hantée par une peur de dérapage et reste sur ses gardes. *Elle ignore l'existence des mécanismes régulateurs que la société peut mettre en œuvre. Elle cultive l'idée de l'État plutôt que l'idée de la République : elle veut tout prévoir, tout régler.* Cette constitution annonce dans son préambule sa volonté d'élever la Turquie au niveau de la civilisation contemporaine. Ses rédacteurs affirment ainsi leur fidélité au kémalisme. Le thème de civilisation contemporaine remplit les mêmes fonctions sous le régime républicain qu'à l'époque ottomane : il légitime le pouvoir et ses institutions ainsi que ses actes. « Cette référence presque religieuse à l'idée d'une civilisation de progrès ne se limite pas uniquement à légitimer la politique ; elle va bien au-delà ; elle a son espace, c'est la patrie ; elle a sa communauté croyante, c'est la nation. C'est l'imaginaire de la Turquie actuelle. C'est le nouvel âge d'or arraché à ses origines et projeté dans le futur. Bref, elle structure l'univers politique moderne de la Turquie comme le cercle de justice structurerait auparavant le système ottoman » (OKTAY, 2005, p. 7, 13-14).

La Constitution de 1982, sans remettre en cause la forme parlementaire du régime politique, s'emploie à réduire la portée de l'État de droit et à installer l'armée dans le système ; sans tourner définitivement le dos à un humanisme universaliste d'inspiration occidentale, elle entend promouvoir une conception nationale des droits de l'homme, «le temps que la société soit parvenue à l'état de maturité nécessaire pour revenir à une forme plus émancipatrice d'État de droit». La clé de ce constitutionnalisme «sécuritaire» est la place occupée par l'armée et surtout par le *Conseil national de sécurité* ayant un rôle de garant du système : il lui est permis de tancer le gouvernement lorsque celui-ci s'écarte des principes qui prévalent désormais (MARCOU, 2005-I, p. 36).

Le CSN, *de facto* aux mains des militaires, réunit (jusqu'aux réformes du 17 octobre 2001 qui fait du lui une institution principalement composée de civils) le Président de la République, le Premier ministre, les ministres de la Défense nationale, de l'Intérieur, des Affaires étrangères (5 civils), le Chef d'état major général, les Commandants des Forces terrestres, navales, aériennes et de la Gendarmerie (5 militaires). Le secrétaire général du Conseil est aussi un militaire désigné par le chef d'état-major (***Constitution de la République de Turquie***, 118). Dès 1982 jusqu'au début des années 2000, le CSN fonctionne comme un gouvernement parallèle. Il peut *conseiller* le gouvernement sur tous les sujets, comme la politique étrangère ou les privatisations. Cette institution ne nous rappelle-t-elle pas quelque peu le *conseil nocturne* à qui Platon confiait la garde des lois, fonctionnant comme *organe suprême* de la

cité idéale ? *Jeté comme une ancre pour sauver l'état et muni des pouvoirs appropriés*, ce conseil maintenait également toutes les lois qu'on voulait conserver (**Les Lois**, XII).

Le contrôle du champ politique s'effectue aussi par le biais des juges. La loi fondamentale prévoit qu'«aucune protection ne sera accordée aux idées/opinions contraires aux intérêts nationaux turcs, au principe de l'indivisibilité de l'entité turque avec son état et son territoire, aux valeurs historiques et morales turques». Cette conception limitée de la liberté de pensée et de parole sert à justifier les procédures judiciaires contre les partis portant atteinte aux principes constitutionnels. En outre, la conception *unitaire* de la République interdit a priori un système *fédéral*, sans même parler d'un droit à l'autodétermination. Cette argumentation sert, en pratique, à fermer régulièrement les partis pro-kurdes. Le système considère les mouvements marxistes comme inconstitutionnels, en ce qu'ils prévoient la domination d'une classe sur l'autre, ce qui porte atteinte à l'unité nationale. Les islamistes, en mettant en avant le lien religieux avant le lien national, tombent aussi sous le coup de la loi (DORRONSORO, 2004, p. 33-35). 19 partis sont interdits par la Cour constitutionnelle entre 1991 et 2009, les motifs des dissolutions étant en général atteinte à l'ordre constitutionnel, à la nature unitaire de la République et au laïcisme. Pourtant, les partis dissous remontent aussitôt à la surface sous un autre nom et continuent leurs activités politiques. Le Parlement turc s'appuie sur le système des partis. Or, l'aspect oligarchique, les rapports clientélistes et l'émiettement –vingt partis sur le bulletin de vote aux élections locales du 29 mars 2009– sont les principales tendances que l'on constate au sein des formations politiques turques (OKTAY, 2005, p. 9).

Aux yeux des élites militaires, le moteur des principes kémalistes est le nationalisme, étant censé être le point de départ de l'union sociale. Ils croient que l'harmonie sociale s'effrite en Turquie, car plusieurs communautés politiques/culturelles/ethniques disputent violemment entre elles. Chez les hommes politiques et Monsieur Tout-le-monde, la fidélité à l'état signifie l'amour pour la nation et la patrie. Lors des périodes de crise, le thème de la *pérennité de l'état* se trouve, comme à l'époque ottomane, au cœur des préoccupations des élites civiles et militaires, selon lesquelles la nation doit constamment être en état d'alerte contre ceux qui visent la destruction de l'  tat. Il s'agit là d'une *démocratie étatiste*. Le régime mis en place par les militaires réunit trois composantes: la composante *répressive* qui exige la pacification de la société et son contrôle; *plébiscitaire*, favorable à l'institution d'un nouvel ordre étatiste-démocratique; *technocratique* qui accorde la priorité à l'ouverture de l'  conomie. La première est orientée vers les séparatistes, les dirigeants de l'extrême droite et de l'extrême gauche; la deuxième se manifeste sous la forme des efforts déployés par les gouvernants pour légitimer l'intervention militaire et lui donner un soutien au moyen d'un référendum sur la Constitution; la troisième se concrétise par la stabilisation de l'économie au moyen de

mesures orthodoxes, sa réorientation vers l'économie mondiale, la stimulation des exportations. Il faut distinguer deux phases du système politique qui devient une *démocratie étatiste* à partir des années 1950: « La variante autoritaire en place jusqu'en 1950 reposait sur un régime monopartite à dominante étatique. La variante démocratique, pour sa part, a intégré les 'règles de procédure minimum du principe de citoyenneté' mais, sur le plan des mécanismes clés du pouvoir exécutif, elle a conservé des caractéristiques étatistes : centralisation du pouvoir, nationalisme et sécularisme normatifs, autonomie bureaucratique par rapport aux revendications des groupes d'intérêt et aux demandes populaires, pénétration administrative et dépolitisation de la société, plébiscitarisme territorial et pluralisme fonctionnel lié à l'Etat » (SUNAR, 1991, p. 105-107).

d- Retrouver la stabilité sociale dans la religion et la culture nationale

Il est donc avéré que le kémalisme des auteurs du 12 septembre est une idéologie mettant l'accent sur la défense de l'unité nationale et de la République. La nouvelle Constitution de *leur État kémaliste* rend les *cours de religion et de morale* obligatoires dans tout type d'instruction publique à partir de la 4^e année de l'école primaire. Selon le discours officiel, ces cours sont conçus pour que l'élève connaisse davantage la société dans laquelle il vit et comprenne mieux ses valeurs/traditions. Mais le but inavoué des autorités est de combattre plus efficacement l'influence d'idéologies radicales, communistes et athées, au sein de la population jeune et étudiante. « Par ailleurs, les généraux turcs préféreraient voir l'instruction publique et officielle dispenser un cours de religion plutôt que d'assister au développement des cours de Coran ou de catéchèse islamique incontrôlés mis sur pieds par des communautés religieuses ou confrériques » (AYDIN, MANÇO, 1998, p. 6).

L'article 24 de la Constitution qui rétablit les cours d'instruction religieuse dans le primaire et secondaire rappelle que « nul ne peut, de quelque manière que ce soit, exploiter la religion, les sentiments religieux ou les choses considérées comme sacrées par la religion, ni en abuser dans le but de faire reposer, fût-ce partiellement, l'ordre social, économique, politique ou juridique de l'État sur des préceptes religieux ou de s'assurer un intérêt ou une influence politiques ou personnels » (article 24, alinéa 5). Mais l'idée même de rendre les cours de religions obligatoires est en contradiction avec la laïcité dans laquelle la religion est une affaire privée. Les généraux, préoccupés par les questions d'unité nationale et d'anarchie, croient néanmoins que la Turquie, *victime d'un bombardement culturel venu de l'Occident*, peut retrouver la stabilité dans la religion et la culture nationale (JEVAKHOFF, 1989, p. 129).

Entre juillet et octobre 1982, à la veille du référendum constitutionnel, l'*Organisation de planification d'État* réunit une commission chargée de la question de la programmation des

cours de culture religieuse et de connaissances morales que la nouvelle Constitution rendra obligatoires. Les propositions du rapport préparé par la commission témoignent d'une idéologie turco-islamique à caractère ouvertement antioccidental, voire xénophobe de ses auteurs, fonctionnaires d'un État traditionnellement *laïc et pro-occidental*. Selon ce rapport, il faut sauver le citoyen turc de l'égarement et des méfaits de la culture occidentale ; il faut qu'il ne détourne pas de ses *propres* valeurs (islamo-turques) pour suivre le mode de vie des Occidentaux, adopter leurs valeurs, imiter leurs traditions/symboles au détriment des siens ; il faut en finir avec ce *complexe d'infériorité collectif* vis-à-vis des Européens ; rejeter la vue selon laquelle la rétrogradation est causée par des croyances et des valeurs ancrées dans « notre » religion ; il faut d'abord nourrir et fortifier la vie spirituelle des enfants ; il faut donc protéger la population turco-musulmane des missionnaires et des tendances hellénophiles ; mettre les activités religieuses des témoins de Jéhovah sous contrôle ; inculquer aux enfants les valeurs familiales/communautaires ; il faut encourager la diffusion d'émissions religieuses sur la *Radio-télévision turque*, chaîne publique... La commission recommande également de démontrer les musulmans prononçant la profession de foi au mourant («Je témoigne qu'il n'y a de vraie divinité que Dieu et que Mahomet est son messenger») dans les films produits en Turquie et d'éviter par contre la *propagation du christianisme par l'intermédiaire du geste du signe de croix* qu'on voit apparaître dans les films occidentaux (AYHAN, 2004, p. 296-299).

Ces propositions choquantes, voire inapplicables et absurdes (comment censurer le signe de croix ?) me rappelle encore une fois le raisonnement de Platon pour qui il ne s'agit pas seulement de pousser les hommes à se soumettre, par raison, aux lois, mais aussi de leur faire intérioriser les formes légales et les contenus normatifs par des techniques, proches de la propagande. Dans tous les domaines, sous toutes les formes, la république platonicienne se présente comme un monde artificiel clos, homéostatique, qui produit en permanence des normes légales/actives, des procédures de mise en conformité tranchante. La cité vertueuse, comme celle des islamistes d'ailleurs, est policée et hérissée d'interdits, truffée d'agents qui veillent à l'orthodoxie et l'orthopraxie de ses membres (WUNENBURGER, 1997, p.439): « Si l'on ne connaît pas le ridicule, il n'est pas possible de connaître le sérieux... Mais on ne mêlera pas les deux choses, si l'on veut avoir la moindre part à la vertu... C'est aux esclaves et à des étrangers gagés qu'il faut commander ces sortes d'imitations. Aucune personne libre, femme ou homme, ne doit jamais s'y intéresser si peu que ce soit, ni laisser voir qu'il en fait une étude; ces imitations doivent toujours apparaître comme des nouveautés. C'est ainsi que nous réglons par la loi et la raison tous les divertissements qui tendent à provoquer le rire et que nous appelons tous du nom de comédie » (**Les Lois**, 816d-e).

Dans ses allocutions prononcées lors de voyages à travers le pays, Evren insiste sur les principes qui doivent diriger la nouvelle orientation de l'enseignement à tous les niveaux : kémalisme, nationalisme et dépolitisation de l'enseignement. Le *retour au kémalisme* est proclamé souvent par les putschistes qui présentent les troubles des années antérieures comme une conséquence de l'infidélité aux principes d'Atatürk ou de leur oubli. Le deuxième principe, le *nationalisme*, est rappelé dans l'ensemble des matières, parfois même là où on ne s'y attend pas. Selon le programme d'histoire des écoles moyennes (collèges), les buts de cet enseignement sont : 1- enseigner et faire comprendre aux élèves l'importance de la nation turque dans l'histoire mondiale, 2- leur inculquer l'intelligence et les dons de la nation turque, son ardeur au travail, son amour de la science et de l'art. Le but essentiel de l'enseignement de la géographie est de faire comprendre aux élèves l'importance de la place de la Turquie dans le monde. En éducation civique, il faut enseigner aux élèves le concept de la nation ; éveiller chez eux l'intérêt pour les affaires de la nation et de la patrie et la conscience de devoir les servir avec le cœur et l'esprit. Et dans les « buts particuliers » des leçons de religion, il est précisé (1982) : « En plus de connaissances religieuses, on veillera à fixer dans l'esprit des élèves les concepts les plus élevés, propres à renforcer l'unité et la solidarité nationales, à développer l'amour, le respect, les liens de fraternité, l'amitié et la camaraderie, et à leur faire acquérir les valeurs nationales telles que la patrie, la nation, le drapeau, l'esprit d'héroïsme et la gloire de martyr » (JACOB, 1991, p. 118-123).

Selon les militaires, le troisième principe qui doit diriger l'enseignement nouveau est la dépolitisation des établissements scolaires à tous les niveaux. D'après l'article 59 de la loi sur les universités (n° 2547) et l'article 38 de la loi sur les associations, les enseignants ne peuvent se constituer en associations, et ni eux ni les étudiants de l'université n'ont le droit de s'inscrire à un parti politique ou à une association liée à un parti. S'ils veulent faire partie d'une association d'utilité publique, une autorisation signée par le recteur de l'université est requise. La loi n°2547 est le créateur du *Conseil d'enseignement supérieur*. Selon son article 4, les buts de l'enseignement supérieur sont : 1- former les étudiants de façon à faire d'eux des citoyens *attachés au nationalisme d'Atatürk* ; porteurs des valeurs nationales, humaines, morales, spirituelles ; mettant l'intérêt national au-dessus des avantages personnels ; remplis de l'amour de la famille et de la patrie/nation ; conscients de leur *devoirs et responsabilités envers l'État de la République turque*; 2- mettre en œuvre des programmes qui favorisent et accélèrent le relèvement économique, social et culturel afin d'*augmenter le bien-être et le bonheur de l'État turc, de son pays et de sa nation*; 3- faire des travaux et des recherches scientifiques d'un niveau supérieur, produire de la science et de la technique, diffuser les données scientifiques, être un soutien pour le développement et le relèvement au niveau national (JACOB, 1991, p. 124, 128).

Les intellectuels marxistes n'ont aucune place dans l'ordre politique envisagé par les militaires. En effet, l'alliance traditionnelle des intellectuels sécularistes avec les militaires effrite depuis le ralliement d'une grande partie de l'intelligentsia turque au socialisme dans les années 70 (BARCHARD, 1991, p.153-155). Dans la perspective du kémalisme classique, l'islam était assimilé aux conceptions politiques obscurantistes et réactionnaires faisant obstacle aux réformes, au développement et au progrès. Mais les auteurs « kémalistes » du 12 septembre espèrent qu'une version dépolitisée de l'islam peut constituer un moyen de mettre fin aux divisions idéologiques et d'engendrer une solidarité sociale (TOPRAK, 1991, p. 167-168). Ainsi, un grand nombre de professeurs/chercheurs soupçonnés d'entretenir des liens avec les mouvements politiques d'extrême gauche sont chassés de leurs postes en 1983 sous la loi n° 1402 (BEHAR, 2006-II, p. 40); le régime militaire encourage en sous-main les courants conservateurs et islamistes dans les universités et les écoles publiques afin de contrer l'influence idéologique de l'extrême gauche (VON GASTROW, 1988, p. 178-179).

Toute politique religieuse du régime militaire provoque une crainte d'assimilation chez les Alévis : La construction de mosquées au sein de leurs villages et les cours de religion (*cours de l'école hanéfite de l'islam sunnite*) constituent les faits les plus menaçants. Jusqu'au début des années 1990, quelques 10 000 mosquées sont construites, notamment dans les nouveaux quartiers urbains et dans les villages des Alévis, qui ne les fréquentent pas. On en compte en tout 66 674 en 1995, plus d'une pour 1000 habitants. La même année, on compte 83 000 imams, payés par l'État, à travers la *Direction des Affaires religieuses*, censée veiller à l'apolitisme de l'islam, mais qui apparaît, si le contexte est propice, comme vecteur de pénétration des islamistes dans l'appareil d'État (BURDY, MARCOU, 1995, p. 30). Dans certaines régions alévis, le régime applique une politique spécifique. Le meilleur exemple est le département de Tunceli, région importante pour les organisations de gauche radicale avant le coup d'État. « Le préfet-général Kenan Güven [1982-1986] a fait construire 26 mosquées dans une période très courte en les faisant financer par les citoyens de cette ville. Cette politique de construction de mosquées dans les villages alévis a concerné toutes les régions peuplées par les Alévis. Aujourd'hui, il y a peu de villages alévis sans mosquée. Ceci est perçu comme une politique d'assimilation provoquant la crainte des Alévis pour leurs enfants en danger de sunnitisation » (YÜCEL, 2010, n. 35).

La destruction de la gauche, refuge politique des Alévis, la redéfinition des paramètres du discours politico-religieux, l'encouragement des institutions et symboles sunnites par les militaires ayant pour but de dépolitiser l'espace public et de former un citoyen sunnite et turc par la diffusion de l'idéologie officielle, dérangent la population alévie, mais en même temps,

lui permet de mettre l'accent sur son identité. Faisant valoir leurs différences par rapport aux sunnites, les militants alévis se mettent à l'œuvre afin d'élaborer des réponses pour l'opinion publique et pour la communauté alévie elle-même. Ils écrivent sur l'alévisme, amorçant ainsi une historiographie alévie et une transcription des croyances et pratiques alévies. Ils créent également de nouveaux réseaux et espaces alévis. « Dans un tel contexte, les *dedes* se sont mérités un nouveau respect et ont commencé à jouer un rôle important dans le rétablissement des liens entre l'alévisme et ses traditions » (DRESSLER, 2006, p. 74-75).

e- Élections législatives de 1983 : rétablissement de la démocratie ?

Après le coup d'État de 1980, les élections législatives sont fixées à novembre 1983. Afin d'assurer la « stabilité » politique, le pouvoir militaire met en place un tripartisme contrôlé et coercitif. Le premier de ces partis, le *Parti de la démocratie nationaliste* (PDN) dirigé par le général retraité T. Sunalp (1917-1999) est une sorte de « parti de l'État », dont les cadres sont issus de l'armée et de la haute bureaucratie civile, appelé à assurer sur le plan partisan la continuité du contrôle militaire. Le deuxième, le *Parti populiste* (centre gauche) dirigé par N. Calp (1922-1998), ancien sous-secrétaire d'État auprès du Premier ministre Ulusu auquel on accorde vraisemblablement le droit de remplir sa fonction de parti d'opposition dans des limites tracées par les militaires, rappelle le PRP des années 1940. Enfin, le plus « civil » des trois, le *Parti de la Mère-patrie* (PMP), fondé par Özal, démissionnaire du gouvernement Ulusu, est envisagé par le régime comme devant devenir le deuxième parti de l'échiquier politique derrière le PDN, de manière à se charger éventuellement de l'économie (commerce, industries) dans un gouvernement de coalition. Les fondateurs de deux derniers partis sont choisis sous la supervision étroite de l'armée. Le *Parti de la juste voie* (23 juin 1983), héritier spirituel du PJ, et le *Parti social-démocrate* (6 juin 1983) d'Erdal İnönü (1926-2007), fils d'İsmet, prennent aussi leurs places sur l'échiquier politique mais sont privés du droit de participer aux législatives (VANER, 1985, p. 26-27 ; BOZARSLAN, 2004-I, p. 67).

En dépit des restrictions, les législatives du 6 novembre revêt une importance considérable. La junte ne doutait pas que le PDN, pour lequel elle a fait campagne, allait remporter ces élections « pluralistes », mais l'électorat turc, en votant massivement pour la formation qui apparaît moins proche des militaires, exprime sa volonté de voir les militaires se retirer de la scène politique. Le PMP arrive de loin en tête avec 45 % des voix en obtenant la majorité absolue à l'Assemblée (212 sièges sur 400), suivi du *Parti populiste* (30,27 % : 117 sièges) et, loin derrière, du parti des militaires (23,27 % : 71 sièges). Le PMP se présente pendant la campagne électorale comme la fusion des quatre tendances de la Turquie d'avant le coup d'État (droite, gauche, islamiste et droite radicale). Populiste et démagogique, Özal se veut le défenseur des classes moyennes, et dans un premier temps, champion du nationalisme

turc et d'un État fort, capable d'imposer l'ordre et la discipline. Il devient le maître absolu d'un réseau clientéliste, regroupant ses *princes*, technocrates/économistes qui n'ont pas le profil classique des bureaucrates turcs. « Il incarnait l'image d'une société à la fois profondément religieuse et occidentalisée, lui-même étant disciple de la confrérie nakchibandiyya et éduqué aux États-Unis » (BOZARSLAN, 2004-I, p. 67-68).

Dans la période post-1980, les militants islamistes se développent surtout à l'Université, le champ de la contestation leur y étant dégagé par la répression cruelle qui s'abat sur les étudiants activistes d'extrême gauche et d'extrême droite autrefois dominants. L'islamisme étudiant, beaucoup plus radical que l'islamisme parlementarisé, incarné par le PSN, ne parvient pourtant pas s'implanter dans la société et à mobiliser la jeunesse urbaine pauvre à l'image de l'Égypte ou de l'Algérie. En l'absence d'un parti islamiste organisé, les adeptes de l'islamisme se retrouvent dans le PMP d'Özal : celui-ci parvient à fondre dans un mélange inédit des sensibilités diverses, ouvre aux classes moyennes pieuses la possibilité d'accès aux cercles du pouvoir et au monde moderne, les intègre au système en empêchant ainsi la formation d'un mouvement islamiste en dissidence ouverte avec l'ordre établi (KEPEL, 2000, p. 338-339). Le nouveau Premier ministre, qui donne à son discours et à sa politique une connotation religieuse, se rend même à la Mecque pour y effectuer le pèlerinage. L'islam politique, marginalisé déjà par le coup d'État, est en outre concurrencé/gêné par la stratégie de Turgut Özal. Il faut attendre que le *libéralisme özalien* commence à montrer de sérieux signes d'essoufflement « pour que la mouvance islamique puisse entrer dans une nouvelle phase de développement en Turquie » (MARCOU, 2004, p. 593).

Turgut Özal, Premier ministre du 13 décembre 1983 au 31 octobre 1989, est le principal artisan de la politique de libéralisation économique et de privatisation dans la décennie 1980. Pendant les premières années d'*özalisme*, la Turquie se situe encore à mi-chemin entre une société industrielle et agraire, à la limite du monde occidental et du Tiers-Monde où la participation des militaires au pouvoir est banalisée. Elle se trouve, en tout cas, à un stade d'industrialisation plus avancé que ses voisins du Moyen-Orient. Mis à part le cas particulier d'Israël, elle est le pays le plus développé de la région. Avec 25 % de la population du Moyen-Orient, elle possède la moitié de l'acier et du ciment, édite 40 % des livres. C'est surtout sur le plan politique qu'elle se distingue d'eux. Malgré les intermèdes militaires, elle est le seul pays de la région qui maintient depuis la deuxième moitié des années 1940 « un régime pluraliste – certes restreint – de type occidental » (VANER, 1985, p. 3, 11-12, 24-25).

En 1980, la part en valeur des produits industriels dans les exportations est de 36 % et celle des produits agricoles de 57 %. En 1984, les chiffres sont respectivement de 72 % (multiplié

par deux) et de 24,5 % (une baisse spectaculaire). « Le coût social d'une telle mutation est évidemment élevé ; le niveau de vie des citoyens de condition modeste ou pauvre stagne ou baisse alors que, d'année en année, les villes (pas seulement les très grandes) présentent une 'vitrine' occidentale plus brillante » (CHUVIN, 1987, p. 116). La forte croissance économique est notamment stimulée par l'ouverture des marchés extérieurs, l'afflux de capitaux étrangers et des dévaluations incessants (qui ont par contre des effets néfastes sur la stabilité des prix intérieurs). Ainsi, la part des produits industriels dans les exportations qui est de moins de 30 % en 1980, s'élève à 50 % en 1983 et 71,5 % en 1989. Cependant, il s'agit d'une politique économique superficielle qui favorise le commerce sans pour autant créer les conditions propices à une restructuration en profondeur des forces productives et qui entraîne de graves problèmes tels que l'inflation, la récession, le chômage, la dette extérieure, les inégalités de répartition du revenu national (ŞAHİNÖZ, 1991, p. 190-191)...

Année	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1990
Croissance	4,8	3,1	4,2	7,1	4,3	6,8	9,8	1,5	1,6	9,4
Inflation	33,9	21,9	31,4	48,4	45	34,6	38,9	73,7	63,3	60,3
PNB (mill. \$)	72,78	65,94	62,19	60,76	68,2	76,46	87,73	90,97	108,68	152,4
exportation (milliard \$)	4,7	5,75	5,73	7,13	7,96	7,46	10,2	11,66	11,62	12,96
Urbanisation	44 %									59 %
rang pour le PIB en PPA	21 ^e	20 ^e	20 ^e	18 ^e	18 ^e	17 ^e	16 ^e	17 ^e	18 ^e	16 ^e
PIB ppa / habitant (\$)										2270
espérance de vie	62				64					66,3
alphabét. (adulte)	69				74,1					78
scolarisat.	51,1				56,4					58,4

f- Néo-confréries, *Homo islamicus novus*, réconciliation avec le kémalisme

La société turque, comme toute société en phase de modernisation organisationnelle, d'industrialisation et d'urbanisation, est affectée par l'émergence de catégories sociales nouvelles. En effet, l'élargissement de l'éducation de masse et la démocratisation des études supérieures pour répondre aux nouveaux besoins de la société, à savoir la formation de professionnels capables de manipuler les technologies nouvelles, offre à un certain nombre de personnes une perspective inédite de promotion sociale. Même si les descendants de l'élite ancienne, citadine et occidentalisée, attachée aux principes laïques et centralisateurs, et dans une certaine mesure au protectionnisme économique, bénéficient largement de ces nouvelles opportunités, la demande d'éléments hautement qualifiés dépasse néanmoins l'offre démographique de cette élite. Or, depuis les années 1950 et de manière de plus en plus manifeste, des jeunes issus de l'Anatolie rurale/provinciale, d'origine sociale modeste et de mode de vie « oriental » montent avec leur diplômes universitaires vers les capitales

économiques (Istanbul, Izmir) et administratif du pays (Ankara). Ceux-ci, nécessairement d'origine populaire, parviennent à se hisser à des postes professionnels élitaires, autant que le coup d'État de 1980 opère une purge et « libère » des postes dans la classe politique, dans l'administration et au sein du corps académique. Tout est donc prêt pour l'avènement d'un personnel neuf. Ainsi, moyennant la réussite scolaire, un grand nombre d'*enfants d'anciens paysans ou de nouveaux citadins* s'insère dans les catégories professionnelles dirigeantes et qualifiées. Des centaines d'universitaires de gauche perdant ou quittant leur poste suite à la réorganisation des universités par le pouvoir militaire, des nouveaux candidats d'origine provinciale et proches des milieux islamistes ou nationalistes bénéficient régulièrement de ses turbulences. Dans ce contexte, la mobilité ascendante est le corollaire de la mobilité géographique. Dans leur quête d'ascension sociale, les jeunes sont épaulés par des réseaux de solidarité informels à caractère clientéliste, de nature ethnique ou islamique. En général, ce nouveau groupe social, jeune, dynamique, qui ne cache pas ses convictions islamiques ou ses attachements ethniques et régionalistes, est porteur d'un esprit libéral du point de vue économique et politique (MANÇO, 2004-II, p. 70-75).

Pour comprendre comment un fils de paysan devient rapidement un bureaucrate ou un ingénieur prestigieux, il suffira peut-être de citer cette conversation qui a eu lieu dans les années 1970 entre un paysan et mon directeur de recherche M. Nadir Marouf, près d'Alger : « En tant que paysan, il était absolument fier de sa mission. Il nous disait : 'Nous, on fabrique le pain que vous mangez ; vous, vous ne savez rien faire avec vos mains, vous savez uniquement dire des choses, vous n'êtes que des faiseurs de mots, nous on est des faiseurs de pain ; en fait, si vous ne crevez pas de faim, c'est grâce à nous'. Il était sur un terrain très solide et il y croyait très fermement. On aurait pu penser qu'il développerait plutôt un complexe de supériorité par rapport à l'universitaire que j'étais. Lorsque je m'enquis de savoir ce qu'il voulait faire pour son fils, s'il voulait que son fils prenne la relève de la ferme, il me répondit : 'Non, mon fils fait des études, et je ferai tout pour qu'il aille le plus loin possible'. Je lui rétorquai : 'Pour faire quoi' ? Il me répondit : 'Je ne sais pas, j'aimerais bien qu'il fasse comme vous, qu'il puisse donner des ordres, écrire des choses. Il ne faut pas qu'il vive comme moi parce que moi j'ai des mains calleuses, j'ai souffert toute ma vie, j'ai trimé, mais je ne veux pas que mon fils trime' » (MAROUF, 2005-IV, p. 195).

En Turquie, le prestige de la fonction d'ingénieur vient de ce qu'ils sont considérés depuis les années 1950 comme l'élément moteur par excellence du développement. Étant en contact permanent avec le monde occidental d'où leur vient la technologie et imbriqués dans le courant d'échanges économiques international qui fait de l'Occident partenaire économique obligé, les ingénieurs turcs peuvent difficilement s'engager dans une voie politique prônant la

rupture avec ce dernier. Ils jouent ainsi un rôle considérable dans la mise en œuvre d'une attitude de compromis entre l'affirmation d'une identité culturelle turco-islamique et l'ancrage à l'Occident, source de progrès technologique. Les grands noms de la droite turque (libéral-conservateur) comme Demirel et Özal, ainsi qu'Erbakan, symbole de l'islam politique, sont tous ingénieurs. Mais contrairement aux deux premiers, le troisième prône, tout au long des années 1980-1990, le distanciellement de la Turquie de l'Occident (ANCIAX, 2001, p. 42).

La construction d'identité islamique prend sa source dans l'apparition de nouveaux groupes en plein essor, comme néo-confréries, en voie de professionnalisation, d'embourgeoisement et d'individualisation. Les disciples des *néo-confréries* se composent alors des membres de professions intellectuelles, techniques et libérales ou des hommes d'affaires, industriels. Ce noyau élitare se complète par une périphérie sympathisante : la clientèle. Diplômés d'études universitaires et ayant des visées carriéristes, les jeunes professionnels croyants/pratiquants d'origine populaire connaissent, grâce aux confréries, une ascension sociale rapide. Intégrés à la vie urbaine, mus par des mentalités rationnelles et parfois même élitistes, capables de productions intellectuelles et critiques, l'accès des nouvelles élites à la modernité va de pair avec une identification islamique accrue. « À l'image de ces confréries, la Turquie elle-même a connu de profonds changements structurels depuis la décennie 1980. L'urbanisation, l'industrialisation, la scolarisation de niveau universitaire et la mobilité sociale se sont nettement accélérées, faisant basculer le centre de gravité de la société de la campagne vers les villes. Pour une large part, les structures communautaires villageoises appartiennent désormais au passé » (MANÇO, 2000, p. 223-225).

Ce sont les *petites et moyennes entreprises* (PME) qui constituent la colonne vertébrale de l'économie turque : Bien qu'il existe de grandes sociétés tournées vers l'exportation, les entreprises de moins de 250 salariés forment sa pierre angulaire. La production des PME représente 30 % de la valeur ajoutée de l'industrie manufacturière et 60 % de l'emploi du secteur ; la moitié de l'industrie manufacturière demeure concentrée dans des micro-entreprises de moins de dix salariés qui, en majorité familiales, remplissent une fonction d'amortisseurs (GÜLTEKİN, 2004, p. 44). Parce que le gouvernement offre des aides aux PME pour les rendre plus compétitifs sur les marchés extérieurs, les usines d'export et les entreprises de plusieurs actionnaires connaissent une croissance rapide dans les régions anatoliennes ; leurs dirigeants, qui conjuguent libéralisme économique et tradition culturelle autour des valeurs religieuses, sont surnommés les *tigres anatoliens* (MAIGRE, 2005, p. 8).

La prospérité s'accompagne d'une transformation des valeurs traditionnelles. Il s'agit d'une mutation des conceptions morales, le matériel et le profane étant davantage pris en compte.

Lors de transactions commerciales ou professionnelles, le croyant cherche à faire valoir son islamité comme un gage d'honnêteté. « Les mutations que connaît la morale islamique sont proportionnelles à l'émergence des musulmans en tant qu'individus et consommateurs. Le développement des individualités se nourrit de la communauté et le rôle des confréries est grand dans ce processus... Ce que l'islam classique définissait comme excès et gaspillage finit par devenir besoin légitime. Formellement, l'identité musulmane est toujours bien présente. Mais en terme de contenu, en est-il toujours de même ? La métamorphose de l'individu musulman donne lieu à l'expression de plus en plus pressante du *moi* qui va de pair avec une volonté toujours plus grande de possession » (MANÇO, 2000, p. 230).

Les néo-confréries jouent un rôle important dans le processus de transformation socio-économique de la Turquie ; la solidarité confrérique offre des services en assistance socio-économique, en guidance psycho-sociale. Organisées autour de *vakıfs*, elles sont légitimes aux yeux du droit turc. Pour financer leurs publications/activités sociales, elles commencent aussi à contrôler des sociétés commerciales. Les *vakıfs*, qui réactivent la tradition sous une forme moderne en créant des structures permanentes extérieures à l'État pour résister aux aléas de la politique, deviennent des instruments de socialisation/redistribution/mobilisation des néo-confréries. À l'origine des nouveaux *vakıfs* islamiques/islamistes, il y a la rencontre de l'intelligentsia musulmane, diplômée préférentiellement des écoles d'imams-prédicateurs, avec un capital islamique, fourni souvent dans le cadre d'une nouvelle confrérie. Les *vakıfs* islamiques servent à former l'*homo islamicus*, technocrate moderne pensant selon l'idéologie islamique, intégrant la science moderne sans être corrompu par les valeurs de l'Occident. Ils font donc partie du dispositif puissant de réislamisation par le bas. Les néo-confréries, qui retrouvent un statut légal grâce à leurs *vakıfs*, influencent le système politique qui les intègre en tolérant une certaine réislamisation. Ils acceptent implicitement l'idée du pluralisme et de la soumission à la Constitution, en admettant la cohabitation avec le principe de laïcité des institutions politiques et du droit, ainsi qu'avec l'attachement du pays au monde occidental. Ce faisant, elles coupent l'herbe sous le pied des islamistes révolutionnaires, qui ne trouvent pas de base sociale digne de ce nom (BİLİCİ, 1993, p. 424, 434 ; MANÇO, 1996, p. 349).

Dans l'ensemble, les néo-confréries s'intègrent progressivement dans l'État laïque. Obligés d'améliorer leurs performances clientélistes, elles s'acclimatent à une culture pluraliste et consensuelle dans laquelle s'inscrivent leurs actions. Elles tentent de ré-islamiser la société du bas vers le haut, de la périphérie vers le centre, en convainquant d'abord les consciences individuelles. Elles suscitent le développement d'une identité nouvelle, la recherche d'une paix intérieure et l'amélioration de la qualité de la vie, en favorisant l'émergence d'un individu indépendant des catégories idéologiques imposées par l'État. Cependant, elles secrètent de

nouvelles allégeances communautaires où l'*individu croyant* risque de manquer d'autonomie; en cherchant un équilibre entre tradition et modernité, religion et politique, sacré et profane, elles restructurent un lien social de type néo-communautariste. Elles apportent un soutien électoral aux partis conservateurs sans chercher à instaurer une ligne politique autonome et facilitent aussi l'intégration sociale des déshérités plutôt que leur subversion. Bien qu'elles renforcent leur position de groupes d'influences, les néo-confréries, nombreuses et divisées, sont néanmoins incapable d'opérer des changements radicaux sur le champ sociopolitique (MANÇO, 1996, p.349-351).

On observe donc qu'après avoir acquis le droit d'existence au plan social (néo-confréries) et éducatif (écoles d'imams-prédicateurs, foyers de jeunes, écoles coraniques), les milieux islamiques s'engagent dans un combat pour se faire légitimer dans l'espace public (écoles privées, publications de journaux, *vakıfs* islamistes d'entraide/éducation destinés aux jeunes des milieux populaires). Pourtant, les grands principes de la laïcité ne sont pas sérieusement remis en question. Dans les années 1980, on assiste à une cohabitation sans pareil dans le monde musulman entre des institutions laïques et un exécutif confessionnellement coloré (LAMCHICHI, 2000, p.44 ; MANÇO, 2004, p.66). Ayant une vision libérale du développement économique et social, Özal incarne la quête d'un centre droit libéral, girondin, modernisateur (CHENAL, 2005, p.48). L'özalisme permet, selon J.-F. Bayart, l'émergence d'une *Troisième Turquie* grâce à la libéralisation économique et l'acceptation tacite d'une recomposition entre la problématique républicaine et celle de l'islam (BAYART, 1998, p.21-22).

Les années Özal, sans remettre en cause l'État kémaliste, débloquent la société turque en favorisant de multiples débats sur la culture, l'identité, la citoyenneté, la religion, l'histoire : la montée de l'islam politique ne fait que renforcer le phénomène. La laïcité et la modernisation ne peuvent pas rester le monopole de l'État dans un contexte de réactivation de la société civile (MARCOU, 2000, p. 70). « Réinvestissant les nouveaux secteurs de la vie moderne, les cadres islamistes se donnent, en effet, pour objectif – et c'est ce qui les singularise par rapport à d'autres mouvements islamistes dans d'autres contrées du monde musulman – non l'instauration de la *sharī'a*, mais bien la conciliation de la modernité avec l'éthique islamique » (LAMCHICHI, 2000, p. 44).

Dans les années 1980, les dirigeants semblent avoir décidé de réconcilier le kémalisme avec la réalité religieuse de la Turquie. En reconnaissant l'existence d'une demande religieuse, le pouvoir militaire engageait après le coup de 12 septembre une révision du kémalisme. Özal, lui, prétend concilier la laïcité sociale et la religiosité individuelle (JEVAKHOFF, 1989, p. 130-131). En 1988, lors de son pèlerinage à la Mecque, « En Turquie, l'État est laïc, mais pas

moi. Moi, je suis musulman » dit-il. Interrogé le 14 novembre 1985 par Hélène da Costa de la *Libération*, il défend la laïcité : « Je crois que la laïcité reste essentielle aujourd'hui. Je ne sais pas ce qu'il sera dans le futur, mais la laïcité accélère la modernisation du pays... L'islam, quand il reste modéré, ne va pas à l'encontre du progrès ». Dans un livre publié à Paris, intitulé « la Turquie en Europe », signé par Özal, mais rédigé sans doute par un bureaucrate (probablement Gündüz Aktan, 1941-2008, ambassadeur de Turquie à Athènes entre 1988-1991), le Premier ministre décrit comme suit la relation entre le principe de laïcité et l'islam turc : « Le radicalisme et l'urgence des réformes ont pris parfois un caractère destructeur à l'égard du contenu de la religion, ou bien ont été interprétés dans ce sens, surtout au début. Ce fait a augmenté la résistance aux réformes. Ce qui n'était pas prévu, c'est que le fait de limiter les pouvoirs de l'institution religieuse dans les domaines du droit et de la justice aboutirait au renforcement de la foi... Les Turcs sont devenus aussi croyants et pratiquants dans leur vie personnelle qu'ils étaient laïques dans leur vie sociale. C'est un phénomène qui n'a rien à voir ni avec le fanatisme, ni avec le fondamentalisme. On pourrait plutôt le comparer à la Réforme protestante... Je conçois par conséquent cette évolution comme le résultat naturel et positif de la laïcisation » (cité par JEVAKHOFF, 1989, p. 130).

12- « Désir d'Europe », islam et question d'identité

Dans le réseau complexe de ses relations internationales, la Turquie se trouve prise dans un jeu de miroirs qui lui renvoie constamment la question de son identité. Le renforcement de ses relations avec les pays musulmans est un événement imposé par la géopolitique et déclenché par la recherche d'intérêts économiques immédiats. Mais quand la conjoncture change, la Turquie retourne à l'Occident. C'est Özal, pieux musulman et farouche artisan du rapprochement avec les pays musulmans, qui annonce en juillet 1985 que le temps est venu pour la Turquie de déposer sa candidature à la CEE : Il la dépose officiellement le 14 avril 1987. Derrière la recherche d'intérêts économiques immédiats, c'est probablement un choix affectif, le choix d'une image de soi. Pour surmonter la contradiction, Özal lance l'idée du *pont* : la Turquie doit être ce passage obligé entre la technologie européenne et les marchés du Moyen-Orient (VON GASTROW, 1988, p. 181).

« La Turquie en Europe », ouvrage publié en principales langues occidentales et signé par le Premier ministre turc est dédié *aux peuples de l'Europe et au peuple turc qui en fait partie*. Homme d'État pragmatique, tout à la fois libéral et conservateur, croyant et nationaliste, qui n'a visiblement aucune affection pour le passé antique de l'Anatolie, Özal essaie pourtant de convaincre les Européens que les Turcs sont fiers du passé non-turc et non-musulman de

leur patrie. Il insiste donc sur les faits historiques qui font de la Turquie un pays européen. La préface de son ouvrage, rédigé par un certain Francis Lamand, nommé en 1971 comme « conseiller de coopération scientifique et technique dans les États arabes du Golfe » par le Ministère français des Affaires étrangères, président de l'association internationale « Islam et Occident », spécialiste de la loi coranique à l'Université de Koweït, prétend que l'Europe est déjà en Turquie, avant même son adhésion à la CEE, parce que la civilisation turque est d'abord anatolienne et que la *pensée occidentale, à la fois gréco-latine et judéo-chrétienne*, s'est formée en *Anatolie romanisée, christianisée, avant d'être islamisée*. « On y relèvera deux moments décisifs dans la naissance de la pensée occidentale et européenne : les deux concepts de 'logos' et de 'verbe', dus, l'un à Héraclite d'Ephèse (au 5^e siècle avant Jésus-Christ), l'autre à Saint Jean l'Évangéliste (apôtre), vont figurer la matrice originelle de la pensée de l'Occident et fonder la classicité de sa philosophie... À Ephèse, l'Européen peut et doit faire le pèlerinage de sa propre identité, car l'unité du Logos et du Verbe a fondé son espérance et sa compréhension du monde » (ÖZAL, 1988, préface de Lamand, p. 12). Lamand rappelle aussi aux lecteurs européens que Saint Irénée (né à Smyrne vers 130), évêque de Lyon qui a lutté avec ardeur contre l'hérésie gnostique et envoyé des missions dans toute la Gaule, était anatolien. D'après Lamand, faire rentrer la Turquie au sein de la CE sera d'ailleurs un facteur d'enrichissement interculturel (ÖZAL, 1988, préface, p. 13, 15).

Le livre d'Özal fonde une filiation spirituelle entre Turcs et les peuples antiques de l'Anatolie : « Les Hittites traitaient les prisonniers de guerre avec mansuétude, en parfait contraste avec la cruauté des Assyriens. Ce comportement a été également celui des Turcs... La production du fer constitue une autre contribution hittite à la civilisation humaine... Les documents chinois nous révèlent que les T'ou Kioue [*Turcs Célestes* ; 552-744], ancêtres des Turcs, étaient aussi un peuple très savant dans le traitement du fer... Chez les Hittites, comme chez les peuples de la civilisation égéenne de la côte anatolienne, la femme était le partenaire égal de l'homme..., cette déférence traditionnelle à l'égard de la femme a permis à Atatürk de pouvoir introduire des réformes concernant les droits de la femme qui, sans aucune résistance, ont été adoptées par la société ». Özal évoque le corps des janissaires pour montrer comment un ouvrage antique comme la *République* de Platon constitue une source d'inspiration pour le gouvernement ottoman. Il ne semble pourtant pas apprécier la philosophie athénienne (ni celle de Platon), parce qu'elle produit de hautes spéculations intellectuelles par rapport au scientisme ionien (ÖZAL, 1988, p.28, 30, 52, 54-57). L'Ionie, région du monde grec située à l'ouest de l'Asie mineure, est présentée dans l'ouvrage du Premier ministre comme une région à part, presque non-grecque parce qu'anatolienne. « Je ne sais si j'ai réussi à montrer quelle fut la contribution de l'Anatolie à la civilisation grecque. Cette contribution est considérable et originale. On peut presque y voir une culture différente.

La civilisation originale anatolienne doit donc appelée ionienne. Si j'insiste sur ce point, c'est que cette immense contribution anatolienne à la civilisation universelle, et à la civilisation égéenne en particulier, est souvent négligée, sciemment ou non » (ÖZAL, 1988, p. 53-54). Ce raisonnement s'apparente bien à celui des islamistes réformistes (*L'Occident a emprunté aux musulmans les outils et la méthode de la pensée libérée*), tout en partageant l'obsession civilisationnelle du kémalisme.

Durant l'ère Özal (Premier ministre, 1983-1989 ; Chef d'État, 1989-1993), la *synthèse turco-islamique* devient l'idéologie officielle : Il ne fait aucun doute que « le nationalisme et l'islam sont appelés à cheminer ensemble pour longtemps encore » (ZARCONI, 2004, p. 201). L'État encourage tout au long de la décennie 80 les recherches ayant un point de vue et une terminologie turco-islamiques afin surtout de nier l'identité kurde et de qualifier les Kurdes de « Turcs des montagnes ». Au début de la décennie, la seule affirmation de son identité ou le fait de parler kurde devient un délit. Şerafettin Elçi (1938 –), Ministre des Travaux publics du gouvernement Ecevit (5 février 1978 – 12 novembre 1979), est condamné à deux ans et trois mois de prison par la Cour martiale d'Ankara pour s'être déclaré kurde en mars 1981. De même, İbrahim Tatlıses (1952 –), roi de la chanson *arabesque* est poursuivi par la *Cour de sûreté de l'État* pour avoir chanté quelques refrains en kurde lors d'un concert à Paris, au printemps 1988 (DORRONSORO, 2000, p. 11).

Ainsi, un institut non officiel mais reconnu d'utilité publique et financé par l'État, composé d'universitaires complaisants, l'*Institut de recherche sur la culture turque*, qui se focalise sur la synthèse-turco islamique, et plus récemment, sur la question arménienne, publie depuis sa création en 1961 plus de cent ouvrages dont le principal objet est la négation de la pluralité culturelle de l'Anatolie. La plus grande densité de parutions d'ouvrages de ce genre se situe après 1980. Voici quelques titres révélateurs : *Du proto-turc au kurde d'aujourd'hui* – Mirşan (1983), *Les Turcs kurdes et les Turkmènes dans l'histoire* – Parmaksızoğlu (1983) et *Les Kurdes, une tribu turkestanais* – Taneri (1983). Encouragée par l'État, cette sorte d'universitaires cherche à faire coïncider le *millet* turc (au sens religieux) avec un territoire (Anatolie) et une langue (turc), puisque le Kurde n'est pas censé exister (COPEAUX, 2008).

L'une des principales cibles du régime militaire du 12 septembre était le *Parti des travailleurs du Kurdistan* (PKK en kurde: *Partiya Karkerên Kurdistan*). Une organisation armée, formé en 1978 par Abdullah Öcalan (1949 –), le PKK se présentait comme un mouvement de guérilla. Après le coup d'État, une grande partie de ses cadres a été décimée par l'armée, d'autres se sont immolés par le feu pour protester contre les humiliations qu'ils subissaient dans les prisons militaires. Öcalan a alors décidé de réorganiser le PKK depuis la Syrie et le Liban où

il s'était réfugié. Après plusieurs années d'entraînement militaire, il lance une lutte de guérilla contre la Turquie (15 août 1984). Malgré ses pratiques peu louables (assassinat de civils en 1987), ses mécanismes de coercition interne, responsables de dizaines d'exécutions, un culte de la personnalité, et l'absence de toute stratégie à moyen, voire à court terme, le PKK ne cesse de se développer et de rencontrer un accueil chaleureux de la part de la jeunesse kurde. En dépit du nombre trop élevé de pertes (de 1987 à 2002, 5335 civils, 5500 membres des forces de sécurité et 23 500 militants du PKK ont été tués), des dizaines de milliers de jeunes rejoignent les rangs de l'organisation, qui se constitue aussi une *périphérie* formée de politiciens kurdes ou d'anciennes élites nationalistes (BOZARSLAN, 2004-I, p. 73-74).

Le gouvernement turc refuse toute négociation avec le PKK qu'il accuse de terrorisme. « En réponse à la guérilla, dès 1987, l'état d'exception fut décrété dans toutes les villes kurdes et un 'gouvernorat' doté de larges pouvoirs civils et militaires sur l'ensemble de la région fut créé (le nombre de provinces sous son administration allait être progressivement réduit ; le gouvernorat ne fut dissous que le 18 juin 2002, date de la fin de l'état d'exception). Une force paramilitaire de 'protecteurs de village', comptant de nos jours quelque 100 000 personnes armées et salariée par l'État, appartenant pour essentiel aux tribus dites 'fidèles', fut également formée » (BOZARSLAN, 2004-I, p. 74). L'échec relatif des forces de l'ordre face à l'activisme kurde peut s'expliquer par l'ampleur de la question qui déborde largement les solutions strictement militaires et nécessite la mise en place d'une politique culturelle et économique. Bien qu'en retard sur les événements, les grands projets d'infrastructure visent à relever les défis du sous-développement qui sous-tendent les tentations séparatistes, comme « Le projet d'Anatolie du Sud-est » qui regroupe de grands barrages d'irrigation, d'énergie et des mesures d'incitation aux investissements privés (BOZDEMIR, 1991, p. 113).

En 1923, lors de la naissance de la République, la population devenait presque entièrement musulmane. Un manuel de géographie publié en 1929, définissait le pays dans un raccourci extraordinaire : « La Turquie est composée de terres où sont établis uniquement des Turcs. Les non Turcs, les étrangers à la turquicité, sont restés en dehors de la patrie ou en ont été retirés, et c'est ainsi que s'est construite l'unité nationale ». Selon le contexte historique, le mot « turc » signifiait « musulman ». La nouvelle Turquie apparaissait alors comme un *millet* (nation) turco-musulman territorialisé. Les mots « turc » et « millet » conservaient leur sens religieux, quoique la République ait été laïque. Ceci n'était pas avouable dans le discours d'un État qui s'est construit comme laïc : il fallait définir « le Turc » sur une base autre que religieuse. C'est pourquoi l'identité musulmane a été recouverte par un vernis ethnique ou racial, plus acceptable. Mais cette race devait être présente en Anatolie avant tous les autres peuples (Grecs, Arméniens) pour légitimer la nouvelle Turquie face aux revendications

adverses, d'où l'historiographie kémaliste des années 30 faisant des Hittites, « maîtres des Grecs », les ancêtres des Turcs anatoliens. Dans la logique de l'époque, les *légitimes* étaient des autochtones. Un autre courant nationaliste essayait pourtant de légitimer la présence turque *par son ascendance centre-asiatique*. « Ici, les légitimes sont les immigrants, et les autochtones ne peuvent être reconnus comme partie de la communauté nationale que s'ils renoncent à leur qualité d'autochtones. L'autre type de discours provient du courant de pensée dit 'anatolien' qui cherche depuis les années cinquante à développer une identité anatolienne riche des cultures locales... Dans un beau texte intitulé 'Notre Anatolie' (1956), Sabahattin Eyüboğlu écrit : 'Ce pays est à nous, non parce que nous l'avons conquis, mais parce qu'il est à nous'. De tels propos tautologiques dénotent un extraordinaire malaise dans l'identité turque, une tension entre le local et l'originel, largement alimentée par le problème kurde » (COPEAUX, 2008).

Dans les années 1980, l'historiographie officielle qui doit répondre aux exigences de la cohésion sociale, cherche à résoudre la tension entre l'Anatolie, lieu de la République, lieu de production du discours, et les territoires de référence asiatiques, lieu de déroulement de l'histoire enseignée. D'où l'évolution historiographique : ce qui vient d'Asie intérieure est turc, et donc se trouve à sa place en Anatolie. Mais l'évolution ne s'arrête pas là. Un nouveau récit historique scolaire apparaît vers 1985. Influencé par l'idéologie de la *synthèse turco-islamique*, il complique davantage la perception de l'Anatolie. Ici, l'accent est porté sur les premiers sultanats turco-musulmans d'Asie centrale, lieu de conversion des Turcs à l'islam, lieu de naissance de la 'synthèse' (IX^e-XI^e siècles) : « L'Anatolie occupe une place de choix dans cette vision, car elle est le lieu d'accomplissement, de l'aboutissement de la culture turco-musulmane. En effet, la présence turque en Anatolie est légitimée non plus par l'antériorité mais par l'entrée du pays dans le 'dar-ül Islâm' Cette justification religieuse suffit, car elle constitue un absolu » (COPEAUX, 2008).

Dans le cadre de la nouvelle historiographie nationaliste, il faut aussi prouver que les Kurdes sont en fait des Turcs venus d'Asie centrale. Selon Taneri (1932-97), historien nationaliste, auteur du livre « Les Kurdes, une tribu turkestanais », les Kurdes ont oublié leur véritable identité ethnique parce qu'ils souffrent d'un complexe d'infériorité: Géographiquement isolés, loin du centre de la culture turque, surtout d'Istanbul, leurs principales sources d'inspiration étant longtemps la culture arabo-persane, les communautés kurdes vivant dans l'est du pays parlent une langue mixte, une langue iranienne détériorée. « Professeur M. Eröz [sociologue turc, 1932-1986] précise dans ses travaux sur les villages de l'Anatolie qu'il y a 81 villages portant le nom *Kurde* en Turquie occidentale. L'auteur qui visite quelques-uns de ces villages affirme que ses habitants sont Turkmènes et parlent la langue turque. Ces villages sont

fondés par des communautés kurdes appartenant à la grande famille turque, qui n'ont pas oublié leurs véritables racines et leur langue natale » (TANERİ, 1983, p. 7, 17). L'existence de tels ouvrages montre que le recours à l'histoire inventée est assez courante en Turquie pendant les années 1980 où l'on essaie d'harmoniser la société par un pouvoir autoritaire, voire chauvin. La définition de la notion de *kurde* dans la 4^e édition du *Dictionnaire turc*, publié par la *Fondation pour la langue turque* (1936) est quasiment identique à celle donnée par Taneri : *communauté appartenant en vérité à la famille turque, mais qui a perdu sa langue maternelle pour parler une sorte de langue iranienne abimée* (BEŞİKÇİ, 1977, p.188). L'État niera toujours la réalité kurde jusqu'aux années 1990.

a- Glorification du passé: «Le Turc donnait l'ordre, les autres l'exécutaient»

On met davantage l'accent, durant la décennie 80, sur l'histoire des Turcs et celle de l'islam dans les programmes scolaires de sixième et de seconde. Dans ces classes, on enseigne aussi l'histoire de l'Antiquité. «La culture turque», revue d'histoire qui soutient les recherches turco-islamiques, prône pourtant une histoire enseignée strictement nationaliste : il faut donc cesser de financer les recherches sur les civilisations de l'Anatolie antique et d'enseigner l'histoire gréco-romaine, n'ayant rien à voir avec *l'histoire nationale turque*, étant donné que la présence turque en Anatolie ne commence qu'au XI^e siècle (SARAY, 1987, p. 6). D'après l'historien Yuvali, un des auteurs de la revue « Culture turque », l'objectif du cours d'histoire n'est pas seulement d'enseigner l'histoire, mais de créer une génération de citoyens qui aime l'histoire de sa nation et d'inculquer le sentiment national aux jeunes : « Il faut s'assurer que l'élève ressente la grandeur et les douleurs de la nation, qu'il soit attaché et fier de sa culture nationale, qu'il possède un lien spirituel avec ses ancêtres » (YUVALI, 1987, p. 389). Pour Yuvali, chez qui la Grèce antique et celle moderne se confondent, il est inconcevable qu'on continue à enseigner l'histoire de la Grèce dans les écoles turques : « Qu'est-ce qu'on apprend dans les manuels scolaires grecs à notre propos et à propos de notre culture ? Il est difficile de comprendre pourquoi attribuons-nous une signification si profonde à la culture hellène et à un pays qui n'hésite pas à recourir au mensonge et à la falsification de la réalité pour inculquer une turcophobie malsaine aux jeunes grecs » (YUVALI, 1987, p. 394-395).

Ainsi, au lendemain du coup d'État de 80, les manuels scolaires valorisent la synthèse turco-islamique, qui associe la vieille culture des steppes asiatiques à la civilisation musulmane revivifiée par les Turcs. Dès lors les manuels sont imprégnés d'une conception organiciste et essentialiste : idolâtrie de l'État, renforcement du culte d'Atatürk, sacralité du drapeau. «Tous les manuels s'ouvrent sur le portrait d'Atatürk, son Discours à la Jeunesse, l'Hymne national, une carte de la Turquie et une carte du monde turc. L'histoire contemporaine est en général confondue avec une forme de catéchisme atatürkiste.... Sous l'influence de l'idéologie turco-

islamique, les références religieuses sont devenues récurrentes... L'enseignement de l'histoire reste très turco-centré, peu ouvert à l'histoire contemporaine au-delà de la Deuxième guerre, peu ouvert à l'histoire de l'Europe et de la construction européenne. Ces déficits expliquent en partie la difficulté de l'opinion publique turque à aborder des épisodes sensibles ou controversés de son histoire contemporaine, et sa méconnaissance de l'Europe» (BURDY, MARCOU, MONCEAU, VARDAR, 2006, p. 61).

Les frontières entre monde académique et monde politique ne sont guère cloisonnées en Turquie : le nombre des universitaires qui soutiennent la synthèse turco-islamique augmente après le putsch militaire. En lisant les textes du *Premier symposium international sur les études islamiques* qui a lieu à Izmir (16-18 septembre 1985), on constate que les tenants de la synthèse n'hésitent pas à recourir à des discours agressifs, voire chauvins. Pour l'historien Kitapçı (1937 –), les Turcs d'Asie centrale convertis au bouddhisme ont perdu leur caractère guerrier qui leur permettait d'imposer leur domination sur les autres communautés. Point de salut hors de l'islam... Le bouddhisme, le manichéisme et la chrétienté ne conduisent qu'à la perte de la turquicité et à l'asservissement ; les Turcs ont pu conserver leur identité au sein de l'oumma musulmane. « Il y a une convergence parfaite entre la turquicité et l'islam. *La fusion entre les deux parties subsistera jusqu'à la fin des temps*. Cette fusion sera bénéfique pour les deux parties. La turquicité a toujours protégé et fortifié l'islam et vice versa. Le Turc donnait l'ordre et les autres l'exécutaient : telle était la raison du succès de la civilisation islamique au Moyen-âge » (KİTAPÇI, 1985, p.328-331). En proposant une historiographie monolithique (une standardisation historiographique) pour toute nation musulmane, *neutre, loin des fanatismes religieux et national*, Kitapçı déclare, lors du débat qui suit son exposé, que la *Jahiliya*, période antéislamique ou préislamique, ne fait pas partie de l'histoire de l'islam, mais de l'histoire politique des Arabes (KİTAPÇI, 1985, p. 337).

On voit que le « standard » est le maître-mot du régime post-coup d'État, et que la synthèse turco-islamique qui prône une islamisation, rejette pourtant l'arabisation de la culture turque : L'islam n'a pas été apporté en Anatolie par les Arabes, mais par les Turcs eux-mêmes. «Aussi, pour la Turquie d'aujourd'hui, l'islam est une religion dont les lieux saints ne sont pas seulement en Arabie, mais aussi au Turkestan, qui est un lieu de prédilection des tenants de la synthèse turco-islamique. Dans les manuels scolaires, y compris dans la cartographie, la région située entre la mer d'Aral, Bagdad et l'Indus apparaît comme le pivot où se sont construits les États turco-musulmans, dont le rôle déterminant dans l'histoire de l'islam est constamment souligné. C'est la région où la culture turque s'est accomplie dans l'islam, et où l'islam a été sauvé par les Turcs» (COPEAUX, 1999, p. 129, n. 13).

Lors du même symposium, le maître de conférences Kerim Yavuz prétend que la religion est un phénomène naturel, que la croyance en la divinité est une prédisposition naturelle : tout enfant naît croyant par nature, ceci est une vérité confirmée par les recherches. Étant donné que tous les enfants ont une prédisposition naturelle à être croyants, le but du cours de religion et de morale (obligatoire) consiste à développer chez l'élève l'attachement à Dieu par l'amour et la foi, à initier le jeune musulman à la vie islamique. Ce cours contribue aussi au renforcement des sentiments nationaux en éveillant chez l'enfant la conscience des valeurs de solidarité et de fraternité. Grâce au cours de religion, l'élève cherche, dès l'école primaire, à promouvoir les valeurs morales et spirituelles de la Nation, à être fier d'appartenir à une grande Nation qui inspire le respect par sa longue et belle histoire remplie de succès (YAVUZ, 1985, p. 256-257). Pour Kerim Yavuz, l'islam et la turquicité constituent un couple d'éléments inséparables. Cette prise de position n'est pas sans rappeler celle de Tahtawi au XIX^e siècle : « Toutes les obligations du croyant envers ses frères croyants sont incluses dans celles des citoyens entre eux car ils sont unis par la fraternité nationale en plus de la fraternité religieuse » (SAÏD ISMAÏL ALI, 1994, p. 662).

On peut se demander si la synthèse turco-islamique, idéologie officielle qui maîtrise l'histoire enseignée, trouve-t-elle un écho parmi la société. La réponse est positive. Quand il se voit obligé de séjourner à l'étranger et de partager son espace avec les non musulmans ou non turcs, le citoyen turc, en quête d'une identité distinguée, renvoie à la fois à son islamité et à sa turquicité. En France, les émigrés turcs se différencient des Français et des autres populations immigrées, y compris musulmanes, en élaborant un discours cohérent sur la supériorité de leur culture, sur leur fierté nationale. Ils redéfinissent une *identité turque* où la part du national et du religieux permet de reconstruire les frontières de cette identité. L'organisation communautaire des immigrés turcs dans une petite ville ou dans la banlieue parisienne donne lieu à une action collective auprès des consulats turcs pour obtenir un imam. Les immigrés turcs s'abstenant de lier des contacts personnels/familiaux avec les non musulmans, évitent aussi les interactions avec les populations musulmanes malgré le système commun de croyances/pratiques : leur identité religieuse se définit par ses frontières nationales. L'imam turc de Clermont-Ferrand explique comme suit la conception de sa communauté : *Le fait d'être turc et l'islam sont unis de façon inséparable comme l'os et la chair*. Selon lui, « les 90 % des Arabes ici mènent une vie contre l'islam, tandis que 90 % des Turcs ont une vie conforme à l'islam ». À la question « quelle est ta religion ? » les enfants d'immigrés turcs répondent en général « Turc » (KASTORYANO, 1987, p. 836, 839, 845-847).

Les Turcs, conclut la sociologue Schnapper, gardent le souvenir, même s'il est informulé, de la gloire de l'empire : Leur mémoire, fondée sur histoire impériale, conserve le souvenir

ottoman, tel que l'entretiennent les manuels scolaires, les poèmes et la conscience de soi. « Ils gardent aussi le souvenir ou la mémoire d'une volonté de modernisation non pas directement imposée par une puissance occidentale comme dans la situation coloniale, mais issue de l'initiative de leurs propres gouvernants, sous l'influence indirecte des modèles occidentaux, dans une continuité d'histoire et de population. Cette mémoire explique sans doute l'absence de relations objectives et le mépris affiché pour l'autre population musulmane nombreuse en France, les Maghrébins, alors même que la référence à l'islam est constante dans les propos de l'émigré turc » (SCHNAPPER, 1986, p. 150).

b- Synthèse turco-islamique comme une réaction antioccidentale

On voit bien que les thèses avancées dans « La Turquie en Europe » (*vision anatoliste et occidentaliste*), ouvrage signé par le Premier ministre Özal, ne reflètent pas la transformation culturelle de la Turquie dans les années 80. Tandis qu'on prône un nationalisme patriotique dans cet ouvrage (identité anatolienne englobe dans un même *nous* tout ceux qui ont vécu et vivent encore en Anatolie), dans l'école républicaine, le choix de l'Asie centrale renforçant l'idée ethnique de la citoyenneté relativise la part du sol dans la constitution de la citoyenneté turque : Ce choix, opéré dans la définition de la turquicité et dans l'historiographie, oblige à une prise en compte partielle du passé anatolien, puisque l'Anatolie est aussi un territoire sacré de l'hellénité et de l'arménité. « Le processus qui consiste à s'identifier à tout peuple ayant vécu sur la même terre renvoie à la conception française de l'histoire ; il a sa logique, à condition qu'il ne soit pas restrictif ; or, dans le discours turc, il ne tient aucun compte de la longue présence grecque et arménienne en Anatolie » (COPEAUX, 1999, p. 120).

L'État turc, depuis sa fondation, tout en conservant son idéologie officielle occidentaliste, joue à plusieurs reprises la carte de la *survie*, marquée par une connotation eurosceptique et antioccidentale, pour préserver l'*intégrité de la nation* (KENTEL, 2001, p. 40). La synthèse turco-islamique apparaît aussi comme une réaction antioccidentale, qui trouve l'écho auprès du grand public. Même le célèbre livre d'Edward Saïd (1935-2003), « *Orientalism : Western conceptions of the Orient* » peut contribuer au renforcement des tendances antioccidentales. Publié en 1978 et traduit en turc en 1982 par une maison d'édition de tendance islamiste, le sous-titre utilisé en couverture de la traduction est : *À la découverte du colonialisme*. La pensée de Saïd est alors conçue, d'abord, comme un acte intellectuel anticolonialiste, voire antioccidental et politique par les élites musulmanes. Le sociologue Cemil Meriç (1916-87), ayant une grande influence sur l'intelligentsia islamique, écrivait ceci sur l'*Orientalisme* un an avant sa traduction en turc : « Le professeur Edward Saïd a de la haine contre l'impérialisme occidental et il se montre très fâché et profondément critique à l'égard des orientalistes. L'*Orientalisme* est un manuel servant à la découverte de l'impérialisme. Le concept d'Orient

est une invention de l'Occident. Il est le costume chic couvrant les intérêts misérables de l'Europe ». Meriç écrit encore en 1982 : « Le livre de Saïd démolit un par un les mensonges hypocrites et traîtres qui ont été élevés au rang de vérités absolues. Un livre de réflexion claire et pédagogique qui invite à la réflexion. Il réveille les esprits mous avec des claques. La défense des millions qui sont restés dans le silence... *L'Orientalisme* est un livre comme une bombe, qui démolit et éclaire. L'ennemi nous est commun à tous: L'Europe menteuse et l'homme oriental inconscient. *L'Orientalisme* est un livre dont on parle beaucoup, ou bien il faut que l'on en parle beaucoup » (TUTAL-CHEVIRON, 2010).

Saïd, avec ses références à Foucault et Gramsci, permet en effet la mise en évidence des mécanismes d'essentialisation et de domination de l'Autre et de sa culture sous le terme d'orientalisme. La *distinction ontologique et épistémologique* qu'est l'orientalisme se fonde sur des processus d'essentialisation et d'identification des individus à leur culture. L'Oriental, oblitéré comme être humain, se voit attribuer des caractéristiques spécifiques et supposées immuables ; l'*orientalisation de l'Oriental* a ainsi pour effet de définir *par contraste* celui qui le décrit et de *polariser la distinction*. Fondée sur l'opposition entre « eux » et « nous » et sur sa vision fixiste de l'identité, cette logique essentialise les groupes sociaux dont elle traite : l'une comme l'autre des sociétés sont essentialisées/figées par un processus que l'auteur nomme Orientalisme. Il s'agit d'une conception rigide qui *rend superflu* l'identité comme *chose réelle*, représentation abstraite, reconstruite, idéalisée, une puissance extérieure aux individus et qui les domine absolument (CHENA, 2007, p. 3, 41, 79). On observe pourtant que, dans le monde musulman, le livre de Saïd trouve surtout l'écho parmi les adeptes de l'islamisme, principaux créateurs d'une vision *stéréo-typique* de l'Occident, réduisant l'Occident à l'hyper-rationalisme, à la mécréance, au matérialisme, et ayant tendance à considérer la majorité des auteurs orientalistes comme des ennemis des musulmans de par leurs nombreux écrits « méprisant » l'islam. Autrement dit, Saïd finit par apparaître pour certains comme le représentant d'un *regard occidentaliste* unilatéral/stigmatisant, symétrique des constructions orientalistes dénigrantes qu'il déplore : son œuvre est souvent considéré comme simpliste et manichéenne qui oppose un Occident impérialiste à un Orient victime.

Or, Saïd dénonce lui-même certaines lectures de son œuvre, qui font de l'Orientalisme une défense de l'islam contre un Occident agresseur. Dans une postface datée de mars 1994, il s'insurge contre l'interprétation biaisée de son texte, en précisant que sa logique conduit à récuser les notions même d'*Orient* et d'*Occident* et à interroger de façon critique la notion d'identité, alors qu'islamisme et orientalisme s'acharnent à les légitimer. « Permettez-moi de commencer par un des aspects de la réception accordée à ce livre que je regrette le plus et dont je m'efforce le plus ardemment aujourd'hui de surmonter l'impact sur moi-même. C'est

l'anti-occidentalisme dont je suis taxé abusivement par des commentateurs plutôt exubérants qu'ils soient hostiles ou sympathiques à mon endroit. Cette notion comporte deux facettes, parfois combinées, parfois distinctes. La première est la thèse qu'on m'impute selon laquelle le phénomène de l'orientalisme est une synecdoque ou un symbole miniaturisé de l'Occident tout entier, et qui serait censé représenter l'Occident en tant qu'entité... La seconde facette de l'argumentation qu'on m'attribue n'est pas moins lourde de conséquences. Elle consiste à dire que l'Occident et l'orientalisme ont violé l'islam et les Arabes (notons l'amalgame entre 'Occident' et 'orientalisme'). Ceci étant avéré, l'existence même de l'orientalisme et des orientalistes est utilisée comme prétexte pour soutenir précisément l'inverse, à savoir que l'islam est parfait, qu'il est la seule voie, et ainsi de suite. En bref, critiquer l'orientalisme, comme je l'ai fait dans mon livre, revient à soutenir l'islamisme et le fondamentalisme... **L'erreur épistémologique du fondamentalisme est de croire que les fondements sont des catégories a-historiques, échappant de ce fait à l'examen critique des vrais croyants, qui doivent les accepter dans un acte de foi** » (SAÏD, 1997, p. 357, 359).

Saïd écrit le 4 août 2003 (juste avant sa mort) un texte intitulé «Wordly Humanism versus the Empire-builders» dans lequel il précise pour la dernière fois sa position en matière de thèses essentialistes : « Ce n'est pas par hasard si j'indique que l'orientalisme et l'antisémitisme moderne ont des racines communes. Il semblerait donc qu'il soit vital pour des intellectuels indépendants de toujours fournir des modèles alternatifs aux conceptions simplificatrices et diminutives, basées sur une hostilité mutuelle, qui règnent sur le Moyen Orient et ailleurs depuis si longtemps » (SAÏD, 2003).

Dans les années 1980, «l'Occident chrétien et manipulateur» devient une notion de plus en plus présente dans la conscience turque, même dans les universités, confiées depuis le coup d'État aux professeurs pro-religieux. La synthèse turco-islamique, alimentée par de nombreux intellectuels, professeurs de faculté et éditorialistes, se démarque en prenant ses distances avec l'Occident, tout en revendiquant la modernité, sans trop critiquer les héritages d'Atatürk. Elle est consciente de la supériorité technique de l'Occident, mais refuse une quelconque supériorité morale. Au maître mot de la politique qui était «occidentalisation» s'oppose durant la décennie «modernité/contemporanéité». La synthèse refuse par définition le rapprochement avec des minorités religieuses (surtout les Alévis) et ethniques (surtout les Kurdes) : les ressortissants turcs issus de minorités ethniques ou confessionnelles ont le choix entre l'assimilation et le départ. Quant à l'individu, il doit s'effacer devant l'identité collective (DE TAPIA, 1998, p. 14). Dans ces circonstances, quand il s'agit de parler de l'histoire et de la culture des minorités qui représentent aux yeux des tenants de la synthèse un réel danger pour la cohésion de l'édifice, cela relève souvent, selon ces derniers, de la

manipulation des Occidentaux. Il existe alors une sorte d'*occidentophobie*, une méfiance constante vis-à-vis de tout ce qui est issu de l'Occident, s'accompagnant d'une accusation, voire une diabolisation (parmi les islamistes) de cet Occident.

Ahmet Yaşar Ocak (1945 –), qui a soutenu sa thèse intitulée « La révolte des Babais ; Un mouvement socioreligieux en Anatolie au XIII^e siècle », à l'Université de Strasbourg en 1978, qui écrit en général sur la formation des hérésies et des courants hétérodoxes musulmans et sur les fondateurs légendaires de l'islam populaire en Anatolie à partir du XIII^e siècle et qui s'interroge sur la dimension théologique des mouvements messianiques aux périodes seldjoukide et ottomane, présente, lors du *Premier symposium international sur les études islamiques* que j'ai évoqué plus haut, une communication sur « Certaines problèmes de l'histoire des idées des époques des Seldjoukides d'Anatolie, des Beylicats et des Ottomans ». Dans sa communication, l'auteur se penche inévitablement sur les syncrétismes et les hétérodoxies anatoliennes, ce qui dérange certains intervenants de la session. Les critiques de Sabri Hizmetli, de la faculté de théologie d'Ankara, se concentrent sur deux points : place disproportionnée de l'hétérodoxie et quasi-absence de l'orthodoxie musulmane dans la communication, et trop faible référence aux auteurs musulmans (une bibliographie notamment composée d'auteurs occidentaux). Hizmetli sous-entend que la part démesurée de l'hétérodoxie anatolienne dans la présentation d'Ocak résulte de la préférence pour les textes occidentaux. Ocak explique alors qu'il s'intéresse à l'hétérodoxie anatolienne parce que le sujet renvoie directement aux problèmes relatifs à la pluralité religieuse de la Turquie actuelle, et qu'il utilise les références occidentales parce que les chercheurs occidentaux sont les premiers à se pencher sur l'islam hétérodoxe en Anatolie (OCAK, 1985, p. 314-315).

c- Anatolisme : À la recherche d'une identité turco-anatolienne

Tandis que la synthèse turco-islamique, réponse conservatrice (qui renforce les sentiments antioccidentaux) à la diffusion du marxisme et à l'historiographie « humaniste » ou *anatoliste*, imprègne les manuels scolaires, le courant anatoliste (le nationalisme de sol) cherche les moyens de la concurrencer. En lisant un ouvrage daté de 1984, intitulé *Femme en Anatolie antique*, rédigé par Mme. Darga (1921 –), historienne de la civilisation hittite et de l'Anatolie antique en général, on comprend que l'intelligentsia kémaliste met toujours l'accent sur l'Asie centrale et l'Anatolie pré-turque comme territoires de l'identité, au détriment de la culture arabo-islamique. D'après Darga, la femme anatolienne a eu plus de liberté et de pouvoir par rapport aux femmes des autres civilisations anciennes, et cette coutume n'était pas propre aux Hittites, peuple indo-européen, mais déjà existante chez les autochtones de l'Anatolie (DARGA, 1984, p. 5-8). Le fait que la femme hittite jouissait d'un statut privilégié (la reine légitime gouvernait en l'absence du roi) constituerait la preuve de l'adaptation des Hittites

aux traditions locales. L'historienne rappelle que chez les anciens Turcs aussi (avant leur contact avec les musulmans), la *khatun*, épouse du *khan*, « mère de la nation », était respectée et admirée comme le souverain : Elle prenait place à ses côtés, assistait avec lui à des cérémonies publiques ou religieuses, et à des assemblées politiques, était présente aux réceptions organisées pour accueillir des délégations étrangères. Les ordres du souverain devaient porter la signature de la *khatun* à côté de celle du khan pour être impératifs, tout deux représentant ensemble la puissance publique (DARGA, 1984, p. 104-105).

Par l'intermédiaire d'un exposé comparatif sur la condition de la femme anatolienne (avant la turquification) et celle de la femme turque (avant l'islamisation), Darga essaie de prouver qu'on peut établir sans peine (parce qu'il existe déjà une tradition enracinée) l'égalité (au sens occidental du terme) hommes-femmes en Turquie. Dans une autre étude, en précisant que la condition de la femme ionienne (« parce que les Ioniens connaissaient les coutumes des autochtones anatoliens qui les avaient précédés ») était plus avancée que celle de la femme grecque, l'historienne souhaite que les archéologues turcs se focalisent sur les recherches concernant la condition de la femme ionienne : « Car les chercheurs occidentaux s'intéressent surtout à la condition de la femme grecque » (DARGA, 1993, p. 120).

A. Taner Kışlalı (1939-1999), journaliste kémaliste, professeur de sciences politiques, ancien ministre social démocrate de la Culture (1978-1979), assassiné le 21 octobre 1999 par une bombe placée dans sa voiture (sa mort est pensée pour avoir été le travail des terroristes islamistes), pense que l'islam a été le salut de la femme arabe, qui a été traitée, grâce à lui, comme un être humaine : « Quant à la femme turque, ce fut l'inverse. Malgré l'influence de l'islam et de la culture arabo-iranienne, la tradition égalitaire à l'égard de la femme turque n'a pas disparu complètement, surtout dans la campagne et plus encore dans la vie des nomades ». D'après Kışlalı, les conditions difficiles de la vie nomade rendaient impossible l'existence d'une aristocratie politique ; il s'agissait d'une sorte de démocratie primitive, dans laquelle la femme était socialement égale à l'homme ; c'est au contact de Byzance et après la conquête d'Istanbul qu'elle a commencé à porter la voile. « Du IX^e au XII^e siècle, le nombre des Turcs venus en Anatolie s'élevait de 800 000 à 1 200 000 d'après les estimations. Or, la population anatolienne à la même période était dix fois plus nombreuse. Et, les nouveaux venus, peu à peu, s'étaient mêlés à ces peuples d'Asie mineure. Au cours de longues siècles, ce n'est pas seulement une synthèse de races et d'ethnies qui s'est formées mais, en même temps, une formidable synthèse de cultures. C'est pourquoi, la conception culturelle de Kemal Atatürk considère la Turquie contemporaine comme l'héritier historique et naturel de toutes les civilisations anatoliennes du passé » (KIŞLALI, 1995, p. 58-59).

On voit que les intellectuels néo-kémalistes essaient de rompre l'hégémonie culturelle de la synthèse turco-islamique en créant une autre synthèse entre l'Anatolie pré-turque et l'Asie central préislamique, dans laquelle l'islam est turquifié/anatolisé. Il faut pourtant accueillir avec réserve les renseignements qu'ils donnent sur la famille préislamique. Ils rapportent ce qui les frappe le plus, souvent dans un sens positif. Leurs constatations se rapportent à certaines régions délimitées, à certains moments de l'histoire: la qualité des liens du mariage et la condition de la femme chez les anciens Turcs n'a sans doute pas toujours été aussi brillants que cela ressort des considérations comme telles. « On peut toutefois se permettre de conclure, sans exagérer ni se faire d'illusions, que la conception du mariage et la position relativement libre de la femme chez les Turcs avant leur islamisation contrastent singulièrement avec le statut de la famille soumise à l'islam » (ZWAHLEN, 1981, p. 32).

d- Conservatisme culturel, islamisme et émergence d'une contre-élite

Malgré l'objection des kémalistes civiles, valorisation du patrimoine civilisationnel et culturel turco-islamique met inévitablement en question la pensée positiviste, chère au kémalisme authentique. Ainsi, au printemps 1985, le Ministre de l'Éducation Dinçerler provoque une vive polémique entre modernistes et conservateurs en faisant parvenir aux écoles une circulaire dans laquelle il s'oppose ouvertement à l'évolutionnisme darwiniste, parce que cette théorie n'est pas prouvée scientifiquement et surtout est contraire à la mythologie islamique. D'après la circulaire, les manuels de biologie dans lesquels est exposée la théorie doivent être retirés de la circulation pour être remplacés par d'autres, conformes à l'orthodoxie coranique. Cette mesure provoque des réactions/protestations véhémentes dans la plupart des journaux. En septembre, Dinçerler est finalement remplacé à la tête du Ministère de l'Éducation. Mais cela ne met pas fin à la polémique; des séries de conférences antiévolutionnistes sont organisées et certains groupes continuent par diverses publications à réfuter l'évolutionnisme. La porte parole de ces groupes est un certain Adnan Oktar (1956 –), un vrai polygraphe, pseudonyme Harun Yahya, mieux connu sous le nom d'*Adnan Hoca*. Fervent défenseur du créationnisme dans le débat création-évolution, il souscrit au *créationnisme vieille terre* qui accepte de reconnaître l'âge avancé de la Terre contrairement à la majorité des créationnistes chrétiens. Le nombre de ses publications, d'après ses propres déclarations, dépasserait aujourd'hui le chiffre de 150. En plus des théories évolutionnistes, l'auteur s'en prend également à la franc-maçonnerie et au sionisme qu'il considère comme deux mouvements interconnectés. Parmi ses thèses se trouve la négation du génocide des juifs par les nazis ; il expose ses théories négationnistes dans un livre intitulé « Le mensonge du génocide » (JACOB, 2004, p. 47-48).

Le *Parti de la Mère-patrie* (PMP) démontre, au cours de son expérience gouvernementale, son aptitude à user les sentiments religieux. De 1983 à 1991, on observe une augmentation

constante du nombre des écoles coraniques et à une hausse systématique du budget de la Direction des Affaires religieuses. Alors que le budget national augmente de 59 % en 1989, celle de la Direction croît de 105 %. Le PMP qui préconise le *moins d'État*, soutient de l'autre côté l'élargissement du champ religieux en lui apportant un appui financier et moral (ÜSTEL, 1995, p. 259-260). Le règne sans partage du PMP (1983-1991) facilite aussi l'apparition et la participation politique de jeunes technocrates d'origine populaire, notamment adeptes de néo-confréries. Grâce au régime militaire (1980-1983) qui occasionne un renouvellement du personnel dirigeant, et grâce aux réformes libérales changeant la structure et les mentalités économiques du pays, qui favorisent l'éclosion d'une classe d'affaires composée d'éléments provinciaux, on assiste à la mobilité ascendante d'éléments périphériques de la société. La nouvelle élite politique, administrative et économique ne reproduit plus totalement l'identité des classes dominantes (laïcisme militant, mimétisme occidental, culte d'*Atatürk*, centralisme étatiste), mais développe « des valeurs propres comme la solidarité néo-communautaire et l'action caritative, l'attachement au mysticisme soufi, l'individualisme (il s'agit malgré tout de *self made men*), le libéralisme économique et la libre entreprise, etc. L'attachement à une communauté confrérique fournit aux membres de cette nouvelle couche sociale un soutien spirituel et psychique ainsi qu'un encadrement idéologique gommant les incertitudes nées d'une urbanisation, d'une modernisation et d'une mobilité sociale rapides. Cet attachement procède avant tout d'une recherche de stabilité et d'harmonie entre la tradition et la modernité ; le spiritualisme et le technicisme ; le consensus communautaire et le dynamisme économique ; la justice sociale et la réussite professionnelle » (MANÇO, 1996, p. 351-352).

L'islamisme radical qui se réfère à l'Iran n'arrive pas à s'adapter aux conditions de la Turquie et perd rapidement la face devant les manœuvres diplomatiques du régime iranien; il finit par être épuisé politiquement (ÇAKIR, 1997, p. 34). Quant à l'Arabie Saoudite, elle n'apparaît à aucun moment comme un modèle de référence pour la Turquie, où même les islamistes ont intégré des modes de vie, des comportements et des visions du monde fort différents de ceux des Saoudiens. Entre l'islamisme turc et l'islamisme oriental existent des divergences idéologiques et des différences de culture politique. L'influence des *Frères musulmans* reste pourtant importante sur les plans de la réflexion théologique/théorique et dans le domaine de l'argumentation (ANCIAUX, 2001, p. 40). La majorité des croyants n'ayant jamais l'intention de s'opposer au régime, les islamistes turcs sont dépourvus de conditions favorables pour adopter un discours radical. Ceux qui tiennent un discours de radicalisation dans les années 80, adoptent (probablement à contrecœur au début, mais de plus en plus sincèrement) une attitude modérée dans les années 1990 (ÇAKIR, 1997, p. 35).

Les penseurs de l'islam comme Ali Bulaç (1951–), İsmet Özel (1944–), Abdurrahman Dilipak (1949–) et Rasim Özdenören (1940–), très influents auprès des jeunes islamistes, qui ont tous suivi un enseignement laïc, maîtrisent des langues étrangères, connaissent la littérature et suivent l'évolution de la pensée politique occidentales. Ceux-ci font référence au modèle de société musulmane originelle inaugurée par Mahomet, mais précisent que celle-ci n'était *ni théocratique ni totalitaire* et que c'était la communauté qui décidait en dernière instance de la gestion de la chose publique. « Leur action vise à susciter dans la population une prise de conscience islamique et à promouvoir l'avènement d'une communauté musulmane pluraliste, non à œuvrer à l'instauration d'un État islamique stricto sensu » (ANCIAUX, 2001, p. 41).

Les mouvements islamistes génèrent ainsi une élite socioprofessionnelle/culturelle, baptisée par certains auteurs sous le nom de « contre-élite ». Leurs militants étant souvent recrutés parmi les étudiants, l'islamisme turc n'apparaît pas comme mouvement issu d'une population traditionnelle, mais plutôt un mouvement citadin investi par des groupes sociaux récemment urbanisés/scolarisés, qui savent profiter des opportunités que leur offrent le régime militaire favorisant l'émergence d'une élite islamique (pour contrecarrer la gauche et le mouvement kurde), le pluralisme politique et le développement économique des années Özal. La crise de la décennie 1970 était en grande partie liée à l'insuffisance (quasi absence) de la mobilité sociale et de la participation politique. Dans les années 1980, les voies n'étant plus bloquées pour l'émancipation des acteurs périphériques, les mouvements islamistes ne risquent pas de s'orienter vers une logique d'exclusion et de violence, mais évoluent vers une logique de participation. L'islamisme perd de son caractère radical/périphérique, tant que les nouveaux diplômés islamistes, surtout les ingénieurs, accèdent aux rouages du pouvoir politique, que les étudiantes musulmanes voilées apparaissent sur les campus des universités dans les grandes villes, et que l'intelligentsia islamiste trouve l'occasion de s'exprimer en public par l'intermédiaire des revues et des journaux d'obédience islamiste. Désormais, l'élite islamique en voie de formation aspire au contrôle de la modernité plutôt qu'à son rejet (GÖLE, 1995).

e- Projet communautarien islamique

D'après l'un des nouveaux penseurs islamistes Ali Bulaç, le problème majeur des sociétés musulmanes est le remplacement des dynamiques intellectuelles propres à l'islam par d'autres importées de l'Occident, coupées des réalités socioculturelles. Il propose comme solution la réalisation d'une indépendance totale de l'ancienne intelligentsia ; une société non occidentale a besoin d'un mode de pensée non occidental. Tout en attestant la nécessité du développement scientifique/technique, civilisationnel/culturel et économique, il avance l'idée que chaque religion produit sa propre conception de la science, sa technique, sa culture, sa civilisation et son modèle économique (THIECK, 1992, p. 62). Bulaç essaie aussi d'islamiser

les concepts de société civile et de démocratie, en introduisant notamment un modèle de démocratie islamique plus pluraliste que la société contemporaine. Il s'agit de la société idéale de l'époque du Prophète (DEREN, 2005, p. 152).

À la fin des années 80, les penseurs islamistes commencent à réfléchir sur le modèle d'une société multiculturelle, comme le « projet communautarien islamique » d'Ali Bulaç, basé sur un texte connu sous le nom de *Constitution de Médine* ou *Charte de Médine (saïfa)*. Même si de nombreux historiens considèrent celle-ci comme un texte *composite*, constitué de divers pactes entre tribus contractés à différentes dates et déclarent qu'il n'a rien d'une constitution, les intellectuels musulmans le présentent comme un contrat social, constitution d'une société façonnée par la véritable morale islamique: *les droits et libertés individuels y sont solidement garantis de telle sorte que chacun peut vivre une existence libre et digne*. Chez Ali Bulaç, *l'expérience de Médine* est une référence universelle indépassable pour les musulmans en quête d'un modèle idéal. La Charte, considérée comme étant la première constitution des musulmans reflète une grande compréhension des lois et donne l'exemple de ce que doit être la conception de la justice et des droits individuels dans une société islamique ; sous ce régime, on accorde aux membres de toutes les confessions leurs droits et leurs libertés fondamentales ; leurs vies, biens, familles et lieux de culte sont préservés ; grâce à ce système, tout le monde peut vivre dans une même entité politique. La *Charte de Médine* préfigure aux yeux d'Ali Bulaç la mise en place d'une société marquée par le pluralisme des religions et des identités sur la base de la solidarité, de la justice et de l'égalité réciproque des droits et des devoirs à l'intérieur d'une seule communauté où il n'existe ni mépris, ni humiliation. On peut donc y trouver les valeurs de liberté de croyance, de solidarité, de justice et d'acceptation du pluralisme (BULAÇ, 1992, p. 102-111).

Le projet communautarien de Bulaç est le résultat de trois ans de travail (1989-1992). Il réussit d'ailleurs à porter son projet au débat public dès 1992. Ahmet İnsel, économiste et politologue, publie dans la revue socialiste *Birikim* un article sur le modèle de démocratie islamique prôné par Bulaç, qu'il qualifie de rêve d'une société plurielle fondée sur un contrat social (İNSEL, 1992, p. 29-32). Bulaç qui publie dans le même périodique un autre article pour répondre à İnsel, prétend qu'il ne faut pas considérer la *Charte de Médine* comme une fiction, un mythe ou une utopie, car celle-ci est un fait historique : « Il s'agit vraiment d'un contrat social, d'une expérience réelle qui précède la théorie hobbesienne » dit-il (BULAÇ, 1992, n. 27). En effet, son projet, loin de fonder une démocratie garantissant la liberté et l'autonomie individuelles, préconise plutôt la dépendance unilatérale de l'individu envers le groupe : on doit naître, vivre et mourir en étant musulman, chrétien ou juif. Tandis que l'autonomie morale prônée par les adeptes de la démocratie érige la personne en maître de

ses propres actes, qui se doit de mener une réflexion individuelle, sans que ses opinions soient dictées par un quelconque groupe social, l'idéologie communautarienne affirme que l'individu n'existe pas indépendamment de ses appartenances, soient-elles culturelles, ethniques, religieuses ou sociales. Je pense que le modèle communautarien proposé par Ali Bulaç ne diffère guère du *système de millets* ottoman, ni du régime du *cujus regio, ejus religio*. Car il s'agit là d'une obligation pour les citoyens (les sujets ?) d'avoir la religion de leurs pères, de leurs ancêtres (au lieu de leurs princes). Mais il faut aussi se demander si le kémalisme peut réussir à dépasser la conception communautariste de la société ? Régis Debray montre bien dans sa *Critique de la raison politique* que l'unité de territoire postule l'unité de croyance, que le *cujus regio, ejus religio* (à chaque royaume sa religion) continue à structurer la rationalité politique de tous les États, obligée de se légitimer par quelque chose qui la transcende (DEBRAY, 1981, p. 383-416 ; ABEL, 1995, n. 16).

Les adversaires du communautarisme avancent l'idée que les droits d'un individu risquent de devenir différents en fonction de son appartenance à telle ou telle communauté, fondée sur une religion, une ethnie ou une communauté linguistique. Selon eux, le communautarisme remet en cause l'espace public neutre et empêche l'individu de se définir ou de se redéfinir : une fois membre d'une communauté, il devient difficile d'en sortir. Finkelkraut écrit ainsi que « nous » devient dans une société de type communautariste ou culturaliste, le prénom de l'homogénéité, le glaci où la vie publique s'étiolle et se fige, la disparition de tout intervalle et donc de toute possibilité de confrontation entre ses membres. Les hommes s'y immergent dans la *marée populaire*, au lieu de tendre obstinément vers l'auto-affirmation ou de cultiver stérilement leurs particularités. Abdi quant toute pensée propre, ils retournent dans le giron de leur communauté : Chacun se retrouve pareil aux autres, porteur de la même identité. Selon Finkelkraut, au moment même où l'on rend à l'homme sa culture, on lui ôte sa liberté : « Son nom propre disparaît dans le nom de sa communauté, il n'est plus qu'un échantillon, le représentant interchangeable d'une classe d'êtres particulière... Il faut désormais retrouver sa culture, entendue comme 'l'ensemble de connaissances et de valeurs qui ne fait l'objet d'aucun enseignement spécifique et que pourtant tout membre d'une communauté sait' » (FINKIELKRAUT, 1987, p. 96-98, 104, 113).

C'est grâce à la traduction turque en 1980 du livre intitulé « Prophète de l'Islam – Sa vie, son œuvre » de Hamidullah (1908-2002 : théologien musulman né en Inde) que la *Charte de Médine* devient populaire dans les cercles islamistes (HAMİDULLAH, 1991 [1980], p. 206-210). Outre les auteurs fondamentalistes, le thème trouve un écho chez les auteurs proches de la synthèse turco-islamique. L'un d'eux, M. Niyazi (1942 –), publie en 1989 un livre intitulé « La notion d'État en philosophie islamique » chez un éditeur nationaliste. Il croit aussi qu'on

a promulgué à Médine la *première Constitution islamique*. Mais l'auteur nationaliste ne cherche pas, contrairement aux islamistes, à instaurer un État islamique *authentique*. En montrant que les dirigeants musulmans ont établi tout au long de l'histoire toutes sortes de relations concrètes et pragmatiques avec leurs environnements, il tempère la vision d'un État musulman monolithique. Selon lui, l'islam est un idéal qui a revêtu de diverses formes dans l'histoire et qui s'est prêté à des discours de niveaux divers ; il a été subordonné à la raison, à l'interprétation humaine, au contexte sociohistorique. La société médinoise de l'époque du Prophète constitue un paradigme idéal, mais il n'y a pas eu dans l'histoire un modèle d'État islamique unique, défini de manière absolue. Niyazi croit qu'il faut éviter de faire confusion entre sources de la charia et jurisprudence. Car tandis que la charia est valable en tout temps et en tout milieu, la jurisprudence relève de l'expérience humaine qui change suivant l'époque et la société ; la loi elle-même est le fruit de prescriptions divines et d'interprétations humaines, conditionnées par une conjoncture sociale (NİYAZI, 1989, p.40-42).

Selon Niyazi, loin d'être intangible/immuable, le droit islamique se situe dans une dynamique pragmatique/évolutive permanente. La preuve en est la diversité des avis juridiques produits par les juristes sur des questions sans cesse renouvelées. Conformément à l'adaptabilité et au pragmatisme du droit, l'État islamique se caractérise par sa flexibilité, en harmonie avec l'essence humaine. L'islam se garde donc d'imposer aux hommes un système figé pour la gestion des affaires générales et d'imposer un canevas de gouvernement réducteur ; il se contente d'instaurer un *cadre général* de la société, un *système général* de l'appareil d'État. Religion universelle et globale, l'islam est venu pour le bien de l'humanité toute entière ; son message s'adresse à tous les peuples de tous les temps. Il est éternel, mais intègre dans ses principes la logique du changement. Les changements sont les implications d'un islam bien compris. Si le message est éternel, l'État, lui est temporel. Comme toute chose créée, il est pleinement dans le temps. Si les actes de vénération de Dieu sont immuables, les relations sociales peuvent changer selon l'exigence du temps. Lorsqu'un fidèle pose une question à propos du comportement juste dans le monde, le Prophète répond que les musulmans en savent bien plus que lui sur les choses de ce monde: *On comprend alors que les prophètes ne sont pas envoyés pour expliquer les choses mondaines, mais uniquement les choses religieuses*. Niyazi qui pense qu'il faut se garder d'identifier les projets humains avec le royaume de Dieu, essaie de montrer qu'il existe la liberté de conscience en islam, en citant notamment trois versets du Coran : « Ton devoir est seulement la communication du message, et le règlement de compte sera à Nous (13, 40) » ; « Tu n'es qu'un rappelleur, pas un dominateur sur eux (88, 21-22) » (NİYAZI, 1989, p. 48, 132, 179). Cette position prouve que le rêve d'un État islamique ne fait guère d'unanimité entre les intellectuels musulmans.

f- Insertion dans le système sabote-t-elle le projet islamiste ?

Les islamistes critiquent durement les intellectuels occidentalissants historiquement en charge de la modernisation par le haut, et les présentent comme caricatures de l'occidentalisation, occupés à théoriser la défense d'un mode de vie qui leur est propre et pour cela prônant le rejet des valeurs traditionnelles de la société. Bulaç affirme la légitimité en islam d'une *élite de la connaissance*, guides de leur propre société à laquelle ils révèlent ses propres valeurs (THIECK, 1992, p. 63-64). Selon les penseurs islamistes, la science, divorcée de la religion, est devenue l'idole du monde moderne ; son culte permet à l'homme de s'auto-aduler et de rivaliser avec Dieu. À l'opposé, le vrai musulman respecte la science dont il connaît les limites : la connaissance vraie provient de la révélation. Elle n'a de sens que si l'homme se soumet à Dieu. *Les adoreurs des machines et du marché sont esclaves de la société de consommation*, dit İsmet Özel. Ersin Gürdoğan, un autre penseur musulman, explique que les « empires de la production » conduisent à la pollution de l'âme et de l'environnement, à l'exploitation économique et culturelle des peuples non occidentaux. Il est donc temps de créer « une cité de la vertu » qui respecte l'harmonie entre l'homme et la nature, qui invente sa propre technologie basée sur un mode de vie musulman (HERVÉ, 1996, p. 112-113).

Chez Bulaç et Özel, le retour prôné au texte s'accompagne d'une remise en cause de la totalité de l'histoire islamique, responsable de l'altération du message divin : Le refus au nom de la pureté coranique des divers « compromis » contribue à dégager l'islam de tout ancrage étatique et à relancer une dynamique multi-vectorielle dans une société où la fidélité à des traditions non questionnées donne sa légitimité au conformisme voulu par la *raison d'État*. Rompant avec une tradition où l'islam est mis au service du maintien de la collectivité nationale, « le double mouvement de désenclavement par réislamisation de l'histoire et déshistorisation de l'islam rompt avec le courant enfermant la dynamique sociale dans le vecteur unique d'une téléologique synthèse turco-islamique incarnée dans un État fort... La société définie comme vision et non comme le résultat d'une intervention de l'État, comme le résultat de rapports construits par des individus qui se trouvent et établissent entre eux des liens volontaires (*Trouvons-nous nous-mêmes d'abord, soyons musulmans dans nos rapports les uns aux autres avant de penser à une société islamique*) n'est pas sans évoquer le problème qui occupe l'intelligentsia de gauche, celui de la société civile. Là aussi la vision traditionnelle d'une masse arriérée en mal d'être guidée malgré elle vers la modernisation politique et sociale a été ébranlée » (THIECK, 1992, p. 66, 68).

« Personne ne viendra vous sauver. Veuillez à observer la conduite qui peut assurer votre salut. Faut-il attendre un renouveau islamique pour cela ? Il s'agit pourtant d'une religion qui existe depuis 1500 ans. L'islam, c'est le Livre par lequel vous ornez et embellissez les murs,

le livre que vous accrochez comme un tableau. Si vous cherchez la bénédiction, alors la bénédiction ne vient pas par le fait d'accrocher le Coran aux murs. La véritable bénédiction du Livre Saint est de le mettre en application. C'est le Coran qui résoudra vos problèmes, mais il faut d'abord le laisser couler dans la réalité de votre vie, l'apprécier à sa juste valeur, avoir en vue ses préceptes, suivre de près ses enseignements. Les peuples ont les gouvernements qu'ils méritent. Pour mériter le salut, ceignez-vous de la puissance du Livre Saint, ornez-vous par le Coran » écrit Abdurrahman Dilipak en 1990 (DİLİPAK, 1990, p. 9).

Ici, il s'agit d'une attitude consistant à prendre modèle sur les premiers croyants qui contient en soi les germes de l'excommunication face à ceux qui ne croient pas selon les mêmes modalités. La caractéristique commune des auteurs islamistes étant de se penser comme minoritaires par rapport à leur environnement, la vulgate islamiste est prompte à désigner des degrés dans l'appartenance religieuse. Depuis al-Mawdûdî, les islamistes ont coutume de distinguer les *musulmans complets* des *musulmans partiels*. Même s'il récuse volontiers l'histoire, l'islam politique n'en reste pas moins soumis aux contraintes de la dynamique historique; fortement influencé par les contextes nationaux, il ne cesse d'évoluer tout au long du XX^e siècle (ROUGIER, 2004, p. 103, 114).

En lisant Dilipak, qui *appelle les musulmans à l'islam*, on se rend compte que les islamistes turcs s'en prennent surtout aux valeurs kémalistes. Selon Dilipak, conseiller du *Parti du salut national* jusqu'en 1980 et celui du *Parti de la Prospérité* à partir des années 80, la laïcité est un principe chrétien et le kémalisme cherche à christianiser l'islam, à le réformer pour créer une religion nationale, d'où l'émergence d'une conception politique spécifiquement byzantine (césaropapisme). Dilipak rejette explicitement la laïcité et défend l'ancien système de *millet* ottoman. « Que signifie la *charia* ? Cela veut dire légalité et légitimité... Dans un pays doivent pouvoir coexister plusieurs systèmes juridiques. Il n'y a plus de loi nationale. Un tel système, multi-légal, a été appliqué durant la période ottomane » (PLOQUIN, 1996-I, p. 111). Il condamne d'ailleurs les cours de religion obligatoires parce qu'ils reflètent les vues des officiers kémalistes ayant pour objectif de construire un islam docile, partenaire de l'État. Selon lui, dans un système laïc, ce n'est pas à l'État de décider ce qui constitue le contenu religieux valable et de l'imposer envers ses citoyens: Il est en vérité impossible que l'État soit laïc; car une collectivité n'a pas d'existence et de réalité, autres que les actions des individus membres. « L'État, constitué de millions d'hommes qui ont des croyances, peut-il rester neutre avec les religions qui existent sur son territoire » (DİLİPAK, 1990, p. 12-13, 15) ?

On voit que les intellectuels islamistes, comme les adeptes des néo-confréries, sont de plus en plus placés devant une contradiction : Il n'est pas possible de réclamer une liberté de

conscience et de culte plus effectives au nom de la 'vrai' laïcité et d'exiger en même temps une influence déterminante de la religion dans la vie sociopolitique, comme le fait Dilipak. Désormais, les relations nécessairement concurrentielles et pragmatiques que les confréries et les mouvements islamistes nouent entre eux et avec leur environnement sociopolitique non-confessionnel, les contraindront à trouver des réponses nuancées aux dichotomies qui les animent depuis les années 1980 : imposer un autoritarisme théocratique / accepter un pluralisme, conquérir l'État par l'entrisme / développer une société civile musulmane. Le fait que les islamistes instrumentalisent l'islam pour participer à des conflits séculiers a pour effet de renforcer la légitimité du politique face au religieux. La critique qu'ils formulent « à l'encontre de la *modernisation sans modernité* renforce, peut-être à leur insu, la tolérance, la liberté individuelle et accélère la circulation des idées. Certes, l'islamisme a fait irruption dans la vie publique à la faveur de la démocratisation du régime, mais il doit faire face à une société complexifiée, pluralisée et individualisée qui, désormais, résistera à toute tentative de gouvernement autoritaire. Même si l'objectif de départ demeure encore l'instauration progressive d'une société islamique, l'inéluctable inscription des sociabilités islamistes dans la modernité contribue paradoxalement à leur sécularisation et à l'évanouissement de cet idéal initial. L'insertion dans le système, fût-elle sous la forme d'un *pilier musulman*, sabote le projet islamiste » (MANÇO, 1996, p. 357-358).

À la fin des années 80, la société civile est revendiquée aussi bien par les islamistes que les occidentalistes. Mais comment faire converger un mouvement à tendance communautariste et une société civile fondée sur la liberté de chaque individu ? La contradiction entre la démarche émancipatrice de la société qui s'affirme face à l'État dans la revendication de l'identité religieuse et la limitation des libertés individuelles dans la morale dont les islamistes font le fondement de cette identité constitue l'un des principaux obstacles de l'émergence de la société civile. Il existe certes des intellectuels musulmans libres d'esprit comme H. Hatemi (1938 –), d'origine azérie/chiite, spécialiste du droit musulman, qui pense que « la personne humaine a une valeur en tant que telle, une dignité qui lui vient du Créateur. C'est à ce titre, non en tant que membre d'une communauté, qu'elle lui a été donnée. Nous ne pouvons dire 'toi, moi, nous n'existons pas, seuls *nous* existons', au contraire 'c'est parce que toi et moi existent que *nous* peut exister' ». L'individu ainsi défini par lui est au cœur d'une démarche qui fait appel à la réalisation personnelle. La brèche ouverte par la dissociation État/société dans la vision communautaire ne se prolonge pourtant pas dans l'affirmation de la liberté de l'individu. Le champ couvert par la morale islamique est précisément celui où l'affirmation émancipatrice de l'identité entre en conflit avec les aspirations exprimées dans la société à jouir de libertés (THIECK, 1992, p. 68-69).

g- Femmes dans les mouvements islamistes

Outre les intellectuels et les ingénieurs islamiques, une troisième composante importante pour l'avenir du courant islamiste est les femmes voilées, de plus en plus présentes dans l'espace public. Le voile symbolise dans toute société musulmane l'islamisation du mode de vie. En effet, le voile le plus présent en Turquie est le voile traditionnel. Dans les campagnes, on croise nombre de paysannes, nées au village, éduquées dans la communauté villageoise, la tête demi-couverte d'un voile grossier attaché par un nœud sur la nuque. L'histoire sociale de la Turquie des 60 dernières années étant caractérisée par les mouvements de migration des campagnes vers les villes, la première génération de femmes émigrées continue à porter le voile dans les villes. Pour les femmes originaire d'Anatolie, mais installées depuis longtemps dans les grandes villes, le voile est une part essentielle de leur vêtement, surtout à l'extérieur. « Dans le cas de ces femmes, porter un foulard est donc une attitude culturelle : même si elles attachent peu d'importance aux prescriptions de l'islam d'aujourd'hui, elles ne sortiraient pas en public sans le porter ». Le voile étant le signe, pour les citadins/citadines de longue date, de l'origine rurale et du bas statut de celles qui le portent, certaines jeunes filles nées dans les familles émigrées rompent avec la tradition en abandonnant le voile (İLYASOĞLU, 1996, p. 44).

Dans les villes, il existe aussi un voile plus couvrant, porté par des femmes musulmanes pratiquantes/instruites. Le code vestimentaire musulman féminin proclamé par les courants islamistes contemporains, dit *tesettür*, prescrit de cacher les cheveux, la poitrine, les bras, les jambes et les courbes du corps. En vertu des principes du *tesettür*, les femmes islamistes portent généralement comme vêtement d'extérieur « un ample imperméable et une grande écharpe dissimulant les cheveux et la poitrine » (İLYASOĞLU, 1996, p. 45). Il ne s'agit pas là d'un *retour en arrière* ; car les femmes islamistes, de par leur revendication collective, de par leur participation politique, rompent avec *l'image traditionnelle de la femme docile cantonnée à l'intérieur de la maison*, et acquièrent une visibilité publique. « Le port du foulard sert de 'passeport' à la femme d'origine populaire, qui peut ainsi outrepasser les limites du rôle traditionnel des femmes d'urbanisation récente : elle peut étudier à l'université ou travailler, en mettant en évidence une identité sociale féminine nouvelle » (MANÇO, 1995, p. 476).

Le mode vestimentaire musulman des femmes établit une *différence* et ménage aussi un *espace sûr* dans l'élaboration des codes de la modernité. Bien que le fait de se couvrir la tête et de cacher les formes du corps confère l'anonymat, l'adoption du vêtement islamique est quand même une façon particulière de dépasser les limites du même anonymat. Celles qui défendent le port du voile sont en général des étudiantes d'université des grandes villes, et certaines entre elles portent des pantalons et des jeans sous leurs imperméables larges. En

outre, l'émergence d'une mode islamique sur les podiums des défilés et dans l'industrie du prêt-à-porter destiné aux femmes voilées reflète une préoccupation esthétique/féminine qui modère l'anonymat exigé en termes de rhétorique. On choisit les foulards colorés avec des motifs attrayants, signes mêmes du chic. « Nous avons ici affaire à la convergence de principes qui opèrent à trois niveaux et à la tentative de les combiner : les principes basés sur les préceptes musulmans en matière vestimentaire, les codes liés à la chasteté des femmes, enfin les codes du 'chic' redéfinis à la façon islamiste moderne ». Tout en niant le modernisme, les femmes islamistes proposent donc leur propre version de la modernisation ou « une sorte de 'modernisation à l'envers' » (İLYASOĞLU, 1996, p. 45-47).

Parce que les jeunes islamistes poursuivent le mythe de la purification à travers le retour aux sources et que cela nécessite une connaissance en profondeur, les femmes scolarisées, croyantes et pratiquantes, se posent, par rapport aux celles de la société traditionnelle, en citoyennes éclairées, instruites et intellectuelles : Le thème de *retour aux sources* représente pour elles une réappropriation de leur identité culturelle alliant tradition et modernité (GÖLE, 1994-II, p.69). Les entretiens avec des femmes musulmanes montrent que celles-ci tentent de marquer deux limites par l'intermédiaire du vêtement islamique : elles prennent d'une part leurs distances par rapport à *l'image de la femme traditionnelle* tout en essayant de redéfinir les normes culturelles imposant *modestie/chasteté*, et s'ouvrent d'autre part un espace dans l'arène codifiée par la modernité (éducation, métier, emploi salarié). Certaines entre elles sont capables de fonder une famille selon leur propres choix, avec des hommes qu'elles ont rencontré pendant leurs études universitaires. Dans ce cas-là, les mariages sont basés sur le partage des responsabilités et des tâches domestiques (İLYASOĞLU, 1996, p. 47-48).

On peut se rendre compte à travers les œuvres littéraires des écrivaines musulmanes que la radicalisation de l'université entraîne chez les femmes islamistes une sorte d'idéalisation du *mariage musulman*. Mais ces œuvres de fiction portent aussi la marque de leur désillusion devant la vie conjugale : tandis que l'homme islamiste peut faire carrière grâce à l'habileté de ses manœuvres bureaucratiques et politiques, le port du voile constitue souvent un frein à la carrière professionnelle de la femme musulmane. La femme instruite se charge ainsi des tâches ménagères et subit les pressions de son « job à plein temps » qui n'a pourtant pas de reconnaissance sociale. Dans les textes littéraires, sont abordés des thèmes tels que la revendication de la *parole* que les femmes ont eue auparavant, dans leur jeunesse, et qu'elles ont perdue dans leur vie conjugale. « Dans ces fictions, les femmes sont également présentées comme moralement supérieures aux hommes, à la recherche de leur identité, alors que les hommes vivent dans un univers 'séculier' et se définissent la plupart du temps par rapport à leur rôle public... Ce que dit l'un des personnages féminins à propos de son

mari est intéressant : 'il a un monde qui l'exclut, elle'. Pour elle, 'son monde (à lui) est lié au passé, au présent, à tout et tout le monde'. Mais elle, elle doit vivre en laissant son passé de côté et elle doit s'adapter à sa vie à lui. Dans ces quelques lignes, il apparaît clairement que les femmes ont rencontré des difficultés en essayant de créer leur propre vie, alors que les hommes maintiennent une continuité rassurante avec leur passé même dans leur vie conjugale... Elles tentent de parvenir à la réalisation de soi en réconciliant les exigences de la foi musulmane avec les conditions actuelles du système social existant. Elles cherchent à acquérir un statut, le statut d'une contre-élite, opposée mais sur un pied d'égalité avec l'élite féminine laïque » (İLYASOĞLU, 1996, p. 49-52).

La Réforme a été pour les femmes, l'occasion d'une réévaluation de leur rôle dans la famille, puis dans la société. Les femmes protestantes devaient avoir un accès à l'éducation et apprendre à lire pour pouvoir étudier la Bible et ainsi élever chrétiennement leurs enfants. Elles révélaient plus instruites que les femmes catholiques, leur savoir devant les préparer à leur rôle de mère et d'épouse. Le XVI^e siècle a été marqué par l'ouverture d'écoles pour filles dans les grandes villes protestantes, même si le pouvoir restait aux mains des hommes. Elles montraient leur désir de prendre des responsabilités au sein de la société, mais ont dû attendre jusqu'au XIX^e siècle pour réclamer l'égalité homme-femme. En France, elles ont réussi à créer une *Union chrétienne des jeunes filles* afin de soutenir moralement les jeunes filles venues des provinces pour trouver du travail, mais ce seulement au XX^e siècle. Il est possible de prétendre qu'en Turquie aussi, derrière le communautarisme uniformisant du discours islamiste se cache un processus d'individualisation (KENTEL, 1998, p. 76).

En tant que mouvement politique, l'islamisme représente une résistance à une *certaine* modernité, mais aussi une critique du traditionalisme religieux, d'où la position ambiguë de la femme musulmane. Plus elle s'avance au-dehors, vers le monde de l'extérieur, plus elle rompt avec les tabous/interprétations traditionnalistes de l'islam qui lui rappellent son devoir maternel et ses obligations domestiques. Ayant des ambitions professionnelles, sources de tension entre leur rôle de militante et leur rôle comme membre d'une *contre élite* dans une société sécularisée, les femmes voilées ont des relations difficiles à la fois avec les femmes laïques et les hommes islamistes. En Turquie, l'islamisme apparaît donc, surtout pour les femmes croyantes, comme un levier pour la participation de nouveaux groupes sociaux dans la société (ANCIAUX, 2001, p. 41 ; GÖLE, 1994-II, p. 70-73).

Le nouveau profil de la femme musulmane, instruite, dérange et crée en même temps les obstacles à une participation. Une étudiante en pharmacie déclare qu'elles sont souvent sujettes à des regards hostiles d'un milieu n'étant pas habitué à voire des filles voilées qui

prennent leur place dans l'enseignement supérieur : « On se fâche contre nous parce que nous réussissons mieux que les autres. On nous qualifie d'*esprit voilé*. Ils pensent que notre esprit est ailleurs, alors comment réussissons-nous si bien » ? Il est certain que les jeunes filles/femmes islamistes ne veulent se passer ni de leurs diplômes, ni de leurs foulards. Est-ce qu'elles veulent travailler après leurs études ? La réponse est loin de faire l'unanimité. « Je n'accepte pas l'idée que les femmes soient obligées de travailler. Car, selon notre conviction, la tâche principale d'une femme est d'élever les enfants. Le travail n'est pas une obligation. Mais, dans notre religion, le savoir est une nécessité pour les hommes et pour les femmes. On a besoin du savoir, de l'instruction au moins pour élever nos enfants » dit l'éditrice d'une revue pour les femmes musulmanes. La grande majorité des femmes pieuses ou islamistes pense que le travail n'est pas un but en soi, la constitution de la famille étant le problème principal. Mais progressivement, elles introduisent l'idée d'un travail s'accommodant de leurs tâches maternelles. Pratiquer leur métier, mais rester fidèle à leur rôle de mère et d'épouse comme l'exige l'islam, tel est leur désir (GÖLE, 1992, p. 110-111).

L'aspiration des femmes à jouer un rôle dans la vie sociale et à accomplir leur devoir de mère dans la famille constitue un terrain de conflits entre les femmes et les hommes pieux ou islamistes. Le conflit trouve pourtant une sortie grâce au discours utopique : Tous les problèmes seront résolus quand l'islam dominera la société tout entière. Voici la solution simple, voire simpliste de Dilipak, éditorialiste du « Journal National », organe du *Parti de la prospérité* islamiste : « La femme ne peut pas garder son savoir pour elle toute seule. Elle doit l'utiliser pour le bien des autres. Mais, quand elle s'en sert pour obtenir un travail, cela ne doit absolument pas nuire à son devoir principal, la maternité... Vivre l'islam dans l'ordre actuel est une chose, le vivre dans une société islamique en est une autre... Dans une société islamique, ma femme ne sera même pas obligée d'allaiter, je pourrai trouver une nourrice. L'État prendra en charge l'organisation d'un système pour élever les enfants » (GÖLE, 1992, p. 116-117). La question qui se pose ici est de savoir ce qui se passera une fois l'État islamique instauré. Les auteurs islamistes semblent être convaincus qu'une fois l'utopie réalisée, la justice sociale régnera, le peuple reconnaîtra la souveraineté divine et l'application de la charia suffira à maintenir l'ordre et la justice : car, la communauté, une fois ramenée dans la voie de Dieu, ne saurait se tromper. Si les islamistes entérinent en grande partie l'ascension sociale des femmes, ils insistent pourtant sur le refus de la mixité, sur le retour au foyer et sur le port du voile. Pour eux, il ne s'agit pas de moderniser l'islam, mais islamiser la modernité (ROY, 2001, p. 49, 51, 55-56).

Dilipak reprend l'idée traditionaliste selon laquelle l'intégrité familiale dépend de la place de la femme dans la famille, mais aussi l'idée révolutionnaire selon laquelle les problèmes

seront résolus une fois la révolution réalisée : « Ma femme veut fonder une association pour défendre le droit au 'foulard'. Moi, je lui dis que si elle travaille dans un endroit, moi dans un autre, on n'aura plus de vie familiale, et notre famille sera détruite. Dans la société islamique, il n'y aura plus de problèmes, l'État ou plutôt la communauté fera en sorte que les femmes puissent participer à la vie sociale ». Son épouse ne partage pourtant pas entièrement ses propos : « J'ai 3 enfants. Mais mon mari pense qu'on n'en a pas assez... Comme il travaille beaucoup, toutes les responsabilités reposent sur mes épaules. Naturellement, je suis obligée de faire énormément de sacrifices. Je n'ai pratiquement pas de vie sociale. Même pour pouvoir venir ici participer à votre enquête [réalisée par la sociologue N. Göle], depuis hier soir, il a fallu que je pense où je pourrais laisser les enfants... Si, plus tard, j'avais une vie moins monotone, plus vivante, ça serait mieux. Bien évidemment, j'aimerais participer plus activement à la vie sociale ». M. Dilipak, après avoir écouté sa femme, conclut sur le ton de la plaisanterie: *Je lui dis qu'elle finira par devenir féministe, mais elle le prend comme une insulte* (GÖLE, 1992, p. 117-118). On sait cependant qu'il peut y avoir une part de vérité derrière chaque plaisanterie

h- Islam politique et féminisme

Le 17 mars 1987, A. Bulaç, éditorialiste islamiste du quotidien *Zaman* («temps»), publie dans son journal un article intitulé « L'intelligence courte des dames féministes ». Dans son article, il critique le féminisme occidental et provoque aussitôt un débat qui divise les rangs du mouvement islamiste. Bien que le terme de « féminisme », associé à une occidentalisation, voire une colonisation, ait fort mauvaise presse parmi les musulmans, les femmes pieuses s'opposent à Bulaç, au nom de la défense des droits des femmes. Ce débat met en lumière le combat des femmes musulmanes pour le respect de leur personnalité et de leur place au sein de la société. Ali Bulaç avance l'idée que le féminisme qui est au service des *modernes* appelle les femmes à se révolter contre les hommes : Si le féminisme devient un mode de vie, si des relations de haine et de conflit continuent entre hommes et femmes, l'espèce humaine ne peut plus se reproduire, car cette idéologie génère l'homosexualité, masculine et féminine. L'auteur islamiste attaque les féministes et termine son article avec ces phrases : « Dans notre histoire et dans notre culture, la femme n'a été ni dépréciée, ni abaissée. Elle n'a pas été obligée de travailler comme une esclave dans les usines, son corps n'a pas été vendu dans les rues des bidonvilles pour un morceau de pain. 'Se voiler' n'est pas de l'esclavage, au contraire, c'est une liberté, une révolte aristocratique contre le modernisme répugnant qui menace la vie humaine » (GÖLE, 1992, p. 118-119 ; BULAÇ, 1987).

Même si l'article vise les féministes occidentalistes du pays, ce sont les femmes écrivant dans la presse islamique qui répondent à l'attaque. Mualla Gülnaz publie trois articles dans

le même quotidien (*Zaman*) pour critiquer le point de vue de Bulaç : « Ali Bulaç et ceux qu'il fait penser » (1^{er} septembre 1987), « Qui sommes-nous ? » (15 septembre) et « Au kilomètre zéro de la route » (20 octobre). Tuba Tuncer, elle, fustige Ali Bulaç dans un article au titre ironique: « Qui a-t-il l'intelligence courte ? » (1^{er} septembre, *Zaman*). Selon Gülnaz, dire que « dans notre histoire et dans notre culture, la femme n'est pas opprimée » n'est qu'un *mensonge*, car l'oppression patriarcale existe dans toutes les sociétés, y compris celle de l'islam (GÖLE, 1992, p. 119-120) : « Le seul moyen pratique de lutter contre le féminisme, présenté par certains comme un monstre, c'est d'assurer l'émancipation de la femme. Car cette dernière ne veut plus être vue comme une 'femelle', elle veut être 'amie', 'compère', 'confidente', elle revendique le droit au véritable amour. La place d'une femme n'est pas seulement la chambre à coucher, ni la cuisine. Elle ne veut pas être une domestique ni une poupée sexuelle... Il existe certes un féminisme radical lesbien, mais les lesbiennes sont en minorité dans le mouvement. Il est difficile d'établir un lien étroit entre l'homosexualité et le féminisme. 'Dans notre histoire et dans notre culture' aussi, les relations homosexuelles étaient assez répandues. Les poèmes clairement pédérastiques étaient très nombreux dans la littérature ottomane... Il faut qu'une femme ait une vie privée, quelque chose qui lui appartient personnellement. Il ne faut pas que sa vie soit mélangée à d'autres vies privées. Quand un enfant naît, il ne faut pas que sa mère abandonne toute vie privée... Le féminisme incite effectivement la femme à se révolter contre l'oppression de l'homme dans la famille, dans le travail, dans la rue. Pourquoi en avoir peur » (GÜLNAZ, le 1^{er} septembre 1987) ?

L'article de Tuba Tuncer, paru le même jour (et sur une même page) que celui de Gülnaz, met l'accent sur le fait que la femme rurale de l'Anatolie, bébé sur le dos, devait travailler durement pour survivre, même s'elle 'n'a pas été obligée de travailler comme une esclave dans les usines'. L'auteure qui considère l'homosexualité comme une déviance, rappelle quand même que cette déviance existait bien avant l'apparition du mouvement féministe. Tuncer pense aussi qu'il ne faut pas défendre le droit à voile en qualifiant le mouvement féministe d'ennemi (TUNCER, le 1^{er} septembre 1987).

Ces articles suscitent pas mal de réactions de la part des auteurs islamistes. Gülnaz écrit alors un deuxième article, « *Qui sommes-nous ?* », afin de trouver un moyen de s'entendre avec ceux qui soutiennent la position de Bulaç. En déclarant qu'il faut éviter un quelconque dialogue de sourds et en soulignant son attachement à la « condition féminine à l'époque du Prophète » (islam authentique), elle remet quand même en cause l'oppression de la femme dans l'islam historique, « dans notre histoire et dans notre culture (celles de la société turque) ». Elle atteste que la femme musulmane n'a nullement besoin du féminisme pour défendre ses droits, mais ce n'est pas une raison suffisante pour déclarer la guerre à une

poignée de femmes visant à une modification des rapports entre hommes et femmes au sein de la société contemporaine. Selon Gülnaz, la société moderne a beaucoup de problèmes à résoudre : l'amélioration de la condition féminine, les problèmes du développement et de l'environnement... L'homme musulman peut-il fermer les yeux sur des problèmes de la société moderne ? Gülnaz rappelle que l'islam n'empêche pas les Musulmans de s'occuper de l'environnement, ni d'avoir recours à la pensée occidentale : Si les intellectuels islamistes ne trouvent aucune inconvénient de citer Popper ou Kuhn, pourquoi n'a-t-on pas droit de citer Betty Friedan, féministe américaine ? L'auteure qui critique Ali Bulaç, s'en prend aussi à l'autre grande figure de l'islamisme turc : İsmet Özel qui déclare dans un entretien réalisé en février 1986 pour une revue féminine que « la femme est de mauvaise foi ». Gülnaz conclut finalement que l'islam authentique traite l'homme et la femme de façon égale, mais ce sont les rétrogrades traditions patriarcales, islamisées au cours des siècles, défendues au nom de la religion par les auteurs islamistes, qui condamne la femme à un statut inférieur à celui de l'homme (GÜLNAZ, le 15 septembre 1987).

Le débat ne s'arrête pas là. Dans l'édition du 15 septembre de *Zaman*, on découvre un 2^{ème} article rédigé par Tuba Tuncer, intitulé « Les femmes, encore les femmes », et celui écrit par Elif Toros, « Qui appelle-t-on féministe ? ». Le 29 septembre, le débat continue avec l'article de Yıldız Kavuncu, « La femme en islam ou le ver à soie », et celui de Sabire Öztürk intitulé « Les concepts sont-ils à leur place ? ». Tuncer s'interroge dans son deuxième article sur la famille traditionnelle où la femme effectue un travail au foyer et devient progressivement une mère trop protectrice en l'absence du père. D'après l'auteure, cette mère, faible, gâte ses enfants, les rend irresponsables, égoïstes et égocentriques : Le résultat est une relation pathétique entre la mère et les enfants (TUNCER, le 15 septembre 1987).

Elif Toros pense qu'il faut en finir avec les clichés comme « l'islam a élevé le statut de la femme et lui a accordé ses droits légitimes » : Ceux qui ont recours à ces clichés (plus souvent les hommes), considèrent la femme musulmane comme une épouse, une mère. Elle explique que dans les ouvrages rédigés par les auteurs musulmans, la femme musulmane est perçue comme une entité monolithique/immuable au-delà du temps et de l'espace : « Ils attendent des femmes musulmanes d'aujourd'hui qu'elles imitent entièrement les femmes pieuses de l'époque du Prophète. Mais personne n'attend d'un homme qu'il se comporte comme les califes Omar et Osman. Il peut fréquenter les espaces publics, profanes, et communiquer avec autrui. Quant à la femme musulmane, on décrète que le mieux pour elle est de rester à sa maison car c'est le lieu le plus préservé pour sa vertu, sa religion et sa chasteté, surtout s'il existe quelqu'un qui la prenne en charge. Est-ce les femmes à l'époque du Prophète étaient-elles aussi abandonnées dans les appartements modernes » ? D'après

Toros, dans la société patriarcale, la femme, qui est très soumise, sexuellement, socialement et économiquement, doit se contenter d'une activité domestique, extérieure à la société civile : L'identification de la femme à la communauté familiale dépouille celle-ci de son individualité. « Le mouvement féministe a pour but de faire accepter aux hommes que les femmes sont aussi des êtres humains, qu'elles peuvent bien vivre sans hommes, qu'elles peuvent faire le choix de vivre toute seule. La femme musulmane n'a pas besoin de prouver qu'elle est un être humain à part entière. Car l'islam prône l'égalité entre homme et femme. Dans notre religion, la femme peut conserver son nom de jeune fille après le mariage... Il est nécessaire de distinguer le vrai islam des traditions incorrectement considérées comme faisant partie de la religion... Si les hommes musulmans sont en général misogynes, c'est parce qu'ils mélangent ces traditions avec l'islam en soi... On a donc besoin de reconsidérer les relations entre les hommes et les femmes » (TOROS, le 15 septembre 1987).

L'article de Yıldız Kavuncu commence par un verset coranique (le repentir – 9, 71) : « Les croyants et les croyantes sont alliés les uns des autres. Ils commandent le convenable, interdisent le blâmable ». L'auteure critique ensuite le rôle assigné à la femme musulmane par la tradition: s'occuper de la bonne éducation de ses enfants, de la direction de la maison, préparer le milieu convenablement pour que le mari y trouve refuge et oublie ses peines, qui à son tour, subvient aux besoins de la famille et lui épargne tous les problèmes du travail à l'extérieur de la maison. Kavuncu reproche aux hommes musulmans de qualifier de féministe tout courant sensible aux droits des femmes. Tout en déclarant ne pas prôner un féminisme islamique, l'auteure souligne que la critique du patriarcat, thème cher aux féministes, trouve un écho parmi les musulmanes, ce qui prouve leur mécontentement (KAVUNCU, le 29 septembre 1987). L'article de S. Öztürk s'en prend aux slogans démagogiques tels que « les femmes sont des mères vénérables qui éduquent les grands hommes » : Cette sorte de discours ne résout pas la question des droits des femmes. Elle précise en outre qu'en islam, il ne s'agit pas d'accorder un droit à quelqu'un, ni de le demander, car tout ce qu'on a comme bienfait provient d'Allah. L'auteure rejette le féminisme occidental parce qu'il met l'accent sur l'idée que la femme est égale à l'homme comme être humain, mais qu'il ne s'interroge nullement sur le concept d'*être humain* : « Il ne vise pas à changer les valeurs occidentales, il exige seulement que celles-ci englobent aussi bien la femme que l'homme sans distinction aucune ». Il prône alors le partage d'immoralité qui fustige la bonne foi (ÖZTÜRK, le 29 septembre 1987).

Les hommes musulmans considèrent le féminisme comme un mouvement par essence laïc, fondamentalement incompatible avec l'islam. La difficulté pour les femmes musulmanes est de faire accepter l'idée que féminisme (islamisé) et islam ne sont pas antinomiques. D'après

elles, la femme a des droits à l'instar de l'homme, comme elle a des obligations, et l'homme a, de même, des devoirs à accomplir. Il est donc nécessaire de faire prendre conscience à la femme de ses droits, de l'aider pour les acquérir, les protéger : Il est du devoir religieux de la femme de savoir que s'abstenir de réclamer ses droits devant son père, son frère ou son époux ne fait pas partie de la pudeur ou de bonne moralité.

i- Fondamentalisme religieux ou sécularisation ?

« Les ingénieurs sont à la fois tentés par la rationalité et par la foi, les intellectuels sont écartelés entre l'esprit critique et la moralité islamique, les femmes sont attirées par des aspirations individualistes et par une logique communautaire. Dans la mesure où la rationalité, la pensée critique et l'individualisme vont constituer un pôle indépendant de référence pour ces trois catégories d'élites islamiques formées au demeurant par l'enseignement laïc, on peut considérer qu'un processus de sécularisation est en route. En effet, plus ces gens se forment une identité professionnelle en tant qu'ingénieur ou qu'intellectuel, plus le domaine du profane sera chez eux séparé du domaine du sacré. Mais cette séparation des domaines, cette sécularisation, ne sont pas voulues. Elles créent des tensions et sont les germes des conflits à venir à l'intérieur du mouvement » (GÖLE, 1995).

Martin E. Marty (1928–), pasteur luthérien, spécialiste de l'histoire de religion aux États-Unis, écrit en 1988 qu'il est impossible pour les fondamentalistes de discuter ou de parvenir à un accord quelconque sur un point quelconque avec des gens qui ne partagent pas leur soumission à une autorité, que ce soit une Bible ou un pape infaillibles, les codes de la charia en islam ou les commandements de la *halakha* dans le judaïsme (MARTY, 1988, p. 15-29). Si le fondamentalisme est un fait qui s'est souvent manifesté dans l'histoire, il devient une source d'identité particulièrement influente à la fin du XX^e siècle. Le phénomène résulte probablement de l'espoir de l'émergence d'une modernité alternative, d'une autre modernité contre les Lumières. Le fondamentalisme n'est pas un retour à la culture d'origine, mais une construction intellectuelle abstraite qui s'oppose à des siècles d'ajouts de traditions, de cultures locales. « Le discours théorique du fondamentalisme islamique se place donc au-dessus des nations, des cultures, mais aussi de l'histoire. Il définit un islam rigoureux, intemporel, qui se veut parfaitement logique par rapport aux préceptes de base du Coran et de la Sounna... Le fondamentalisme désigne, en islam comme ailleurs, la volonté de revenir aux seuls textes fondateurs de la religion, en contournant tous les apports de l'histoire, de la philosophie et de la tradition des hommes » (ROY, 2001, p. 24-25, 29). Voici la question principale: Comment intégrer la modernité sans perdre son âme, ou plutôt en retrouvant une âme ? Comment inventer une modernité islamique pour intégrer une modernisation qui n'est plus un choix mais un fait (ROY, 1987, p. 210) ?

Rachid Ghannouchi (1941 –), leader du mouvement islamiste tunisien *Ennahda*, condamné à perpétuité dans son pays et vivant en exil depuis 1989, explique ainsi sa position (juillet 1990) dans un entretien à *Jeune Afrique* : « Notre problème, c'est que nous avons à traiter avec l'Occident à partir d'une position de faiblesse à la fois matérielle et psychologique. L'admirant avec excès, paralysés par notre complexe d'infériorité, nous avons cherché davantage à le singer en tout qu'à recueillir ses apports dans tel ou tel domaine » : « Nous ne pourrions accéder à la modernité que par notre propre chemin. Celui qui a été tracé pour nous par notre religion, notre histoire et notre civilisation » (CASTELLS, 1999, p.24-25). Dans une autre interview réalisée en avril 1993, il répond à la question « Vous vous posez donc comme traditionnalistes, face à une modernité qui est par nature occidentale ? » : « Cela dépend de quelle modernité vous voulez parler ! Nous rejetons votre conception, qui consiste à séparer la religion et la vie de la société. Mais nous avons notre propre chemin vers une modernité qui ne cherche pas à imiter l'Occident. Et qui implique une totale liberté du peuple de choisir ses gouvernants... La légitimité de l'État ne repose que sur le choix du peuple. Nous sommes tout à fait d'accord là-dessus. Et nous sommes pour la liberté de conscience, d'esprit, la liberté politique » (*L'Express*, 29 avril 1993).

Dans le même cadre de préoccupations, les islamistes turcs espèrent produire leur *propre* paradigme de la modernité, qui s'élaborera dans le dépassement du modèle « occidental » scientifique et positiviste de la connaissance, conduisant, selon eux, à « l'abandon des valeurs traditionnelles ». Ils prônent l'élaboration d'une modernité endogène (islamique) qui sera le fruit de son terreau, son humus spirituel et culturel. Ils pensent que la modernité occidentale impose un moule, crée un type de personnalité réduite à la fonction de consommation, juge donc les évolutions dans les autres sociétés en fonction du modèle occidental. « C'est une quête de satisfaction au jour le jour. On ne veut plus voir les handicapés, les fous, les vieillards. On les rassemble dans les lieux très sympathiques, mais à l'écart. Idem pour les enfants placés en crèche. C'est un suicide. Les enfants ont besoin de leur mère. La famille est une institution vitale. Les Occidentaux deviennent comme les pièces d'une machine, d'un système bionique... Ils n'ont plus le sentiment de leur responsabilité, dans une relation d'individus à individus » conclut l'islamiste Dilipak dans un entretien réalisé en 1995. Il ajoute qu'il refuse qu'un groupe extérieur vienne dire ce qu'ont à faire les musulmans : « Certes, on peut s'adapter, mais pas de façon forcée. Ceux que je redoute, ce ne sont pas les Occidentaux mais ceux qui, dans mon pays, se veulent à leur ressemblance. Ils ont mis en place un système qu'ils affirment à l'europpéenne mais qui se révèle corrompu et oppresseur. Ils font du tort à l'Occident car la perception qu'en a la population est à travers leur prisme... Lorsqu'il y a de bonnes choses à prendre à la tradition occidentale, il ne faut pas hésiter...

Mais il y a un énorme problème de compréhension entre l'Occident et l'Islam. Quand j'évoque la *charia*, je pense justice, équité. Quand un Occidental entend ce mot, il voit apparaître Dracula ». Dilipak, éditorialiste islamiste du « Journal National », organe du *Parti de la prospérité*, estime que si la *Prospérité* arrive au pouvoir, il y aura, dans l'immédiat, une réduction de la corruption et des mensonges (PLOQUIN, 1996-I, p. 110-112).

Il y a l'idée d'un retour aux origines dans tout fondamentalisme. Celui-ci fonde une modernité en niant la tradition et mettant l'accent sur la nécessité de *reprendre* le combat contre la *jahiliya*, état d'ignorance de Dieu ou d'inobservance de ses enseignements. Cette pensée peut être désignée comme moderne, parce qu'elle est *refondatrice*. L'islamisation voulue par les islamistes doit être d'abord réalisée dans les sociétés musulmanes qui se sont laïcisées et écartées de la stricte obéissance à la loi de Dieu, puis étendue au monde entier afin de *régénérer* l'humanité. Le processus doit donc commencer par une *renaissance* spirituelle fondée sur la voie droite, « al-sirât al-mustaqîm », conçue sur le modèle de la communauté organisée par le Prophète à Médine (CASTELLS, 1999, p. 27). L'individu islamiste cherche à *reconstituer* une communauté de purs croyants, fondée uniquement sur le lien religieux, ce qui provoque nécessairement une coupure entre culture et religion. La coupure implique la recherche d'une communauté imaginaire, fondée sur un seul paramètre, la foi. Plus qu'une idéologie politique, l'islamisme est une communauté imaginaire, lieu où l'on rêve de relations profondes et horizontales entre des personnes qui ne connaissent pas, un lieu relevant du domaine du sacré (GÖLE, 1995). « Ce qui relie cette communauté imaginaire, c'est le sentiment d'appartenance à une même conception de la religion, qui ignorait, transcenderait les autres appartenances, sociale, professionnelle, géographique, ethnique, nationale » (ROY, interviewé par MARZOUKI, 2004, p. 22, 24).

Mais comment un tel discours totalisant peut-il contribuer à la sécularisation d'une société? Comment expliquer le paradoxe de l'islamisation et de la sécularisation dans la Turquie et dans le monde musulman en général? La réponse se trouve probablement dans l'avènement de la notion de *société civile*, qui s'inscrit elle aussi dans l'histoire de la modernité. S'elle est loin de se substituer à l'État, le modèle d'État de type jacobin est néanmoins en crise. Il faut désormais prendre en compte des *corps intermédiaires*, des *coalitions*, qui pensent l'individu en dehors de l'État, l'homme en dehors de la citoyenneté. La modernisation crée des communautés transnationales, surtout religieuses, et des *communautés virtuelles*, formées en dehors du territoire de l'État-nation. Dans une perspective de démocratisation d'une société où l'État n'est plus perçu comme constitutif et où aucune Église ne définit un pôle symétrique de légitimité, la problématique de la laïcisation ne fait pas sens ; seule compte la sécularisation, issue de processus culturels non décrétés, un processus *sociétal* qui affecte

en profondeur une société. Dès lors, il est difficile de penser la sécularisation sous la forme de laïcité, comme allégeance à l'État. À la différence du catholicisme, l'islam, comme le protestantisme, n'a pas un rapport médiatisé au politique par l'intermédiaire de l'Église : il est soit dans l'infra-politique, soit dans la surpolitisation. Cette dernière est bien sûr idéologique : elle se fait par mobilisation d'un appareil théologique, d'un corpus. Le vrai problème en islam n'étant pas la laïcité, mais la sécularisation, la religion musulmane « est en phase avec la problématique contemporaine de sécularisation » (ROY, 2005-II, p. 27-28, 32-33).

Le fondamentalisme islamique, comme son équivalent chrétien, s'efforce de définir une *pure religion* en dehors de toute référence culturelle, sociale ou anthropologique et nationale. À première vue, ce discours fait obstacle l'émergence d'un pluralisme théologique dont la première condition réside dans une certaine « subjectivation » de la croyance. La capacité à accepter la pluralité des interprétations, à renoncer au monopole de l'interprétation légitime semble la meilleure manière de réarticuler appartenance traditionnelle et distance critique, identité et urbanité. Les islamistes se plaignent de la société dans laquelle *personne n'est musulman, la religion n'est qu'une hypocrisie*, la considèrent comme un monde à reconvertir parce que « le vrai islam n'est pas seulement un rite ». Ils croient que « c'est dans le 'cœur' qu'on se convertit », que « l'islam n'est pas une croyance, une hypothèse, mais c'est de pratiquer le Coran, de vivre 'dans' le texte » et que « l'islam doit être 'vécu' entièrement, sinon il vaut mieux le renier ». Ce faisant, ils proposent précisément le schème d'une *subjectivation* de l'islam. Ce qui frappe dans leur discours, c'est l'analogie avec celui du *Réveil*, mouvement piétiste qui a secoué l'Europe protestante au XIX^e siècle. Le Réveil protestant était un piétisme pour société en voie d'industrialisation/urbanisation, avec un fort exode rural. Pour ce mouvement, qui répondait à une dépersonnalisation du monde par un Dieu très personnel et à une crise de la figure familiale, les formes religieuses classiques étaient froides et insignifiantes. « Le réveil islamique est lui aussi un mouvement qui ne croit pas à la religion de la multitude, et il juge inévitable que de larges couches de la population, qui jusque-là se croyaient *musulmanes*, devant le choix personnel de cette totale soumission de la vie et du cœur, préfèrent rompre avec l'islam. C'est ce qui passe en ce moment en Turquie, pour la première fois : le réveil islamique produit aussi une société plus agnostique et plus véritablement laïque » (ABEL, 1990, n. 7). Les islamistes inventent un islam *pur* mais *imaginaire*, « souvent bien plus occidentalisé que celui qu'abandonnent des 'vieux' Turcs, dotés d'une culture musulmane réelle » (ABEL, 1995, n. 11).

On peut donc conclure qu'il y a un lien étroit entre sécularisation et revivalisme religieux : Ce dernier n'est pas une réaction contre la sécularisation, il en est le produit. Le sécularisme fabrique du religieux ; en se coupant de son environnement, le religieux devient autonome et

apatride. Le fondamentalisme n'est pas l'expression d'une réaction identitaire selon O. Roy, mais la conséquence d'une crise de culture, perçue par les fondamentalistes comme extérieure, profane, voire païenne. Dans ce cas, le salut ne peut résider que dans la *Sainte Ignorance*. En effet, l'islamisme apparaît comme un paradigme politique occidental moderne, reformulé en termes islamiques : prise du pouvoir étatique, remodelage de la société par en haut, révolution. Accessible partout et standardisé, ce discours qui propose à son public des biens universalisables et *purement* spirituels, mieux adaptés à un marché global, qui prêche l'idée d'un islam de la norme et des valeurs complètement détachés de tout contenu social ou culturel, rencontre beaucoup de succès auprès des musulmans occidentalisés (MOSS, 2009 ; ROY, 2008). Les islamistes méprisent l'islam populaire, celui des campagnes, des marabouts et des superstitions. Ils prônent une sorte de réforme, parce qu'ils prêchent un islam rationalisé. La littérature islamiste insiste sur la rationalité du jeûne, des ablutions, des règles du divorce, des peines et prescriptions alimentaires (ROY, 1987, p. 210) : « L'étude des mouvements islamistes montre qu'ils sont un avatar de la modernisation des sociétés musulmanes et qu'ils représentent, non seulement une adaptation à la modernité, mais même une forme d'intériorisation de cette modernité » (ROY, 2001, p. 115).

« Si on prête attention au discours et aux publications des 'islamistes', la religion n'est qu'un élément parmi d'autres: il y a une référence récurrente à la science et un caractère fortement nationaliste... On assiste, avec l'idéologie islamiste, non pas à un retour de la religion mais à une décomposition de la religion. Cette composition se produit sous le poids de l'entrée de ces sociétés dans le monde moderne... Les sociétés islamiques ne font pas exception au reste du monde... L'islamisme est une simplification sectaire qui réduit la religion à un certain nombre de dogmes qui ne peuvent en aucun cas correspondre à la complexité de notre monde. C'est pour cela que je refuse à cette idéologie l'appellation d'islamisme et que j'ai forgé un mot valise, le 'national-théo-scientisme' » (BENSLAMA, 1997, p. 144-146).

Le fondamentalisme de la fin du XX^e siècle apparaît donc comme un agent paradoxal de la sécularisation, comme l'a été le protestantisme durant les premiers temps de la Réforme : Il individualise et « désocialise » la pratique religieuse. De même que Calvin voulait épurer le christianisme de toute superstition par un retour aux sources qu'il croyait retrouver dans l'Eglise primitive, que Zwingli proposait de supprimer tout ce qui s'opposait à l'enseignement biblique, l'islam lui aussi connaît l'émergence d'un puritanisme prônant le retour à la cité musulmane primitive idéalisée, indépendamment du cours de l'histoire : La vie du musulman d'aujourd'hui doit être en tout point calquée sur la vie du Prophète. Sur le plan théologique, le puritanisme islamique prône (comme le protestantisme) un monothéisme pur ; toute prière adressée à un saint y est considérée comme associationnisme. Le puritanisme calviniste et

le fondamentalisme islamiste ont en commun la même volonté d'une religion épurée par un mythique retour aux sources (SAYADI, le 11 février 2010).

Le puritain ne se perçoit pas comme étant *séculier* ou sécularisé, il se voit au contraire comme entièrement déterminé/motivé par la religion. Mais parce que ce rapport à la religion l'isole de son environnement social ou l'amène à recréer un espace *communautarisé*, il trace de lui-même une ligne entre un monde *sanctifié* et le reste de la société. «Le retour du religieux sous forme de sectes ou de communautés n'est que l'hommage de la vertu au vice: la sécularisation a gagné. C'est pourquoi la tendance à la communautarisation, dénoncée par les partisans d'une stricte laïcité, n'est pas la mise en cause de la sécularisation, mais participe de la reconstruction de la division entre les deux espaces» (ROY, 2005-II, p.33-34).

j- Néo-confréries optent pour la remobilisation sociale à long terme plutôt qu'un projet de transformation politique immédiate

En Turquie, les islamistes ont plus ou moins réussi à réintroduire « par le haut » le référent religieux dans la conduite des affaires publiques, surtout grâce à l'appui des putschistes du 12 septembre. Ce référent, réhabilité dans le discours politique comme valeur fondamentale de cohésion sociale, est enfin réapproprié *par le bas*, par des secteurs de la société civile qui saisissent l'opportunité de l'assouplissement du contrôle de l'État et la démocratisation de la fin des années 80, pour revendiquer encore plus d'autonomie: Divers courants islamistes, de plus en plus influents, inscrivent la revendication religieuse au cœur de l'espace public. C'est en quelque sorte l'échec du kémalisme initial qui voulait cantonner l'islam à la seule sphère privée (LAMCHICHI, 2000, p. 43-44 ; CAUCHE, 1994, p. 143). En contrepartie, l'opposition islamiste non-violente finit par s'éroder par le complexe jeu de coercition et de cooptation que le pouvoir met en place. En Turquie, comme dans d'autres pays musulmans, l'État parvient à combiner « une coercition accrue, une clientélisation de certains secteurs de la société et l'islamisation de leurs codes et de leurs discours, privant ainsi les islamistes du monopole d'un certain symbolisme » (BOZARSLAN, 2004-III, p. 24).

Non seulement en Turquie, mais dans l'ensemble de l'aire turcophone (Azerbaïdjan et les quatre républiques d'Asie centrale qui proclament leur indépendance en 1991), on assiste à l'instrumentalisation d'un islam communautaire, non subversif/extrémiste, s'appuyant sur les valeurs traditionnelles d'hospitalité/entraide/tolérance, ayant pour mission de rassembler la société sur un projet permettant de traverser la transition dans les meilleures conditions. Les élites de l'aire turcophone s'affirment laïc, alors qu'elles font de l'islam le garant de la morale, des traditions et de l'identité de la majorité des citoyens. Les États ouzbek, turkmène et kazakh s'attachent donc à «rééduquer» leurs citoyens dans la bonne tradition retrouvée. Les

chefs de ces États, prenant acte de leur attachement au culte des saints, « leur proposent, pour remplacer les 'héros' soviétiques, les plus grands noms de la voie mystique musulmane dont beaucoup sont précisément nés en Asie centrale » (POUJOL, 1999, p. 44-45).

C'est surtout les nouvelles confréries qui apparaissent de mieux en mieux intégrées dans l'État laïque. Les mouvements *Nurcu* et *Nakshibendi* retirent leur appui aux formations politiques jugés ostensiblement menaçants pour l'ordre établi, dans la mesure où une remise en question radicale de l'héritage kémaliste « pourrait provoquer une intervention de l'armée dont ils seraient les premiers à faire les frais ; en outre ils estimaient non sans raison que le système de démocratie représentative, soutenu par les nouveaux intellectuels islamistes, ne leur avait pas trop mal réussi ». Fethullah Gülen déclare dans un entretien réalisé au milieu des années 90 que son groupe ne soutiendra pas n'importe quel gouvernement, mais que si quelqu'un est élu à une charge politique, il se conduira à son égard comme les populations dans les pays développés, car *l'absence de l'État crée l'anarchie* (ANCIAUX, 2001, p.41-42).

J.-P. Thieck (1949-90), correspondant du «Monde» en Turquie, assiste à Antakya (Antioche) à une réunion locale des *Nurcu* en avril 1980, où les membres du mouvement lisent des passages du *Risale-i Nur* et méditent sur la nécessité « de se cultiver, d'apprendre les sciences modernes pour comprendre et réaliser les voies de Dieu ». Le journaliste constate avec étonnement que tandis que la révolution iranienne bouleverse le monde musulman et la chasse aux Frères musulmans ensanglante la ville d'Alep (Syrie), l'agenda du plus puissant mouvement religieux de Turquie est à ce point différent de l'activisme arabo-persan. Voici l'explication donnée par les adeptes du mouvement : « Notre action n'a rien à voir avec celle des Iraniens ou des Frères musulmans. Ils veulent commencer par transformer l'État par en haut, alors que nous cherchons à reformer la société en partant de l'individu ». Comme ce mouvement, la plupart des courants islamistes turcs optent pour la remobilisation sociale à long terme plutôt qu'un projet de transformation politique immédiate. Cette prise de position s'inscrit dans le raisonnement sunnite, dans la tradition spécifique des rapports entre l'État et la religion élaborée sous l'empire ottoman (THIECK, 1992, p. 32-33).

Selon l'Imam Ahmed Ibn Hanbal (IX^e siècle), « celui qui se révolte contre le guide des musulmans alors que les gens l'ont accepté et reconnu comme calife, de quelque manière que ce soit, par consentement ou par force, aura certainement fait scission avec les musulmans et aura été à l'encontre de ce qui rapporté du Messenger d'Allah. S'il meurt dans cet état, il connaîtra une mort païenne (*el-jahiliya*). En outre, personne ne peut combattre le gouverneur ni se révolter contre lui. Celui qui fait cela est un innovateur qui ne suit ni la sunna, ni le droit chemin » (BERKEY, 2003, p. 125). Al-Mawardi (XI^e siècle) proclame aussi

que « mille ans de tyrannie valent mieux qu'une minute d'anarchie ». En bonne tradition sunnite, assurer la pérennité de l'État fait partie des devoirs principaux des croyants : Il faut obéir au gouverneur musulman, même oppressif et pervers, « parce que l'alternative est pire et parce que c'est seulement ainsi que les prescriptions religieuses et légales fondamentales de l'islam sont sauvegardées » (LEWIS, 1988-II, p. 153).

13- *Parti de la Prospérité* : Naissance ou renaissance de l'islam politique turc ?

Avec le retour au pluralisme politique après les élections de 1983, un nouveau parti islamiste voit le jour en juillet 1983. Il s'agit du *Parti de la Prospérité* (ou du *Bien-être*), héritier du PSN (*Salut national*), dernier avatar de la « vision nationale » élaborée par Erbakan. La *Prospérité* participe aux municipales en mars 1984 et obtient 4,4 % des suffrages. Erbakan, privé des droits politiques après le coup d'État de 80 (une interdiction de dix ans: 1982-1992), recouvre ses droits, comme Ecevit, Demirel et Türkeş, à la suite d'un référendum organisé le 6 septembre 1987 (il s'agit de faire approuver une révision constitutionnelle visant à permettre le retour à la vie publique des politiciens conviés à une retraite forcée par la constitution) et est devenu la même année président général du Parti.

La *Prospérité* participe aux législatives de 87 (29 octobre) et remporte 7,2 % des voix. Elle ne peut pourtant pas siéger au Parlement, car la loi électorale en vigueur prévoit la représentation proportionnelle avec un barrage national fixé à 10 % de suffrages exprimés, conçu initialement pour empêcher l'émiettement des partis et assurer la formation d'une majorité parlementaire. «Après avoir expérimenté plusieurs modes électoraux, la Turquie n'a toujours pas su trouver un système satisfaisant depuis qu'elle pratique les élections libres. Elle hésite entre le principe de la représentativité et la stabilité parlementaire» (OKTAY, 2005, p. 8-9). C'est le PMP d'Özal qui sort vainqueur des élections de 1987 avec 36,31 % des voix (292 sièges sur 450). Le *Parti social-démocrate populaire*, dirigé par Erdal İnönü obtient 24,74 % (99 sièges) et le *Parti de la juste voie* de Demirel 19,14 % des voix (59 députés). Le *Parti de la gauche démocratique* présidé par Ecevit (8,53 % des voix), lui, n'est pas représenté non plus au Parlement à cause du barrage électoral de 10 %.

Le 2^e gouvernement PMP qui s'appuie sur une majorité parlementaire prend la décision de stabiliser l'économie. La stabilisation se manifeste rapidement par l'amélioration du solde extérieur courant, mais aussi par une récession accompagnée d'une baisse du revenu par habitant, ce qui contribue évidemment à la dégringolade de la popularité du gouvernement

qui se traduit par la défaite du PMP lors des municipales du 26 mars 1989 (AKAGÜL, 1999, p. 4). Le parti d'Özal ne peut recueillir que 21,8 % des voix. La *Prospérité* obtient, elle, 9,8 % des suffrages exprimés. On voit que les islamistes retrouvent à la fin des années 1980 une influence comparable à celle du PSN dix ans auparavant. En outre, la formation islamiste réussit à conquérir des villes importantes comme Konya, Urfa, Sivas et Maraş. Le parti désigne un certain Tayyip Erdoğan (1954 –) comme son candidat à la mairie d'Istanbul, mais celui-ci n'obtient qu'un score de 8 %, insuffisant pour devenir maire de la métropole.

Le vainqueur incontesté des élections est le *Parti social-démocrate populaire* (28,70 %) dont les candidats gagnent presque toutes les grandes (Istanbul, Ankara, Izmir, Adana, Kayseri, Gaziantep). Le parti de Demirel, *Juste Voie*, est l'autre gagnant des élections avec 25,13 % des voix et une mairie importante (Bursa). Malgré la défaite cuisante par rapport à 44 %, son score aux municipales précédentes, et même par rapport aux 36 % des législatives de 1987, le 9 novembre 1989, Özal est élu Président de la République (1989-1993) par l'Assemblée. Seulement deux heures après avoir été investi de la fonction présidentielle, il nomme ancien Président de l'Assemblée nationale Yıldırım Akbulut, connu pour son allégeance complète à Özal, au poste de *Premier ministre* (9 novembre 1989 – 23 juin 1991). Une semaine plus tard, Akbulut est élu le président général du PMP. En effet, c'est toujours Özal qui dirige le Parti et le gouvernement depuis le palais présidentiel.

a- Identité islamiste et transformation sociale par l'entrée dans le système

L'année 89 qui marque la fin du monde bipolaire, constitue aussi un tournant pour la Turquie. Du fait de la mondialisation et du libéralisme, la politique ne figure plus comme une instance d'objectivation des aspirations sociales ; n'inspirant plus confiance, elle se trouve de plus en plus *désenchantée* ou *en déficit*. Ce qui ne peut plus être exprimé par le politique se trouve porté par le culturel, par le religieux. Les votes des partis classiques s'effritent et le recours à des néo-confréries s'exprimant sur des registres autres que politiques s'étend. «C'est dans ce contexte que le *Refah Partisi* (Parti de la prospérité) a attiré des populations assez diverses, mais ayant un point commun: face à un État centralisateur et homogénéisant mais aussi face à une économie libérale génératrice d'inégalités, il s'agissait d'une affirmation d'une identité et d'une revendication égalitaire, à savoir la justice sociale, toutes les deux s'exprimant à tour de rôle à des niveaux politique, social, économique ou culturel. Le RP fournissait à ces populations un parapluie de couleurs religieuses, qui contrebalançait l'effritement du politique, mais aussi le délégitimait. Paradoxalement, l'identité ainsi construite par le biais du RP, érigeait le religieux au niveau politique» (KENTEL, 1998, p.77).

Les progrès du renouement religieux sont en grande partie l'œuvre des nouvelles confréries (*Nurcu*, *Nakshibendis* et *Süleymançı*). Celles-ci s'emploient à créer, surtout dans le domaine de l'éducation, les cadres d'une réislamisation de la société (et à une réislamisation de l'État d'après les milieux laïcs). Par l'intermédiaire des cours de Coran dans les villages et des foyers subventionnés pour les étudiants d'université, elles visent à combler les lacunes de l'enseignement laïc et à former des cadres administratifs pour l'avenir. Dans un premier temps, le parti islamiste étant faible (du moins, jusqu'aux municipales de 89), elles accordent leur soutien aux partis de droite en place, les *Nurcu* au PJV de Demirel, les *Nakshibendis* au PMP d'Özal. La presse turque relève, parmi les causes de la défaite du parti au pouvoir, la défection des *cemaat* aux municipales. Celles-ci, qui se disent partisans d'une véritable laïcité, revendiquent pour prospérer plus librement, la suppression du contrôle de l'État sur les affaires religieuses ; contrairement au *Parti de la Prospérité*, certains de leurs penseurs se prononcent même en faveur de l'adhésion à la CEE, qui leur garantirait une plus grande liberté d'expression, « en particulier grâce à la suppression de l'article 163 du code pénal qui réprime les activités anti-laïques » (THIECK, 1992, p.34). Loin de raisonner avec une logique du « tout ou rien », les *cemaat* apparaissent comme des éléments beaucoup plus politiques et économiques que religieux. La composante mystique devient faible dans le discours de celles qui s'aventurent en politique. Les membres des *cemaat* sont dès lors enclins à faire de la politique selon les méthodes des démocraties occidentales (TRÉPANIÉ, 2001, p. 290).

La modernisation pose cependant des problèmes identitaires aux adeptes des confréries ; ayant accès aux cercles d'élites, ils deviennent des hommes publics. Les activités des néo-confréries connaissent une large médiatisation ; tandis que leur contenu mystique s'altère, leur dimension de solidarité économique se développe. Les disciples connaissent une mobilité ascendante et se trouvent confrontés à des appartenances inattendues qui effritent leur militantisme. Ainsi, la *nouvelle petite bourgeoisie islamiste* en formation connaît en son sein une intellectualisation (réflexion critique) et une féminisation. Les femmes islamistes accèdent à l'espace public en journalistes, écrivaines, médecins (MANÇO, 1996, p. 353).

Le renouveau de l'islam et la présence des *femmes voilées* dans l'espace public remettent brutalement dans l'agenda politique la question de la relation entre République et islam. Le port du foulard engendre un mouvement de défense de la laïcité de la part des *femmes républicaines*. Dès 1986, des associations civiles de femmes et de jeunes prennent position pour la défense de la laïcité et contre le port du foulard. Le projet kémaliste, imposé d'en haut pendant longtemps, est repris par le « bas », par une vie associative pour qui la figure féminine de la laïcité continue à être au centre du conflit (GÖLE, 2005, p. 80).

La construction de l'espace public turc reflétait jusqu'aux années 1980 la volonté des élites occidentalisées. La rencontre entre celles-ci et acteurs islamiques est vue par les premières comme une invasion de l'espace public par les « nouveaux venus », qui, au lieu de vivre une clôture communautaire, veulent contribuer à la redéfinition et reconstruction de la modernité. Une des voies à suivre pour faire entendre sa voix est de mettre au défi le consensus qui est en cours dans la société. Ce défi peut réussir dans la mesure du renforcement des arènes discursives parallèles ou des *contre publics* construits par les *nouveaux venus*, suffisamment courageux pour créer leurs propres champs, dans lesquels ils projettent de vivre leur construction de soi et leur subjectivation. Il est donc possible que les couches récemment urbanisées/scolarisées contribuent à l'élargissement des frontières de l'espace public dans la mesure de leurs contributions à la subjectivation des acteurs opposants. Si les années 80 s'illustrent par les relations conflictuelles entre les islamistes et les laïcs, il faut chercher la raison dans l'entrée des premiers dans le système. « Le développement des revendications en Turquie est le fruit de deux processus sociaux concomitants : d'une part, c'est la conséquence d'une légitimation, au niveau global, de la montée des demandes identitaires au nom de la démocratie ; d'autre part le résultat des changements intervenus dans la hiérarchie sociale... L'identité islamiste connaît une transformation sociale par l'entrée dans le système, en s'éloignant de l'extrémisme politique et redéfinissant une identité culturelle et sociale plus modérée. Ceux qui luttaient pour l'éducation dans les années 1980 deviennent dans les années 1990, les diplômés des institutions laïques » (TÜRKMEN, 2003).

L'interdiction de porter le foulard à l'université constitue l'un des problèmes majeurs des femmes pieuses ou islamistes. En effet, le port du voile dans les universités n'est pas interdit par la législation ; c'est la pratique jurisprudentielle des juridictions, et surtout celle de la Cour constitutionnelle qui l'interdit. Fin 1988, entre en vigueur l'article 16 provisoire de la loi sur l'enseignement supérieur : « une tenue ou une apparence contemporaine est obligatoire dans les locaux et les couloirs des établissements de l'enseignement supérieur, dans les écoles préparatoires, laboratoires, cliniques et polycliniques. Le port d'un voile/foulard couvrant les cheveux et le cou est libre pour des raisons de convictions religieuses » (GÜLERCE, le 28 février 2008). Pourtant, par l'arrêt du 7 mars 1989 (le tribunal répond à une interpellation du Président Evren qui, au lendemain du putsch militaire, défendait la laïcité à coup de versets), la Cour constitutionnelle déclare la disposition précitée contraire aux articles 2 (laïcité), 10 (égalité devant la loi), 24 (liberté de religion) de la Constitution. Pour la cour, cette disposition ne peut se concilier non plus avec le principe d'égalité des sexes qui se dégage des *valeurs républicaines/révolutionnaires* : Elle met l'accent sur la suprématie de la laïcité qui constitue selon les juges constitutionnels *la substance de la Révolution turque et de la République et le fondement de la vie nationale*. La Cour explique qu'en raison de l'expérience historique du

pays et des *particularités de la religion musulmane* par rapport aux autres religions, la laïcité a acquis valeur constitutionnelle et qu'elle constitue l'une des conditions indispensables de la démocratie, le garant de la liberté de religion et du principe d'égalité devant la loi: « La laïcité interdit aussi à l'État de témoigner une préférence pour une religion ou croyance et, en conséquence, un État laïc ne peut pas invoquer la conviction religieuse dans sa fonction législative ». (**Arrêt du 7 mars 1989**). La Cour constitutionnelle fonde son argumentation sur la laïcité qui garantit les libertés religieuses et la religion qui peut jouer à des fins politiques, mais qui doit rester cantonnée au for intérieur des individus. Les juges déclarent en 1991 que le port du voile peut constituer une pression sur les non-croyants et les croyants qui ne veulent pas porter de voile (MEMİŞ, 2010). Il existe en outre toute une série de décisions du Conseil d'État turc qui trouvent le port du foulard contraire à la laïcité (ÖKTEM, 2003, p.103).

Comme le débat sur le voile le démontre, l'islam turc cherche sa visibilité dans l'espace public. Les femmes voilées travaillant dans la banlieue d'Istanbul ne dérangent en rien dans la mesure où elles restent invisibles. Mais les étudiantes voilées créent par leur présence une tension, car elles rendent visible la différence islamique et affirment leur non-assimilation aux règles de la laïcité républicain, tout en ayant accès aux acquis/espaces de la République et en revendiquant leur appartenance à la modernité. Pour les laïcistes, l'espace public est celui de la République, défini comme un espace construit par la loi. « Si le débat se cristallise aujourd'hui sur le voile (et non sur la cravate ou la barbe des hommes), c'est parce que la citoyenneté se définit aujourd'hui par la visibilité publique des femmes. Or, si l'islamisme se transmet par le voile, il remet en cause cette citoyenneté à travers la femme. Il y a là une attitude passionnelle entre deux figures de la femme, deux disciples du corps opposées » (GÖLE, 2005, p. 83-84).

b- Armée turque, laïcité, religion et politique

Outre le port du foulard dans les établissements d'enseignement supérieur, les juges doivent aussi trancher sur la liberté religieuse du personnel militaire. Deuxième armée en effectifs de l'OTAN après l'armée américaine et la 8^e du monde, l'armée turque était composée (selon les chiffres rendus publics pour la première et dernière fois suite à une motion parlementaire en 1997) de 39 150 officiers, de 72 200 sous-officiers et soldats de métier (experts), de 615 000 militaires du rang et de 12 420 civils (employés et ouvriers). Le politologue Ahmet İnsel estime que l'effectif de l'armée turque s'élève à 45 000 officiers, 60 000 sous-officiers ou soldats de métier et 20 000 civils en 2004 (İNSEL, 2004, p. 47). Elle est sans doute l'une des institutions parmi les plus organisées, les plus disciplinées et les plus coûteuses.

Les membres de cette institution se considérant différents du reste de la société (comme une élite politique de l'État), comme c'était le cas pendant la période de l'empire ottoman, il est extrêmement difficile de réussir à entrer dans les écoles militaires : Il faut d'abord passer un concours d'entrée composé d'un examen de connaissance et de condition physique, mais avoir aussi un relevé de casier judiciaire personnel propre, ainsi que de ses parents et de ses proches familles lointaines. Les écoles militaires, gratuites et internes, disposent d'un enseignement de qualité. Même si la détermination du contenu des enseignements varie d'une période à l'autre, une grande partie des matières est consacrée aux sujets militaires (56 %) dans les années 1980, les thèmes académiques occupant de 44 % de la totalité. Il faut préciser qu'on accorde beaucoup d'importance aux matières politiques et économiques, « comme si l'on voulait former les administrateurs pour le pays ». Les cours moraux et idéologiques occupent une place importante dans l'enseignement militaire, parmi lesquels le kémalisme s'impose indiscutablement. On enseigne dans les *Écoles de Guerre* (Académies militaires) 960 heures par an, dont 160 heures, 16,6 % de la totalité, sont consacrées à l'idéologie et à la révolution kémalistes : « Kemal en tant que personnage, le kémalisme en tant qu'idéologie et les pratiques kémalistes en tant que conduite politique à suivre sont tous étudiés en détail dans toutes les écoles militaires, à tel point que chaque officier s'identifie effectivement à Kemal et à ses idées » (İZOL, 2001, p. 150-151, 153-154).

L'officier, formé selon les principes kémalistes lors des enseignements scolaires, commence à avoir le sentiment qu'il est l'unique défenseur de la patrie et des valeurs kémalistes, ce qui provoque chez lui une sorte de supériorité par rapport au reste de la société. Il se dote d'une responsabilité de la protection du pays contre les attaques extérieures et aussi l'éventuel danger intérieur destiné particulièrement à l'intégralité territoriale (mouvement kurde) et au républicanisme kémaliste (intégrisme islamique). Chez les militaires, depuis la fondation de la République, le terme de « danger intérieur » signifie l'existence de la potentialité de risque contre le régime et ses institutions parmi le peuple ou les autorités civiles. Étant conscients du rôle joué par l'armée pour la création du régime kémaliste et de sa mission ultime pour la protection de celui-ci, ils sont sensibles tous ceux qui sont liés aux « intérêts nationaux » (la définition de ce concept est assez vaste et facile à utiliser à des fins politiques), et beaucoup plus gênés par rapport au reste de la population quand il s'agit des sujets tels que le principe de laïcité, l'intégrité territoriale, l'indivisibilité nationale, la reconnaissance de la réalité kurde, les actes politico-sociaux agitées. « La formation et la discipline acquises à l'école rendent naturellement plus rigides et peu tolérants les officiers, qui peuvent réagir sévèrement par rapport à la population civile face à certaines conduites politiques des partis et des hommes politiques » (İZOL, 2001, p. 147-149).

L'armée, dont l'organisation exceptionnelle exige une hiérarchie rigide, est assez homogène et cohérente grâce à la sensibilité des militaires au sujet de la politique de recrutement. Si l'unilatéralité de la prise de décision et le sens unique des communications, du haut vers le bas, s'exercent parfaitement, c'est parce que le fonctionnement de l'institution est établi sur le couple de base discipline-obéissance. Les mêmes formes de comportement et valeurs sociales étant inculquées grâce à un système d'éducation disciplinée aux jeunes candidats, la discipline arrive en tête parmi les raisons de l'expulsion de l'école militaire. La cohésion sans faille établie par la grâce d'une discipline rigide rend l'armée extrêmement forte dans le système politique. Elle ne tolère pas l'apparition des voix opposantes dans son organisation, et reste attentive à un moindre risque de l'éclatement organisationnel. « Isolement de la société globale, cohésion et prestige de groupe imposent une fermeture hautaine sur la vie militaire, un repliement sourcilieux sur l'institution, horizon absolu qui va de pair avec la conscience d'un rôle éminent à jouer » (IZOL, 2001, p. 151-153, 146, 149).

L'autosuffisance quasi-totale (les musiciens, médecins, coiffeurs, vétérinaires militaires en témoignent), un relatif isolement de la société, une faible dépendance à l'égard de la société globale ; l'existence d'un cadre juridique spécial restreignant les droits civils et politiques des militaires ; la sélection des futurs membres selon des procédures de recrutement choisies hors de toute ingérence civile ; un système d'organisation rigide qui se réfère à une forte centralisation du commandement... Ces traits distinctifs établissent la relative *indépendance* de l'armée par rapport à l'ensemble social environnant. En effet, l'institution militaire telle qu'elle apparaît aujourd'hui s'est constituée au fil des années, lorsque l'empire a entrepris la modernisation de son armée. Les réformes structurelles visaient d'une part à initier l'appareil militaire aux techniques nouvelles de guerre, et d'autre part à le neutraliser. « Mais loin de produire l'effet escompté (promouvoir la prépondérance de la bureaucratie civile sur ses homologues militaires), le processus de modernisation militaire finit paradoxalement par accentuer les interventions des forces armées dans la sphère politique ottomane. On assiste alors à une prise de conscience politique qui se développe parallèlement à la rénovation militaire ». Il apparaît alors que la sensibilité des militaires pour l'ordre interne vient de loin. Conscients de leur importance professionnelle, ils se définissent comme les serviteurs de l'État plutôt que du gouvernement. En se professionnalisant, les officiers élargissent le champ de leurs compétences jusqu'à se substituer aux civils dans tous les cas possibles (ÜNSALDI, 2004, p. 5, 9-11, 14).

Vers la fin de la décennie 1980, l'armée devenant plus sensible aux courants islamiques, plusieurs centaines d'élèves et d'officiers sont chassés des écoles militaires et de l'armée à cause de leurs opinions. C'est le *Conseil militaire suprême*, composé de deux civils (Premier

ministre et Ministre de la Défense) contre plus de quinze militaires, qui décide les promotions et annonce un certain nombre de mesures disciplinaires. Ce conseil, dont les décisions sont sans appel, chasse de l'armée des officiers pour « comportement indiscipliné ». En fait, on leur reproche d'aller prier à la mosquée ou bien d'être marié avec une femme voilée. D'après A. Tanrıverdi (1944 –), général de brigade à la retraite, chroniqueur des quotidiens islamistes *Milli Gazete* et *Vakit*, président de l'Association des défenseurs de la justice (2004-2009, 1632 officiers et sous-officiers sont expulsés de l'armée entre 1987-2008, pour avoir eu des relations immorales, pour toxicomanie ou pour activités islamistes (*Türkiye*, 31 juillet 2009).

L'un des étudiants de l'Académie militaire, faisant l'objet de plusieurs enquêtes et des peines disciplinaires au motif qu'il avait participé à des activités intégristes, finit vers la fin des années 1980 par être licencié de l'Académie. En 1989, il saisit la *Commission européenne des droits de l'homme* et se plaint que les reproches dirigés contre lui par les responsables de l'École militaire pour activités et propagande intégristes, tout en étant non-fondés, avaient pour but de le punir en raison de ses convictions religieuses garanties par l'article 9 de la Convention (*Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites*). Mais la Commission décide le 6 janvier 1993 qu'en s'enrôlant dans une école militaire, le candidat se soumet, de son plein gré, à des règles militaires bien définies dans sa réglementation: Cette dernière « peut soumettre la liberté des étudiants de pratiquer leur religion à des limitations de temps et de lieu, sans toutefois la supprimer totalement, afin d'assurer le bon fonctionnement de l'armée » (ÖKTEM, 2003, p. 103). La Commission note en outre que les militaires disposent, en dehors des heures de travail et dans des locaux réservés au culte, de la possibilité de prier et d'accomplir leurs autres devoirs religieux » (GUGLIELMI, 2006, n. 61).

c- Injustice sociale renforce la formation islamiste

La Turquie dépose sa demande d'adhésion au Conseil de la Communauté européenne dans des conditions ambiguës (1987). Le gouvernement Özal espère que, les pays membres de la CEE, compte tenu de la structure économique/politique de la Turquie, de ses orientations vers la civilisation occidentale, de sa position stratégique de pont entre l'Asie et l'Europe, et de sa place mondiale, donneront un avis favorable dans un proche avenir. Pourtant, la CE donne en 1989 une réponse négative ou plutôt ambiguë. Tout en reconnaissant l'éligibilité de la Turquie, le Rapport de la Commission énumère les problèmes qui font barrière à une intégration immédiate. Référence de propagande pour le PMP, le thème *européen* est aussi instrumentalisé largement par les partis d'opposition, entrés en compétition pour prouver

qu'ils pourraient mieux réussir si c'étaient eux qui gouvernaient le pays. Les syndicats de salariés centristes ou *de gauche* se déclarent ouvertement favorables à l'enjeu européen en y espérant qu'il permettra d'exercer une pression sur les gouvernements et milieux d'affaires en matière d'amélioration de leurs droits. Les ultranationalistes et islamistes, non favorables à l'enjeu européen, considèrent la réponse ambiguë de la CE comme une preuve de plus de l'échec de l'occidentalisation et du système politique de la Turquie. Le syndicat islamisant *Hak-İş*, fondé en 1976, est farouchement opposé au projet d'intégration de la Turquie dans la CE, du moins jusqu'à la fin des années 90 (GÜNEŞ, 1989, p.147 ; VARDAR, 2005, p.51-52).

Les structures sociales et économiques de la Turquie et de la CEE montrent des disparités considérables. Tandis que la population de la Communauté est engagée à 33,8 % dans le secteur industriel, à 57,6 % dans le secteur tertiaire et seulement à 8,2 % dans l'agriculture, ces parts s'élèvent pour la Turquie respectivement à 12,7 %, 27,4 % et 59,9 %. En 1984, 3,8 % du PNB dans la CEE contre 17,7 % en Turquie provient de l'agriculture. Malgré quelques succès dans la production locale de certains moyens de production fondamentaux, la dépendance technologique de la Turquie vis-à-vis de l'extérieur continue. Bien que l'industrie réalise de grands progrès dans les domaines de l'énergie, de l'information, des réseaux de communication et des moyens de transport, son infrastructure reste encore insuffisante. En compensation, le pays possède de riches ressources naturelles et de la main-d'œuvre bon marché : le niveau bas des salaires procure un avantage pour la production industrielle. À la fin des années 1980, le pays a besoin du capital étranger pour réaliser des projets de grands complexes industriels orientés vers l'exportation, ce qui nécessite d'énormes capitaux, de hautes technologies et une gestion moderne. Ces lignes sont écrites en 1989 : « [La Turquie] s'oriente vers une intégration à l'Europe, tant du point de vue économique que du point de vue politique. Ces efforts d'intégration qui déboucheront sur l'adhésion, profiteront autant à la CEE qu'à la Turquie... Pour la Turquie qui désire vivre en démocratie et en liberté, et qui veut se développer économiquement, l'adhésion à la Communauté est devenue une cause nationale. L'adhésion de la Turquie –partie intégrante de l'Europe– à la CEE est considérée comme un moyen d'accès à la civilisation contemporaine, objectif fixé par Atatürk pour son peuple. Elle apportera un maillon supplémentaire à la chaîne de réformes d'Atatürk, dirigeant le pays vers la civilisation occidentale » (GÜNEŞ, 1989, p. 147-150).

Le pays enregistre des résultats spectaculaires dans de nombreux domaines économiques, mais à cause d'une politique superficielle favorisant le commerce sans pour autant créer les conditions propices à une restructuration en profondeur de ses forces productives, il doit payer une lourde facture au début des années 1990. L'inflation s'accélère de nouveau pour dépasser 70 % en 1988. Le taux de la dette extérieure par rapport au PIB passe de 26,5 à

53 % entre 1980-1989, ce qui classe la Turquie parmi les pays les plus endettés du monde. La politique économique des années 1980 hypothèque ainsi les ressources matérielles et financières de la décennie 1990. La dette intérieure atteint 26 % du PIB, alors qu'elle était 17 % au début de la décennie. La politique de taux d'intérêt réel positif facilite l'endettement public et contribue à l'enrichissement des couches sociales les plus aisées alors qu'une fiscalité supplémentaire et sélective comble une partie du déficit budgétaire et atténue les inégalités (ŞAHİNÖZ, 1991, p. 191-193).

Les dépenses de l'État en matière de service sociaux diminuent considérablement entre 1980-89 ; la part destinée à la santé publique diminue d'un tiers passant de 4,2 % à 2,8 %. La majorité de la population (salariés, chômeurs, petits commerçants-artisans, agriculteurs) voit son niveau de vie amoindri par les programmes d'austérité. La réduction des salaires réels pour freiner la demande intérieure, la suppression progressive d'une partie des subventions agricoles pour restaurer les mécanismes de marché, et la dégradation des prix relatifs agricoles, aboutissent à une dichotomie profonde entre les catégories défavorisées et la classe aisée. « De 1980 à 1989, la part des revenus salariaux dans la valeur ajoutée nationale a diminué de moitié, passant de 27 % à 14,5 %, et celle des agriculteurs a marqué un net recul, de 24 % à 15,5 %, tandis que la part des revenus du capital s'est sensiblement accrue, passant de 49 % à 70 %. Ce dernier groupe, par contre, ne paye que 37 % du total des impôts sur le revenu. C'est donc le peuple turc qui a fait les frais de cette politique et consenti d'immenses sacrifices pour payer la facture de la crise économique de la fin des années 70 et de la politique de croissance par les exportations... Les réformes économiques doivent être accompagnées de réformes sociales pour étendre à une plus large part de la population le bénéfice des fruits de la croissance. L'Etat ne doit pas, par soucis de limitation du déficit budgétaire, négliger ses devoirs en matière de services sociaux, de la santé à l'éducation, en passant par la justice sociale et à la création d'emplois. Il doit par contre veiller à assurer une répartition plus juste du revenu national afin de prévenir les risques d'explosion sociale » (ŞAHİNÖZ, 1991, p. 193-195).

Gouvernement PMP abolit les politiques de revenu redistributives, ce qui augmente la marginalisation sociale, mais entraîne le besoin de protection des masses, d'où la nécessité de remplacer les politiques redistributives par la redistribution des ressources publiques à travers les réseaux de patronage. Durant le règne du PMP, les politiques néo-populistes et néolibérales sont plus complémentaires que contradictoires ; elles entraînent par contre une fragmentation sociale croissante. Dans la même période, l'exode rural s'accroît à cause de l'appauvrissement des agriculteurs; les licenciements dans les entreprises publiques après la mise en œuvre des politiques de restructuration augmentent le nombre des chômeurs dans

les villes. Les investissements privés étant insuffisants pour absorber l'offre excédentaire de main d'œuvre, un climat favorable est créé pour le développement d'un secteur informel qui repose sur les relations patron-client. Les entreprises du secteur informel, de petite taille, réalisent presque le quart des exportations, surtout des produits du textile et du cuir. Leur avantage résulte des bas salaires plutôt que de leur productivité. N'ayant pas accès aux marchés extérieurs, ni au capital, elles ont besoin des patrons-commerçants pour organiser le processus de production. Ceci permet la reproduction des réseaux clientélistes comme dans le secteur agricole. Ces réseaux de patronage constituent la clientèle *conservatrice* du PMP. Mais les politiques populistes entraînent inévitablement l'augmentation sans précédent des déficits budgétaires (GUÉRIN, KIRMANOĞLU, SÜERDEM, 2002, p. 132-134).

« La présence informelle de l'État allait croissant, tandis que l'intervention sous le contrôle des institutions légales et formelles diminuait. En conséquence, plus le PMP augmentait les déficits à des fins populistes, plus le taux d'inflation et le taux d'intérêt s'élevaient... Ce cycle populiste néolibéral a été amorcé par les gouvernements du PMP et il fut poursuivi par les gouvernements successeurs... Les politiques de restructuration néolibérale ont entraîné la marginalisation des masses urbaines et rurales. Celle-ci a engendré un besoin croissant de protection des réseaux de patronage, faute d'un système de protection sociale. Par ailleurs, la fin de la période de guerre froide et l'ère de la mondialisation ont contribué à limiter la mise en œuvre du populisme permanent financé par l'endettement extérieur. Cette limitation a rendu difficile la distribution de ressources à l'ensemble des différents groupes de la clientèle. Cela a entraîné la fragmentation de la politique et la montée des mouvements politiques marginaux. La montée de l'extrême-droite, aussi bien celle du mouvement ultranationaliste que celle du mouvement intégriste musulman, est le signe d'une telle évolution » (GUÉRIN, KIRMANOĞLU, SÜERDEM, 2002, p. 134).

Rien d'étonnant dans ces conditions que le parti islamiste d'Erbakan centre son message sur des enjeux sociaux et économiques au lieu de faire campagne sur la seule exacerbation de l'identité islamique qui peut réduire son impact (KEPEL, 2000, p. 345). Il obtient ainsi des voix protestataires. Le régime militaire ayant écrasé la gauche et laissé le drapeau de l'opposition sociale aux mains des discours islamiques, les réactions à l'injustice sociale renforcent encore la formation islamiste (KIŞLALI, 1995, p. 64). Il est donc difficile d'assimiler la *Prospérité* aux mouvements intégristes du Moyen-Orient. Ce parti met surtout l'accent sur le « bien-être », le développement économique, la lutte contre la corruption, la justice sociale, l'augmentation des revenus des familles défavorisées et l'amélioration de leur condition de vie. Le *Parti de la Prospérité* monte tout au long des années 90 : La contestation sociale des

exclus du développement (*nouveaux citadins*, masses paysannes *immigrées de l'intérieur* à la recherche du travail) contribue largement à sa réussite (LAMCHICHI, 2000, p.56-57, n.34).

Le discours de la *Prospérité* reprend les thèmes figurant dans le programme des deux partis précédents d'Erbakan tels que le développement économique et moral, la construction d'une industrie lourde, le développement de l'agriculture, l'accès à l'indépendance économique. Le nouveau parti déclare avoir pour but de faire triompher la *conscience nationale* qui signifie, selon les dirigeants, *l'indépendance, les droits de l'homme, la démocratie, une économie juste, l'expansion de la prospérité, une politique étrangère nationale*. « Le 3^{ème} Congrès national du *Parti de la prospérité* qui s'est tenu le 7 octobre 1990 constitue un tournant dans son histoire. C'est lors de ce congrès qu'Erbakan a lancé pour la première fois le programme intitulé 'ordre juste' qui allait devenir le symbole de l'islam politique dans les années 1990. Le programme d'*ordre juste* a été plus un slogan attractif et fascinant qu'un projet réaliste visant à révolutionner le système... La nouvelle bourgeoisie capitaliste issue des milieux d'affaires anatoliens, en quête de reconnaissance sociale correspondant à son statut économique, y a découvert la promesse d'un pouvoir triomphant qui valoriserait sa culture de classe conservatrice, rejetée jusque-là par le centre... Surtout dans les milieux les plus modestes en mal d'insertion identitaire et économique, qui trouvaient refuge dans les valeurs religieuses, le *Parti de la prospérité* fut le symbole d'un monde rêvé, un monde juste où chacun aurait la place qu'il mérite, où les forts n'écraseraient plus les pauvres en leur imposant leurs règles et leurs valeurs, et les pauvres ne seraient plus condamnés à jamais à rester pauvres et soumis » (ATUK, 2010, § 18-19).

Von Gastrow, journaliste aux *Echos*, convaincu que les yeux des Turcs sont plus souvent tournés vers l'Europe occidentale comme modèle de développement économique mais aussi comme modèle culturel, écrit en 1988 que la version islamique d'un courant politique à l'image de la démocratie-chrétienne en Europe risque de nécessiter beaucoup de patience pour être inventée (VON GASTROW, 1988, p. 180, 182). Il faut attendre jusqu'en 2001 pour qu'un parti fondé par les jeunes de la lignée *vision nationale* (unique formation islamiste de l'échiquier politique turc) renonce à l'étiquette islamiste pour se proclamer *conservateur-démocrate*. En effet, l'évolution philosophique du mouvement islamiste vers une formation qui peut sociologiquement et politiquement être qualifiée de « musulman-démocrate » s'inscrit sur une durée longue. Le PSN, deuxième parti islamiste (1972-1980) fondé par Erbakan et son entourage, se distinguait déjà par une certaine modération par rapport à ses équivalents arabes ; il a participé à divers gouvernements de coalition, mais le caractère laïc de l'État n'a pas été remis en cause. Il convient donc de nuancer l'islamisme selon la situation politique de chaque pays musulman : « Dans les États où le système politique leur est fermé, les

islamistes n'hésitent pas à transgresser les règles de la légalité et du combat pacifique pour pratiquer la violence insurrectionnelle ou le terrorisme » (LAMCHICHI, 2001, p. 37).

Le système politique turc comporte un important clientélisme contribuant au développement de la politique partisane et à la participation, d'où la volatilité électorale et la faiblesse de l'affiliation partisane. L'intervention étatique couvrant de plusieurs domaines, l'appartenance à un parti constitue un mode d'accès aux ressources très importantes. « Outre ses fonctions officielles, un député a une autre tâche bien réelle et vitale pour sa réélection. Cette tâche latente consiste à jouer le rôle d'intermédiaire entre ses électeurs et les pouvoirs publics. À ce titre, il est auprès de l'administration l'avocat, voire le 'piston' des citoyens dépourvus d'autres moyens de défense » (OKTAY, 2005, p.10). Les députés du PSN et ceux du PP, son héritier, ne sont pas exempts de cette tâche ; pour garantir l'éligibilité, il faut savoir répondre aux exigences immédiates de son électorat, ce qui pousse les formations politiques à vouloir devenir des partis de masse, ouverts aux influences multiples, ratissant large et portant les mêmes réflexes de clientélisme que les autres grands partis, condamnés à composer et à faire des concessions. Michel Bozdemir observe en 1996 que la transformation est en cours, que le parti islamiste turc a tendance à évoluer vers un parti de masse plus souple : « Un parti attrape-tout de type chrétien-démocrate (et pourquoi pas musulman-démocrate ?) est en fin de compte plus sensible aux aspirations populaires qu'un parti de type avant-gardiste qui cherche à imprimer à tout prix sa marque à la société » (BOZDEMIR, 1996, p. 207-208).

d- Pluralisation identitaire et débats théologiques ; Vent de libéralisation et entrepreneurs islamiques

Malgré l'autoritarisme imposé par les putschistes de 80, l'individualisme et la consommation se développent fortement en tant que mentalité et mode de vie: *la qualité de l'environnement et de la vie fait son entrée dans l'échelle de valeurs*. La société civile associative, l'industrie de l'édition et la recherche scientifique connaissent un développement spectaculaire dans les milieux laïcs et confessionnels. La Turquie, le plus grand éditeur du monde musulman dans les années 80, connaît un épanouissement culturel et une occidentalisation de la vie quotidienne des grandes villes. Le paysage audiovisuel connaît aussi une explosion dès la création de la première chaîne de télévision privée en 89 (MANÇO, 1998, p. 5-6). L'avancée libérale, portée par les modes de consommation, les médias et les modèles de réussite individuelle fournissent à la société les meilleures armes contre l'islamisme. Le libéralisme fabrique pourtant des laissés pour compte, pour lesquels l'islam reste la planche de salut. Yerasimos conclut en 1995 : « C'est du taux de progression des uns par rapport aux autres que dépend l'avenir » (YERASIMOS, 1995, p. 165-166).

Dans ce contexte, les théologiens portent à l'ordre du jour des sujets qui n'étaient pas abordé jusqu'alors. Ainsi, S. Ateş (1933 –), ancien Président des Affaires religieuses (1976-78), publie en janvier 89 un article dans la revue *Études Musulmanes* dont le seul titre suffit à choquer les milieux orthodoxes : « Nul ne peut monopoliser le ciel ». Selon l'enseignement traditionnel, le Salut Éternel est réservé aux seuls musulmans. Mais d'après l'auteur, des chrétiens ou juifs, qui mènent une vie honnête, croient en Dieu et prient, qui sont charitables et attentifs à l'égard des autres, peuvent entrer au Paradis: *Dieu ne va pas les condamner au feu éternel pour le seul motif qu'ils ne sont pas musulmans*. De multiples critiques s'élèvent contre la prise de position du professeur Ateş. Dans le numéro suivant de la même revue, T. Koçyiğit (1927 –), de la Faculté de théologie d'Ankara, publie une réponse claire/nette à Ateş, sous le titre « Le ciel est le monopole des croyants ». Le religieux orthodoxe S. Yüksel (1920-2004) conclut en juin 1989 : « Tout au long de l'histoire, aucun musulman ni aucun savant musulman n'a avancé une telle assertion, à l'exception de M. Ateş. Que Dieu lui accorde un esprit musulman, Amen » (JACOB, 2004, p. 48-49).

Au mois de mars de l'année suivante, H. Hatipoğlu (1929-1995), mufti en retraite, publie un livre de 140 pages consacré spécialement à cette question, pour défendre l'idée que « le ciel est la patrie de ceux qui croient qu'il faut se conformer au Coran ». Mais malgré les critiques violentes et les nombreuses lettres de menace, Ateş ne change pas de position : Il va même plus loin en déclarant le 23 mars 1990 dans un quotidien que les musulmans peuvent bien réciter des versets de la Bible à la place des versets du Coran pendant la prière rituelle, car « tous les prophètes [dans le Coran, Îsâ/Jesus apparait aussi comme prophète, annonciateur de Mahomet, qui prêche un monothéisme pur] ont annoncé le même Islam ; le contenu de tous les 'Livre Divins' est identique ; que l'on puisse réciter des versets bibliques pendant la prière n'est pas une invention de ma part, c'est Abu Hanife qui le dit ; 'Islam' est le terme générique de toutes les religions révélées ». Même si un certain nombre de théologiens se range du côté d'Ateş, la Faculté de théologie d'Ankara retire du commerce le Commentaire coranique (*tafsir*) du professeur qu'elle a publié en 1982 et 1988 (*L'exégèse contemporaine du Saint Coran*, 12 tomes). Mais Ateş ne tarde pas de le rééditer chez un autre éditeur (1995) et d'ajouter en guise de préface les textes approuvés de quelques personnalités importantes de l'islam turc, dont M. Nuri Yılmaz, Président des Affaires religieuses (1992-2003), et M. Sait Yazıcıoğlu, doyen de la Faculté d'Ankara (1994-2002) et ancien Président des Affaires religieuses (1987-1992) (JACOB, 2004, p. 49-50)

Au cours des années Özal, tandis que les travaux des théologiens se confrontent et les discours théologiques s'entrechoquent, qu'un véritable marché des idées, concurrentiel et capitaliste, voit le jour, aboutissant à la multiplication des médias écrits et audiovisuels, les

nouvelles confréries, en particulier celles de la mosquée d'*İskender Paşa* (branche de la *Nakshibendiya*) et de F. Gülen, encouragent la croissance économique de leurs membres et font l'apologie des hommes d'affaires pieux. Les hommes d'affaires *pro-islamiques* fondent en mai 1990 leur propre chambre patronale, la MÜSİAD (*Association des industriels et des hommes d'affaires indépendants*), opposée à la principale organisation patronale (laïque et pro-européen), la TÜSİAD (*Association des industriels et des hommes d'affaires turcs* : on a coutume de présenter la TÜSİAD comme MEDEF turc, en vérité il ne s'agit pas d'un syndicat regroupant des entreprises, mais d'une association individuelle de patrons d'entreprises de toutes tailles), dominée par les principaux capitalistes d'Istanbul. Les entrepreneurs pieux qui profitent du vent de libéralisation mettent sur pied un *business islamique* recouvrant les confréries, les holdings, les banques islamiques, les associations de dirigeants d'entreprises (sans oublier négoce de vêtements islamiques, institutions financières islamiques, action humanitaire, bienfaisance, financement d'écoles privées). Une très grande majorité des islamistes, qui abandonnent le discours socialisant influencé par la gauche, prônent de plus en plus nettement le libéralisme. Dans leur conception, l'enrichissement personnel est légitime si l'argent est « bien acquis » et purifié par l'aumône. C'est un discours bien reçu par la petite bourgeoisie montante qui profite de la crise du système monopolistique d'État : Le business islamique s'intègre dans le cadre démocratique, en s'appropriant une « éthique musulmane » compatible avec le capitalisme global. « Le concept d'*entrepreneur islamique* souligne une contradiction surprenante entre le rôle social, qui nécessite une affiliation au système en place, et l'identité religieuse, érigée en position de résistance, en revendication économique, sociale et culturelle » (MAIGRE, 2005, p. 1-2).

La MÜSİAD (Le « M » du sigle de cette petite organisation patronale signifie officiellement indépendant –*müstakil*–, mais renvoie également à musulman –*müslüman*–), est alliée dans un premier temps au *Parti de la prospérité* d'Erbakan. Le premier président de l'association, Erol Yazar (1960 –), est un homme hors norme. Issu de la grande bourgeoisie, ne partageant pas les origines modestes/provinciales d'autres membres de l'association, il a seulement 30 ans à l'époque de la fondation de la MÜSİAD. Pro-islamiste, très proche d'Erbakan, il n'est pourtant affilié à aucune formation politique. En faveur des échanges commerciaux avec les pays musulmans et d'Asie centrale, il est opposé aux relations avec la CEE. Il a une grande influence sur les membres grâce à un discours qui les flatte et les pousse à s'entraider pour obtenir un rang social jugé mérité (MAIGRE, 2005, p. 9).

e- Assassinats d'intellectuels kémalistes attribués aux intégristes

La Turquie est encore un pays des paradoxes au début des années 90. Elle se pluralise sur les plans politique, culturel, religieux ; les composantes principales du mouvement islamiste,

à commencer par les néo-confréries et leurs disciples élitaires, abandonnent la mentalité de *conspirateurs théocrates* que la presse et l'opinion laïque leur prêtent (MANÇO, 1996, p. 356). Mais le pays est secoué en 1990 par une vague d'assassinats attribués aux islamistes: l'universitaire Muammer Aksoy (31 janvier), l'ancien rédacteur en chef du journal « Hürriyet » Çetin Emeç (7 mars), l'essayiste Turan Dursun (4 septembre), l'universitaire et l'ancienne députée Bahriye Üçok (6 octobre). Professeur de droit à l'Université d'Ankara, auteur des livres sur le kémalisme, un des fondateurs de l'*Association de la pensée atatürkiste*, un des rédacteurs de la Constitution de 1961, Aksoy est assassiné d'une balle dans la tête devant sa maison. Des inconnus qui appellent divers journaux déclarent que le professeur a «été puni par les musulmans en raison de son attitude hostile envers l'islam». Les correspondants anonymes revendiquent la responsabilité du meurtre au nom d'une organisation demeurée inconnue jusqu'au jour de l'assassinat: «Le mouvement islamique» (*Info-Türk*, janvier 1990).

Ç. Emeç est aussi abattu par des inconnus alors qu'il quittait son domicile pour se rendre à son bureau : Deux hommes masqués criblent de balles la voiture du journaliste. Encore une fois, des inconnus appellent les bureaux de presse et revendiquent l'attentat au nom d'une certaine *Union des commandos turco-islamiques* jusqu'alors inconnue. Ils déclarent qu'ils ont tué Emeç pour *punir les ennemis de l'islam*. Après l'assassinat, des centaines de journalistes manifestent à Istanbul et à Ankara, remettent une déclaration au Président de l'Assemblée et demandent des mesures urgentes et vigoureuses afin de prévenir le terrorisme : « Ces attentats ont pour but de détruire la démocratie en Turquie. La presse turque souligne que la Turquie devrait toujours avoir des règles démocratiques avec le Parlement turc comme organe clef. Nous considérons qu'il est nécessaire d'en appeler au Parlement, seul et unique organe représentatif de la nation et de lui demander de faire cesser l'escalade du terrorisme ainsi que de découvrir ceux qui se cachent derrière lui » (*Info-Türk*, mars 1990).

Imam (1952-1958) puis mufti (1958-1966) avant de devenir athée en étudiant l'histoire des religions, fréquemment menacé par les intégristes à cause de ses critiques de la religion, T. Dursun est assassiné par deux hommes armés devant sa maison à Istanbul. Plus tard, sa famille découvre que quelques articles manquent de sa librairie et trouve un livre sur son lit titrant « La terreur sainte du Hizbullah » qui n'appartient pas à l'écrivain, laissé probablement comme message par les terroristes. En résultat de l'investigation, 15 suspects sont arrêtés, mais ils sont immédiatement relâchés après leur première apparition à la cour. Son fils croit que l'attentat est l'œuvre d'un groupe illégal ou un gang à l'intérieur de l'État, lié au *Hizbullah* (DURSUN, 1995). On sait que Dursun recevait plusieurs lettres de menace. Dans une de celles-ci, on signalait que s'il ne s'excusait pas publiquement pour ses accusations contre les Musulmans, il paierait de sa vie. Cependant, il n'a pas demandé la protection de la police

contre les menaces. À l'annonce du meurtre de Dursun, la Radio de Téhéran déclare que « le Salman Rushdie turc a été tué » : « Comme Rushdie, Dursun a trahi et insulté l'islam et le Prophète Mahomet à plusieurs reprises » (*Info-Türk*, septembre 1990).

L'ancienne députée (1983-1987) et professeur à la Faculté de théologie de l'Université d'Ankara, Bahriye Üçok, âgée de 71 ans, perd sa vie lorsqu'un colis qu'elle essaie d'ouvrir lui explose dans les mains. Membre de l'Assemblée du parti d'opposition principal, PSDP, Üçok était connue par sa position laïque. Auteur de plusieurs livres sur les droits de la femme et la place qu'elle occupe dans les sociétés islamiques, Üçok luttait contre l'extrémisme islamiste malgré les lettres de menace et les appels téléphoniques des fondamentalistes. Une heure et demi après l'explosion, des appels adressés aux rédactions des journaux revendiquent le meurtre au nom de l'organisation de « Mouvement Islamique » : *Tous ceux qui veulent imposer des restrictions à l'islam seront condamnés à mourir*. « Le 9 octobre, des dizaines de milliers de sympathisants portant des pancartes en faveur d'une 'Turquie laïque, moderne et démocratique', assistèrent aux funérailles de Bahriye Üçok à Ankara. Le cortège funèbre s'insurgea contre une escalade d'actes terroristes qualifiée de menace pour la laïcité et la démocratie en Turquie. Une couronne envoyée par le Président Özal souleva des protestations et fut placée à l'extérieur de la mosquée avant d'être finalement détruite. De temps à autre, certains accompagnateurs entonnèrent de slogans accusant Özal et le gouvernement de complicité dans le meurtre d'Üçok » (*Info-Türk*, octobre 1990).

f- Turquie : Porte du Moyen-Orient ?

À la veille de la *Crise du Golfe*, à cause de la disparition des blocs Est-Ouest, la Turquie traversait une période de mutations. Elle était plongée dans une frustration politique à cause du report de l'étude de sa demande d'adhésion à la CEE (1989) et de la perte de sa valeur géostratégique. Avant-poste de l'OTAN face au bloc socialiste, la mise en cause de son rôle indispensable, emportait avec elle les avantages économiques et politiques dont la Turquie jouissait. Les États-Unis programmaient déjà une réduction importante de leur aide militaire. C'est dans ces conditions que se déclenche l'invasion irakienne du Koweït, le 2 août 1990 (BOZDEMIR, 1991, p. 111).

Tout au long de la deuxième moitié du XX^e siècle, les gouvernements de centre-droit bénéficient des relations patron-client qui caractérisent la structure sociale. Les organisations de parti représentent plus des *partis-machines* que des partis ayant un programme national et une idéologie cohérents. Ils distribuent généreusement les ressources qu'ils obtiennent lors de la période de guerre froide grâce à la position géostratégique du pays, d'où le cycle populisme – crise économique – coup d'État – politique d'austérité. Avec la fin de la guerre

froide et le début de l'ère de mondialisation, les gouvernements éprouvent des difficultés à trouver des ressources extérieures pour mener les politiques populistes. «Ces ressources ont été remplacées par l'entrée des capitaux à court terme à des taux d'intérêt élevés, ce qui a paradoxalement facilité l'application du populisme mais aggravé ses effets néfastes. Cela a entraîné la montée tant du mouvement islamiste que du mouvement ultranationaliste avec d'importantes tensions sociopolitiques» (GUÉRIN, KIRMANOĞLU, SÜERDEM, 2002, p.125).

Le président Özal voit rapidement l'opportunité qui lui est offerte par la *crise du Golfe* et le profit qu'il peut tirer de la situation en engageant son pays dans la coalition occidentale. Il choisit donc l'alignement inconditionnel sur la position des États-Unis. En fermant l'oléoduc acheminant 60% du pétrole irakien en Méditerranée et en appliquant un embargo scrupuleux contre Bagdad, en facilitant les bombardements du Nord de l'Irak à partir de *İncirlik air base*, le gouvernement PMP espère, au-delà de compensations financières, se poser de nouveau comme allié aussi indispensable que fidèle de l'Occident et obtenir des contreparties comme la reconsidération du refus poli opposé par la CEE en décembre 1989 à sa demande d'adhésion. Le Président semble même prêt à envoyer dans le Golfe des troupes pour respecter l'embargo et les résolutions de l'ONU, voire dans la perspective d'une offensive directe contre l'Irak. Mais une bonne partie de la classe politique et de l'état-major, attachée à la tradition kémaliste de non-intervention au-delà des frontières, n'est pas favorable à la participation au conflit. Les ministres des Affaires étrangères et de la Défense, ainsi que le chef de l'état-major démissionnent entre 12 octobre et 3 décembre 1990. Les citoyens se prononcent aussi contre la guerre à plus de 65% selon une enquête d'opinion en août 1990, et plus de 75% selon une autre en février 1991. « C'est donc malgré ces oppositions internes et devant l'opinion publique majoritairement hostile à un engagement sous hégémonie américaine que le Président Özal s'est engagé, à tout le moins, à mettre les bases militaires turques à la disposition des forces alliées » (GOUDREAU, 2003, p. 11-12).

La Turquie semble regagner sa position stratégique, condamnée à la dépréciation à la veille de la crise. Au début des années 90, on distingue 3 puissances régionales dont la montée en force est prévisible: Israël, Iran, Turquie. La première étant préoccupée par sa problématique sécuritaire face à un monde arabe frustré et la deuxième ayant besoin de temps pour se remettre des séquelles de sa révolution et de sa guerre avec l'Irak, la Turquie apparaît comme le seul pays capable d'assumer un leadership régional (BOZDEMIR, 1991, p. 112). Peut-il s'agir alors d'un rêve, voire d'un projet néo-ottoman, visant à réottomaniser le Moyen-Orient? En recevant Talabani et Barzani à Ankara en 1991, en leur donnant des passeports turcs, Özal ne songe-t-il pas à associer les deux grands partis kurdes d'Irak à sa politique néo-ottomane (PICARD, 1999, p. 434, n. 5)? Mais d'autre part, la Turquie n'a pas encore les

moyens matériels/financiers pour assumer une politique internationale prétentieuse. Dès la fin de la guerre du Golfe (avril 1991), elle doit d'abord accueillir un flot de milliers de réfugiés kurdes qui fuient l'Irak (retour dès septembre), puis subir de lourdes pertes économiques liées à l'embargo de l'ONU contre Bagdad. Elle perd un client de première importance. Dix ans après, les responsables tirent le bilan de la participation turque au conflit en brandissant le chiffre des pertes liées à l'embargo: 45 milliards de dollars. La guerre qui débute le 16 janvier 1991, se termine le 28 février 1991. Les élections législatives anticipées se déroulent dans cette atmosphère le 20 octobre 1991.

À la suite de la première guerre du Golfe, le gouvernement réussit à améliorer la situation des droits de l'homme en Turquie. Le 12 avril 1991, Ankara annonce la mise en liberté de plus de 40 000 prisonniers qui, depuis le coup d'État du 12 septembre, étaient en prison, et la suppression des articles 140, 141, 142 et 163 du Code Pénal, ainsi que la loi n° 2932 interdisant de s'exprimer en kurde. Les articles abrogés condamnaient toute déclaration faite à l'étranger contre l'État turc (140), l'organisation et la propagande communiste, séparatiste (141, 142) ou anti-laïque/islamiste (163). Mais d'autre part, la *Loi de lutte contre la terreur*, promulguée aussi le 12 avril 1991, introduit de nouveaux crimes et de nouvelles peines, tout en maintenant l'interdiction des organisations kurdes, des publications et de l'enseignement en langue kurde (**Info-Türk**, avril 1991) : « Toute propagande écrite ou orale au moyen de réunions, de manifestations et de marches, qui ont pour but de détruire l'unité indivisible de l'État avec son territoire et la nation de la République de Turquie est interdite » (**Terörle Mücadele Kanunu / Loi de lutte contre la terreur**, article 8).

g- «Quiconque milite vraiment pour le *Parti de la prospérité* ira au Paradis»

Lors des législatives du 20 octobre 1991, la *Prospérité* remporte son premier succès en s'alliant à la droite ultranationaliste, *Parti nationaliste du travail* de Türkeş et *Parti réformiste de démocratie* dirigé par A. Edibali. Cette alliance de droite obtient 16,88 % des voix et 62 sièges. La *Prospérité* devient 4^e parti du Parlement (40 sièges) après le PJV de Demirel (27 %), le PMP dirigé depuis la présidence d'Özal par Akbulut, puis Mesut Yılmaz (24 %) et le PSDP d'Erdal İnönü (20,75 %). L'allié de la *Prospérité*, le parti de Türkeş obtient 20 sièges et celui d'Edibali 2. Le *Parti de la gauche démocratique* d'Ecevit est aussi au Parlement avec 10,75 % des votes et 7 sièges. Ayant perdu ses élans de jeunesse et un bon nombre de ses engagements, Ecevit dirige son parti à un nationalisme kémaliste. L'injustice du système électoral est si évidente que le parti de Türkeş, avec une proportion des votes estimée à 3 % maximum, gagne 20 sièges alors que le PGD d'Ecevit n'en a que 7 avec 10,75 % des votes. La montée de l'extrême droite est spectaculaire, surtout dans les provinces de l'Anatolie

centrale (*Info-Türk*, octobre 1991) et de l'Anatolie du Nord-est. L'alliance, dont la *Prospérité* est le grand partenaire, devient la première formation dans onze provinces.

Une édition du quotidien de droite *Tercüman* (« Interprète ») résume bien la différence de la *Prospérité* islamiste des autres partis de droite, en énumérant ses revendications principales, prononcée lors de la campagne électorale : Les *Communautés Européennes* faisant partie du « Grand Projet Israélien », la Turquie doit développer un *Marché Commun Islamique* avec les pays musulmans au lieu d'adhérer à la CEE ; elle doit quitter l'OTAN et mettre sur pied, avec les autres pays musulmans, une organisation de *Défense Commune Islamique* ; l'Etat doit créer des cours de Coran dans chaque village, une école supérieure religieuse dans chaque district et une faculté de théologie dans chaque province ; l'enseignement divulgué exclusivement en langue étrangère (anglais, français ou allemand) dans certaines écoles supérieures et destiné à étendre les cultures impérialistes dans le pays, doit être aboli ; les intérêts sur les comptes bancaires (considérés comme péché en islam) et les transactions commerciales doivent être interdits et la vie économique doit être réorganisée sur base *sans intérêts*. Outre l'Anatolie centrale traditionnellement religieuse et nationaliste, l'alliance de l'extrême droite (mais surtout la *Prospérité*) obtient des votes dans les régions habitées par des petits commerçants et producteurs. Le manifeste électoral du PP s'adresse aux diverses catégories sociales, y compris les travailleurs. Le parti islamiste promet une nouvelle direction administrative dans les lieux de travail, « comme par exemple la participation des travailleurs à l'administration et l'impossibilité de licencier un travailleur sans autorisation du *Conseil Suprême d'Arbitrage* » (*Info-Türk*, octobre 1991).

Le succès de la *Prospérité* est dû à plusieurs facteurs : la montée de l'islam politique au Moyen-Orient, la perte de crédibilité des partis *classiques*, sa capacité à nouer des alliances pragmatiques... Alors qu'elle se situe en Anatolie centrale dans un continuum sociologique avec la droite radicale, la formation islamiste développe tout autant un discours pro-kurde dans le Sud-est de l'Anatolie (BOZARSLAN, 2004-I, p. 77). Rappelons que les provinces kurdes restent essentiellement ruraux et isolés jusqu'aux années récentes. C'est pourquoi la pression sociologique des mœurs religieuses y est assez forte. Il est presque impossible d'y pratiquer une religion autre que le sunnisme : les alévis doivent y faire preuve de discrétion. Cette sensibilité religieuse et l'influence politique des confréries ont d'abord bénéficié aux partis de centre-droite. Puis, le mécontentement des confréries a détourné une partie des votes kurdes vers le PSN d'Erbakan dans la décennie 1970 : Plus de 25 % dans plusieurs régions kurdes en 1973 contre 12 % à l'échelle nationale, autour de 20 % en 1977 alors que le Parti recule à 8 % au niveau national (TOUZANNE, 2000, p. 133).

Le PP, héritier du PSN obtient plus de 20 % des votes aux municipales de 1987 dans la plupart des provinces du Sud-est. Le discours du PP défend l'identité musulmane du pays et s'oppose tout aussi bien à la politique de répression de l'armée et aux exactions de l'extrême droite dans la région, qu'au nationalisme kurde du PKK. Il vise à renouer les liens entre l'Etat et les populations kurdes par le rappel de la glorieuse période impériale, où Kurdes et Turcs vivaient en « frères musulmans », unis par d'innombrables mariages. « Cependant l'usage de la rhétorique islamique ne peut cacher certaines ambiguïtés dans le discours et dans la pratique du RP [*Prospérité*] vis-à-vis des Kurdes. Pour commencer, il faut rappeler sa longue fréquentation de l'extrême droite turque et son alliance avec cette dernière sur le plan national aux élections de 1991, ce qui occasionna son recul dans les régions kurdes, avant qu'il ne rompe en 1992 avec le MHP [le Parti de Türkiye, *Parti nationaliste du travail*, reprend son nom de *Parti d'action nationaliste* en 1992, grâce à un changement de la loi]. En 1995, le RP refusait que se présentent sur ses listes des candidats revendiquant 'l'identité kurde' » (TOUZANNE, 2000, p. 133-134).

Quand on regarde de près, on comprend que la place de la religion au sein de la politique change dramatiquement au cours des années 1980, et que le PP ne constitue nullement la copie exacte du PSN, malgré la présence d'Erbakan à la tête. Contrairement aux années 70, l'islam ne sert plus de simple dénominateur commun pour s'adresser à une majorité de fidèles. Autrefois, une élite régionale, confrontée au déclin économique et social, cherchait à mobiliser les habitants des provinces sous-développées en brandissant le drapeau de l'islam. Mais dans le nouveau contexte, une foi et une morale communes rendent plus aisé l'aménagement de réseaux et de solidarités. « En l'absence d'une tradition incontestée, un nouveau leadership intellectuel s'emploie à tirer du Coran des principes sociétaux et politiques, à formuler une théologie politique... L'idée de transformer la nation turque dans son ensemble en État islamique est placée à l'ordre du jour ». La nouvelle conscience appelle le croyant à consacrer sa vie aux objectifs politiques de l'islam, à un engagement indéfectible en faveur de l'État islamique (SEUFERT, 2005, p. 180).

Le 13 janvier 1991, lors d'un séminaire organisé par son parti à Sivas (Anatolie centrale), Erbakan déclare que « quiconque milite vraiment pour le *Parti de la prospérité* ira au paradis. Pourquoi ? Parce que le *Parti de la prospérité*, cela veut dire l'établissement de l'ordre selon le Coran. Vous êtes tenus de travailler dans l'intérêt de vos frères. Et vous le faites de la meilleure façon qui soit en livrant le *Jihad* (tout effort au bénéfice de la cause religieuse) ». Selon cette conception, le croyant politisé ne trouve pas suffisant de faire ses prières et de se conformer au jeûne, il n'y a que l'engagement politique pour ouvrir la voie du paradis : « Si vous ne militez pas au *Parti de la prospérité*, vos prières ne seront pas entendues et

vous paieriez pour tous ceux qui soutiennent d'autres organisations et se font ensuite leurrer. Parce qu'il n'y a pas d'autre manière d'être musulman, pas d'autre rédemption ». Le leader s'arroge ainsi l'autorité en matière religieuse. Comparativement aux partis précédents d'Erbakan, la *Prospérité* appelle aussi les femmes et les jeunes à l'engagement et leur offre un espace d'activité politique (SEUFERT, 2005, p. 180-181).

Même si la référence à l'islam était indiscutable au PSN, même si tous les cadres du parti étaient des musulmans pratiquants, cette formation se présentait d'abord comme nationaliste (il s'agit d'un nationalisme exaltant le passé ottoman). Dans le contexte politique et social de l'époque, la tradition anti-impérialiste étant représentée par la gauche, le parti d'Erbakan évitait de prendre le même ton anti-impérialisme qui sera celui de la Révolution iranienne par la suite. Erbakan prônait un discours de nature socio-économique, et défendait une stratégie nationale/développementiste durant la décennie 70. L'idée était alors de rassembler le plus grand nombre de musulmans pratiquants, gênés par le caractère de moins en moins islamique de la société. On cherchait à les intégrer au système et donnait pour cela à leur contestation une connotation économique mieux identifiable et plus acceptable. Le PSN essayait de transformer une contestation religieuse en contestation socio-économique ; la *Prospérité* fait l'inverse. Elle s'adresse à des populations urbaines et périurbaines qui ont des revendications socio-économiques et « essaye de donner à cette insatisfaction sociale une dimension religieuse et morale. Ces masses, sur lesquelles la gauche n'a plus de prise, sont donc en quelque sorte intégrées, représentées dans le système par le biais d'un discours religieux ou pseudo-religieux » (ÇAKIR, MARCOU, 1995).

h- *Prospérité*, anti-occidentalisme, proposition d'un système multi-juridique

Le 14 mars 1993, lors d'un discours prononcé en public (à Kırıkkale, situé à 80 km à l'est d'Ankara), H. Hüseyin Ceylan (1960 –), future député de la *Prospérité* (1996-1998), insulte et menace ceux qui soutiennent un régime de type occidental : « Cette patrie est à nous, mais pas le régime, chers frères. Le régime et le kémalisme appartiennent à d'autres... La Turquie sera détruite, Messieurs. On demande : la Turquie pourrait-elle devenir comme l'Algérie ? De la même manière que là-bas, nous atteindrons, ici aussi, les 81 % [des suffrages], nous n'en resterons pas aux 20 %. Ne vous acharnez pas en vain, je m'adresse à vous, à ceux... de l'Occident impérialiste, de l'Occident colonisateur, de l'Occident sauvage, à ceux qui, pour s'unir avec le reste du monde, se font les ennemis de l'honneur et de la pudeur, ceux qui s'abaissent au rang du chien, au rang du chiot, afin d'imiter l'Occident, au point de mettre un chien entre les jambes de la femme musulmane. C'est à vous que m'adresse, ne vous acharnez pas en vain, vous crèverez entre les mains des habitants de Kırıkkale ». Voici les propos de la même personne sur la charia lors d'une interview télévisée (1992): « L'armée

dit : 'Nous acceptons que vous soyez partisan du PKK, mais pas partisan de la charia, ça, jamais'. Eh bien, ce n'est pas avec cet état d'esprit-là que vous résoudrez le problème. Si vous voulez la solution, c'est la charia ». Il semble que la présidence du parti approuve ces propos, parce qu'au lieu d'exclure cette personne, elle assure son élection comme député et diffuse les bandes vidéo du discours de Kırıkkale ainsi que de l'interview dans lequel on fait l'éloge de la charia au sein des structures locales du parti (**Arrêt CEDH, Refah Partisi et autres c. Turquie**, Troisième Section, 31 juillet 2001).

Les propos de Ceylan ne sont pas rendus publics et restent confidentiels au sein du parti ; mais les vidéos qui vont être diffusés par les chaînes de télévision provoqueront plus tard un scandale. Mais le Président du parti tient aussi un langage imprudent, même lorsqu'il prend la parole devant les caméras de télévision. Il n'hésite pas proposer par exemple un système multi-juridique qui consiste à établir une distinction entre les citoyens en fonction de leur religion, de leurs croyances. Le 23 mars 1993, il tient les propos suivants devant la Grande Assemblée : « Nous voulons que le despotisme soit aboli. Il doit y avoir plusieurs systèmes juridiques. Le citoyen doit pouvoir choisir lui-même le système de droit qui lui convient, dans le cadre des principes généraux. Cela a d'ailleurs déjà existé dans notre histoire [système de *millet* ottoman]. Dans notre histoire, il y a eu divers courants religieux. Chacun a vécu conformément aux règles juridiques de sa propre organisation ; ainsi, tout le monde vivait en paix. Pourquoi serais-je obligé de vivre selon les normes d'un autre ?... Le droit de choisir son propre système juridique fait partie intégrante de la liberté de religion » (**Arrêt CEDH, Refah Partisi et autres c. Turquie**, Troisième Section, 31 juillet 2001). Le 10 octobre 1993, lors d'une assemblée de son parti, il reste sur ses positions : « Nous allons garantir tous les droits de l'homme. Nous allons garantir à chacun le droit de vivre comme il l'entend, de choisir le système juridique qu'il préfère. Nous allons libérer l'administration du centralisme. L'État que vous avez instauré est un État de répression, pas un État au service de la population. Vous ne donnez pas la liberté de choisir son droit. Quand nous serons au pouvoir, le musulman se mariera devant le mufti, s'il le souhaite, et le chrétien se mariera à l'église, s'il le préfère » (KARAGÖZ, 2006, p. 328).

Quatre ans plus tard, quand la Cour constitutionnelle prononce la dissolution de la *Prospérité* au motif que celle-ci est devenu le « centre d'activités contraires au principe de laïcité » (16 janvier 1998), elle prend position contre le projet communautaire, proposé explicitement par Erbakan. La Cour, qui conclut que le système multi-juridique défendu par lui conduirait à une discrimination fondée sur la religion et, en tant que tel, est contraire au principe de laïcité, se rend parfaitement compte que le système préconisé dans ses discours prend sa source dans la pratique instaurée dans les premières années de l'Islam, par le *charte dit de Médine* selon

lequel les communautés juives et païennes avaient le droit de vivre selon leurs propres systèmes juridiques : « Certains penseurs islamistes [comme Bulaç] se fondant sur ce charte proposent de vivre ensemble et de trouver la paix sociale en reconnaissant à chaque groupe religieux la liberté de choisir son propre ordre juridique ». La Cour constitutionnelle estime qu'un tel système s'opposerait au sentiment d'appartenance à une nation ayant une unité législative et judiciaire. Selon la Cour, le système multi-juridique porterait naturellement atteinte à l'unité judiciaire, puisque chaque mouvement religieux se doterait de ses propres juridictions et les tribunaux de l'ordre juridique général seraient tenus d'appliquer le droit selon la religion des comparants, obligeant ces derniers à dévoiler leurs convictions (Cour constitutionnelle, **Arrêt de dissolution de la Prospérité**, 22 février 1998).

Après sa dissolution par la Cour constitutionnelle turque, la *Prospérité*, encouragée par les arrêts ayant jugé attentatoire à l'article 11 (*Toute personne a droit à la liberté de réunion pacifique et à la liberté d'association, y compris le droit de fonder avec d'autres des syndicats et de s'affilier à des syndicats pour la défense de ses intérêts*) la dissolution de certains partis extrémistes, porte l'affaire devant la *Cour européenne des Droits de l'Homme*. Ce recours montre qu'elle est prête, en dépit de ses discours antioccidentaux, à reconnaître la compétence des instances de protection des droits de l'homme de Strasbourg. Mais cette fois, à la faible majorité de 4 voix contre 3, par un arrêt du 31 juillet 2001, la *Chambre de la Troisième Section* refuse de considérer que la dissolution a enfreint l'article 11. La Chambre affirme l'incompatibilité avec la Convention de tout modèle d'État/société organisé selon les règles religieuses. Après avoir été déclaré inconstitutionnel, le système multi-juridique est déclaré inconventionnel par la Cour européenne, qui estime que ce système, tel que proposé par la *Prospérité*, catégoriserait les citoyens selon leur appartenance religieuse et leur reconnaîtrait des droits et libertés non pas en tant qu'individus, mais en fonction de leur appartenance à un mouvement religieux :

« Un tel modèle de société ne saurait passer pour compatible avec le système de la Convention, pour deux raisons. D'une part, il supprime le rôle de l'Etat en tant que garant des droits et libertés individuels et organisateur impartial de l'exercice des diverses convictions et religions dans une société démocratique, puisqu'il obligerait les individus à obéir, non pas à des règles établies par l'Etat dans l'accomplissement de ses fonctions précitées, mais à des règles statiques de droit imposées par la religion concernée. Or, l'Etat a l'obligation positive d'assurer à toute personne dépendant de sa juridiction de bénéficier pleinement, et sans pouvoir y renoncer à l'avance, des droits et libertés garantis par la Convention. D'autre part, un tel système enfreindrait indéniablement le principe de non-discrimination des individus dans leur jouissance des libertés publiques, qui constitue l'un des principes fondamentaux de la démocratie. En effet, une différence de traitement entre les justiciables dans tous les domaines du droit public et privé selon leur religion ou leur conviction n'a manifestement aucune justification au regard de la Convention, et notamment au regard de son article 14, qui prohibe les discriminations. Pareille différence de traitement ne peut ménager un juste équilibre entre, d'une part, les revendications de certains groupes religieux qui souhaitent être régis par leurs propres règles et, d'autre part, l'intérêt de la société toute

entière, qui doit se fonder sur la paix et sur la tolérance entre les diverses religions ou convictions » (**Arrêt CEDH, Refah Partisi et autres c. Turquie**, Troisième Section, 31 juillet 2001, § 70).

Lorsque l'affaire *Prospérité* arrive à nouveau devant la CEDH dans sa formation la plus solennelle, la Grande Chambre valide la dissolution, cette fois-ci à l'unanimité des 17 juges. (**Arrêt CEDH, Refah Partisi et autres c. Turquie**, Grande Chambre, 13 février 2003). Le vocabulaire utilisé par la Cour est dépourvu d'ambiguïté à l'égard du système multi-juridique, qui concernerait selon les juges « 'l'ensemble des rapports de droit' et établirait une inégalité de traitement entre les particuliers, en fonction de leur religion, 'dans tous les domaines du droit public et privé' » (LEVINET, 2004, p. 211 n. 22).

i- Parti pro-kurde est représenté au Parlement

Le premier parti kurde, *Parti du travail du peuple* (PTP) fait aussi son entrée au Parlement grâce à son alliance avec le parti social-démocrate d'İnönü. 22 des 27 candidats du PTP qui se présentent aux élections sur la liste du PSDP obtiennent un siège au Parlement. Dans les régions kurdes, l'électorat se tourne vers le PSDP ou plutôt vers les candidats du PTP. Le *Parti des travailleurs du Kurdistan* (PKK), illégal, annonce au cours de la campagne qu'il soutient les candidats kurdes présents sur la liste du PSDP. L'énorme succès du PSDP dans le sud-est et son recul dans les régions occidentales (turques) révèle une polarisation de la vie politique turque autour des ethnies. Selon les commentaires, le succès du PSDP dans l'est serait obtenu au détriment de ses chances électorales dans l'ouest, particulièrement dans les métropoles. Au cours de la campagne électorale, Bülent Ecevit déclare que donner un vote au PSDP équivaut à le donner aux hors-la-loi du PKK (**Info-Türk**, octobre 1991).

Les élections ont lieu dans un climat d'apaisement social et d'attentes démocratiques. Les options radicales laissent place à l'idée d'un contrat social intégrateur ; même l'islamisme est conçu comme composante légitime de la société. La Turquie se montre capable de résoudre la question kurde et de jouer un rôle stabilisateur au-delà de ses frontières (BOZARSLAN, 2004-I, p. 69-70). En effet, les députés kurdes issus du PTP demandent au PSDP, qui accepte de participer au gouvernement avec le parti de Demirel, d'agir clairement pour les droits des Kurdes. Pourtant, la *cérémonie d'investiture des députés de la Grande assemblée* qui se déroule le 6 novembre 1991 donne lieu à une crise majeure. La députée Leyla Zana, coiffée d'un bandeau aux couleurs nationalistes kurdes (vert, rouge, jaune : dans sa lutte contre l'activisme kurde, la Turquie poussera les années suivantes le zèle jusqu'à interdire les feux tricolores pour la circulation en remplaçant le feu vert par le bleu. Mais en 1996, les autorités chercheront à intégrer ces trois couleurs dans le patrimoine historique de l'empire ottoman) bannies par les autorités, prononce cette phrase en kurde après avoir récité son

serment en turc : « J'ai lu ce serment pour la fraternité kurde et turque ». Hatip Dicle, autre député issu du PTP, déclare aussi lors de son serment : « Mes amis et moi sommes en train de lire ceci sous la contrainte de la Constitution ». Par ailleurs, certains députés islamistes de la *Prospérité* lisent l'article de la Constitution qui organise les modalités du serment avant de le prononcer, pour faire comprendre qu'ils se sentent obligés de le lire (CIGERLI, LE SAOUT, 2005, p. 184-185). Voici le serment que les membres de la Grande Assemblée doivent prêter au moment de leur entrée en fonctions : « Je jure sur l'honneur devant la Grande Nation turque de sauvegarder l'existence et l'indépendance de l'Etat, l'intégrité indivisible de la patrie et de la nation et la souveraineté inconditionnelle de la nation, de rester attaché à la suprématie du droit, à la République démocratique et laïque et aux principes et réformes d'Atatürk, de ne pas m'écarter de l'idéal en vertu duquel chacun jouit des droits de l'homme et des libertés fondamentales d'une manière conforme à la justice, à la solidarité nationale, à la paix et au bien-être de la société, et de rester fidèle à la Constitution » (***Constitution de la République de Turquie***, article 81).

Partageant les critiques de la majorité de ses députés, Erdal İnönü réclame l'exclusion du Parti des deux députés frondeurs : « Une telle attitude ne peut compromettre notre parti. En aucune cas, nous ne pouvons l'accepter » déclare-t-il. Hatip Dicle défend sa position en disant que « ce serment constitue un reniement contre le peuple kurde ». Bülent Ecevit blâme le PSDP, son adversaire principal, plutôt que les auteurs du scandale : « Que ces députés quittent le PSDP ou en soient expulsés, cela ne changera rien au fait qu'ils ont accédé au Parlement par le biais du PSDP ». Tout en faisant l'objet de manifestations de joie dans les villes kurdes, ces incidents font pendant plusieurs jours la une de la presse turque (***Info-Türk***, novembre 1991 ; CIGERLI, LE SAOUT, 2005, p. 185).

Les élections donnent finalement lieu à la formation d'un gouvernement de coalition entre PJV-PSDP (7^e gouvernement de Demirel : 20 novembre 1991–25 juin 1993). Avant d'arriver à un accord sur le programme gouvernemental, les partenaires signent une déclaration qui révèle une longue série de réformes démocratiques. Le Premier ministre déclare, lors de la présentation de son programme, que le pays a besoin d'une constitution moderne qui défend le principe de la démocratie participative, qui concorde avec les réalités politique, sociale et économique de la Turquie, qui fait de la loi son principe fondamental, qui rétablit les droits et les libertés de l'homme et des syndicats tels qu'ils existent dans les pays civilisés, qui répond aux besoins d'une société civile (***VII. Demirel Hükümeti Programı***).

On voit dès 1992 que Demirel est loin de tenir ses promesses de démocratisation. Le 21 mars 1992, l'armée réprime durement les festivités du « nouvel an » kurde, le *Newroz*.

Résultat : centaine de morts. Après cette démonstration de force, Demirel fait marche arrière et avalise dorénavant toute action militaire en la matière. La mort d'Özal, qui proposait de résoudre la question kurde par les voies démocratiques et intégratives, le 17 avril 1993, contribue également à changer la donne politique. Demirel lui succède à la présidence de la République (1993-2000) et oublie totalement ses promesses pour faire l'avocat de la *raison d'État*. Il prône désormais la sacralité des valeurs kémalistes. Pourtant renversé deux fois par des coups d'État militaires (1971, 1980), il devient un fervent porte-parole des militaires et de la Constitution de 1982. Le poste de Premier ministre, pour la première fois en Turquie, échoit à une femme, Tansu Çiller, ministre de l'Économie dans le précédent gouvernement, qui se révèle vite le chantre d'un nationalisme outrancier (BOZARSLAN, 2004-I, p. 70-71).

j- Moderniser le discours religieux, mais comment ?

La mort subite d'Özal et son remplacement par Demirel modifie énormément le paysage politique. Incarnant la quête turque d'un centre droit libéral, girondin et modernisateur, Özal partageait une vision libérale du développement économique et social. Désormais, le courant libéral va s'affaiblir durablement aux yeux des électeurs par la compétition permanente entre Mesut Yılmaz (PMP, successeur d'Özal) et Tansu Çiller (PJV, successeur de Demirel). Le corps électoral, déçu par l'impuissance du centre droit et de la gauche, va porter ses voix sur des forces politiques plus radicales à droite (CHENAL, 2005, p. 48-49). Pour comprendre la vision du monde d'Özal, il suffit de se rappeler ses propos prononcés à l'occasion d'un Table Ronde ayant pour thème « Islam et évolution » qui a eu lieu un mois avant sa mort : « La conception actuelle de l'islam est erronée, parce que c'est une conception statique, alors que le Coran est dynamique; il ne faut pas prendre le Coran littéralement. Le Coran recommande par exemple aux fidèles de se procurer des chevaux pour la guerre. Mais de nos jours il y a des tanks et des avions. Dieu savait bien que ces armes existeront un jour ; mais s'Il avait recommandé de se procurer des tanks et des avions, personne n'y aurait rien compris. Il a donc employé le langage de l'époque afin de se faire comprendre » (JACOB, 2004, p. 52).

Pendant la présidence d'Özal, la *Direction des Affaires religieuses* était très active en ce qui concerne la modernisation du discours religieux. Au printemps 1991, l'institution faisait savoir qu'elle a constitué une commission pour rédiger un nouveau manuel de religion (*ilmihal* : une sorte de catéchisme musulman répandu surtout chez les Turcs) et que ce livre présenterait une interprétation moins étroite du Coran. Un an plus tard, afin d'élaborer une nouvelle interprétation du Coran, adaptée aux besoins du temps, commencent les préparatifs pour la première réunion du Conseil Religieux. Ce Conseil se réunit en novembre 1993 à Ankara et décide de nouveau d'entreprendre la nouvelle traduction du Coran et d'élaborer aussi un nouveau *tafsir*, qui sera une interprétation de l'islam adaptée au monde moderne. Au milieu

de l'année 1994, une commission se réunit pour travailler sur le sujet. Le Président des Affaires religieuses déclare dans l'allocution inaugurale que « le Coran ne doit pas être quelque chose de statique : Ce n'est pas la stagnation qui est à la base de l'islam, mais le dynamisme... Ce qu'il faut faire, c'est, en tenant compte des règles inamovibles, une interprétation nouvelle et continuelle du Coran selon l'époque de chaque société et ses besoins... Une tel procédé n'est pas une réforme ; c'est simplement, en utilisant les données de la science, mettre en lumière ce qui est dans le Coran » (JACOB, 2004, p. 52, 54-55).

Le projet de rédiger un nouveau *tafsir* déclenche des réactions diverses et variées parmi les intellectuels. L'écrivain athée A. Nesin, qui traite le projet dans le cadre d'une entreprise de réforme de l'islam déclare qu'il n'est pas possible d'adapter l'islam aux conditions actuelles. « Du fait qu'il est parole de Dieu, c'est le Coran lui-même qui l'interdit ; la Parole de Dieu ne peut être modifiée... Il est impossible de faire une réforme dans l'islam » dit-il. Ecrivain islamiste A. Dilipak pense que c'est une chose normale pour une religion vivante, mais que la commission qui sera responsable du projet « ne peut pas être comparée à la mission du Concile de Nicée ». Même si le nouveau *tafsir* n'a pas été publié jusqu'aujourd'hui et les travaux continuent encore, le projet fait l'objet de critiques sévères de la part de la presse islamiste. L'hebdomadaire *Selam* (*salut*) publie une longue critique en juin 1994 : « Comment une institution de l'État laïc peut-elle faire une interprétation objective et neutre? Comment va-t-on commenter le verset: *ceux qui ne gouvernent pas selon le gouvernement de Dieu, ce sont eux les tyrans* » (JACOB, 2004, p.55-56)? Selon la revue, l'État kémaliste tout entier (et donc la *Direction des Affaires religieuses* elle-même) est tyran aussi bien qu'un seul homme.

k- Massacre de Sivas (1993) : Émergence d'un alévisme organisé

Malgré la sécularisation progressive de l'islam et l'individualisation de la vie sociale, les dynamiques communautaires (surtout le clivage confessionnel alévi-sunnite) qui sont loin de disparaître, se politisent dans les années 1990. Le 2 juillet 1993, les participants à une manifestation culturelle alévie sont assiégés dans un hôtel à Sivas ; 37 d'entre eux sont brûlés vifs par des manifestants de la droite radicale qui dénoncent la présence d'Aziz Nesin (1915-1995), intellectuel/humoriste athée responsable de la traduction en turc du roman de Rushdie, *Les Versets sataniques*. Le 26 mai 1993, Aziz Nesin, quatrième écrivain turc le plus traduit dans le monde, commence à diffuser la traduction du livre de Rushdie dans son journal au nom de la liberté d'expression, ce qui amène beaucoup de protestations au niveau national. Le 25 juin, Tansu Çiller prend ses fonctions en tant que première ministre à la tête de la coalition PJV-PSDP. 6 jours plus tard, avec le soutien du Ministre de la Culture (social-démocrate), le traditionnel festival de *Pir Sultan Abdal* (poète alévi du XVI^e siècle qui a vécu presque toute sa vie dans un petit village dans la province de Sivas et qui a été pendu en

1560 par les autorités ottomanes pour ses sentiments anti-étatiques) commence à Sivas. Le 2 juillet 1993, des groupes d'Alévis, dont beaucoup d'intellectuels et artistes, se rendent à Sivas pour la fête. Un bon groupe de participants est logé à l'hôtel Madimak. La tension monte entre sunnites radicaux et participants au festival à la sortie de la prière du vendredi. Les premiers menacent les seconds en disant « vous dérangez les musulmans (c'est-à-dire les sunnites) dans leur propre quartier » ; un groupe se rassemble pour protester contre le festival qui se déroule pas loin de la mosquée.

Alors que la foule devient grosse et menaçante, les organisateurs évacuent la plupart des participants vers les quartiers alévis et certains prennent refuge dans l'hôtel Madimak. Au cours de l'après-midi, la manifestation se radicalise, sont scandés des slogans hostiles à la République : « C'est ici que la République a été fondée, c'est ici qu'elle sera détruite ». Ce qui est surprenant c'est que la police et l'armée n'interviennent pas quand des milliers de personnes se rassemblent devant l'hôtel. Des voitures sont brûlées et le feu se propage au bâtiment. « La foule a voulu empêcher l'arrivée des pompiers » raconte Hidayet Yıldırım, membre du comité d'organisation de la fête. Ceux qui n'ont pas pu s'enfuir sont morts asphyxiés dans le brasier. Le bilan de la tragique journée s'élève à 37 morts, 33 alévis dont de nombreux jeunes et des intellectuels, deux employés de l'hôtel et deux personnes se trouvant à l'extérieur. « L'État est responsable du massacre ; il n'a rien fait, l'hôtel a brûlé pendant huit heures et demi » disent ceux qui sont sortis vivants du massacre. Aziz Nesin réussit aussi à s'échapper, car les assaillants ne le reconnaissent pas.

En 1989, Sivas faisait partie des municipalités emportées par la *Prospérité* (avec 23,5% de voix). Aux législatives de 1991, l'union des partis de droite radicale a remporté 38,3% des suffrages à Sivas (16,9% au niveau national). Or, remporter les élections municipales signifie mettre la main sur des ressources cruciales, dans un contexte où les institutions publiques sont le plus grand fournisseur d'emploi. L'allocation des ressources publiques est loin d'être équitable et les circuits économiques sont largement contrôlés par la mairie, islamiste depuis 1989. « De fait, les événements de 1993 furent également dus à un conflit d'autorité locale entre un préfet républicain et un maire islamiste. Un nombre important d'alévis quittèrent alors Sivas, où ils ne se sentaient plus en sécurité, pour se réfugier dans les grandes villes... L'un des épisodes des événements de 1993 s'est joué autour d'une statue fraîchement érigée représentant officiellement un barde [Pir Sultan Abdal] accompagné d'un chien de Kangal (une race très recherchée et propre à Sivas), soit deux emblèmes d'un patrimoine de Sivas qui se veut neutre et commun à tous. Mais les manifestants, y voyant une statue de Pir Sultan Abdal – ce poète alévi hétérodoxe et rebelle pendu au XVI^e siècle, qui est plus récupéré par la gauche depuis les années soixante-dix comme 'révolutionnaire', et donc

figure de l'athéisme – la détruisirent... exprimant peut-être par-là l'impossibilité d'un Sivas consensuel, d'un patrimoine commun » (MASSICARD, 2001, p. 9, 31).

Sivas était un centre de la géographie imaginaire alévie, l'une des provinces où leur densité (et celle de bardes hétérodoxes) était la plus forte. La ville revêt donc pour l'identité alévie une connotation particulière. Mais surtout après le massacre de 1993, Sivas devient un thème central du discours alévi. Dans la plupart des associations et des publications, sur les sites Internet alévis, Sivas est désormais une métonymie incontournable qui ferme le cercle d'une interprétation obligée du « destin alévi ». Il s'agit d'un mythe qui fournit à la fois les principes du sens commun, les armes symboliques de la lutte politique et les objectifs pour lesquels il est légitime de combattre. Dès lors, Sivas signifie une mémoire collective alévie unifiée. Dans l'association *Pir Sultan Abdal*, organisatrice de la manifestation culturelle, on célèbre le jour du massacre. « Les 'événements' ont en outre donné lieu à une prolifération de publications, qui font la part belle aux témoignages 'à chaud' de survivants et retracent les biographies des victimes. La majorité propose une vision manichéenne qui fait de Sivas le symbole de la lutte entre obscurantisme religieux, intolérance et violence d'une part, laïcité, humanité et tolérance de l'autre. Elle globalise et met en cohérence des événements disparates : de fait, toutes les victimes n'étaient pas aléviées et la mise en relation avec les *massacres alévis* des années 70 est discutable... De fait, en 1993-1994, l'assassinat du journaliste kémaliste et défenseur de la laïcité Uğur Mumcu, les événements de Sivas, et le succès électoral du RP se sont succédés, contribuant à ce que le conflit entre *laïcs* et *islamistes* s'impose comme grille de lecture de l'actualité, dont Sivas est devenue un emblème » (MASSICARD, 2001, p. 33).

Ali Balkız (1945 –), écrivain alévi de nouvelles, publie en 1994 un recueil d'articles, intitulé « Pir Sultan, de Sivas à Sydney ». L'auteur défend dans ses écrits une vision de l'alévisme proche du socialisme et de valeurs comme l'universalisme, la lutte contre l'injustice ou la défense de la laïcité : « Notre revue *Pir Sultan Abdal* prône la paix, la démocratie, les droits de l'homme, la fraternité des peuples, la primauté de la main d'œuvre ». Balkız définit l'alévisme comme un mode de vie plutôt qu'une entité religieuse : « Loin d'être traditionnel, conservateur et dogmatique, l'alévisme est une philosophie actuelle. Il n'est pas ottoman, non plus arabe. Il est un phénomène authentiquement turc. Il est aussi un peu kurde. C'est le mode de vie du peuple anatolien. Il associe des usages islamiques et chrétiens anatoliens, un chamanisme à connotation turcique, des références bouddhistes ». Selon l'auteur, hormis quelques symboles qu'il partage en commun (amour abstrait pour Ali, culte des 12 imams) l'alévisme ne présente aucune des caractéristiques de l'islam chiite (BALKIZ, 1994, p. 9-10).

L'association *Pir Sultan Abdal* (de gauche) concurrence depuis une vingtaine d'années avec le *Cem Vakfı* dirigé par İ. Doğan, qui est en contact avec tous les gouvernements régnants dans les années 90 pour mettre fin à la discrimination et qui demande la récupération d'une partie des ressources de la *Direction des Affaires religieuses* pour les Alévis, à l'échelle de leur poids dans la population pour financer les élites religieuses alévies (les *dede*), ainsi que l'enseignement de la croyance alévie (au même titre que les règles de l'islam sunnite) dans les cours de religion. Prototype du *dede* moderne, Doğan tente de contrer l'image prévalente plaçant l'alévisme à gauche. En 1983, il a été parmi les membres fondateurs du *Parti de la démocratie nationaliste*, parrainé par les militaires. En joignant ce parti de droite, il voulait forcer le centre politique à prendre acte des questions touchant les alévis. Il a toutefois laissé ce parti au bout de trois mois en se rendant compte que son objectif est irréaliste. Depuis, il s'est abstenu de toute participation directe à une formation politique pour dialoguer avec tous les partis, notamment la droite, d'où la critiques sévères de la part des alévis de gauche. « Le *dede* moderne semble devenir une sorte de prêtre alévi, un spécialiste religieux, dont l'autorité repose sur son savoir et sur les services qu'il rend dans le domaine des rituels. Dans cet accommodement 'moderne', le *dede* se voit assigné le rôle de chef *religieux* comme le montre cette citation de İzzettin Doğan : '[Les *dede*] sont les chefs de la foi. C'est l'institution du *dedelik* qui garantit l'interprétation du Coran en tenant compte des conditions de l'époque actuelle' » (DRESSLER, 2006, p. 76-77, 88).

Pour l'association Pir Sultan Abdal, l'alévisme constitue plus un terrain pour militer qu'une source. Elle milite pour un alévisme plus politique et plus soucieux de ses relations avec la gauche radicale, dont la régression post-80 oblige cette sorte d'associations à se retirer au sein de la communauté alévie où elle doit rivaliser avec les acteurs alévistes. « L'alévisme est caractérisé par la multitude de ses modes de perception, parfois contradictoires. Selon les perceptions, l'alévisme peut être interprété comme le véritable islam, la meilleure confession de l'islam, l'islam des turcs ou des kurdes, une religion à part qui entretient des relations avec l'islam, une philosophie, un mode de vie, une culture [d'Anatolie] ou encore comme le vrai socialisme » (YÜCEL, 2010).

Balkız ne prétend pas que l'alévisme est le vrai socialisme, mais pense que ceux-ci peuvent converger parfaitement : « Le socialisme est un système alternatif au capitalisme, mais aussi à l'islam. Car, depuis sa naissance, l'islam se veut à la fois religion, État et mode de gouvernement. Mais [contrairement à l'islam sunnite] l'alévisme ne se veut pas une alternative au socialisme... Les alévis s'opposent aux régimes autoritaires, dénoncent les pressions qui les empêchent de vivre librement leur culture, revendiquent leur identité et s'efforcent de résister à l'assimilation. Quel socialiste ou quel socialisme s'oppose-t-il à ces

révendications » ? Il ajoute ensuite : « Et quel ouvrier, quel intellectuel sunnite ne partage-t-il pas ces demandes » (BALKIZ, 1994, p. 97, 101) ? Dans son livre, l'auteur s'en prend surtout à la Fondation *Cem* qui présente ceux qui convoquent Aziz Nesin au festival (C'est Ali Balkiz lui-même qui a convoqué le célèbre écrivain) comme responsables du massacre de Sivas : « Les victimes sont-ils coupables et complices de leur malheur, plutôt que les assassins ? Tandis que ceux qui nous accusent d'avoir provoqué les assassins (parce que nous avons convoqué Aziz Nesin au festival) étaient à la recherche d'un endroit sûr pour se cacher dans les jours qui ont suivi le coup d'État du 12 septembre, Nesin a mené un certain nombre d'intellectuels à une action contre le gouvernement militaire, connue sous le nom de '*Pétition des intellectuels*'. Cette attitude suffit à prouver qu'il est l'honneur de la Turquie... Aziz Nesin était en effet le prétexte du massacre de Sivas... Si la présence de Nesin constitue-t-elle la principale cause du massacre, pourquoi alors les massacreurs ont-ils détruit le monument des Bardes [symbole de l'alévisme] » (BALKIZ, 1994, p. 135-136) ?

Ce qui est certain qu'après le massacre de Sivas, la *nécessité d'approfondir la laïcité* et la *lutte contre l'obscurantisme* deviennent les axes principaux du discours alévi. Esat Korkmaz (1946 –), écrivain alévi de gauche, publie en 1995 un livre intitulé « *Anâ al-Haqq* dans la tradition alévie et dans la voie bektâchî ». Par opposition à l'attitude catégorique (sunnite) à la façon de créateur-crée, l'Alévisme fait des explications dans le cadre du parallélisme de l'unité/pluralité (*wahdat al-wujûd*). Mettant l'homme au centre de sa structure ontologique-épistémologique, il accepte les propositions au contenu divin-humain comme son manifeste principal. La notion de *wahdat al-wujûd* (Unicité de l'Être) est l'affirmation qu'il n'y a que Dieu qui est (qui est par Lui-même), sans antécédent, de manière absolue. Dans la conception alévie, Dieu est en l'homme, l'homme est en Dieu. « Je me suis regardé dans la glace et l'Éternel m'est apparu » dit un poème. « Je suis le miroir du monde; Puisque je suis un homme; L'océan où la Vérité prend forme; Puisque je suis un homme; Je peux écrire la Torah, égrener l'Évangile et percer les mystères du Coran; Puisque je suis un homme » écrit le barde populaire Daimi (1932-1983). Ainsi, le principe de respect de toutes choses vivantes prime dans le discours alévi, chacune portant marque de Dieu. L'expression « *Anâ al-Haqq* » de Mansur al-Hallaj (857-922) est le reflet de ce principe, d'où le nom du livre rédigé par Esat Korkmaz. Voici quelques chapitres de cet ouvrage : Sécularisation de la foi : *Anâ al-Haqq*; Pas d'homme pas de Dieu; « Dieu » qui parle : L'homme; Rendre des comptes dans le monde d'ici bas [car l'au-delà n'existe pas]; Charia arrive; Moyen Âge ressuscité; Vérité derrière la charia et laïcité; Place de l'identité alévie dans le combat pour la laïcité; Participer à la lutte de Pir Sultan Abdal; Organisation de masse du peuple alévi; Organisation politique des Alévis (KORKMAZ, 1995, p. 8). Cette table de matière montre que les acteurs alévis issus de mouvements politiques de gauche, qui s'organisent en association civile (culturelle,

politique), rompent avec la filiation spirituelle ésotérique et qu'ils se réapproprient l'alévisme l'associant à un mouvement culturel/philosophique/politique syncrétiste. Dans la *renaissance alévie*, le rôle joué par la jeunesse engagée de la décennie 1970 qui redécouvre l'alévisme dans les années 1980-1990 est décisif : La génération socialiste devient paradoxalement l'un des acteurs de la « renaissance alévie » (YÜCEL, 2010).

La relation des groupes de gauche radicale avec les Alévis remonte au début de l'exode rural. Économiquement défavorisés, les alévis formaient un prolétariat ; leur hétérodoxie en faisait par ailleurs un groupe minoritaire cible de la droite radicale, et donc un partenaire pour les divers courants de gauche. Dans les années 1960-70, les réseaux alévis des quartiers périphériques ont croisé les réseaux de gauche qui les ont aidés à construire ou garder leurs *gecekond* (habitat précaire) ; les étudiants alévis jouaient un rôle d'intermédiaire. La poésie alévie a même été réinterprétée en jouant sur le sens des mots ou en adaptant des textes pour faire de ces œuvres une apologie du socialisme révolutionnaire, comme ce poème de Pir Sultan Abdal : « Venez compagnons, restons ensemble / Luttons contre les infidèles / Exerçons la vengeance de Hossein / Venez compagnons, restons ensemble / Luttons contre ces hommes cruels / Défendons le droit des pauvres » (YÜCEL, 2005, § 23, n. 18).

La doctrine alévie jouait alors le rôle d'une *théologie de la libération*. On est même allé jusqu'à présenter quelques saints du panthéon anatolien (surtout Pir Sultan Abdal) comme des *saints marxistes* avant l'heure (ZARCONI, 2002-I, p. 223). De nombreux bardes alévis, qui jouissaient du respect du peuple, étaient des militants socialistes jusqu'aux années 1990. Nesimi Çimen (1931-1993), barde reconnu, mort dans les événements de Sivas, était par exemple l'un des pionniers du *Parti ouvrier de Turquie* en 1961 (YÜCEL, 2010, n. 28). D'après le *dede* Ali Özsoy (1908-1992), interrogé en 1991 par son petit-fils Ali Yıldırım, l'alévisme conduit directement au socialisme et vice-versa, il est donc naturel pour un alévi de lutter pour le socialisme. Ses plusieurs poèmes louent la pensée socialiste et dénoncent les « gouvernements fascistes » (ZARCONI, 2002-I, p. 224).

TROISIÈME PARTIE :

Ascension et chute de l'islam politique.

À la recherche d'une synthèse (1994-2011)

Tandis que la vie quotidienne se sécularise à grande galope, les islamistes adoptent des positions plus ouvertes au 4^e congrès du *Parti de la Prospérité* en octobre 1993, qui a vu triompher le point de vue des «novateurs» conduits par Tayyip Erdoğan. Dauphin présumé d'Erbakan, cet islamiste nouvelle vague réussit à faire adopter au congrès une plate-forme plus séculière destinée à attirer de nouveaux groupes sociaux (ANCIAUX, 2001, p. 44). Avec ce changement de position, la *Prospérité* estime augmenter ses chances de devenir un parti de gouvernement au lieu de rester un simple parti d'opposition, ce qui crée une déception parmi les intellectuels islamistes indépendants. Y. Çakır, auteur de la revue mensuelle pro-islamique *Haksöz* («Le mot de Dieu» ou «Le mot du droit»), critique la nouvelle position du parti, et se demande dans un article intitulé « Qu'est-ce qui est important pour la *Prospérité* : changement ou principe ? » s'il est possible d'évoluer tout en gardant les principes. Selon lui, il faut réussir en politique sans pour autant renoncer aux principes islamiques, il faut éviter de l'özalisation de la formation islamiste. Alors, se transformer en parti de masse ne doit pas signifier «acquérir les normes et les valeurs actuelles de la société», car la mission d'un parti islamiste consiste d'abord à l'islamisation des mœurs et de la culture (ÇAKIR, 1993).

1- Victoire de l'islam politique aux élections municipales (1994)

Aux municipales de mars 1994, la *Prospérité* obtient 19,1 % des suffrages nationales et emporte les grandes municipalités d'Istanbul (25 %) d'Ankara, de Konya, de Diyarbakır, de Kayseri et d'Erzurum. Désormais, une sur trois des grandes municipalités est administrée par un maire islamiste. La *Prospérité*, qui contrôle 6 grandes villes, 22 villes importantes ou moyennes, 92 districts et 207 villages, est le plus urbain du pays de par son électorat, ce qui représente une différence majeure avec les formations islamistes antérieures d'Erbakan ayant comme électeur les paysans ou les petits commerçants d'âge moyen, peu formés et provinciaux. Les villes kurdes, à la différence des villages kurdes, votent pour la *Prospérité*, qui a retrouvé les voix et les dirigeants du PSN, mais qui a conquis de nouveaux électeurs grâce à son nouveau discours. Dès 1994, ce sont les professionnels, c'est-à-dire les ingénieurs, bureaucrates, entrepreneurs et les intellectuels qui portent le parti islamiste. Il faut toutefois préciser que les électeurs de la formation islamiste ne sont que des urbains de fraîche date (ÇAKIR, MARCOU, 1995 ; SEUFERT, 2005, p. 179).

L'audience croissante du parti est notamment due à sa présence sur le terrain économique et social plus qu'à sa qualité de parti religieux. Selon un sondage réalisé en 1994, seul un tiers de son électorat vote pour la *Prospérité* parce qu'il est un parti islamiste (7 % au niveau national). La formation compte aussi sur le soutien d'un réseau complexe d'associations

d'entreprises industrielles islamiques, de chambres de commerce/industrie, de syndicats, de groupements de jeunes, d'associations féminines, de cinquantaines de maisons d'éditions, de quarantaines de stations-radio, de 19 chaînes de télévision. Le parti réussit par ailleurs à augmenter sa popularité dans les municipalités qu'il conquiert en 1994 (327 au total), grâce à la distribution de charbon, de soupe, de vêtements aux plus nécessiteux de ses administrés, auxquels il assure des soins de santé gratuits dans les hôpitaux publics ; des cérémonies de circoncision sont également payées pour les enfants des familles les moins favorisées. En 97, selon le rapport d'observateurs neutres, dans les municipalités dirigées par ses maires, généralement considérés honnêtes et efficaces en matière de services municipaux, « les ordures sont ramassées régulièrement, les services sociaux se sont améliorés, des travaux d'utilité publique ont été entrepris, des terrains de jeu pour enfants se sont développés ainsi que les espaces publics plantés d'arbres ». Les municipalités gouvernées par le parti islamiste tentent cependant d'imposer à leurs administrés des mesures de morale islamiques visant à remettre en question des styles de vie inspirés de l'Occident : l'interdiction de vendre de l'alcool, le retrait de statues de certains lieux publics, la création de piscines et de plages séparées pour hommes et pour femmes (ANCIAUX, 2001, p. 42-43)...

a- Entre radicalisme et nécessité de se situer dans un contexte pluraliste

À première vue, la *Prospérité* a les caractéristiques d'un parti extrême qui tient un discours mettant en question le régime et mobilisant les aspirations populaires conservatrices au moyen d'arguments culturalistes (KENTEL, 1995, p. 212). Certains propos de son président renforcent en effet cet argument. Il lui arrive de formuler des propositions tendant à abolir le système laïc, de suggérer aux fidèles de chaque mouvement religieux de suivre les règles propres à leur organisation et non plus les règles de droit de la République. Le 13 avril 1994, juste après son victoire aux municipales, devant le group parlementaire de la *Prospérité* à l'Assemblée, Erbakan pose même la question de savoir si le changement de l'ordre social dans le sens prévu par son parti allait être pacifique ou violent: « La *Prospérité* viendra au pouvoir, l'*ordre juste* sera établi. La question à se poser est celle de savoir si ce changement se fera dans la violence ou de façon pacifique, s'il ne sera pas sanglant. J'aurais aimé ne pas avoir à employer ces termes, mais face à tout cela, face au terrorisme, et pour que tout le monde puisse clairement voir la réalité, je me sens obligé de les employer. À ce jour, la Turquie a une décision à prendre. La *Prospérité* établira l'ordre juste, cela est certain. Le passage sera-t-il pacifique ou violent, se fera-t-il en douceur ou dans le sang, les 60 millions [de citoyens] doivent prendre position sur ce point » (quotidien *Milliyet*, le 14 avril 1994).

Au cours de ce même mois d'avril 1994, Şevki Yılmaz (1955–), autre membre du parti, maire de Rize (région de la mer Noire) en 1994, député en 1995, appelle clairement la population à

déclencher la guerre sainte et défend l'instauration de la charia, dans un discours public : « Nous allons absolument demander des comptes à ceux qui se détournent des préceptes du Coran, de ceux qui privent le messager d'Allah de sa compétence dans leur pays ». Dans un autre discours public, tenu toujours en avril 1994, il déclare : « La question qu'Allah va vous poser est la suivante : 'Pourquoi, du temps du régime blasphématoire, n'as-tu pas travaillé à la construction d'un État islamique' ? Erdogan et ses amis veulent amener l'Islam dans ce pays, sous la forme d'un parti politique ». Selon lui, « la condition à remplir avant la prière est l'islamisation du pouvoir », car « Allah dit qu'avant les mosquées, c'est le chemin du Pouvoir qui doit être musulman » (Cour constitutionnelle, **Arrêt de dissolution de la Prospérité**, le 22 février 1998 ; **Arrêt CEDH, Refah Partisi et autres c. Turquie**, Troisième Section, le 31 juillet 2001).

Ces propos radicaux ne doivent pourtant pas nous amener à faire des jugements rapides sur la *Prospérité*. En vérité, la formation est plutôt tiraillée par une contradiction : la nécessité de se situer, par tactique ou par contrainte, dans un contexte pluraliste, ce qui lui confère une certaine légitimité d'une part, et le facteur de « l'unicité de Dieu » qui est à la base de sa philosophie et qui considère le pluralisme comme une source de division, d'autre part. D'ailleurs, les signes d'intégration du parti au système sont multiples. Sa gestion de grandes municipalités lui fournit un apprentissage de pratiques qui ne sont pas fondamentalement différentes de celles de ses prédécesseurs (comme le clientélisme). L'islam peut donc évoluer vers une idéologie d'opportunisme politique, au service de la conquête du pouvoir et de l'ascension sociale. De tous les partis, dont la plupart sont frappés d'immobilisme et divisés par des querelles factionnelles, la *Prospérité* est ce qui, avec son équipe de cadres motivés, fait le mieux un travail en profondeur d'aide sociale. Il fournit également un cadre facilitant l'insertion sociale de ses militants/électeurs, dans la mesure où le permettent ses ressources économiques. L'évolution de la formation démontre même que la *Prospérité* « est en phase de devenir, sur la durée et avec l'expérience, un parti politique comme les autres », et que « son insertion politique est tout à fait possible, un peu à l'instar de la *démocratie chrétienne occidentale* » (VANER, 2008, p. 77-78).

L'attitude paradoxale qu'adopte la *Prospérité* pendant cette période, qui consiste à donner l'image d'un parti du système comme les autres en matière de macro-politiques, tout en essayant de maintenir aux yeux de l'opinion publique son orientation conservatrice islamique par de petits événements médiatiques, n'émane probablement pas d'une stratégie politique calculée par avance. Sa puissance politique vient justement de cette double allégeance, qui crée une instabilité politique grandissante et pousse à l'extrême la bipolarisation du champ politique sur l'axe de conflit islam-laïcité. « Les autres forces politiques, qui avaient perdu

leur crédibilité aux yeux de l'opinion publique pour diverses raisons et qui se montraient incapables de s'organiser afin de contrecarrer l'avancée de l'islam politique vers le centre, trouvaient leur consolidation dans les consignes de l'armée, d'où ils espéraient tirer une certaine légitimité » (ATUK, 2010, § 22).

N'oublions pas que « la politique des partis n'est pas une branche de la philosophie politique, mais un aspect de l'art de gouverner » (*Party politics is not a branch of political philosophy but part of the art of government*). Le juriste britannique Ivor Jennings (1903-65) précise que la politique d'un parti (qu'il soit au pouvoir ou dans l'opposition) est dictée par un impératif essentiel sinon unique : gagner des voix et des sièges à la prochaine élection. Cela explique la mise en sourdine des idéologies, la démagogie électorale et l'incapacité fonctionnelle du parti au gouvernement à dire la vérité au pays (ALBERT, 1962, p. 198). "The average politician is a careerist; his main object is to be and remain a member of Parliament, or perhaps to be a member of Parliament and become a Minister or a peer. He tends to select a party in accordance with his own prejudices; but usually they allow him to choose either party, because each party includes a broad range of opinions or prejudices. For the same reason there are no great ideological difficulties, though often a great many emotional difficulties, in changing party... This does not mean that there are no substantial differences between the parties... We must regard a party not as a standard-bearer of an ideology but as a set of more or less ambitious politicians whose loyalties are to an institution... As in every other institution, there is continuity of policy from one generation to another, but the picture is always changing » (JENNINGS, 1961, 114-116).

Le désir de gagner les élections ne laisse pas à la *Prospérité* d'autre choix que de s'adapter au système. Sa force d'attraction pour les déçus et sa volonté d'ouverture à de nouveaux électeurs diluent la densité de son discours et la force de son idéologie. Le parti peut désormais plus facilement atteindre les couches populaires de l'électorat; il gagne de plus en plus « une dimension autre qu'*islamiste*, malgré lui ». Selon une enquête menée sur toute la Turquie (un échantillon de 2 289 personnes) trois mois avant les municipales de mars 1993, le pourcentage d'électeurs qui s'abstiendraient de voter en cas de non-participation de la *Prospérité* aux élections (16 %) est le plus élevé parmi tous les électeurs, ce qui prouve que son noyau fait de ce parti l'un des plus *militants*. Pourtant, ces données montrent également que 84 % des électeurs de la *Prospérité* sont prêts à voter pour un autre parti et qu'il existe pour eux, une solution acceptable au sein du système. La *Prospérité* joue un rôle primordial contre la désintégration du système ; faute d'un parti qui représenterait les revendications sociales des forces centrifuges et des leaders capables d'inspirer la confiance, 8 % des électeurs préfèrent ne pas voter. On peut donc dire que le parti islamiste « empêche la

montée de ce pourcentage puisqu'il intègre au système une certaine partie de cette population, faute d'identification avec les partis qui ont toujours tenu un discours 'outsider' » (KENTEL, 1995, p. 212-213). À la fois l'ennemi et l'allié du régime, la *Prospérité* représente une force majeure qui doit être prudemment contrôlée pour que la nature séculière de l'État soit sauvegardée. Elle est une force politique nécessaire qui endigue les mouvements de protestation et donne l'espoir aux forces périphériques les plus dynamiques, potentiellement destructives : le parti islamiste les domestique/éduque en les incorporant dans le système politique (YAVUZ, 2003, p. 233-234).

La montée de l'islam politique dans les années 90 est en partie due à l'insatisfaction politique à l'égard du pouvoir en place et des partis d'opposition. La déception, visible surtout chez les jeunes, constitue un indicateur de la crise de légitimité du système. Si la *Prospérité* attire à lui des déçus d'autres partis, parce qu'elle sait combiner plusieurs dimensions, en particulier sociale et religieuse. Selon l'enquête dont on a déjà parlé plus haut (réalisée fin 1993), 64 % des interrogés pensent que si les affaires d'État ne fonctionnent pas bien, c'est à cause des dirigeants incompetents et malhonnêtes : Seulement 25 % des enquêtés mettent en cause l'ordre étatique. Les électeurs de la *Prospérité*, eux non plus, ne se sentent pas davantage extérieurs au système et imputent les maux de l'État aux mauvais dirigeants. Pour une large partie de la population, quelque soient les préférences politiques, les structures actuelles sont jugées utilisables: L'opinion publique craint les ruptures et les transformations radicales. « Il est intéressant que, chez les électeurs du RP [*Prospérité*], Atatürk soit le premier nom évoqué parmi les 'grands hommes' de tous les temps, avant même le prophète Mahomet. Cela peut certes s'expliquer par le caractère évident, mais non conscient et non réfléchi de la présence du Prophète dans l'imaginaire de la population musulmane. Mais on peut estimer aussi que la mise en avant d'Atatürk n'est pas seulement le résultat de cela, ou encore d'un conformisme 'atatürkiste' du 'parler public' sollicité dans le cadre d'une enquête. Elle peut sans doute être considérée comme une preuve de l'adhésion globale au système existant » (KENTEL, 1995, p. 216, 219). Rappelons aussi qu'Erbakan ne rate aucune occasion pour dire que si Atatürk vivait, il voterait la *Prospérité*, car c'est elle qui défend, à la fin du siècle, les principes d'indépendance, d'autosuffisance, d'anti-impérialisme. Il est donc possible dire que le renouveau islamique s'oppose aux mesures de laïcisation kémalistes, mais qu'il « n'en déclenche pas moins une série de changements dans les rapports État/islam et islam/société » (MANÇO, 1995, p. 477).

b- Fondations et associations *kémalistes* : Vers une laïcité civile

Face à la montée de l'islamisme en tant qu'identité dans l'espace public, se construit en contrepartie une identité civile laïque et kémaliste. Considéré jusqu'alors comme idéologie

officielle, le kémalisme tente dès lors de se transformer en alternatif civil à l'islamisme. Bien que l'islam politique ait toujours provoqué des réactions de la part des couches sociales s'appropriant la laïcité, l'émergence du néo-kémalisme apparaît qu'à la suite de l'assassinat en 1993 du journaliste Mumcu (1942-93), connu pour ses positions gauche-kémaliste, anti-impérialiste. L'événement provoque des manifestations unanimes avec un dénominateur commun, la défense de la laïcité républicaine. C'est le cinquième assassinat d'un intellectuel kémaliste depuis 1990 : les victimes deviennent des héros symboliques, dans la mesure où leur mort revitalise la conception du sacrifice du soi dans la lutte, provoquant chez ceux qui s'approprient la laïcité kémaliste un sentiment de dette face à leur héritage. À la base de la construction du kémalisme civil, on constate se développer une sorte de *martyrologie laïque*. Il s'agit de la sécularisation du concept de *martyr* dans l'imaginaire collectif afin de définir la *mort injuste* des personnages identifiés à la laïcité et au kémalisme (TÜRKMEN, 2003).

Lors de la Guerre d'Indépendance, on a déjà construit l'idée de martyr national pour définir ceux qui menaient un *djihad* contre les impérialistes (Occident mécréant). C'est à travers l'idée de dette envers ces martyrs qu'on formulait la solidarité nationale, diffusée notamment par l'éducation de masse : «On devient un bon citoyen dans la mesure où l'on paie ses dettes envers les martyrs». Mais le cas du martyr des néo-kémalistes est différent. Ici, le martyr est sacrifié au nom des principes qui sont loin d'avoir une relation quelconque avec l'islam : il s'agit d'une redéfinition du concept, de manière à reconstruire une solidarité de gauche-kémaliste. L'assassinat d'un kémaliste devient alors une mort symbolique, qui incarne l'idée de responsabilité, qui pousse les cercles républicains à agir : Après les manifestations, on assiste à l'ouverture d'associations civiles et à la multiplication des revues kémalistes. Les tentatives de se construire en tant qu'acteurs civils à travers les fondations/associations *laïques* révèlent un changement dans la laïcité turque. Les acteurs s'appropriant la laïcité «sont majoritairement issus des classes moyens dont le déclin social et économique se traduit aussi dans la faiblesse des moyens économiques des fondations et des associations, par opposition aux ressources des fondations islamiques soutenues par de nouvelles classes sociales qui se définissent à travers l'islam et l'islamisme» (TÜRKMEN, 2003, p.5-6).

On voit que les milieux laïcs demeurent vigilants face aux islamistes, tout en cherchant à s'organiser en dehors de l'État, sous la forme d'un ensemble d'associations. La polarisation islamiste/laïc sert de catalyseur à l'opinion occidentalisée du pays, qui entame ainsi une mobilisation et cherche à défendre ses valeurs (MANÇO, 1996, p. 355). Les militaires, eux, sont particulièrement vigilants, sourcilleux même en ce qui concerne la défense de la laïcité. Fin 1994, le professeur de droit Yaşar Gürbüz explique que l'armée est la seule institution à avoir été épargnée par les influences religieuses : « En 1986, par exemple, l'armée découvrit

une centaine de cadets intégristes dans ses lycées militaires. Ces jeunes gens étaient des adeptes de la confrérie 'Nurcu' qui, préparés depuis des années pour le concours d'entrée des écoles militaires, avaient réussi à y accéder conformément à un plan préétabli. Leur but était d'arriver au rang élevé des officiers d'Etat-major vers les années 2010-2020 et de faire basculer alors la Turquie laïque en la transformant en Etat islamique. Un an plus tard, en 1987, on découvrit une cinquantaine de cadets intégristes dans les écoles de sous-officiers de la marine et de l'armée de l'air. Il y eut encore d'autres épurations de moindre envergure par la suite. Et à ce jour, on compte 813 militaires exclus des forces armées turques pour des raisons de comportement anti-laïque » (GÜRBÜZ, MARCOU, 1995).

Le professeur Gürbüz cite un sondage publié par l'hebdomadaire « Nokta » (*Point*), réalisé auprès d'un échantillon représentatif de 4 000 personnes. À la question « Si le *Parti de la prospérité* arrive au pouvoir et que l'armée fait un coup d'Etat pour l'en chasser, quelle sera votre attitude ? » la majorité répond « Je ne participerai pas à ce combat mais l'intervention militaire nous mènera au chaos, les laïcs soutiendront l'armée et les religieux prendront les armes » (54,84 %). Le sondage indique ainsi que l'opinion turque est assez sceptique quant à l'opportunité d'une intervention militaire si la *Prospérité* venait à l'emporter. Dans le même numéro, *Nokta* met aussi l'accent sur l'attitude des Alévis, connus pour leur attachement à la République laïque et hostiles à la venue au pouvoir de la *Prospérité* d'inspiration sunnite. L'un des auteurs alévis, Rıza Zelyut déclare que la République ne permettra pas qu'un tel scénario se réalise : « Si ce devait être le cas je combattrais la Prospérité... En cas de coup d'Etat militaire, je ne chercherais pas à m'opposer à l'action de l'armée car ses objectifs seraient aussi les miens ». Le professeur Gürbüz conclut que les dirigeants de la *Prospérité* ne déclarent pas d'ailleurs vouloir créer un système islamique en liquidant l'État laïc et la démocratie (GÜRBÜZ, MARCOU, 1995).

c- Erdoğan, maire d'Istanbul: tentative de réottomanisation de la métropole, infrastructure, politique sociale énergique et question alévie

C'est R. Tayyip Erdoğan qui est élu maire d'Istanbul (27 mars 1994–6 novembre 1998) sur la liste de la *Prospérité*, grâce à une campagne anti-corruption au porte à porte. L'accession sans précédent d'un candidat islamiste au poste de maire heurte les milieux laïcs, surtout les militaires, qui demeurent très suspicieux quant aux velléités d'islamisation de la municipalité. Mais Erdoğan se révèle un gestionnaire compétent et prudent, populiste et efficace. Comme maire d'Istanbul, il devient l'un des hommes politiques les plus populaires du pays. Il travaille à renforcer l'infrastructure et à résoudre les problèmes des transports dans la ville. Il mène une politique sociale énergique dans les banlieues défavorisées qui ont voté pour lui. Malgré le choc des citoyens laïcs de la ville, il réussit à se focaliser sur de nombreux problèmes

chroniques de la ville, y compris la pollution, les pénuries d'eau et de la circulation. D'ailleurs, il abandonne le projet controversé de construire une mosquée sur la place centrale de la ville. Toutefois, quelques établissements publics dépendant de la ville ne servent plus d'alcool depuis 1996 jusqu'à aujourd'hui.

On s'aperçoit qu'au début les municipalités islamistes tiennent un discours politiquement très orienté; mais progressivement, le discours technicien devient dominant. Parce que c'est l'amélioration du réseau d'eau ou la lutte contre la pollution atmosphérique qui intéresse le plus les citoyens. Ainsi, à l'épreuve des réalités, le maire islamiste, comme ses homologues des autres partis, devient avant tout un maire gestionnaire. Il faut rappeler que les municipalités islamistes présentent le grand atout de disposer d'un vaste réseau militant « qui relaie l'action du maire, fait connaître les politiques entreprises et les résultats obtenus, et relativise ainsi les effets néfastes que peuvent avoir les critiques et les lacunes de l'information » diffusée par les principaux médias. La *Prospérité* apparaît donc comme un parti moderne et urbain disposant d'une organisation dont les autres partis envient la densité et l'efficacité (ÇAKIR, MARCOU, 1995).

« Entre les acacias, les jeunes pins et les noisetiers en containers, la Municipalité du Grand Istanbul se donne en 1998 comme objectif la plantation de 400 000 nouveaux arbres et arbustes. Cette politique du 'tout vert' à Istanbul sera appliquée pour les huit prochaines années... Ne reculant devant aucun sacrifice, et l'écologie étant devenue un véritable argument électoral pour les citoyens d'Istanbul, Monsieur Erdoğan prévoit en 1998, 400 000 arbres supplémentaires, ce qui dotera la ville, si les objectifs sont maintenus, d'un million de nouveaux arbustes depuis le lancement du programme » (BLACHER, 1998).

Quant aux murailles terrestres de la péninsule historique d'Istanbul, héritage de siècles d'histoire byzantino-ottomane, la municipalité du Grand Istanbul apparaît comme incapable d'assumer entièrement cet héritage, la tentation étant forte de réduire l'histoire complexe de la muraille à un seul « moment » (1453: *Conquête*) que les milieux nationalistes et islamistes fêtent avec régularité depuis mai 1953. Le discours islamiste interprète la Conquête comme une victoire *de la civilisation islamique contre la civilisation occidentale*. Il semble donc y avoir une difficulté à considérer la muraille d'un point de vue pluriel, sans la rabattre sur un passé exclusivement turc et ottoman. Le *paradigme de la Conquête* prend une nouvelle résonance depuis que la *Prospérité* remporte les municipales à Istanbul. Les célébrations prennent ainsi une importance qu'elles n'ont jamais eue, bien qu'elles ne renvoient pas au calendrier festif *national*, construit en dehors de toute référence à la période ottomane. C'est seulement l'objectif touristique et rentier qui prime pour la valorisation des murailles, « mais

dans une optique encore restrictive, comme si seuls les héritages ottomans méritaient d'être pris en compte » Voici les propos d'Oğuzhan Asiltürk (1935 –), secrétaire général de la *Prospérité*, en décembre 1994 : « Les murailles byzantines n'appartient pas à notre héritage culturel, détruisons-les ». Ces propos sont finalement corrigés par le maire Tayyip Erdoğan (30 mai 1997) : « Ce sont les murailles dans les cœurs que nous voulons détruire ; nous ne sommes pas venus pour détruire mais pour construire » (PÉROUSE, 2003, p. 33-35).

Les trois derniers maires d'Istanbul issus de la mouvance islamique depuis 1994, établissent un lien quasi direct entre les conquérants ottomans et les turcs islamistes. Dans le texte introductif à une brochure publiée par la mairie pour le 549^e anniversaire de la Conquête (2002), le maire de la métropole décrira la *Conquête* comme *un des points nodaux les plus importants dans l'histoire du monde turc et de l'islam*. Utilisant un vocabulaire très connoté religieusement et poétiquement, il va même jusqu'à présenter l'événement *heureux*, au-delà de sa dimension militaire, « comme une 'union entre deux amants', la figure d'Istanbul, d'un côté, et celle du jeune Conquérant incarnant l'islam et la turcité tout à la fois, de l'autre ; une union annoncée, bénie et légitimée par le Créateur. Il s'opère là comme une habile et opportuniste *nationalisation du discours islamique*. La commémoration, en 1998, du 700^e anniversaire de la fondation de l'Etat ottoman par la mairie du Grand Istanbul a d'ailleurs constitué un autre point d'orgue de cette vision sélective du passé d'Istanbul, puisqu'elle s'est accompagnée du lancement d'un projet intitulé 'Projet du Tissu Historique', ayant pour objectif de restaurer, voire de reconstruire intégralement, plusieurs monuments illustres de l'histoire ottomane redécouverte. Il en est résulté une sorte de *réottomanisation* d'Istanbul, décrite dans les textes officiels de la mairie d'alors comme une ville 'Turco-Ottomano-Islamique' (sic). C'est pourquoi il est légitime de parler d'une grande occultation, voire d'un refoulement du 'moment byzantin' (plus de 1 100 ans, en fait !) dans la réécriture contemporaine de l'histoire de la ville par les autorités locales » (PÉROUSE, 2003, p. 35-36).

On observe que le projet de la politique culturelle municipale consiste à forger et à diffuser dans l'espace physique et mental une identité ottomane porteuse de valeurs. Il s'agit de l'insistance et l'idéalisation du passé ottoman, qui tend à devenir la référence exclusive et qui est systématiquement présenté comme un âge d'Or. Les festivités du Ramadan sont aussi présentées par la municipalité comme une perpétuation ou la réactivation d'une tradition ottomane, autre manière de célébrer l'empire en rendant présent aux mémoires des citoyens turcs une des pratiques qui y avaient cours. La mairie tente de recréer l'atmosphère des *Ramadans d'antan*, en recréant des marchés, en faisant des illuminations ou en organisant des spectacles; elle les présente comme une tradition turque et surtout stambouliote. De cette façon, elle en fait quelque chose de figé et d'immuable. Le ramadan rêvé, festif, renvoie

à un 'âge d'Or' que l'on peut situer historiquement entre 1860-1910. En vérité, « même durant cet âge d'Or, le ramadan évolue, notamment sous l'influence occidentale : peu à peu, on va aux cinémas et dans des salons de lecture, on écoute... de la musique de variété occidentale » (LEPONT, 2008, p. 58, 140, 87-88).

En septembre 1994, dans le contexte de la montée de l'islam politique, suite à la destruction d'une partie du mur de la *Cemevi* de Karacaahmet (les rites alévis, souvent accompagnés de danses et de musique mystique, sont pratiqués au sein d'une *cemevi*, maison de l'union) sous divers prétextes par les services de la Municipalité métropolitaine, les Alévis se sentent à nouveau la cible d'hostilité/violence. La réaction de la population alévie étant immédiate, deux députés du parti islamiste ainsi que le président provincial d'Istanbul du même parti entreprennent une visite à l'établissement pour s'excuser (KORKMAZ, 1995, p. 108-110).

En effet, le cosmopolitisme d'Istanbul empêche les Alévis de la métropole de trouver une paix véritable. Le 12 mars 1995, des hommes armés, à bord d'un taxi, circulent dans le quartier de Gazi, banlieue défavorisée, et ouvrent le feu sur quatre cafés et une pâtisserie fréquentés par des Alévis et militants de gauche, puis prennent la fuite sans être identifiés ; deux personnes sont alors tuées, quinze autres blessées. Les rumeurs accusant la police de complicité avec les auteurs de l'attaque, attribuée à la droite radicale, une émeute contre le poste de police éclate ; des centaines de personnes sortent dans la rue, rapidement rejoints par des habitants d'Ümraniye et des militants de la gauche radicale. Dans les deux jours qui suivent, le mouvement de protestation s'amplifie, les forces de l'ordre ouvrent le feu sur des manifestants. Les émeutes et les manifestations de solidarité (en particulier à Ümraniye, le 15 mars) font 23 victimes et nombres de blessés (LE RAY, 2004, n. 12).

Depuis les émeutes, organisées surtout par des adolescents, les expressions telles que «le peuple de Gazi» et «la jeunesse de Gazi» sont très présentes dans le discours médiatique et celui des habitants du quartier ; elles sont aussi reprises sur des pancartes lors de certaines manifestations. Les groupes de gauche participent d'ailleurs à la création d'une mythologie de Gazi centrée sur la tradition de *résistance* de ses habitants. À travers l'abondante littérature sur les événements, leur contribution à la patrimonialisation matérielle, comme le *Panthéon des Martyrs de Gazi*, et spirituelle, comme l'*Hymne de Gazi*, ils participent à la formation d'une identité spécifique. Voici l'hymne en question qui figure dans l'album du *Grup Yorum* (1997) : « Depuis des pauvres bidonvilles de Gazi / Désormais dans les rues coule la haine / Les drapeaux de notre Libération / Ont flotté sur les barricades / La pierre, le bâton, l'essence sont des armes entre nos mains / Notre force vient de notre amour pour la Patrie / Pour une vie libre et digne / La lutte est notre honneur / Si tu nous soutiens, si tu dis :

c'est mon combat / Ce feu embrasera tout / Nos pas font trembler la terre et le ciel / Notre révolte grandit / Même s'ils ont des tanks, des canons / Ces hommes cruels ont peur / Les femmes, les hommes, les prolétaires / La haine du peuple déborde / La terre où l'on a versé le sang / On ne la donne pas à l'ennemi / Allez au secours du front de libération / La victoire nous attend / Notre révolte grandit / La victoire nous attend » (YÜCEL, 2004, n. 21).

d- D'une identité verticale/abstraite à des identités horizontales/concrètes

Dans la Turquie des années 1990, tout indique que l'identité turque *verticale et abstraite*, commence à se fondre dans les identités *horizontales et concrètes*, voire opposées : turque, kurde, islamique, alévie, progressiste, réactionnaire, pro-occidentale, féminine, féministe, homosexuelle, ultranationaliste ou xénophobe et chauvine... Il s'agit en quelque sorte d'une *labellisation sociale*. Les signes extérieurs des identités abondent : « Le port d'une rosette à l'effigie d'Atatürk, un slogan de fidélité au kémalisme collé à la vitre arrière de sa voiture, souvent en réaction contre la version contestataire, indiquant par exemple : 'La souveraineté n'appartient qu'à Dieu' ! Le petit drapeau turc collé sur la plaque d'immatriculation des voitures, un message pour l'unité du pays ; le turban ou la barbe, le tchador ou le pantalon bouffant islamiques ; les colliers à trois croissants ou les bagues à la tête de loup, emblèmes ultranationalistes, etc. servent à se faire identifier » (ÜNSAL, 1998, p. 370-371). Les jeunes nationalistes, ayant de grandes difficultés d'insertion dans la vie sociale, économique et scolaire, fragilisés par la perte de repères culturels associée à la mondialisation, dans un va-et-vient permanent entre les extrêmes, inventent aussi le slogan « aime-la ou quitte-la (la Turquie) » (KENTEL, 2001, p. 44).

La Turquie témoigne, depuis la fondation de la République, d'une tension entre les principes de la laïcité et ceux de la représentation démocratique. Le dépassement de cette séparation nette entre une Turquie laïque et républicaine d'un côté, et la société de l'autre, devient inévitablement un enjeu central de la vie politique et de la démocratisation du pays (GÖLE, 2005, p. 81). Même s'il est difficile d'imputer le succès de la *Prospérité* à ses revendications pro-islamistes, à sa position du parti « antisystème » et à son appel en faveur de l'*ordre juste* économique islamique, une minorité très agissante d'islamistes réclame ouvertement le droit à l'identité exclusivement musulmane, voire à l'instauration d'un État chariatique. Face à ces islamistes minoritaires et *agressifs*, les partisans de la laïcité deviennent, eux aussi, rigides. En sacralisant le principe de laïcité, ils l'érigent en quelque sorte en une nouvelle *religion*, comme dans les premières années de la République. L'esprit formaliste, dogmatique sinon totalitaire, prend le dessus sur l'esprit réaliste, ouvert et démocratique : « Le conflit d'identités viscéralement opposées se poursuit donc de plus belle » (ÜNSAL, 1998, p. 373).

Mais conjointement et paradoxalement, on assiste aussi à une tentative de cohabitation, de vivre ensemble, de se connaître. Depuis 1983, les intellectuels islamistes trouvent l'occasion de discuter, autour des tables rondes, avec leurs homologues laïcs de gauche : « Il n'est pas rare de voir aujourd'hui des intellectuels démocrates de gauche écrire dans les journaux islamistes, sans pour autant revenir sur leurs convictions. À l'inverse, les intellectuels musulmans ex-islamistes, transformés par le processus de ces deux dernières décennies et devenus démocrates, commencent à s'exprimer dans des journaux grand public » (GÖLE, 2005, p. 81). Le débat alimenté par des islamistes et des intellectuels occidentalisés (laïcs, mais non-kémalistes ou non-laïcistes) concerne plus la démocratie que la laïcité proprement dite. « Les kémalistes veulent gouverner le pays comme il y a 70 ans. C'est pourquoi la Turquie reste bloquée entre fondamentalisme religieux et fondamentalisme laïc » écrit Ahmet Altan (romancier qui fait partie des journalistes dits « libéraux » prônant la nécessité du retrait de l'armée de la scène politique) en 1995 (WEBER, 10 juin 1995). L'attitude qui consistait chez les islamistes à condamner la démocratie comme une *idéologie humaine* commence à être abandonnée à la même époque. « Tandis que les intellectuels laïques se demandent si l'islam peut s'adapter à la démocratie et à la laïcité, des intellectuels islamistes cherchent à savoir si la démocratie et la laïcité conviennent à l'islam » (MANÇO, 1995, p. 477), d'où leur revendication de la *vraie laïcité* vers la fin des années 90.

Selon une enquête réalisée fin 1993, à la question « Comment vous définissez-vous ? » 34% des interrogés répondent « turc », 26% « citoyen de la République de Turquie », 20% « turc musulman » ou « musulman turc », 13% « musulman » et 4% « kurde ». Pour 80% de la population, l'une des composantes de l'identité est « Turc ». Il semble que le fait d'être turc est la dimension essentielle du point de vue de l'appartenance à l'État-nation et que le fait d'être musulman est une identité qui « va de soi ». À la question « quels sont les éléments qui établissent l'unité nationale ? », 63% de la population répondent « religion et croyance ». Mais bien que les pratiques islamiques soient vécues d'une façon abondante (31% des interrogés font la prière *cinq fois par jour* ; 32% *tant que c'est possible* ; 13% *la prière du vendredi* ; 4% *les prières des fêtes religieuses*, soit deux fois par an ; 20% *jamais*), la *charia* n'évoque guère un sentiment positif dans l'imaginaire social. Il paraît que l'islam présenté comme religion nationale par la République dans le cadre de la laïcité est largement accepté par la société. Ceux qui se définissent comme *non laïcs* et qui en même temps définissent la laïcité comme *la répression de la religion*, qui peuvent donc être appelés *islamistes radicaux*, ne constituent que 5% de la population. 52% des interrogés qui se définissent comme *laïcs* (ou *adeptes de la laïcité*) pensent que celle-ci signifie *la protection de la religion par l'État* ou la *non-intervention de l'État dans les affaires religieuses* (KENTEL, 1995, p. 221-224).

Selon la même enquête, menée en décembre 1993, parmi les électeurs de la *Prospérité*, seulement 28% définissent la laïcité comme *répression de la religion*. La proportion de ceux qui se définissent comme *non-laïcs* n'est que de 38%, tandis que ceux qui se définissent comme *laïcs* sont 27%. La majorité des électeurs de la *Prospérité* se définissent comme « turcs musulmans » (36%), puis « musulmans » (25%). Les identités « turque » (18%), « turquienne » (citoyen de la République de Turquie : 11%) et « kurde » (5%) viennent successivement en troisième, quatrième et cinquième positions. Il apparaît que la *Prospérité*, tout en ayant un aspect islamique (plus islamiste que l'ex-parti d'Erbakan), a spontanément une dimension nationale, d'autant qu'elle courtise un électorat nationaliste. On peut dire que « l'identité du RP est une identité tirée vers le haut, devenue idéologique parallèlement au processus de modernisation. Autrement dit, l'identité 'Musulman' correspond à une structure plutôt traditionnelle, l'identité 'Turc musulman' à une identité qui est une version élaborée de la précédente au niveau de l'État national ; et l'identité du RP correspond à une structure politisée de l'identité musulmane, en général de la périphérie ascendante dans le processus d'urbanisation et présentant une mobilité verticale importante » (KENTEL, 1995, p. 223-225).

76 % des électeurs de la *Prospérité* qui pensent que « la charia n'est pas dangereuse » reconnaissent la valeur symbolique de la *charia*, tandis que seulement 28 % des citoyens turcs concluent que « la charia n'est pas mauvaise et n'est donc pas un danger ». La non-coïncidence entre les sympathisants du parti islamiste et les personnes qui se définissent comme *Musulmans* ou *Turcs musulmans* révèle ainsi les différents versants du mouvement des forces sociales de la périphérie. Ce parti se présente comme un dénominateur commun des identités des plus pauvres. Le fait que la charia soit perçue comme moins *dangereuse* parmi ses électeurs et que l'aspect symbolique de la charia y devienne presque une force de résistance, révèle l'identité composite du parti: *religieuse, nationale et sociale-économique, qui correspond à l'intégration de la périphérie*. Ses sympathisants ont l'ambition de se hisser sur l'échelle sociale, « même si cette ambition paraît plus modeste que celle des électeurs des autres partis. Cette revendication renvoie de nouveau à la dimension sociale de l'identité autour du RP qui relativise son aspect religieux dominant » (KENTEL, 1995, p. 225-226).

Il paraît que l'accès à la modernité socioéconomique et la participation politique accrue des couches populaires vont de pair avec une affirmation islamique forte (MANÇO, 2009, p. 81), et réciproquement, « l'insertion dans le système, fût-elle sous la forme d'un pilier musulman, sécularise les sociabilités islamistes » (MANÇO, 1994, p. 478). Malgré l'anti-occidentalisme de l'islamisme qui traite la situation internationale comme un vaste complot de l'Occident contre l'islam en tant que civilisation, culture et croyance, la mondialisation semble entraîner une occidentalisation des pratiques et des mœurs dans les pays musulmans. On y assiste à

l'émergence du sujet moderne, des choix individuels et de la subjectivité. Dans le contexte d'un islam virtuel, l'individualisation des choix religieux étant perceptible, l'engagement ne dépend plus de l'héritage historique, mais d'un choix subjectif, individuel, en rupture avec l'État, les autorités religieuses établies et le groupe familial. Selon l'expression de Haenni, il s'agit d'un *islam de marché*, métropolitain, incarné dans des productions télévisées de loisirs populistes/démagogiques, « colportant le message d'une culture managériale bigote et d'une société marchande vertueuse, débarrassée de l'interventionnisme étatique et fondée sur la réussite personnelle bénie de Dieu, le charisme, la richesse et le brio, et animée par des personnalités médiatiques » comme Gülen. Le phénomène est observable « dans la rue et les jardins publics, en particulier dans le comportement des jeunes couples affichant, par leur tenue, leur adhésion à un islam rigoriste, mais s'adonnant à des loisirs et des plaisirs inconcevables dans la société et l'esprit civique traditionnels, comme la 'main dans la main' ou la prise de hanche ou même le flirt islamique » (BEN ACHOUR, 2009, p. 8-9).

année	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
croissance	0,3	6,4	8,1	-6,1	8,1	7,9	8,0	3,8	-6,4	6,8
inflation	59,2	61,4	60,3	149,6	64,9	84,9	91	54,3	62,9	32,7
PNB (milliard \$)	153,8	160,2	181,8	130,9	171,9	184,6	194,1	205,8	187,35	199,8
exportation (milliard \$)	13,6	14,7	15,3	18,1	21,6	23,2	26,2	27	26,6	27,8
urbanisation							65 %			66 %
rang pour le PIB en PPA	17 ^e	17 ^e	15 ^e	17 ^e	17 ^e	17 ^e	16 ^e	15 ^e	16 ^e	16 ^e
PIB ppa / habitant (\$)	2621	2708	3004	2184	2759	2928	3079	3224	2878	2986
espérance de vie		65,1		66,7	66,5		68,2	68,5	69,0	69,3
alphabét. (adulte)		80,7		81,9	80,5		81,6	82,3	83,2	84
scolarisat.					61		63	60	61	61
Population (millions)	57,6	57,9	58,8	59,6	60,6	61,4	62,4	63,4	64,3	65,3

e- Urbanisation et occidentalisation des mœurs: diversité ou homogénéité?

La ville est le grand générateur de la diversité, car elle est le pôle attracteur de l'*étranger* ; le lieu des coexistences culturelles, parce qu'elle est le foyer de la modernité, de l'inédit, de la diversification. Mais d'autre part, la culture des villes se réalise par une banalisation des apparences, par une relative similitude des formes de la quotidienneté, des pratiques, des manières de voir, de penser et de réagir (BALANDIER, 1992, p. 39-40). L'urbanité constitue aussi la condition éthique de la laïcité, car celle-ci suppose la cohabitation dans la même société de plusieurs « morales » qui doivent accepter chacune qu'elles ne peuvent pas avoir

d'*effet vertueux* sans avoir aussi des effets pervers. Une morale qui dénie ces effets pervers est d'une certaine manière immorale. « C'est pourquoi une société vivante a besoin du débat éthique, du débat entre plusieurs éthiques ; et ne pas se contenter d'une réponse, même bonne, à chaque problème, ni à tous. Les morales aussi ont des limites ». L'éthique de l'urbanité et le droit laïc s'étaient donc réciproquement. « L'urbanité demande un droit laïque au sens où, comme chaque citoyen doit être considéré dans le même temps comme 'laïque et ...' (relevant d'un style de traditionalité ou d'universalité morale particulier), le compromis laïque suppose dans le même temps un droit public et social plus cohérent, et un droit civil plus différentiel et pluraliste... La rationalité politique se trouve aujourd'hui à une double pression : d'une part celle qui réduit le politique à la 'technocratie' par la gestion des simples contraintes du marché ; et d'autre part celle qui réduit le politique à un 'tribalisme' par la surenchère des identités religieuses/nationales. Dans ces conditions la définition commune d'une nouvelle laïcité peut aider la rationalité politique à sortir de ce double danger » (ABEL, 1995, p. 57-58 et n. 15).

La Turquie connaît une urbanisation accélérée depuis un demi-siècle, et subit inévitablement une fragmentation des modes de vie. En 1980, 44 % de sa population vivait en ville. Le taux progresse à 65 % en 1997. La croissance urbaine est essentiellement due à l'exode rural. En 1985, 59 % de la population de la province d'Istanbul était composée de personnes qui ne sont pas nées dans la province. En 1990, ce taux atteint 61 %. L'économie turque connaît une croissance encore plus rapide que sa population. Vers la fin des années 1990, les trois quarts des exportations sont constituées par des produits manufacturés. Les indicateurs économiques montrent que le pays se situe nettement au-dessus de la moyenne des grands pays musulmans. Les 2/3 des ménages turcs sont propriétaires de leur logement ; 9/10 des ménages possèdent un réfrigérateur et la moitié ont une machine à laver ; il ne reste plus de villages non électrifiés. La croissance économique s'accompagne d'autres changements structurels, démographiques, sociaux, politiques, culturels. En 1985, 162 thèses de doctorat étaient soutenues en Turquie ; 10 ans plus tard, ce chiffre est multiplié par 17, avec 2 727 thèses déposées. En 1980, le pays comptait 246 000 étudiants universitaires ; en 1996, la population étudiante atteint 1 160 700 personnes. Il s'agit d'une augmentation de 472 % en une quinzaine d'années (MANÇO, 1998, p. 2-7).

Désormais, derrière tout aspect homogène, voire totalitaire, il se trouve des combinaisons variées faites au niveau des diverses sociabilités ou au niveau individuel. Les communautés, malgré leur visibilité, sont fragiles. Elles se définissent d'une façon sophistiquées (parole de Dieu, principes d'Atatürk, lois de l'histoire, fondements de la nation), mais ne peuvent pas trouver de contrepartie sur la scène politique. « C'est aussi la 'croyance' en la définition de la

communauté qui fait problème : car en fin de compte, il n'y a pas de communauté. S'il y en a, elle n'est pas homogène ; ce qui y est mis, est purement imaginaire... Être pour la religion ou pour la laïcité monte à la surface, mais plus important encore, reste 'à la surface', puisque le fond se transforme dans une toute autre voie ; c'est le monde des 'individus' modernes vivant à la fois dans le traditionnel, le communautaire, le social, le réel et il est pluriel » (KENTEL, 1998, p. 78-79). L'islam moderniste commence ainsi à prendre ses distances par rapport à l'islam traditionaliste: *voitures étrangères, téléphones cellulaires, appareils de fax, ordinateurs, défilés de mode islamiste où de beaux mannequins à tête couverte, présentent des créations*. Parallèlement, la *Prospérité* passe du puritanisme de ses prédécesseurs au pragmatisme. Sa nouvelle dénomination en atteste : « 'Prospérité' dans ce monde avant le 'salut' dans l'autre monde... Certains intellectuels islamistes turcs parlent en effet du 'post-modernisme' et revendiquent également leur droit à la différence, donc à la liberté, se basant sur des écrits d'auteurs occidentaux, et invoquant aussi les droits de l'homme tels qu'ils sont définis dans des chartes occidentales absolument laïques... Plus l'individu se libère du poids du collectif qui l'écrase et le refoule, plus son identité individuelle s'affirmera ; tôt ou tard, le particulier positif se joindra au 'nous' positif » (ÜNSAL, 1998, p. 376-377).

La MÜSİAD, organisation patronale islamique, alliée à la *Prospérité*, se lance dès 1994 dans la promotion du capitalisme libéral, et commence tout de suite à dénoncer l'intrusion de l'État dans le domaine des activités économiques. L'organisation publie en 1994 un petit livre intitulé « *Homo Islamicus* : Le musulman dans la vie des affaires », véritable manifeste du libéralisme islamique, donnant en exemple le Prophète (selon sa biographie traditionnelle, il était caravanier avant d'entrer au service de Khadija, sa future épouse, une riche veuve à la tête d'un commerce caravanier), présenté comme un commerçant soucieux de la bonne marche de ses affaires. Le président de la MÜSİAD Erol Yazar, même s'il ne conteste pas directement l'État, l'accuse quand même d'avoir conduit le pays à la ruine en pratiquant une politique de surendettement. Pour lui, les représentants de l'autorité publique sont fainéants, corrompus et incompetents. Il présente l'État comme une entité dépensière et incapable de gérer son budget, en total décalage par rapport aux réalités économiques. Dans le discours du club patronal islamique, le pouvoir politique, la bureaucratie et tous ceux qui ont bénéficié des largesses de l'État en gaspillant allégrement les ressources et les moyens mis à leur disposition, sont désignés responsables de la mauvaise situation économique du pays. Comme solution, Yazar propose de réformer l'État et de soumettre l'économie aux principes du libéralisme islamique. Vers la fin des années 90, la MÜSİAD enfourche un autre cheval de bataille : celui de la privatisation à marche forcée (DUMONT, 2008, p.62-63). Les propos de Yazar me rappellent les idées politico-religieuses des puritains anglais des années 1640. Au début de la décennie, lorsque se réunissait le *Long Parlement* (1640-53), le puritanisme,

principale force d'opposition au gouvernement royal, était devenu autant un mouvement politique qu'une attitude religieuse. *Il était question du contrôle des dépenses publiques et du respect des lois constitutionnelles au moins autant que de l'emplacement de l'autel dans les églises et de l'agenouillement à la communion* (DUCHEIN, 2002).

Le discours théologique gère le rapport du groupe religieux avec la société qui l'environne tout en cherchant à offrir une rationalisation culturellement plausible de la croyance. Obligé de négocier au niveau discursif la place du religieux dans la société, il ne peut échapper aux changements socioculturels et à l'histoire. « Dans une société où les espérances séculières sont mobilisatrices parce que tendues vers un avenir crédible et affectivement valorisé, le discours théologique sera d'autant plus porté à accueillir positivement le monde et ses projets... Par contre, dans une société qui entre en crise, dans une société où la mobilisation des acteurs autour du projet collectif est moindre parce que l'avenir apparaît plus incertain et les utopies séculières moins crédibles, dans une société où donc le changement social est moins affectivement valorisé, le discours théologique aura tendance à accentuer la rupture avec le monde et la distanciation par rapport à l'histoire » (WILLAIME, 1992, p. 58).

Pour le cas de la Turquie, deux hypothèses contradictoires semblent coexister. Début 1995, la Faculté de théologie d'Ankara édite un volume de 112 pages intitulé «Islam authentique», rédigé par une équipe de six professeurs de théologie. Les auteurs déclarent qu'ils ont pour objectif de *purifier l'islam des mensonges et des altérations* : Il faut donc rejeter les additions, traditions et pratiques *superstitieuses* qui sont venues s'ajouter au message coranique au cours des siècles. Ils s'efforcent de montrer que certaines pratiques, comme la lapidation de la femme adultère, n'existe pas dans le Coran. Selon les auteurs, parmi lesquels une femme (Beyza Bilgin), l'obligation pour la femme de porter un voile est interprétée de façon large et la sanction qui prévoit de couper la main du voleur serait applicable pour ceux qui ne se repentent pas : « Le verset coranique, après avoir ordonné de couper la main, demande que cette punition ne soit pas appliquée aux voleurs qui se repentent et réparent le tort qu'ils ont causé... Si le voleur, malgré cela ne se repent pas et ne corrige pas le tort causé, on admet qu'il est aliéné mental ; et un aliéné mental n'est pas puni ». Ils avancent aussi l'idée que le principe « souveraineté appartient sans condition ni réserve à la nation » n'est pas contraire au principe islamique « souveraineté appartient uniquement et absolument à Dieu », ces deux niveaux étant bien distincts. Il s'agit donc là d'un discours théologique porté à accueillir positivement le monde. Mais le seul fait que le livre est commandé par les autorités étatiques suffit pour le déprécier. Selon les musulmans orthodoxes, ce que les auteurs écrivent ne provient pas du Coran, mais de la volonté des autorités étatiques (JACOB, 2004, p. 57-58).

f- Vers une victoire de la *Prospérité* aux législatives (1995)

Vers la fin des années 1990, non seulement en Turquie, mais dans le monde musulman en général, les mouvements islamistes deviennent plus nationalistes qu'islamistes. Leur champ d'action est désormais limité à un seul pays. La nationalisation, la banalisation et le primat du politique allant ensemble, les tenants de l'islam politique sont aussi amenés à se poser la question du pluralisme politique. Les islamistes turcs ont la particularité de découvrir le jeu politique par leur gestion municipale : la frange *libérale* qui formera à l'avenir (années 2000) le principal parti islamiste du pays (*Parti de justice et de développement*) sera justement dirigée par Tayyip Erdoğan, maire d'Istanbul entre 1994-1998 (ROY, 2003, p. 47, 52). Ce dernier, au lieu de tenir un discours statique et abstrait, souhaite résoudre des problèmes concrets qui préoccupent le pays. Lorsqu'il était maire d'Istanbul, Il n'hésitait pas à préparer un rapport kurde (1994) à l'intention de son président Erbakan dans lequel il se proposait d'interroger à voix haute l'idéologie officielle, négationniste, basée sur l'assimilation, de défendre la nécessité d'abroger les lois interdisant la reconnaissance et le développement de la culture kurde, de développer des politiques plus sensibles que celle de tous les autres (partis) sur les droits de l'homme, d'envoyer des missions d'enquête de haut niveau dans la région pour évaluer rapidement les événements, de condamner autant que la terreur du PKK celle de l'État, et de s'opposer uniment aux racismes kurde et turc » (TOUZANNE, 2000, p.134; *Hürriyet*, 27 décembre 2007).

Entre octobre 1991 et décembre 1995, la Turquie est dirigée par une coalition gauche-droite. Ce sont les années des crises économiques à répétition, de la guerre menée par l'armée contre le PKK à l'Est du pays, dite « guerre à base concentration », de l'instabilité politique des gouvernements de coalition et de la montée en puissance des islamistes. C'est dans ces conditions que la Turquie signe en mars 1995 le traité instituant une *Union douanière* avec l'UE (VARDAR, 2005, p. 53). « Dans un premier temps, la libéralisation des échanges avec l'UE conduit à une aggravation du déficit commercial de la Turquie. Cependant, selon un rapport de la Banque mondiale [avril 1996], la Turquie devrait à moyen terme gagner entre 1,1 et 1,5 point de PIB chaque année grâce à l'union douanière » (BERTRAND, 2001, p. 122). La négociation et la conclusion de l'accord d'union douanière donne en outre lieu à une première réforme constitutionnelle d'envergure (23 juillet): suppression des références au coup d'État dans le préambule, abaissement de la majorité électorale à 18 ans, amélioration du statut des syndicats et des partis, possibilité de voter pour les Turcs résidant à l'étranger (MARCOU, 2005-II, §45). *Seize amendement à la Constitution* sont adoptés par l'Assemblée par 360 voix contre 32, la *Prospérité* étant le seul parti à voter contre. Selon le Premier ministre, « le vainqueur, c'est la Nation, et le vaincu, la *Prospérité* » (*Milliyet*, 24 juillet 1995).

Au milieu des années 1990, une poignée de jeunes intellectuels islamistes prend position en faveur de l'intégration de la Turquie en Europe. N. Kurtulmuş (1959–), économiste proche de la *Prospérité*, qui travaille particulièrement sur les logiques contradictoires de globalisation et de régionalisation des économies mondiales, déclare dans un entretien réalisé en 1995 que la Turquie pourrait être membre de l'UE sans que cela porte atteinte à l'identité turco-musulmane. Il pense que les islamistes exagèrent en général les incompatibilités culturelles entre l'Occident et le monde musulman : « De même, je ne crois pas que la poussée de l'islam en Turquie puisse freiner une éventuelle intégration à l'Europe ». S'il s'oppose au *Traité d'union douanière*, c'est parce que celui-ci, qui prévoit la libre circulation des capitaux et des biens, interdit en revanche celle des personnes. Selon lui, la *Prospérité* rejette l'enjeu européen parce qu'elle estime qu'il vaut mieux être un des pays les plus développés dans sa zone qu'un des pays les moins développés et des plus faibles dans le camp occidental : « Je pense que nous devons privilégier notre avantage économique régional. Il faut faire le choix de l'indépendance plutôt que de la semi-dépendance ». Ce jeune universitaire musulman se sert des arguments purement économiques (et pas forcément idéologiques) pour critiquer la visée européenne de son pays. *Géographiquement, économiquement, politiquement, la Turquie est un pays européen ; mais pas culturellement*, dit-il (PLOQUIN, 1996-I, p.113-114).

En effet, le besoin de financement de l'État connaît une hausse continue entre 1988 et 1993, malgré le programme de désinflation mis en place en 1988. Durant la période 1990-1993, la hausse des dépenses publiques est financée par création monétaire et par emprunt. À la fin de la période, l'excédent primaire prend des valeurs négatives et ne permet plus de financer les paiements d'intérêt. « En 1994, la détérioration des finances publiques mène à une crise. L'inflation s'envole à 118 % et le taux d'intérêt réel passe la barre des 30 %. Dans les années qui suivent, les paiements d'intérêt ponctionnent la majorité du budget de l'État » (JOBERT, ZEYNELOĞLU, 2006, p. 66).

Le PJV, aile droite de la coalition, se situe dans la lignée des partis politiques de centre qui, ayant une composition hétérogène, ménagent l'islam. « Dans mon pays, le drapeau flottera et la prière continuera pour toujours » dit Tansu Çiller, élue à la tête de la *Juste voie* pour remplacer le Président Demirel. Par contre, dans le programme du *Parti social-démocrate populaire*, aile gauche de la coalition, la laïcité apparaît comme fondement de la République, garantie de la liberté, de la démocratie, de l'unité nationale. Celui-ci, tout en reconnaissant que *les libertés de culte et de croyance font partie des droits individuels*, précise qu'il faut *veiller à ce que de telles libertés ne soient pas exercées contrairement à leur caractère fondamental* (programme du PSDP, avril 1993). Ce parti se situe dans la lignée de la version républicaine de la laïcité. Selon le PSDP, le fonctionnement de la *Direction des Affaires*

religieuses doit être réformé et faire l'objet d'un contrôle renforcé. Ainsi, le PJV se présente comme le garant de la religion, tandis que le PSDP apparaît comme celui de la laïcité. Murat Karayalçın (1943 –), ancien maire d'Ankara, élu président du PSDP suite à la démission d'Erdal İnönü, déclare que *le problème de la laïcité représente le seuil critique de la coalition*. On comprend alors que, la laïcité officielle étant démystifiée sur le plan discursif, le débat sur la laïcité républicaine aura des suites. Au milieu des années 90, la définition de la laïcité et de la liberté de conscience reste une exigence importante pour les partis et leurs stratégies, « mais aussi pour les libertés publiques et les droits du citoyen » (ÜSTEL, 1995, p. 260-262).

La *Prospérité*, parti protestataire enfanté par la République laïque, s'adresse à un électorat varié : habitants de zones urbaines et périurbaines assaillis par l'instabilité socioéconomique, classes moyennes « frustrées par les promesses non tenues du mirage özalien », Kurdes déracinés travaillant dans les métropoles de l'Ouest, femmes déçues par une modernisation sociale inachevée (MARCOU, 2004, p. 594). Le climat semble donc favorable à la victoire du discours islamiste, car les formations de centre sont divisées par d'interminables querelles de personnes (division à droite : PJV dirigé par Çiller – PMP dirigé par Yılmaz, et à gauche : PGD dirigé par Ecevit et PSDP de Karayalçın), et les chefs des partis de centre-droit sont compromis dans des affaires de corruption (ANCIAUX, 2001, p. 43).

D'après les sondages d'opinion, la *Prospérité* a un soutien de 20 % de l'électorat avant les législatives de 1995. À l'époque, il existe 476 175 élèves dans les 515 écoles d'*imams et de prédicateurs*, perçus par les laïcs comme des repères d'intégristes. A. Taner Kışlalı, écrivain et politicien kémaliste, décrit l'ambiance de l'époque en blâmant le conservatisme culturel et le libéralisme économique des années Özal : « Au cours de 20 dernières années, le nombre d'élèves des écoles laïques a été multiplié par 3, celui des écoles religieuses par 14... Il existe aujourd'hui une 'armée' de fondations et d'associations pro-religieuses qui sont bien installées dans tous les coins de la Turquie. Riche d'aide financière extérieure et intérieure, elle se charge de faciliter l'orientation des enfants des familles modestes ou pauvres, en leur offrant des foyers et des études gratuites... Les universités furent confiées aux professeurs pro-religieux. Les relations de la Turquie furent renouées avec le monde islamique ». D'après lui, derrière le succès du parti islamiste, il y a plusieurs facteurs, surtout la crise économique-sociale qui pèse lourd : « Pourquoi 20 % de l'électorat voteraient-ils pour un parti pro-religion ? Les recherches montrent que 8 à 9 % seulement auraient voulu voir établir un régime islamique. Ce sont des voix protestataires... réaction à l'injustice sociale, réaction à un monde qui ne les accepte pas, réaction à l'attitude des Occidentaux en Bosnie » (KIŞLALI, 1995, p. 64). Il est vrai que le sentiment d'appartenance au monde islamique est exacerbé chez les Turcs par le conflit bosniaque au début des années 1990. La perception

dominante était que les Musulmans de Bosnie avaient été abandonnés à leur sort par l'Occident, parce qu'ils étaient musulmans. Ce constat choque de nombreux Turcs qui se sentent partie prenante de l'Occident et qui s'en découvrent exclus.

Selon N. Kurtulmuş, jeune intellectuel musulman de l'époque, c'est sa dynamique interne qui fait le futur succès du PP: « C'est un parti de militants très disponibles, très organisé et centralisé, contrairement à ses concurrents. Son thème central est le rejet de la corruption, un slogan qui fait mouche auprès des électeurs. La corruption massive concerne aussi bien la droite que les sociaux-démocrates et provoque un rejet des partis du système, dont les islamistes ne font pas partie » (PLOQUIN, 1996-I, p. 114-115), du moins, pour l'instant.

Lors des élections législatives du 24 décembre 1995, le *Parti de la prospérité* arrive en tête, pour la première fois de son histoire, avec 21,3 % des voix et 158 sièges sur 550 (29 %). Le PMP le suit avec 19,7 % des suffrages et 132 députés, puis le PJV (19,2 %, 135 sièges), et les deux partis sociaux-démocrates : le *Parti de la gauche démocratique* d'Ecevit (14,6 %, 76 députés) et le *Parti républicain du peuple*, dirigé par Deniz Baykal (10,7 %, 49 députés). Ce dernier a cherché à plusieurs reprises à s'emparer du leadership du PSDP ; après des échecs successifs, il s'est résigné à conquérir cette formation de l'extérieur en recréant en 1992 le PRP d'Atatürk. Le PSDP et le PRP ont fusionné en 1995 sous l'étiquette PRP, et Deniz Baykal (1938 –), qui a d'abord dû accepter un autre leader que lui, a fini par prendre la tête du parti kémaliste refondé. La gauche kémaliste (PGD+PRP) est sans doute le grand perdant de l'élection, avec 25 % des voix et 22,5 % des sièges (PLOQUIN, 1996-II, p. 183).

La *Prospérité* devient, avec les municipales de mars 94 et les législatives de décembre 95, un véritable *grand* parti qui accueille à la fois des populations déshéritées des bidonvilles et des couches plus aisées de l'Anatolie espérant prendre leur part de profit. Elle se renforce d'une *alliance* entre deux classes traditionnellement opposées. « Néanmoins, bien qu'évitant soigneusement de proposer des solutions concrètes aux problèmes sociaux, son insistance à imposer la conception populiste du 'système juste' lui attirera la colère des 'entrepreneurs croyants du marché libre' » (ÇAKIR, 1997, p.35). Numan Kurtulmuş constate avec amertume que beaucoup d'hommes d'affaires et de petits commerçants qui professent avec vigueur et ostentation leur islamité ne s'intéressent guère à créer un système économique alternatif au système libéral : « La plupart d'entre eux se moquent de l'authenticité de leur foi ou de leur credo. Ils recherchent les bénéfices immédiats de leurs choix » (PLOQUIN, 1996-I, p. 114).

Tout en se disant ouvert aux nationalismes turc et kurde, la *Prospérité* refuse d'endosser des candidatures de députés du sud-est revendiquant l'identité kurde, décision qui lui cause une

grande perte de voix lors des élections de 95. Selon Kurtulmuş, la *Prospérité* qui se réfère à l'expérience ottomane a un discours feutré mais consensuel sur la question kurde: « l'identité musulmane est pour beaucoup la dernière chance de protéger l'unité du pays, déchiré par le conflit kurde. Cette approche qui ne nie pas les différences ethniques mais prône au contraire la fraternisation, séduit l'électorat kurde. Dans sa majorité, celui-ci reste par ailleurs attaché à la tradition, dont la religion est le socle » (PLOQUIN, 1996-I, p.115-116). Une autre source de tension interne tient à l'inégalité des rapports hommes-femmes. Le parti doit en grande partie son ascension à l'activité exceptionnelle des *commissions de femmes*. « Mais les instances dirigeantes du parti font le choix clair de la domination masculine, et ont désigné exclusivement des candidats hommes lors des législatives de 95, ne gardant aucune femme sur les listes » (ÇAKIR, 1997, p. 35-36).

2- *Prospérité*, ivresse de la victoire et désillusion (1996-1998)

La Turquie est dans une situation difficile après ce résultat « complexe » des législatives. L'inimitié opposant Çiller et Yılmaz rend impossible une coalition de droite PJV-PMP. Les partis de la droite traditionnelle n'osent-t-ils pas non plus déclarer favorable à une alliance avec la *Prospérité*, d'autant que l'armée, influente dans la vie politique, fait pression en faveur d'un rapprochement Çiller-Yılmaz. Même si l'hypothèse d'une coalition *Prospérité*-PMP prend corps et Yılmaz accepte l'idée d'un cabinet dirigé par l'islamiste Erbakan, l'accord échoue finalement. Vers la fin du mois de février, le président du PMP et celui du PJV concoctent un calendrier de coalition qui tient compte de l'égalité de leurs forces. D'après le protocole d'accord, Yılmaz occupera le poste de Premier ministre jusqu'à la fin de l'année 1996, Çiller lui succèdera en 1997-98, Yılmaz reprendra les commandes en 99. Ainsi, un gouvernement minoritaire de coalition est mis en place (6 mars – 28 juin 1996). La fragilité de la coalition se manifeste dès le vote d'investiture. Le gouvernement de droite ne peut compter que sur le soutien de 257 députés sur 550, 19 voix de moins que la majorité absolue. En effet, le pays a besoin d'une gouvernance qui soit à la hauteur de ses besoins, qui stabilisera l'économie grevée par de lourds déficits publics. İ. Çevik (1952 –), rédacteur en chef du quotidien de langue anglaise *Turkish Daily News* écrit le 27 février 96 que ceux qui refusent un minimum de pouvoir à la *Prospérité* ne réalisent pas que les multiples facteurs qui ont aidé ce parti à se développer sont toujours valables: « Les masses ont le sentiment que les partis traditionnels les ont laissé tomber et qu'ils aident les riches à devenir plus riches et les pauvres à devenir plus pauvres. C'est la raison du succès de la *Prospérité*, qui a réussi à se dépeindre comme un parti pour les pauvres et les opprimés. Cette formation est une des réalités de ce pays » (PLOQUIN, 1996-II, p.184).

Mais la coalition de centre-droit éclate aussitôt, suite à l'invalidation du vote de confiance par la Cour constitutionnelle. C'est la *Prospérité* qui fait appel à la Cour en disant que la coalition a besoin d'une majorité absolue des membres présent dans l'Assemblée, soit de 273 votes « oui ». Le premier ministre Yılmaz n'a donc pas d'autre choix que de soumettre sa démission au Président de la République le 6 juin. Ce dernier, sans perdre de temps (7 juin), demande à Erbakan de former un gouvernement. Cette fois, les cercles politiques et les mass-médias sont plus tolérants envers la possibilité d'un gouvernement de coalition dirigé par l'islamiste Erbakan. Même le monde des affaires turc qui entretient d'étroites relations d'intérêt avec les Américains et les Israéliens fait savoir qu'un tel gouvernement pourrait s'avérer inévitable. L'homme d'affaires n° 2 du pays, Sakıp Sabancı (1933-2004) affirme qu'un gouvernement conduit par Erbakan se révèle nécessaire pour mettre fin à la stagnation économique. « Néanmoins, le monde occidental, en particulier les Etats-Unis et Israël paraissent être extrêmement ennuyés par la possibilité d'une coalition avec le RP. D'après une analyse du correspondant du *Turkish Daily News* à Washington, publiée le 11 juin 1996, l'administration Clinton est en train de débattre les pour et les contres de plusieurs scénarios futurs qui incluent ou qui n'incluent pas le RP comme partenaire principal de la coalition... 'L'opposition silencieuse à *Refah* à Washington semble s'être intensifiée suite à l'accord militaire que la Turquie et Israël ont signé en février. Le RP s'oppose de façon véhémente à cet accord, tout comme de nombreux gouvernements arabes' rapporte le TDN » (*Info-Türk*, mai/juin 1996).

Dans ces circonstances, Erbakan et Çiller, mettant de côté leurs déclarations antérieures, entament des pourparlers officiels pour négocier une éventuelle coalition. Çiller, sachant qu'elle a perdu toutes ses chances d'être encore Premier ministre, compte sur une telle coalition pour s'éviter une condamnation pour irrégularités devant la Cour constitutionnelle. Erbakan, en vue d'arriver au pouvoir avec le soutien du PJV, semble prêt à oublier toutes ses accusations contre Çiller. En dépit de ses attaques virulentes contre Çiller pour ses millions, il a aussi des difficultés pour expliquer comment il est devenu propriétaire de 148 kg d'or en lingots, de nombreux immobiliers, de centaines de milliers de marks allemands et de francs suisses. Malgré leurs différences supposées irréconciliables en matière de politique et de morale, les leaders de la *Juste voie* et de la *Prospérité* acceptent d'enterrer la hache de guerre afin de former un gouvernement de coalition. Après ses conversations en tête-à-tête avec Erbakan, Çiller déclare lors d'un congrès local de son parti que « Ce pays est unique et uni et le restera toujours. La Turquie qui a un pied dans l'Asie et un autre dans l'Europe marquera de son empreinte le siècle à venir. Pour cela, nous devons ramener notre drapeau et notre mosquée à l'Europe. Nous sommes nationalistes, nous sommes conservateurs. Nos

yeux sont tournés vers le drapeau, nos oreilles vers l'appel à la prière » (*Info-Türk*, mai/juin 1996 ; quotidien *Milliyet*, 16 juin 1996).

La *Prospérité* devient finalement le pilier de la coalition (28 juin 1996 – 30 juin 1997). C'est la première fois que le leader d'une formation islamiste devient Premier ministre depuis la fondation de la République. Mais Erdogan tient un discours rassurant, affirmant son désir de coopérer avec les pays occidentaux et maintenir une économie de libre marché. Dans le gouvernement de coalition baptisé *Refah-yol* (Voie prospère), Çiller occupe le poste de vice-Premier ministre et de Ministre des Affaires étrangères. La Défense et l'Intérieur sont également dévolus à son parti alors que la *Prospérité* contrôle la Justice, l'Éducation, les ministères sociaux. Cette coalition *islamo-nationaliste* est en effet une coalition contre nature, fruit d'une conjoncture politique particulière, née de la division des partis de droite et de gauche traditionnels. Les débats sur l'intégrisme s'intensifiant dans les jours qui viennent et provoquant des tensions sociopolitiques, celle-ci s'effondra au bout d'un an, sous les coups de butoir d'une vaste alliance interclassiste qui réunissant les syndicats, la grande bourgeoisie, les médias, les intellectuels, les partis d'opposition et l'armée.

a- Promesses, fictions, réalités et affaire *Susurluk*

Cet accès au pouvoir suscite maints espoirs, craintes et frictions, voire un bras de fer avec les militaires. Erdogan tente d'appliquer une « politique extérieure islamiste », de dépasser l'orientation occidentaliste de la politique étrangère pour introduire une solidarité avec les pays musulmans et l'Asie centrale turcophone, ainsi que pour créer un marché commun islamique. Il se rend en août 1996 en Iran pour y signer un contrat de livraison de gaz de 20 milliards de dollars sur 22 ans, élaboré toutefois avant son accession au pouvoir (HERVÉ, 1996, p.96) et rompt ainsi les tentatives américaines d'isolement de ce pays. Il refuse aussi l'utilisation de la base aérienne OTAN d'Incirlik aux appareils américains qui viennent bombardier l'Irak. Mal préparées, d'autres initiatives du même type tournent court et se retournent même contre le Premier ministre (LEVEAU, 1997, p. 218). La politique de fraternité islamique se solde finalement par une image de désordre et d'humiliation. Pris dans des contraintes institutionnelles, le parti islamiste n'arrive pas non plus à rompre les relations avec le *club chrétien* européen, ni avec Israël (MASSICARD, 2004-II, p. 64).

Début octobre, Erdogan entame une tournée qui le mène en Egypte, et surtout en Libye et au Nigeria, deux pays critiqués par l'Occident, le premier étant sur la liste des États soutenant le terrorisme international, le second pour ses violations des droits de l'Homme. Mais en Libye, Mouammar Kadhafi critique vivement la Turquie en présence du Premier ministre turc pour sa politique vis-à-vis d'Israël et des Kurdes, et se prononce même pour un

État kurde. « Je suis contre la persécution des Kurdes, qu'ils soient en Turquie, en Iran ou en Irak. Les Kurdes méritent l'indépendance, et la nation kurde doit avoir sa place dans la région » dit-il. En évoquant l'accord militaire conclu en février, « accord entre la Turquie et Israël est un danger pour la nation arabe et pour sa sécurité » déclare le colonel lors d'une conférence de presse conjointe. Il s'en prend en outre à la Turquie pour son appartenance à l'OTAN qu'il qualifie d'organisation impérialiste. Il fait néanmoins l'éloge de la *Prospérité*, seul parti turc capable selon lui de rattacher le passé de la Turquie à son présent : « J'encourage tous les citoyens turcs à rejoindre la *Prospérité* » conclut-il.

Au niveau local non plus, la *Prospérité* n'est pas apte à tenir ses promesses. Bien qu'elle annonce la reconversion de Sainte-Sophie en mosquée, l'interdiction de la vente d'alcool dans certains quartiers, l'instauration d'une ségrégation sexuelle dans les transports publics et la construction d'une mosquée sur la place de Taksim à Istanbul, symbole de la République laïque, ces réformes n'ont pas lieu et les tentatives d'islamiser l'espace public échoue. Alors, elle se contente « de multiplier les surenchères symboliques, en islamisant les logos des villes d'Istanbul et d'Ankara, en remettant à l'honneur un passé ottoman autrefois occulté ou en luttant pour autoriser le port du voile à l'université, sans y parvenir pour le moment. Sur les points décisifs cependant, comme la question kurde, les islamistes ne sont pas distingués de leurs prédécesseurs. Leurs ambitieuses promesses ont laissé place à des compromis. Leurs modes de gestion montrent également une certaine continuité avec les autres partis : la moralisation de la vie politique, promesse électorale de premier plan, fut également traitée sur un mode pragmatique : comme les autres partis, la gestion du RP, libérale, s'est fondue dans un système clientéliste de distribution des rentes associées à l'État » (MASSICARD, 2004-II, p. 65).

Le contrôle de la Justice et des ministères économiques et sociaux offre au parti un champ d'influence clientéliste qu'il sait mettre à profit pour écarter les fonctionnaires pro-laïcs et placer ses propres candidats. À long terme, le danger peut venir de cette évolution ou plutôt des réactions de crainte qu'elle risque d'entraîner chez certains militaires. Pour avoir accès au pouvoir, les islamistes ne peuvent diriger seuls ni ignorer l'environnement interne et externe. Ils sont obligés de donner des gages aux militaires et de se comporter comme partenaires peu complaisants mais prévisibles d'un système international. Les dirigeants du parti se rendent compte que c'est l'esprit de compromis qui préside à l'idée et à la pratique d'une coalition, que leur arrivée au pouvoir n'était pas souhaitée par l'armée qui constitue une force politique extraparlamentaire puissante. Allant plus loin dans la voie des concessions, Erdogan accepte de démettre de leurs fonctions, sans explication, « des dizaines d'officiers accusés par l'état-major d'appartenir à des courants islamistes, en fait

d'entretenir des contacts avec son propre parti. Il ne remet aucunement en cause l'accord de coopération technique et militaire signé avec Israël par le gouvernement précédent... La banalisation du courant islamiste par son accès au gouvernement pourrait sans doute s'opérer plus facilement que par son exclusion. Mais l'exercice d'une culture de gouvernement sera-t-elle compatible avec l'exercice d'une fonction tribunicienne d'intégration des exclus par les islamistes » (LEVEAU, 1997, p. 218-219) ?

Le 3 novembre 1996, quatre mois après l'installation d'Erbakan à la tête du gouvernement, le pays est secoué par l'affaire dite de *Susurluk*, révélant les liens entre l'État, la mafia et l'extrême droite, confirmés par une enquête parlementaire en avril 1997. Un accident de la route survenu près de la ville de *Susurluk*, dans le nord-ouest du pays, Abdullah Çatlı (1956-1996), militant de la droite radicale recherché par Interpol, impliqué dans la tentative d'assassinat du pape Jean-Paul II en 1982, deux fois évadé des prisons européennes, et Hüseyin Kocadağ (1944-1996), ex-chef adjoint de la Police d'Istanbul, créateur des *unités spéciales* (renforcé sous Çiller, ce corps de 23 000 hommes, dont la plupart sont recrutés parmi les militants de la droite radicale, devait lutter contre le PKK avec l'armée), trouvent la mort dans une luxueuse Mercedes renversée. Le troisième passager de la voiture, Sedat Bucak (1960 –), député membre du PJV (partenaire de la coalition), chef d'une tribu kurde qui fournit en nombre les rangs des forces paramilitaires dans le sud-est connues sous le nom de *gardiens de villages*, sort indemne de l'accident. Dans le coffre de la Mercedes, on retrouve des armes, des munitions, des faux papiers, et en possession de Çatlı une carte d'identité au nom de Mehmet Özbay ainsi qu'un passeport vert, donné aux fonctionnaires ayant une expérience professionnelle. On se rend ainsi compte qu'il y a des liens forts entre *crime organisé*, *pouvoir politique* et *forces de sécurité*. Cet événement montre que L'État s'est transformé au cours des années 90 en un champ de bataille entre les groupes de crime organisé, formés au croisement de la mafia, des organes sécuritaires et de la droite radicale, qui font et défont l'*État profond*.

L'approche dissimulatrice du Ministère de l'intérieur Ağar (1951 –), directeur général de la police avant d'être élu au Parlement sur la liste de Çiller, contribue à soulever encore plus de suspicions à propos de l'accident. Ağar déclare d'abord que Çatlı n'était pas dans la voiture. Après la preuve faite que Çatlı était parmi les victimes, il modifie sa position pour faire une autre déclaration inexacte que Kocadağ et Bucak étaient en train d'emmener Çatlı à Istanbul pour le livrer aux forces de sécurité. Quand on lui demande s'il va y avoir une enquête sur l'incident, Ağar répond que ceci est un accident de la route ordinaire et que les autorités locales l'investigueront selon les procédures du trafic. Le jour suivant, il est pourtant révélé que les victimes de l'accident ont résidé dans le même hôtel à Kuşadası (une ville et un port sur

la Mer Égée) pendant trois jours avant de se mettre en route pour Istanbul et que la famille du ministre Ağar était également à cet hôtel en même temps. À la lumière de la nouvelle information, Ağar abandonne ses tentatives précédentes pour dissimuler la vérité et démissionne de son poste (8 novembre 1996). « Les tentatives évidentes du Ministre de l'intérieur pour minimiser l'importance de l'accident de la route qui prouve de relations occultes entre les forces de la sûreté, les *loups gris* et les forces spéciales dans le sud-est, soulève la question de savoir ce que Ağar cherchait à couvrir dans ses déclarations » (*Info-Türk*, septembre-novembre 1996).

L'affaire *Susurluk* qui révèle la profonde dégradation des institutions ne quitte plus la une des journaux. Ce déferlement sans précédent d'affaires impliquant les forces de sécurité, le Ministère de l'Intérieur et le parti de Çiller en général, embarrasse le Premier ministre Erbakan. Après un silence d'un mois, il promet que « toute la lumière serait faite sur ces bandes dans l'Etat » (28 novembre 1996). Malgré la pression des partisans, très mobilisés contre la corruption, et celle d'une opinion rêvant d'une vaste opération « mains propres », il est plutôt obsédé par la peur de l'éclatement de la coalition. Sur l'affaire *Susurluk* comme sur les autres dossiers épineux, il préfère garder profil bas afin de *rester au pouvoir le plus longtemps possible*. Les enquêtes restent au point mort. Devant la gravité de la situation, le Président Demirel convoque, le 22 décembre, un sommet des leaders de tous les partis représentés au Parlement. La presse rapporte qu'il aurait ouvertement fait part à ses interlocuteurs *des inquiétudes de l'armée devant l'usure de l'Etat*. La communiqué publié à l'issue du sommet demande aux députés d'autoriser la levée de l'immunité parlementaire de Bucak et d'Ağar (*Milliyet*, le 23 décembre 1996 ; *Libération*, le 1^{er} janvier 1997). Rappelons cependant qu'en dépit des révélations et des manifestations, la scandale a été largement étouffée et l'enquête systématiquement entravée. Ağar a réussi, grâce à son immunité parlementaire, à se soustraire à la justice pendant plus de 12 ans.

1996 est aussi une année dure en ce qui concerne la situation dans les prisons. La grève de la faim constitue, depuis le coup d'État de 1980, un répertoire de protestation en milieu carcéral contre les tentatives d'isolement. Ainsi, en juin/juillet 1996, quelques 300 détenus font la grève de la faim pour arrêter les transferts dans les prisons de haute sécurité appelées « prisons de type F ». C'est au prix de 79 jours de jeûne et de 12 victimes que les mesures d'isolement sont une dernière fois évitées (MASSICARD, 2002, p. 176). Le ministre de la Justice Şevket Kazan (1933 –), une des grandes figures de la *Prospérité*, refuse d'entrer en contact avec les leaders de la protestation pendant la grève de la faim, comme il s'est refusé les jours précédents à recevoir leurs familles. Après la mort du troisième détenu en grève le 24 juillet 1996 (66^e jour), il rencontre les autorités en charge du dossier, mais il

repousse toujours l'idée d'accéder aux moindres des revendications des grévistes afin de *ne pas leur donner raison*. Il demande aux associations de défense des droits de l'homme d'intervenir pour qu'ils cessent d'eux-mêmes l'action, faute de quoi il prendrait des mesures sévères pour y mettre un terme (**Libération**, le 25 juillet 1996).

Comme le montre l'exemple précédent, la *Prospérité* garde souvent le silence dans le domaine des atteintes aux droits de l'homme, sauf lorsqu'il est concerné. La question du foulard rebondit par exemple avec l'arrivée au gouvernement du parti, devenant ainsi un enjeu symbolique de première importance. Les islamistes présentent le droit au foulard comme « une liberté élémentaire » et assurent qu'ils ne veulent l'imposer à personne. Mais une circulaire du Ministre de la Justice, autorisant le foulard dans les tribunaux est aussitôt bloquée par un recours du barreau d'Istanbul dénonçant la mesure comme « anticonstitutionnelle ». Pour calmer les partisans, Lütfü Esengün (1947 –), ministre d'État chargé des droits de l'homme, promet pour bientôt une véritable loi pour libéraliser le port du voile comme de la barbe pour les fonctionnaires (**Milliyet**, 9 décembre 1996). Le parti hésite toutefois à trop s'avancer sur ce terrain : Erbakan, lui-même, s'abstient d'aller aux réceptions de l'état-major avec sa femme voilée. Tandis que ses adversaires continuent de l'accuser de vouloir renverser le système institutionnel, la *Prospérité* tient son congrès d'octobre 1996 sous un portrait géant d'Atatürk en affirmant son engagement en tant que mouvement centriste. « Nous sommes dans une coalition et nous ne pouvons pas aller au-delà de ce qu'accepte notre partenaire » explique Oğuzhan Asiltürk (1935 –), secrétaire général du parti (**Libération**, le 30 décembre 1996).

b- Slogan de l'ordre juste : « une justice sociale commutative » ?

Quant au slogan de l'*ordre juste* qui enthousiasmait les déshérités, Erbakan ne l'évoque plus guère. En économie, le parti se contente de prendre des mesures populistes pour satisfaire son électorat: le gouvernement augmente de 50% les salaires des fonctionnaires et libéralise l'importation des voitures d'occasion, malgré l'opposition des industriels locaux de l'automobile (**Libération**, 30 décembre 1996). Il est évident que l'organisation patronale musulmane (MÜSİAD) n'apprécie pas le slogan de l'*ordre juste* et prétend démontrer que l'islam et l'accumulation de richesse sont compatibles, voire encouragés par le Coran et la Sunna. Erol Yazar, président fondateur de l'association, déclare que les entrepreneurs musulmans doivent accumuler la richesse pour rattraper leurs adversaires et devenir plus forts que les profanes: « Les trésors d'Allah doivent être pris de leurs mains ». Un membre de la MÜSİAD affirme que l'islam n'interdit point la richesse, allant jusqu'à suggérer que cette idée a été élaborée par les *ennemis de l'islam* (MAIGRE, 2005, p. 9-10).

Appliquée à l'ordre du marché, l'expression « ordre juste » ne signifie plus guère la justice sociale, qui est selon Hayek un *mirage*, un *non-sens*, une *superstition quasi religieuse*, un concept *vide et dénué de sens* (HAYEK, 1981, p. 94, 80, 83). Désormais, le concept d'*ordre juste* ne revoie pas à la *justice sociale redistributive*, nécessitant l'intervention de l'État pour la correction des déterminismes sociaux. On prêche donc progressivement en faveur de la *justice sociale commutative* (la justice serait tout ce qui garantit la propriété individuelle ou la situation personnelle; on ne devrait changer la donne sociale que si la nouvelle situation améliore le bien-être d'au moins un citoyen, sans jamais diminuer celui d'aucun autre. Cette interprétation empêche les interventions étatiques de redistribution), et redéfinie l'*ordre juste* comme une régénération morale de la société qui englobe, entre autres, la lutte contre la corruption. La justice se réduit ainsi à la seule justice commutative chez les membres de la MÜSİAD ayant une grande influence sur la *Prospérité*, comme chez Hayek, promoteur du libéralisme. C'est pourquoi, la MÜSİAD, club des islamistes embourgeoisés, se contente de proposer un nouveau système moral et éthique comme alternative aux valeurs matérialistes et individualistes du monde occidental, et de critiquer le déclin des valeurs familiales en Occident et sa philosophie hédoniste.

Les musulmans s'intéressent au monde moderne et à ses acquis technologiques ; ils le demandent comme le reste des peuples sur terre, tout en s'attachant à ce que Dieu reste avec eux. La modernité, c'est aussi le confort et la richesse : Ils veulent « donc Dieu avec le confort et la richesse ». La modernité suppose aussi d'accorder une place à l'individu en tant que tel et lui reconnaître sa liberté. Les musulmans deviennent effectivement de plus en plus individualistes. Quant à la liberté, c'est une revendication des intellectuels : Les gens exigent plutôt *le respect et la dignité* (BENSLAMA, 1997, p. 148-149). La MÜSİAD propose une refondation morale vigoureuse sous l'égide de l'éthique islamique et de son support : la famille et la communauté. Ses membres se considèrent comme des exemples pour la société turque dont ils se veulent la nouvelle élite. « Mais ils savent aussi que l'expansion de leur modèle dépend beaucoup de leur succès économique et de leur capacité d'influence sur le politique » (MAIGRE, 2005, p. 11).

On observe dans les années 1990 qu'il y a un recours à un discours religieux à des fins intramondaines séculières: s'enrichir, gravir l'échelle sociale, concurrencer les anciennes couches de la bourgeoisie. Les confréries doivent alors assimiler certains aspects de la modernité, s'adapter aux nouveautés technologiques et aux relations capitalistiques. On assiste ainsi à l'émergence d'une nouvelle mentalité: Des cheikhs deviennent président de conseil de direction de holdings, de sociétés industrielles ou commerciales. Les *cemaat* connaissant une véritable mutation, le disciple devient client, l'allégeance du disciple au

maître se transforme profondément. L'enseignement du cheikh propose au disciple un cadre de référence pour se positionner dans la modernité; la solidarité confrérique offre un capital social qui lui fait défaut de par son origine populaire/provinciale. « Le disciple-client s'attend à ce que son adhésion se transforme en un avantage économique ou social. Des étudiants d'origine populaire peuvent estimer les avantages d'une appartenance à un tel réseau d'entraide. Par ailleurs, la clientèle d'un derviche commerçant est garantie : elle est essentiellement composée d'autres disciples. En échange, la puissance des confréries dépend désormais des ressources qu'elles parviennent à mobiliser. Leur puissance tient au nombre et à l'importance des industriels, des technocrates et des politiciens qu'elles sont capables de s'attacher. Recruter des disciples riches ou promouvoir l'enrichissement rapide des disciples semble être désormais la seule voie pour l'acquisition et la préservation d'une influence sociopolitique » (MANÇO, 2000, p. 228-230).

Le matériel et le profane sont davantage pris en compte au sein des néo-confréries. Si on prête l'oreille au cheikh Esat Coşan (1938-2001) qui succède à M. Zahid Kotku à la tête de la *communauté de la mosquée İskender Paşa*, branche la plus active de la *Nakshibendiya*, qui déploie, comme les autres communautés, des activités commerciales, industrielles et médiatiques, qui gère des associations ainsi que des écoles, on peut mieux observer l'embourgeoisement des cadres confrériques et l'usage intramondain du lien religieux. Désormais, même la confrérie la plus orthodoxe peut devenir un ascenseur social, un outil d'enrichissement et de conquête du pouvoir économique/politique et contribuer ainsi à la production d'identités et de pratiques sociales en voie de sécularisation, individualistes, bourgeoises et élitistes (MANÇO, 2000, p. 230-232).

Les nombreuses *causeries* (*sohbet* : transmission du parole du maître) de Coşan servent à justifier l'ascension sociale, l'action associative et l'entreprise économique. Cherchant à moderniser ses moyens d'action pour une réislamisation de la société du bas vers le haut et de la périphérie vers le centre, Coşan enseigne aux disciples la professionnalisation et l'investissement productif, leur conseille des attitudes compétitives, une meilleure insertion dans la modernité. On comprend alors que l'identité religieuse ne peut se réduire à la seule recherche du salut dans l'au-delà, que le travail accède au statut de culte dans ce discours. « Il faut laisser des œuvres derrière soi. Permettre que d'autres bénéficient du fruit de votre labeur, pour qu'ils prient pour le repos de votre âme. C'est ça, l'islam » déclare-t-il le 7 juin 1996 lors d'une causerie du vendredi à la mosquée *İskender Paşa*. Selon lui, un travail devient culte s'il est effectué pour gagner le consentement d'Allah; cela protège l'homme du péché, lui évite de commettre le vol, l'injustice, d'être cruel; cela oriente la personne vers Allah. Travailler dans la technologie est une autre façon de s'adonner au culte : « Nous

voulons que vous passiez de l'imitation à la recherche. Nous souhaitons que vous donniez votre nom à vos inventions. Nous attendons que vous produisiez notre marque d'automobile, notre marque d'avion, des instruments de notre marque » (le 5 juillet 1994). Rappelons que le calvinisme présente aussi le travail comme une obligation permanente voulue par Dieu (MANÇO, 2000, p. 232-237).

L'éthique du derviche se présente dans les discours de Coşan comme un *mode d'emploi* de la modernité censé garantir la conformité de certains de ses aspects au dogme: « Nous sommes attachés à l'islam, puisque nous sommes musulmans ; mais *nous sommes aussi attachés à notre époque, puisque c'est maintenant que nous vivons*. Alors nous serons formés selon les exigences du jour, mais nous vivrons selon l'islam » (le 9 mai 1997). Le disciple doit donc vivre/agir *dans le siècle* : « Nous ne sommes pas les esclaves du monde matériel... Mais nous leur accordons de l'importance parce qu'elles sont grandement utiles à l'islam et aux musulmans » (juillet 1995). D'après le cheikh *Nakshibendi*, le derviche doit contribuer à faire fructifier les richesses terrestres pour qu'on puisse s'en servir dans la voie d'Allah : « Ils disent que les *Nakshibendi* ont mis un holding sur pieds. Qu'est-ce que ça peut te faire ? C'est quoi l'argent ? C'est un outil. L'argent va bien à l'homme pieux ! Parce qu'il l'utilise dans la voie de la bienfaisance » (12 janvier 1997). « Nous possédons les cadres techniques et scientifiques nécessaires. Je pense que nous devons épargner et valoriser collectivement ce capital » (le 26 novembre 1995). « Les japonais enregistrent chaque année 320 000 demandes de brevet pour des inventions nouvelles. Chez nous, c'est seulement 1 200... Il y a aussi une différence de qualité entre leur production et la nôtre... On ne représente pas l'islam de cette manière-là ! On ne mène pas comme ça la bannière de l'islam et le djihad ! Nous devons servir Allah en constituant des grandes entreprises, en effectuant des grands travaux » (le 31 juillet 1994). En nous rapportant ces propos, le sociologue Manço se demande à juste titre si l'embourgeoisement ne conduit-il pas à la recherche systématique d'une *performance* économique et à l'oubli progressif de la «référence» islamique, et s'il s'agit désormais d'interpréter l'islam suivant la vie que l'on veut mener et non de mener sa vie selon son enseignement (MANÇO, 2000, p. 237-240).

L'éthique proposée dans le discours du cheikh *Nakshibendi* finit par rencontrer l'esprit du capitalisme : « Nous n'aurons de salut qu'en mobilisant les richesses terrestres pour servir rationnellement la religion d'Allah... Apportez vos économies, déposez-les ici. Cet argent sera dépensé selon la volonté d'Allah... En fait, nous ne voulons pas votre argent. Ce que nous voulons c'est votre participation financière pour fonder de grosses entreprises... À la fin de notre réunion, nous allons vous demander de vous associer à notre groupe de société, à notre 'Server Holding'. Venez vous associer : gagnez vous aussi ce que nous gagnons ;

gagnons ensemble, grandissons ensemble ! Ce n'est pas vous demander de l'aide. Votre argent restera votre » (le 22 juillet 1995). On observe que l'enseignement confrérique contribue à l'émergence d'une morale qui valorise à la fois un avenir aisé et un passé islamique: « Dans nos transactions commerciales, il est parfois question de devoir serrer la main des dames. Que faire dans cette situation?... Quand tu es franc et clair, tout le monde t'accepte... Quand vous affichez votre position courtoisement mais fermement, les autres s'adaptent. 'Je vous remercie beaucoup, mais je ne serre pas de mains !' C'est comme ça que vous habituerez les autres à vous. Tout le monde finira par le savoir » (le 31 juillet 1994). À suivre Weber, l'éthique calviniste a conduit à l'apparition de mentalités et des pratiques sociales rationnelles, en conséquence, la logique des moyens (l'entreprise capitaliste) a fini par dicter sa loi à celle de la fin (la gloire de Dieu). Quant aux musulmans cherchant à adapter l'islam à la pratique quotidienne de la modernité, ils s'engageront probablement dans la même voie (MANÇO, 2000, p. 240-241).

Si les confréries critiquent le matérialisme et l'individualisme, ils cherchent tout autant à assurer la promotion sociale et économique des disciples. Alors que le but initial était de rendre l'islam souverain, l'éthique confrérique contribue de plus en plus au développement d'individualités intramondaines. À vrai dire, Coşan est conscient des effets involontaires de son discours qui opère une sécularisation de la vie sociale et provoque même l'émergence d'un individualisme égocentrique : « Ne voulons-nous pas être apprécié des autres ; être applaudi par les gens ? Nous recherchons le prestige, le statut social. Nous sommes tous amoureux de notre petite personne » (MANÇO, 2000, p. 241-242).

c- Clientélisme, libéralisme, démocratie et coup d'État « postmoderne »

La *Prospérité* donne aux entreprises islamiques des commandes de gouvernement et les députés du parti sont généralement recrutés dans les cercles des entrepreneurs et des commerçants industriels. La MÜSİAD participe à tous les voyages d'Erbakan à l'étranger ; ses membres remportent les contrats et bénéficient en premier lieu des conventions économiques. La plus grande organisation patronale turque, TÜSİAD, se rendant compte que la *Prospérité* est en train de porter gravement atteinte à ses intérêts à l'exportation, se sent menacée par le nouveau clientélisme autour de la MÜSİAD qui lui fait perdre des contrats importants (MAIGRE, 2005, p. 12).

L'association patronale qui représente la grande bourgeoisie publie de temps en temps des rapports sur les domaines économique et politique. Une étude publiée le 20 janvier 1997, intitulé *Les perspectives de démocratisation en Turquie*, rédigé par B. Tanör (1940-2002), professeur de droit constitutionnel, marque un tournant dans les revendications de la

TÜSİAD. Ce rapport propose des réformes radicales du système politique et judiciaire qui visent la modification de certains fondements du régime de 1982 : la diminution du rôle politique et juridique de l'armée, la reconnaissance de la pluralité culturelle dans le pays, la libéralisation du cadre juridique des actions collectives et une réforme approfondie dans l'éducation nationale. Le texte conseille de lever les interdictions frappant la langue kurde, de permettre que le kurde puisse être enseigné comme langue maternelle, voire même de lier l'état-major au ministère de la Défense. Il plaide aussi pour un rapprochement avec les pays occidentaux. L'intégration européenne est la plus grande priorité de la TÜSİAD : Ses déclarations sur les questions des droits de l'homme visent à accélérer l'adhésion du pays à l'EU dans le respect des critères de Copenhague. Avec ce texte, elle prône clairement la démocratisation, le combat pour la justice et l'égalité. Son secrétariat général déclare qu'en plus de la poursuite de conditions économiques stables, *la TÜSİAD se concentre sur la stabilité politique à travers l'amélioration des conditions démocratiques* (SERDAROĞLU, 2009, § 39-40 ; LAGROYE, 2003, p. 366).

L'organisation désire ainsi montrer que son action peut avoir une *portée politique générale* et qu'elle entend participer à l'avènement d'une démocratie de participation, lutter contre les oppressions et injustices, contraindre les élus à assumer leurs responsabilités et à les exercer d'une manière démocratique. Avec ce rapport, la TÜSİAD tente de devenir un éducateur politique: *If we decide that 'now is not the right time, or it is not our job', than we, as the true sovereigns of this land, who authorize politicians to represent us in Parliament, we as members of civil society organizations should ask ourselves this question: If not us – who ? If not now – when* (BERTRAND, 2001, p. 118) ? Même si certains membres soulignent lors du Conseil général que celui-ci ne reflète pas leurs vues (mais celles de B. Tanör), le 8 avril 1997, lors de la réunion du Haut Conseil de consultation, le rapport est accepté « en conformité avec la mission de l'association » (SERDAROĞLU, 2009, § 40-41 ; LAGROYE, 2003, p. 362-363). Le rapport de Tanör préconise aussi de supprimer les trois premières années des *écoles d'imams-prédicateurs*, de ne pas accueillir de filles dans ces établissements, de supprimer les cours obligatoires de religion. Ces propositions dérange évidemment les milieux islamistes (AYHAN, 2004, p. 387-393).

La TÜSİAD, qui se définit fermement comme libérale, démocrate et occidentalisée et qui œuvre à la diffusion de cette image, acquit progressivement une grande visibilité dans le pays. En remplissant par ses déclarations, ses campagnes de presse, ses périodiques et publications, le rôle d'influent *think tank*, de groupe d'intérêt et de groupe de pression, elle joue un rôle médiateur entre le secteur privé, les instances dirigeantes et les instances internationales. Comme elle dispose, par son poids financier/économique/politique, d'une

influence et d'une marge de manœuvre qui lui permettent d'exprimer plus librement que d'autres des critiques à l'encontre de la situation des droits de l'homme ou du rôle de l'armée (TOK, 2009, p. 9), la *Prospérité* n'aurait peut-être pas dû menacer les intérêts de l'association au profit de la MÜSİAD.

Dans une ambiance de plus en plus tendue entre les islamistes et les laïcistes, le vendredi 31 janvier 1997, à l'occasion d'une « nuit de Jérusalem », le maire de Sincan (située à 27 km de la capitale) Bekir Yıldız invite l'ambassadeur d'Iran Bagheri, après avoir installé sur la place centrale de la ville une maquette en toile de la mosquée Al Aqsa de Jérusalem pour la commémoration. Si on regarde la photo prise lors de la célébration (dans la salle de conférences de Place des Tulipes), publiée aussitôt par les quotidiens turcs, on voit une tribune tendue d'un drap vert frappé du nom d'*Allah* en arabe et sous le nom de Dieu, une image de la même mosquée. Derrière l'orateur B. Yıldız, le fond de la salle est décoré d'une image géante de la mosquée Al Aqsa, flanquée à gauche et à droite, les portraits de Musa Sadr (dirigeant du *Hezbollah*) et d'Abbas Musavi (dirigeant du *Hamas*). Dans la salle, les femmes sont séparées des hommes (COPEAUX, 2010).

Dès le lundi 3 février, une riposte politique et judiciaire s'organise. Le maire de Sincan est inculpé pour *provocation à la haine, apologie d'une organisation terroriste et entreprises visant à affaiblir la République laïque*. Des partis de gauche organisent une *marche pour le respect d'Atatürk*. Les manifestants distribuent aux passants des rosettes d'Atatürk et les slogans qualifient Erdogan de *valet de Khomeiny, esclave de Kadhafi, démon à chapelet vert*. Finalement, le 4 février, le fracas des chars se fait entendre dans le centre ville de Sincan. Les militaires disent « simple manœuvre ». L'attaché de presse de la municipalité qui déclare que ces manœuvres sont de routine, n'explique pourtant pas pourquoi ils empruntent une des artères principales de la ville. Selon le quotidien kémaliste *Cumhuriyet* (« République »), les militaires délivrent le 4 février un message d'une manière inusitée. L'ambassadeur d'Iran, lui, déclaré *persona non grata*, est expulsé (COPEAUX, 2010).

La contestation d'une *minute d'obscurité pour une éternité de lumière*, est lancée dans ces conditions et se retourne rapidement contre la *Prospérité*. À partir du 1^{er} février 1997 et tous les soirs à 21h, principalement dans les grandes villes, les protestataires, exigeant « la solution et l'assainissement des liens présumés entre crime organisé, pouvoir politique et forces de sécurité », éteignent les lumières, puis, durant une minute, se mettent à battre le tambour, à faire des bruits de sifflets et de casseroles, à émettre des signaux lumineux. Le mouvement, vivement soutenu par les médias, recueille l'adhésion de citoyens de toutes conditions sociales et mobilise plusieurs millions de personnes voulant faire pression sur le

gouvernement à propos de l'affaire *Susurluk*, demandant plus de transparence/honnêteté (KÜRKÇÜ, 1997, p.15). À l'origine, la protestation n'était pas dirigée contre Erbakan et son parti. Mais celui-ci, qui a accepté de constituer un gouvernement de coalition avec Çiller (dont le seul but était d'éviter les enquêtes pour corruption engagées à son encontre au Parlement, dont le populisme et l'affairisme ont une grande part de responsabilité dans la dérive du système politique des institutions), semble lui aussi se caractériser par son attachement à l'État, et à son autoritarisme (VANER, 1998, p. 770-771, 776).

Selon Etyen Mahçupyan (1950–), intellectuel turc d'origine arménienne, apte à dialoguer avec les élites islamistes, qui croit que la mentalité autoritaire préside encore aujourd'hui aux destinées du pouvoir politique en Turquie et que le privilège de la prescription idéologique s'est répandu dans toutes les institutions et attributs de l'État (MAHÇUPYAN, le 28 mars 2008), la Prospérité n'a pas parvenu à combattre les bandes mafieuses en raison de sa propre constitution hiérarchique et étatique. Il écrit, aussitôt après la fin de l'action d'*une minute d'obscurité* (1^{er} février – 9 mars 1997), que le milieu islamiste, qu'il s'agisse des instances politiques, des confréries, des *cemaat* et des cercles de pensée, n'a jamais manqué de témoigner d'un certain autoritarisme, assorti de manifestations de déférence à l'endroit du pouvoir étatique. Pour lui, les partisans de la ligne islamique sont tout compte fait favorables à un État fort, non pas en raison de considérations d'ordre tactique, mais parce qu'ils participent d'une « mentalité » qui ne peut concevoir les relations entre État et société autrement que fondées sur la discipline et la subordination de l'une à l'autre; les communautés religieuses confrériques/confessionnelles, ne peuvent se définir sans référence à l'État (MAHÇUPYAN, 1997, p. 26-36). « Quoiqu'on puisse penser de cette analyse, qui fait la part belle à un concept psychosociologique aussi insaisissable que celui de mentalité, force est de reconnaître que le discours islamiste, aussi agressif qu'il soit à l'endroit du fait étatique, ne parvient guère à concevoir une Turquie affranchie de la tutelle d'un État ayant l'œil à tout... À des degrés divers, toutes les composantes de l'éventail islamiste, pourtant divisées sur d'autres points, se rejoignent dans cette déférence à l'endroit de l'État » (DUMONT, 2008, p. 71). D'où les déclarations de Şevket Kazan (« ils éteignent les bougies ») ou celles d'Erbakan (« ils font la danse de l'autruche »). Les propos de Kazan énervent les Alévis, car l'expression désigne traditionnellement les pratiques liturgiques des Alévis qui sont assimilées par les populations sunnites des orgies rituelles incestueuses, et ceux d'Erbakan tous les protestataires.

Dans cette atmosphère, le 25 février, *Türk-İş* (Confédération des syndicats ouvriers de Turquie, *centre*), *DİSK* (Confédération des syndicats révolutionnaires de Turquie, *gauche*) et *TESK* (Confédération des détaillants et des artisans de Turquie, *droite*), trois syndicats

représentant 6 millions de familles, décident de se solidariser contre les excès de l'islam politique et déclarent précisément que *la laïcité et la démocratie ne sont pas sans soutien*. En déclarant qu'ils sont inquiets au sujet de la laïcité mais qu'ils ne veulent pas de coup d'État pour autant, les présidents des trois principaux syndicats turcs font savoir que la *Prospérité* a du mal à refréner ses militants islamistes qui n'hésitent pas à violer les lois de la République laïque-démocratique (*Milliyet*, le 26 février 1997).

Malgré ses concessions et son renoncement à de projets symboliques, la *Prospérité* ne parvient pas à maîtriser ses militants, nécessaire pour rassurer les forces laïques du pays. Le maire de Kayseri, Şükrü Karatepe (1949–), qui a interdit en juin 1996 la projection dans sa ville d'un film intitulé « Istanbul sous mes ailes » où le sultan Murad IV (1623-1640) était dépeint comme un bisexuel, et qui, choqué par une publicité de Coca-cola montrant un musulman prosterné devant un distributeur de boissons, décide d'interdire (11 juillet 1996) la vente de cette marque, *symbole de l'impérialisme américain*, dans sa ville, mais qui a perdu la bataille à cause de ses filles (elles le menace d'enfreindre le boycott jusque sous son toit), exprime sa douleur de devoir assister à de telles célébrations, quelques heures après les cérémonies de commémoration de la mort d'Atatürk (10 novembre 1996), devant plusieurs centaines de militants (PLOQUIN, 1997, p. 53-54). Il demande aux auditeurs de « préserver leur haine » jusqu'au changement de régime. « Les forces dominantes disent : 'ou bien vous vivez à notre manière, ou bien nous allons semer la discorde et la corruption chez vous'. De ce fait, même les ministres de la *Prospérité* n'osent pas révéler leur vision du monde au sein de leur ministère. Ce matin, moi aussi, j'ai assisté à une cérémonie, du fait de mon titre officiel. En me voyant ainsi vêtu, avec toute cette parure, ne croyez surtout pas que je suis laïc. Dans cette période où notre croyance n'est pas respectée et fait l'objet de blasphèmes, c'est malgré moi que j'ai dû assister aux cérémonies. Le Premier ministre, les ministres, les députés peuvent avoir certaines obligations. Mais vous, vous n'avez aucune obligation. Ce système doit changer. Nous avons attendu, nous attendrons encore un peu. Voyons ce que l'avenir nous réserve. Que les musulmans préservent la hargne, la rancune, la haine qu'ils ont en eux ». Le maire de Kayseri est finalement condamné au pénal pour avoir incité la population à la haine fondée sur la religion (**Arrêt CEDH, Refah Partisi et autres c. Turquie**, Grande Chambre, le 13 février 2003).

À part les maires et les délégués du parti, surtout ceux qui sont jeunes et inexpérimentés, les grands noms de la *Prospérité* surestiment aussi leurs capacités d'action. Le 11 janvier 1997 (début du Ramadan), Erbakan invite officiellement à sa résidence de Premier ministre des cheikhs de confréries dont la plupart enturbannés, à un repas d'*iftar*, rupture du jeûne (*Milliyet*, le 12 janvier 1997). Le conseil des ministres, où les membres du parti islamiste

sont majoritaires, réorganise en outre par décret les heures de travail dans les établissements publics en fonction du jeûne du Ramadan (*Milliyet*, le 18 janvier 1997). Le Conseil d'État annulera ce décret pour atteinte au principe de laïcité.

d- « Processus du 28 février 1997 » : 18 recommandations émises par le Conseil de sécurité nationale

Tout est donc prêt pour une intervention de l'armée. La hiérarchie militaire ne tarde pas à lancer un « ultimatum » au gouvernement. C'est le *Conseil national de sécurité* qui met en garde sur la montée de l'intégrisme lors de sa réunion du 28 février 1997. Voici la liste des recommandations du CSN du 28 février :

- « 1. Le principe de la laïcité doit être sévèrement renforcé et les lois modifiées en ce sens, si c'est nécessaire.
- 2. Les internats privés, les fondations et les écoles affiliés aux confréries doivent être placés sous le contrôle des autorités de l'État et éventuellement sous celui du Ministère de l'Éducation nationale, comme le requiert la *loi d'unicité de l'enseignement*.
- 3. En vue de rendre les esprits tendres de la jeunesse enclins à aimer la République, Atatürk, la patrie et la nation, ainsi que les porter vers l'idéal et le but d'élever la nation turque au niveau des civilisations modernes, ainsi que de les protéger contre des influences diverses :
 - a) Un système d'éducation ininterrompu de huit ans sera mis en place à travers le pays.
 - b) Une administration nécessaire et des ajustements légaux doivent être aménagés pour que les cours coraniques que les enfants du primaire peuvent suivre avec le consentement parental se déroulent exclusivement sous la responsabilité et le contrôle du Ministère de l'Éducation nationale.
- 4. Le nombre de nos institutions éducatives nationales chargées de créer un corps religieux éclairé, loyal au régime républicain et aux principes d'Atatürk [c'est-à-dire les *écoles d'imams et de prédicateurs*] doit être réduit conformément à l'essence de la *loi d'unicité d'enseignement*.
- 5. Les infrastructures religieuses construites dans différentes parties du pays ne doivent pas servir à une exploitation politique relayée par certains cercles. Si de tels équipements sont nécessaires, la *Direction des Affaires religieuses* doit évaluer ces besoins, et les infrastructures devront être construites en coordination avec les gouverneurs locaux et les autorités compétentes.
- 6. Les activités des ordres religieux interdits par la loi n° 677, comme toutes les entités prohibées par cette loi, doivent cesser ; il faut empêcher que celles-ci ne menacent l'État de droit, fondement de la démocratie.
- 7. Les groupes de média qui s'opposent aux *Forces armées turques* et ses membres doivent être placés sous contrôle. Ces groupes essaient de dépeindre les FAT comme hostile à la religion en exploitant le problème des ex-officiers dont les liens avec les FAT ont été supprimés par les décisions du *Conseil militaire suprême* en raison de leurs activités fondamentalistes.
- 8. Les personnes licenciées de l'armée en raison d'activités fondamentalistes, de problèmes de discipline ou de liens avec des organisations illégales ne doivent pas être employées par d'autres services publics ou institutions d'État.
- 9. Les mesures prises dans le cadre des règlements existants pour prévenir l'infiltration des FAT par l'extrémisme religieux doivent aussi être appliquées dans les autres institutions et établissements publics, particulièrement dans les universités et les autres institutions éducatives, à tous les niveaux de l'administration et dans les établissements judiciaires.

10. Les efforts de l'Iran pour déstabiliser le régime laïc turc doivent être étroitement surveillés. Une politique pour empêcher l'Iran de se mêler des affaires internes de la Turquie doit être mise en place.
11. Des moyens juridiques et administratifs doivent être utilisés pour empêcher les très dangereuses activités de l'extrémisme qui cherche à créer une polarisation dans la société en attisant des différences sectaires.
12. Des mesures légales et administratives contre les responsables des incidents qui contreviennent à la Constitution de la République turque, la Loi sur les partis politiques, le Code pénal turc, et surtout la Loi sur les municipalités, doivent être prises rapidement, et de fermes dispositions doivent être mises en œuvre à tous les niveaux pour éviter que de tels incidents ne se répètent.
13. Les pratiques qui violent la loi sur le vêtement et qui donnent de la Turquie une image anachronique doivent être empêchées.
14. Les licences pour les armes de court et moyen calibre, qui ont été émises pour des raisons diverses, doivent être réorganisées dans le cadre des districts de police et de gendarmerie. Des restrictions doivent être introduites et les demandes pour des fusils à pompe doivent être examinées avec précaution.
15. La collecte clandestine des peaux des animaux sacrifiés [lors de la *Fête du Sacrifice*] par des organismes non-étatiques et incontrôlés et des établissements à but lucratif doit être empêchée, et aucune collecte clandestine ne doit être tolérée en dehors des autorités reconnues par la loi [c'est-à-dire l'*Aviation turque*].
16. Des mesures légales contre les gardes du corps revêtues d'uniformes spéciaux et ceux qui en sont responsables doivent être prises rapidement, en tenant compte du fait que ces pratiques illégales ont atteint de dangereuses proportions, et que tous les gardes du corps privés non prévus par la loi doivent être dissouts.
17. Des initiatives visant à résoudre les problèmes du pays sur la base de l'*oumma* de préférence à la *nation* et qui encouragent les organisations terroristes séparatistes qui ont une approche identique [en tant que partie de l'*oumma*] doivent être empêchées par des moyens légaux et administratifs.
18. La loi n° 5816 qui définit les crimes commis contre le grand sauveur Atatürk, incluant les manques de respect, doit être entièrement appliquée » (*Vikikaynak*, 28 février 1997).

Le CSN (dont Erbakan fait partie en tant que Premier ministre) *conseille* au gouvernement d'éradiquer toute activité islamiste et de rétablir un contrôle strict de l'État sur toutes les activités religieuses. Bon gré mal gré, Erbakan doit appliquer ces décisions et suivre des politiques qu'il a déjà violemment dénoncées. Le 28 février ouvre une nouvelle phase dans les rapports militaro-politiques où il sera question d'un contrôle permanent sur les actes des gouvernements civils à venir en ce qui concerne la conformité au principe kémaliste de la laïcité. Les 18 mesures adoptées vont se transformer en une sorte de « code de surveillance » pour contrôler le discours et l'action de tous les partis, communautés ou individus de tendance islamique (ATUK, 2010, § 23). « Au niveau institutionnel, la pression sur la coalition fut bientôt telle que le gouvernement dut démissionner en juin 1997, au bout d'un an de pouvoir... Le RP au pouvoir n'a pas pu changer les structures de l'État ni porter les revendications des couches qu'il représentait ; il n'a pu instaurer la charia, ni répondre aux aspirations démocratiques et économiques de sa base. Cependant, cette expérience a joué un rôle d'initiation pour les mouvements islamiques en Turquie, mais aussi dans le monde entier » (MASSICARD, 2004-II, p. 65-66).

Cet événement que les intellectuels turcs appellent unanimement « le processus du 28 février » ou « le coup d'État postmoderne » (on n'a pas renversé le gouvernement) est fatal aux islamistes. L'*establishment* politico-militaire (l'ironie du sort : c'est Demirel, deux fois renversé par les militaires en 1971 et 1980, qui préside le *Conseil national de sécurité* émettant à l'encontre d'Erbakan les recommandations du 28 février), et surtout l'armée, sans sortir de ses casernes, ridiculise le gouvernement d'Erbakan avant de le pousser à partir (MARCOU, 2004, p. 594). Les tentatives qui visent à réconcilier la laïcité et le pluralisme politique sont ainsi de nouveau sur le point de tourner court. On comprend une fois de plus que l'armée demeure au cœur du système. Ce coup d'État *soft* est également révélateur de la capacité d'influence de l'armée sur la grande majorité des médias, des syndicats et de la fonction publique (LAMCHICHI, 2000, p.47-48). Ertuğrul Kürkçü (1948–), journaliste de gauche issu de la génération 1968, souligne que la TÜSİAD, malgré ses propositions de réformes démocratiques, a aussi *gobé l'emballage démocratique* de la controverse engagée par l'armée contre le gouvernement, à travers les conférences de presse consacrées aux menaces du pouvoir islamiste à l'encontre de la République, que l'*alliance capital-travail* accusant le gouvernement de *restreindre la liberté de la presse et de saper les droits démocratiques* n'est pas aussi indépendante vis-à-vis des militaires que ne le proclament ses porte-parole : « La société civile turque n'est pas actuellement au stade hégélien où les forces sociales mènent le combat jusqu'à l'objectif final, mais bien au contraire, elle est aujourd'hui une sphère contrôlée où les groupes sociaux se trouvent en accord avec les exigences des priorités de l'État » (KÜRKÇÜ, 1997, p. 18-19).

Les propos démesurés des militants islamistes, même après les recommandations du 28 février, ne servent qu'à apporter de l'eau au moulin des élites juridico-politico-militaires. İ. H. Çelik (1947 –), un des députés du parti, indique le 8 mai 1997, devant les journalistes dans les couloirs du Parlement, que le sang coulera si on tente de fermer les écoles d'*imams* et de *prédicateurs* pendant le gouvernement de la *Prospérité* et que la situation sera pire qu'en Algérie : « Moi aussi, je voudrais que le sang coule. C'est ainsi qu'arrivera la démocratie. Et ce sera bien beau. L'armée n'a pas pu venir à bout des 3500 membres du PKK. Comment viendrait-elle à bout de six millions d'islamistes ? S'ils pissent contre le vent, ils en auront plein la figure. Si l'on me frappe, je frapperai aussi. Je suis pour la charia jusqu'au bout. Je veux instaurer la charia ». Deux semaines plus tard, le 21 mai, le procureur général près la Cour de cassation saisit la Cour constitutionnelle d'une action en dissolution de la *Prospérité*, en lui reprochant de constituer un *centre* d'activités contraires à la laïcité. Selon le procureur général, plusieurs membres du parti, y compris ceux qui remplissaient des fonctions officielles importantes, avaient prôné, dans leurs discours publics, le remplacement du système laïc par un système théocratique. Ceux-ci avaient également plaidé pour

l'élimination des opposants de ce projet, si nécessaire par la force (**Arrêt CEDH, Refah Partisi et autres c. Turquie**, Grande Chambre, 13 février 2003).

e- Démission d'Erbakan, fausse alternative entre islam et laïcité

Au cours d'un processus très tendu, Erbakan démissionne le 18 juin 1997 de son poste de Premier ministre afin de laisser son fauteuil à sa partenaire de coalition Çiller. Le Président Demirel charge pourtant Yılmaz, au lieu de Çiller, de former le gouvernement le 19 juin. Le 7 juillet, le procureur général présente à la Cour constitutionnelle de nouvelles preuves à l'encontre de la *Prospérité*. Le nouveau gouvernement de coalition PMP-PGD-PTD (juin 1997 – janvier 1999) obtient le vote de confiance le 12 juillet 97. Le grand partenaire de la coalition est le *Parti de la Mère-patrie* (129 sièges) dirigé par M. Yılmaz, le deuxième est le *Parti de la gauche démocratique* (76 sièges) présidé par Ecevit, et le troisième est le *Parti pour la Turquie démocratique*, dirigé par l'ancien président du Parlement (1991-1995) H. Cindoruk (1933 –), un des patriarches de la politique turque, qui a quitté le PJV pour protester contre les irrégularités de Çiller. Les fondateurs du PTD sont des députés qui ont démissionné ou ont été expulsés de la *Juste voie*. Ces déçus ont pour objectif, entres autres, de lutter contre les manœuvres malhonnêtes de leur ancien président. D'après le journal bimensuel *Info-Türk*, il s'agit là d'une restauration militaro-kémaliste, car c'est un gouvernement bricolé et soutenu par les militaires qui prend la direction du pays. Le gouvernement de coalition minoritaire, soutenu par le PRP et une poignée de députés indépendants, obtient un vote de confiance d'une confortable majorité (281 contre 265); 7 députés du PJV soutiennent indirectement le gouvernement, en ne pas assistant au vote.

Le 15 juillet 1997, la Commission européenne propose d'approfondir les relations avec la Turquie, tout en annonçant que celle-ci ne fera pas partie des pays éligibles pour devenir membres de l'UE. Le nouveau gouvernement, qui se veut « réformiste et laïque » lance une grande offensive diplomatique en Europe et aux Etats-Unis dans le but d'obtenir une approche plus compréhensive lors du sommet de l'UE en décembre 97. « Cependant, les politiques répressives que les militaires imposent à ce nouveau gouvernement demeurent le principal obstacle qui empêche la Turquie de faire partie des candidats de première ligne... La soumission aux militaires est devenue plus évidente lorsque le débat public sur le *Groupe de travail occidental* (BÇG) au sein de l'armée prenait une nouvelle dimension avec les critiques du RP et du DYP [PJV]. Ce groupe illégal fut créé au début de cette année sous prétexte de suivre les activités des fondamentalistes islamiques. Lorsque Yılmaz est devenu premier ministre, il a premièrement déclaré qu'un tel groupe n'était plus nécessaire, car un gouvernement 'laïque' venait de se former et la menace islamique était donc dissipée. Toutefois, des officiers de l'état-major ont immédiatement répliqué que la menace

fondamentaliste n'avait pas disparu et que le *Groupe de travail occidental* continuerait d'opérer, se réunissant même deux fois par jour. Sur ce, Yilmaz a préféré ne plus faire allusion à l'inutilité du BÇG » (*Info-Türk*, juillet-août 1997).

Après le 28 février, face à la *Prospérité* qui monopolise la religion, l'armée se présente comme l'acteur laïc, monopolisant à son tour la laïcité et la religion selon son interprétation uniformisante. Les portraits d'Atatürk, les banderoles avec ses paroles, les visites de son mausolée et le boycott des « entreprises qui soutiennent économiquement l'*irtica* (retour en arrière) » résume bien la reconstitution symbolique de l'aspect religieux de la laïcité. Dans cette atmosphère, une polarisation de façon caricaturale, ré-instrumentalisée par l'armée et par une classe politique incapable de répondre aux revendications sociales, oppose le laïcisme et l'islamisme. Le social et le politique quitte ainsi le terrain pour laisser leur place à un processus de *reconstruction de l'ennemi* sur les bases des perceptions symboliques dichotomiques, loin de représenter la réalité complexe des évolutions sociohistoriques. « Dans la polarisation, chaque identité essayant de marquer son territoire privé et de s'imposer, avec sa visibilité, dans des espaces communs, le niveau symbolique le plus radical et *indépassable* devient l'exposition des 'modes de vie' et de la morale qui en découle... Les femmes, du fait qu'elles sont les plus exposées aux contraintes des 'morales' et au contrôle du monde des hommes, sont tiraillées en permanence entre plusieurs forces en lutte... Face à l'État et le traditionalisme conservateurs qui veulent protéger (pour se protéger) une image de femme appropriée, l'individualisation des femmes se présente comme un processus de sortie des conservatismes des deux bords » (KENTEL, 1998, p. 80-82).

Le quotidien islamiste *Akit* s'indigne, dans son édition du 24 octobre 1997, de la conduite des jeunes filles voilées : « On les voit chanter, danser, se déhancher et se pâmer d'aise dans les concerts de musique pop turque, essayant d'approcher les chanteurs masculins pour les enlacer ou les embrasser. C'est en totale contradiction avec la morale islamique et le foulard qu'elles portent. Il est temps de se poser la question : où allons-nous? ». On voit alors que les islamistes, comme les laïcistes, contraignent les acteurs politiques et sociaux à choisir entre des identifications *qui sont en réalité mêlées* et à les acculer en quelque sorte à *renoncer à une part d'eux-mêmes*. Or, sociologiquement, les choses ne présentent pas comme une simple alternative entre islam et laïcité (BAYART, 1998, p. 20).

Le phénomène dit de *polarisation* peut être observé au niveau des fondations. Les vakıfs kémalistes, comme leurs homologues islamistes, essaient de soutenir les jeunes étudiants provinciaux venus aux grandes villes pour leurs études, en leur octroyant des bourses et une

formation politique. Pour les islamistes, l'éducation émerge en tant que creuset de l'ascension sociale et de la formation de contre-élites de la société ; elle constitue pour les néo-kémalistes le centre vital de redistribution des bénéfices de la République. Ces derniers espèrent remédier, par l'intermédiaire de leurs fondations, telles que l'*Association du Soutien pour la vie moderne* (ASVM) et la *Fondation de l'éducation moderne* (FEM), à l'inégalité sociale qu'ils estiment responsable de la montée islamiste. Les fondations islamistes, telles que la *Fondation de la Jeunesse nationale* (FJN) et celle d'*Ensar*, cherchent à transmettre à leurs étudiants des connaissances islamiques autour de la jurisprudence musulmane, de l'histoire de l'islam, de la pensée islamique, ainsi que des connaissances de la philosophie et des sciences sociales occidentales. Les fondations kémalistes encouragent les leurs à participer à des activités intellectuelles/artistiques pour assurer leur intégration culturelle à la vie urbaine, d'où l'achat commun des billets de concerts, de théâtre, l'organisation des séminaires et de colloques, de visites culturelles. À travers ces activités, il s'agit de se faire des amis de *bonne qualité* et *cultivés*. Lors d'un entretien réalisé par la sociologue Türkmen, une étudiante de l'ASVM souligne qu'elle peut avoir des *amitiés distinguées*, rencontrer des gens « qui ont un niveau culturel élevé », et que leur amitié lui satisfait beaucoup. Un autre étudiant de l'ASVM déclare qu'il est « dans une association distinguée quant à ses adhérents » (TÜRKMEN, 2003, p. 8-10).

Dans le cas des fondations islamistes, la socialisation se réalise également à travers des activités organisées pour favoriser les rencontres entre les jeunes. Une étudiante voilée de la FJN explique ainsi l'influence des *vakıfs* islamistes sur la sociabilité islamique : « J'avais vécu des difficultés à la fac, parce qu'il y avait très peu d'étudiantes voilées et de *croyants*. Je me sentais très seule. Pour moi, les activités de la FJN comme les promenades, les activités sociales et les rencontres dans les associations étaient positives. On se voit à la fac avec les jeunes filles de la FJN ». On constate que la fondation est assez importante dans la vie du jeune, parce qu'elle lui offre des occasions de rencontres avec des jeunes de mêmes tendances. Par le biais de celle-ci, il peut surmonter la solitude de la grande ville. Dans les revues publiées par les étudiants de la FJN, la solitude éprouvée dans la grande ville est le thème dominant des essais/récits. « L'intégration à Istanbul semble être la question cruciale qui pousse les jeunes à prendre contact avec une fondation qui les aiderait à leur socialisation et leur construction identitaire » (TÜRKMEN, 2003, p. 10-11).

Mais l'exemple de *vakıfs* montre aussi la fragilité et l'artificialité du phénomène dit de *polarisation*. Dans la mesure où la formation intellectuelle et culturelle assurée par des fondations est forte, le rapport avec l'*Autre* manifeste les signes de la subjectivation des jeunes des deux côtés. Contrairement aux argumentations justifiant la rupture entre les deux

identités, les étudiants kémalistes et islamistes peuvent dialoguer sur des thèmes concernant l'avenir du pays. Les deux groupes répugnent communément les jeunes qu'ils qualifient d'*opportunistes* ou de *dépolitisés*. « Le fait que l'Autre *pense aussi aux questions du pays*, qu'il ait une *accumulation culturelle* le place sur une échelle autre que celle des jeunes *opportunistes*, qui *ne pensent à rien*, qui *ne luttent jamais pour rien*... Les islamistes et les kémalistes se ressemblent beaucoup, ils se distinguent des autres jeunes par une vive sensibilité civique et politique. La fondation comble ici une lacune causée par la dépolitisation des universités, suite aux interdictions des activités et des organisations politique après le coup d'État de 1980 » (TÜRKMEN, 2003, p. 12-13).

En effet, on assiste vers la fin des années 1990 à un processus de pérennisation et de banalisation de la laïcité. Dès lors, le conflit islam/laïcité devient quelque peu artificiel, et le fond du débat porte plutôt sur la revendication d'une démocratie stable et d'un État de droit véritable. Surtout après le 28 février 1997, une grande partie des islamistes se déclarent, de plus en plus explicitement, détenteurs de la *véritable laïcité*. « Renvoyant dos à dos l'islamisme iranien et le laïcisme turc, ces derniers dénoncent dans les deux cas des États idéologiques totalitaires et revendiquent une laïcité-neutralité » (MARCOU, 2000, p. 70).

f- Démocratie devient l'arme des milieux islamiques; démocrate islamiste saisit le processus de l'individualisation

Au début de la décennie, la plupart des militants islamistes voulaient vraisemblablement instaurer une sorte de *théo-démocratie*, une *société islamique pluraliste*; ils prônaient donc l'islamisation de la société par des moyens démocratiques. Leur combat n'était pas celui de la démocratie contre la dictature mais du droit divin contre l'arbitraire humain. « Tant qu'ils n'acceptent pas l'idée qu'il y a quelque chose qui leur échappe et qu'ils ne peuvent pas dire tout sur tout, ils demeureront dans une dimension totalitaire. La démocratie ne peut être réduite au simple vote, c'est un système beaucoup plus compliqué qui est basé sur le contre-pouvoir, l'alternance, le respect des minorités. Pour eux la démocratie ou le vote est un moyen pour supprimer la démocratie » (BENSLAMA, 1997, p. 149). Rappelons que chez Platon aussi, le Bien est une mesure de ce qui vaut et de ce qui ne vaut pas, mesure qui n'est pas relative aux hommes, et de ce fait n'est pas ponctuelle et éphémère : Si une telle mesure extrahumaine n'existe pas, alors, toutes les décisions des gouvernants sont relatives, tout est contingent et contestable.

Au début des années 90, les islamistes n'écartaient nullement un système électoral. Mais que faire pour écarter les partis non islamiques ? La répugnance du sage à redescendre dans la caverne et à s'occuper de la politique a conduit Platon dans *les Lois* à créer un

conseil nocturne, chargé de vérifier la conformité des lois écrites à leur finalité. Chez les islamistes, *la caverne* symbolise l'ignorance (comportements dégradants contraires aux préceptes islamiques), le monde sensible, l'aliénation de l'esprit qui lui fait prendre pour un véritable savoir. Quant à la redescende dans la caverne, elle signifie la prise de conscience de l'islamiste que son devoir est de désillusionner ses contemporains. En Iran, le *Guide de la révolution* (philosophe-roi ?) est le plus haut responsable politique et religieux. Il est désigné par l'*Assemblée des experts*, composée de 86 membres religieux élus pour 8 ans au suffrage universel direct (conseil nocturne ?), pour une durée indéterminée. Le clergé chiite est très hiérarchisé, contrairement au sunnisme. Les ayatollahs en sont les chefs et ils sont considérés comme des experts de l'islam dans les domaines de la jurisprudence, de l'éthique, du mysticisme et de la philosophie. Or, le programme des islamistes sunnites n'est pas le strict juridisme des oulémas, mais l'action politique et sociale. Ils sont donc opposés à l'idée que les oulémas devraient gouverner la société. Alors, qui doit assurer la direction de la communauté (ROY, 2001, p. 46, 49) ?

Une démocratie pleine/entière doit permettre à tout citoyen de participer, sans distinction de religion, à la vie politique, et d'y occuper n'importe quelle charge en fonction de ses aspirations et compétences. Les islamistes turcs semblaient vouloir préserver le système parlementaire comme source de légitimité et accepter les règles du jeu démocratique. Lors des entretiens, ils proclamaient leur attachement à la démocratie et précisaient que seul l'approfondissement de la démocratie peut empêcher à l'avenir les interventions militaires. En déclarant ne connaître comme légitime qu'un gouvernement issu d'élections libres, ils témoignaient d'une culture politique qui les apparentait à leurs équivalents chrétiens d'Europe. Mais ils demeuraient réticents à accepter la liberté de conscience, pourtant inséparable de la notion de démocratie et de la laïcité qui en est l'une des expressions fondamentales. Quand on leur parlait de la liberté de conscience, ils se lançaient dans une illustration argumentée de la tolérance en islam (ANCIAUX, 2001, p. 44-46).

Grâce à une enquête réalisée en 1996 par le *Centre d'études sociales*, on se rend compte que les demandes pour les libertés ou droits de l'homme étaient formulées, à la base de la *Prosperité*, en se référant plutôt à l'*ordre islamique* qu'à la *démocratie*, considérée par un grand nombre d'islamistes comme un moyen qui les porteraient au pouvoir. Mais après le coup d'État postmoderne du 28 février, la démocratie devient l'arme des islamistes, tandis que la laïcité reste la priorité, par rapport à la démocratie, des kémalistes laïcistes. Les intellectuels islamistes développent un discours démocratique à deux sens: revendication d'un espace de liberté ou de pluralisme, et travail pour défaire l'image de réticence qu'ils auraient face à la démocratie. Selon le premier, « les musulmans ne veulent pas un parti

unique contre la démocratie, le sultanat contre la république, l'uniformité et l'homogénéité contre la pluralité » ; ils défendent contre le régime actuel (« qui n'est pas différent du sultanat ») *la démocratie, les droits de l'homme, la supériorité du droit, le renforcement de l'administration locale et le pluralisme*. Quant au deuxième sens, pour certains islamistes, comme Bulaç, la démocratie ne fait plus de problème : Elle une technique de la politique, un mode de gouvernement. Selon Bulaç, la politique en islam n'est pas *séculaire*, mais *laïque*, car elle n'appartient pas au monopole d'un clergé ou d'une institution religieuse. « On peut dire que les islamistes, en commençant à discuter sur la démocratie, sont sortis du cycle des polarisations et de la reproduction de l'identification de la démocratie avec le kémalisme... Ils font leur le discours *démocratique* et la culture de non violence. En les intériorisant, en le percevant comme son œuvre propre, le démocrate islamiste saisit le processus de l'individualisation » (KENTEL, 1998, p. 87-89).

g- Individualisation, subjectivisation et pluralisme théologique

Tandis que les intellectuels islamistes défendent le pluralisme, que les *rangs musulmans* deviennent flous, et que les références à *l'oumma* continuent à exister, mais relativisées (KENTEL, 1998, p. 86-87), le débat théologique de la décennie 1990 porte essentiellement sur la question du *salut des infidèles*. Dans le livre qu'il publie en 1996, (*Restructuration de la religion*), Y. Nuri Öztürk (1951–), théologien le plus populaire du pays, voix principale du nationalisme islamique, doyen de la Faculté de théologie de l'Université d'Istanbul (1993-2002), qualifié par les islamistes de *théologien aux allures de télé-évangéliste américain*, qui défend l'interprétation turque de l'islam et tient une relecture républicaine du Coran (prônant selon lui la prééminence de la raison sur la tradition), et qui présente Atatürk comme sauveur de l'islam turc, prend la défense d'Ateş, auteur de l'article sensationnel intitulé « Nul ne peut monopoliser le ciel » (1989), en critiquant violemment les théologiens durs : « Toi qui est-tu pour fermer la porte du Paradis ?... Le Coran dit que le Paradis est immense, sans limite... Il veut y entrer seul. Vous savez pourquoi ? C'est qu'il considère le Paradis comme une maison close, c'est pourquoi il ne veut pas que les autres y entrent... Tu es un homme de foi, un homme du Coran. Tu es chargé de dispenser la miséricorde divine, pas de verrouiller les portes du Paradis. Qui t'as constitué Gardien de l'enfer » (JACOB, 2004, p. 50-51) ?

Parallèlement au processus du 28 février, le conflit entre les kémalistes et les musulmans orthodoxes s'accélère à propos de la théologie islamique. C. Kutay (1909-2006), historien et écrivain connu, kémaliste polygraphe d'origine kurde, publie en octobre 1997 un livre intitulé « Le Culte en langue turque » et milite pour l'emploi de la langue turque dans l'ensemble des rites religieux, y compris l'appel à la prière et la prière rituelle. La presse islamiste réagit sans

tarder à la proposition qui rappelle trop les projets kémalistes des années 1920. D'après Mustafa İslamoğlu (1960–), chroniqueur au quotidien Akit, porte-parole des islamistes radicaux, la proposition fait partie du « projet de protestaniser l'islam (le 7 novembre 1997). Le même journal publie un autre article intitulé *Si Atatürk vivait, il ferait pendre Kutay* (29 novembre 1997). Le 4 décembre, la *Direction des Affaires religieuses* réagit également en déclarant qu'il n'est pas possible d'utiliser les traductions coraniques pour la prière rituelle (JACOB, 2004, p. 59-60).

Au cours des derniers jours de l'année 1997, une autre question, celle de la place de la femme lors de la prière commune, donne lieu à un débat de théologiens. Car on voit lors des *salat al-Janaza* (prières mortuaires) les femmes de la famille du défunt se placer parmi les hommes, et bien plus que cela, au premier rang. Quand la question est portée devant le Président des Affaires religieuses, celui-ci répond ainsi: «Étant donné qu'il ne s'agit pas d'une des cinq prières rituelles (*salat* ; *namaz* en turc), mais d'une prière spécial, même si elle est faite dans la cour de la mosquée, les règles de la prière quotidienne ne sont pas de rigueur». En effet, un an avant le déclenchement du débat, Sabri Hizmetli, de la Faculté de théologie de l'Université d'Ankara, avait publié un livre intitulé « La Prière du vendredi est de précepte aussi pour les femmes ». Yaşar Nuri Öztürk, lui, avait déclaré dans son livre intitulé « Islam dans le Coran » (1992) que la Prière de vendredi est obligatoire pour les femmes (JACOB, 2004, p. 60-62).

Comme le remarque Christophe Boureux (1958 –), dominicain, docteur en théologie et en anthropologie religieuse, le discours théologique risque de n'être que le protagoniste d'une défense des héritages, le pourvoyeur de monuments culturels muséaux; en étant de plain-pied avec le discours patrimonial, il risque d'être absorbé par lui et de perdre sa fonction critique. On assiste alors à la naissance d'un *discours en sourdine* qui se définit par le fait qu'il n'est pas mécanique et qu'il vise à rendre compte d'une expérience individuelle fragmentée et cela en vue d'un christianisme (ou islam) en autodépassement. Ce discours parle à voix basse, au-dessous des masses bruyantes et à l'encontre de l'atmosphère où les significations se développent mécaniquement selon la logique de leur production. La fragmentation dont on parle se rencontre à deux niveaux. Le premier, c'est celui de la production théologique elle-même ; les théologiens européens disposent par exemple peu de moyens tant démographiques que logistiques et cela bloque la possibilité d'œuvres de grande envergure et donc de grande notoriété. La fragmentation va aussi de pair avec l'extrême technicité qui a pu se développer en théologie comme dans tous les domaines scientifiques (BOUREUX, 2010, p. 79-81).

L'aspect positif de la fragmentation des savoirs et des expériences réside dans le fait que le discours théologique ne prétend plus posséder le sens de la vie, du monde et de l'expérience humaine dans sa globalité. Plus fécond, il part aujourd'hui de portions de réalité réduites, ou de thématiques limitées pour montrer comment le patrimoine religieux permet de se ressaisir de certaines questions et d'en débrouiller un peu la complexité. Il abandonne la prétention d'indiquer le sens de la totalité de l'expérience humaine et il entre véritablement en dialogue avec les sciences et les philosophies modernes. « Dans ce contexte on parle beaucoup de pluralisme théologique et de théologie contextuelle. Cela signifie que l'expérience chrétienne ne peut plus faire corps avec elle-même dans une société et une culture de part en part chrétiennes. Elle produit au contraire des écritures au contact avec le corps social. Dans un monde massivement non croyant, le discours théologique prend une figure radicalement non totalitaire en proposant des itinéraires de sens limités à l'expérience partielle et parfois éphémère de croyants engagés dans les tâches de la société profane » (BOUREUX, 2010, p. 81-82).

On voit qu'une sorte de pluralisme théologique ou de théologie contextuelle fait aussi son entrée en Turquie, parallèlement à la fragmentation sociale, à l'individualisation des choix religieux. Une individualisation diffuse existe désormais chez les musulmans, derrière l'apparence des structures communautaires. Dans une *crise de sens*, les dogmes et les moules s'imposent pour rationaliser ce qu'on vit. Selon l'intellectuel islamiste A. Özcan, il apparaît ainsi dans les rangs musulmans/islamistes « des affamés d'hégémonie comme un kémaliste, des fractionnaires comme un gauchiste, des défenseurs de *statu quo* ayant peur du changement comme quelqu'un de droite, ceux qui n'ont pas de logique et sont tribalistes comme un fasciste, des exploiters et affamés comme un capitaliste, des gens sans principe et sans couleur comme un libéral ». On constate donc que l'islam comme un phénomène universel disparaît : Les *musulmans*, définis en termes si larges, deviennent dans ce sens la majorité, mais qui n'est plus homogène et ne renvoie plus à la totalité musulmane. Les islamistes sont alors prêts à adopter le discours «des droits de l'homme», longtemps restés dans le monopole des courants de gauche; certains groupes critiquent même les autres milieux islamistes pour leur *étatisme*. La revue *Değişim (changement)* prétend représenter la résistance contre les *ghettos des idées*, produits des mentalités conservatrices des divers groupes, qu'ils soient de gauche, de droite ou musulman, et s'approprier l'accumulation positive de toute l'humanité, non seulement celle de l'*oumma*. « Ces islamistes, avec leurs frontières ouvertes et fluctuantes, représentent une identité de 'complétude' ou d'«entièreté» (wholeness) par rapport aux identités de 'totalité' (*totality*) à frontière absolue, inclusive ou exclusive, qui réagissent violemment contre le pluralisme dans la société... Il s'agit ici d'une 'morale de l'ouverture' opposée à une 'morale de la fermeture'. Pendant que la morale de la

fermeture 'vise à contourner l'altérité de l'autre à la nier et à tenter de la supprimer', la morale de l'ouverture 'se nourrit du doute et de l'incertitude et à ce titre, a besoin de l'altérité de l'autre'. La société n'est plus une totalité, une entité qui impose, mais une négociation, la confrontation de la continuité avec le présent » (KENTEL, 1998, p. 87-93).

S. Eraslan (1967 –), avocate qui a rejoint le *Parti de la Prospérité* en 1989 pour occuper le poste de présidente du *comité des femmes*, et qui a abandonné ses responsabilités en 95 après six ans de services, pense que l'islamisme est capable d'évoluer de façon pluraliste: « À l'Université d'Istanbul, nous étudions beaucoup la philosophie occidentale. À la fin des années 80, les auteurs postmodernistes étaient systématiquement traduits. Cela m'a fait réfléchir et m'a poussé à m'intéresser à d'autres philosophies. J'ai lu Sayyid Qutb et Mawdudî, Hasan el-Banna et Ghazali. Du fait de leur situation, ils attachaient beaucoup d'importance à l'État. Mais la Turquie est différente de ces pays. Le discours anatolien n'est pas le discours arabe. Ces gens-là m'ont beaucoup influencée, jusqu'à ce que je lise le Coran. Dans le Coran, seuls deux versets sont consacrés à l'État. La charia n'est pas une politique, c'est un mode de vie ». Sibel Eraslan, dont le discours est un mélange de féminisme, d'islamisme et d'opinions de gauche, n'hésite pas de déclarer qu'elle a de la sympathie pour la gauche : « Les islamistes font ce que la gauche aurait dû faire ». Elle tient aussi à ce que les femmes aient la place qu'elles méritent au sein de la *Prospérité*. On se rend alors compte que les jeunes islamistes n'en possèdent pas moins une solide connaissance de la pensée occidentale comme de la pensée musulmane, et que le pluralisme, les droits de l'homme, la liberté et la justice sociale font partie de leurs slogans (KRISTIANASEN, 1997, p. 8-9).

h- Islam transcende la problématique simpliste de l'*islamisme* et devient indissociable d'une société civile de type capitaliste et bourgeois

En 1994, la Turquie était le 10^e partenaire commercial de l'UE, elle est au 6^e rang en 1997, à égalité avec la Pologne. En plus de cela, nombre d'hommes d'affaires turcs explorent, dans les années 1990, les marchés iraniens, pakistanais, malaisiens, ukrainiens et d'Asie centrale. Or, selon Voltaire, seul un climat de tolérance est capable de promouvoir la paix politique, le commerce, l'agriculture, l'économie. Sa sixième *Lettre philosophique*, faisant ce lien entre le commerce et la tolérance, oppose l'utilité sociale de la tolérance aux rites, et montre également le lien entre la coopération et la concorde marchande : « Entrez dans la bourse de Londres, vous y voyez rassemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des hommes: là le juif, le mahométan et le chrétien traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute ; là le presbytérien se fie à l'anabaptiste, et l'anglican reçoit la promesse du

quaker. Au sortir de ces pacifiques et libres assemblées, les uns vont à la synagogue, les autres vont boire; celui-ci va se faire baptiser dans une grande cuve, au nom du Père, par le Fils, au Saint-Esprit; celui-là fait couper le prépuce de son fils et fait marmotter sur l'enfant des paroles hébraïques qu'il n'entend point; ces autres vont dans leur église attendre l'inspiration de Dieu, leur chapeau sur la tête; et tous sont contents » (VOLTAIRE, 1817, p. 11-12). Outre ce texte qui fait fi des différences religieuses dans la commerce et montre l'importance de la tolérance dans la promotion du commerce, la même idée est reprise au chapitre IV du *Traité sur la tolérance* : « Pierre le Grand a favorisé tous les cultes dans son vaste empire ; le commerce et l'agriculture y ont gagné, et le corps politique n'en a jamais souffert » (VOLTAIRE, 1784 p. 79).

Deux siècles et demi plus tard, en 1997, le président de la MÜSİAD à Kayseri, M. Tekelli, tient les mêmes propos que le philosophe des *Lumières*: « Nous sommes musulmans, et alors ? La religion est une affaire personnelle. La tolérance ne doit-elle pas s'imposer comme le nouveau mode de relations internationales » ? Alaaddin Güç, un autre homme d'affaires de Kayseri, président actuel de l'*Association turque des producteurs de jus de fruits*, apparaît comme partisan du projet européen, bien avant les politiciens provinciaux : « Vue de Paris, Bonn ou Bruxelles, la Turquie est un trésor, un fabuleux gâteau. Mais l'Europe ne veut pas nous ouvrir ses portes. Elle a peur de l'immigration. Et du coup, elle s'interdit de jouer un rôle de soutien aux vrais tenants d'une économie ouverte et aux défenseurs de la démocratie et des droits de l'homme. Elle manque de courage » (PLOQUIN, 1997, p.52-53). Les industriels libéraux, comme Güç, pensent que l'intégration de l'économie turque à celle de l'UE constitue la condition nécessaire à sa modernisation et à l'amélioration de sa position dans la division internationale du travail. La MÜSİAD ne cache pas, non plus, son intérêt pour le marché européen, malgré les prises de position politiques anti-européennes du parti d'Erbakan (BAYART, 1998, p. 22, n. 2).

Il est vrai que les années özaliennes a en définitive permis l'émergence d'une *Troisième Turquie* (comme la *Troisième Italie*) grâce à la libéralisation économique et à l'acceptation tacite d'une recomposition entre les problématiques républicaine et l'islam. Le premier miracle économique italien a été l'industrialisation du triangle nord-ouest : Milan-Turin-Gênes (Dans le cas turc, c'est la région de Marmara : l'axe Istanbul-Bursa-İzmit). Il n'a été possible que grâce à l'immigration de travailleurs du Mezzogiorno, comme en France les bretons et les Maghrébins ; le Nord achetait ainsi ses travailleurs au Sud. La condition de perpétuation de cet échange était démographique : natalité faible au Nord et forte au Sud. Le second miracle a débuté dans les années 70 dans la *Troisième Italie* : celle du Centre et du Nord-est, de Pérouse à Venise, en passant par Florence et Bologne, autrement dit, l'Italie des

villes d'artisans et des campagnes de paysannerie indépendante où *la famille et la parentèle étaient les charpentes de la vie sociale et de l'activité économique*. Cette *Troisième Italie* « a trouvé dans ses structures familiales et municipales les ressorts d'un développement économique fondé sur les petites entreprises fonctionnant en réseau, appuyées par des institutions régionales et municipales, et branchées sur des réseaux de distribution internationaux » (MENDRAS, MEYET, 2002, p. 157).

Il s'agit ici d'un prototype de capitalisme réticulaire où le réseau de PME liées à des institutions régionales et réseaux commerciaux internationaux se révèle plus performant que la grande entreprise. Le système fonctionne grâce à un rapport de confiance qui fait que chaque partie prenante au processus de production peut compter sur les prestations des autres sans défaillance. *Ce rapport de confiance est l'extension des rapports familiaux qui servent de matrice à la mise en place et au développement du système de réseaux*. À l'origine, chaque entreprise est celle d'une famille ou d'une parentèle. Progressivement, le système se développe en un écheveau de rapports de clientèle où le donneur d'ordre est le patron et les producteurs ses clients. « *Les ouvriers sont syndiqués mais les syndicats sont là pour faire respecter les règles et non pour revendiquer, car ils savent le système fragile et qu'il ne peut être question de mettre le patron en difficulté* ou de jouer un patron contre l'autre sans mettre en péril l'équilibre de l'ensemble et porter atteinte à la confiance des donneurs d'ordre » (MENDRAS, 2002, p. 181-183).

On assiste à partir des années 80 à la montée en puissance de nouveaux pôles industriels particulièrement dynamiques en Anatolie (Denizli, Konya, Kayseri, Gaziantep, Mersin) et d'un patronat économiquement entreprenant, politiquement conservateur. S'agit-il là d'une sorte de *movida* qui verrait une transformation notable des mœurs urbaines, parfois sous le couvert de pratiques islamiques ? Il se peut que le raidissement laïciste de l'armée et de l'impasse turco-européenne contrarie l'affirmation d'une *Troisième Turquie* « qui seule pourrait dépasser les fausses alternatives identitaires et les polarisations politiques qu'elles engendrent » (BAYART, 1998, p. 21-22).

En Turquie des années 1990, l'islam semble transcender la problématique trop simple de l'*islamisme* et devenir indissociable d'une société civile de type capitaliste et bourgeois. La MÜSİAD plaide, tout au long de la décennie, pour une économie soumise aux principes d'un *libéralisme islamique*. En novembre 1997, l'universitaire Ahmet Davutoğlu (1959 –), futur Ministre turc des Affaires étrangères (depuis mai 2009 jusqu'aujourd'hui), publie dans la revue *Çerçeve* (« le Cadre »), organe de l'association patronale islamique, un article virulent prenant pour cible les élites bureaucratiques, considérées comme les principales

responsables des équilibres socioéconomiques. Selon l'auteur, ces élites occidentalisées et éloignées de l'éthique musulmane ont durablement hypothéqué les perspectives de développement de la Turquie par leur manque de sens moral: Seule une nouvelle éthique, fondée sur les principes de l'islam, peut fournir à l'économie turque l'aliment spirituel dont elle a besoin pour s'épanouir. La plupart des organes du mouvement islamique assimilent volontiers les bureaucrates laïcs et les divers bénéficiaires du système, en particulier la vieille bourgeoisie d'affaires d'Istanbul, à des « rentiers » s'appropriant sans vergogne les richesses de la nation, « préférant les jeux boursiers à l'investissement dans des activités productives, multipliant les manipulations financières » (DUMONT, 2008, p. 62-63). Dans ces circonstances dit J.-F.Bayart, l'hypothèse d'une *movida* à la turque, qui modifierait profondément le rapport de force entre les logiques du changement social et la sclérose du système politique, n'est pas impensable: «seule la poursuite d'une croissance soutenue peut diluer la menace identitaire qui pèse sur la stabilité du pays. De ce point de vue, la politique de l'Union européenne aura une influence décisive» (BAYART, 1997, p.277-278).

Pourtant, la crise issue du sommet de Luxembourg (décembre 1997), qui n'a pas inclus la Turquie sur la liste des candidats officiels de l'UE, aura pour conséquence la décision du gouvernement de réfléchir à la suspension du « dialogue politique » avec l'UE. Selon les dirigeants, le fait que la Turquie ne soit pas considérée comme candidate à l'instar des 11 pays de la liste, n'est pas acceptable, puisque l'UE ne traite pas le cas turc avec les mêmes critères que pour les autres candidats. Ceux qui gouvernent le pays y trouvent une preuve des mauvaises intentions et d'un manque d'objectivité de la part de l'UE. La déclaration gouvernementale suscite un large consensus au niveau national, rassemblant ainsi le centre-gauche et le centre-droit. La réaction du gouvernement n'aboutit cependant pas à suspendre les relations entre la Turquie et l'Union ; la crise est résolue à partir de mars 1998 avec la déclaration de stratégie de la Commission qui vise à préparer la Turquie pour une intégration ultérieure dans l'UE (VARDAR, 2005, p. 53, n. 7).

Le succès industriel illustre d'une manière éclatante les changements économiques et sociaux à l'origine de la nouvelle prospérité en Anatolie. En une génération, le pays se transforme d'une communauté paysanne et autarchique en une communauté urbaine composée de salariés habitant des immeubles modernes et ayant des besoins et goûts citadins. La tradition du marchandage sur le prix de chaque article fabriqué à la main disparaît avec l'apparition des catalogues de produits, des marques, sophistiquées et des points de vente en franchise. Les industriels turcs ont désormais des horizons d'affaires qui s'étendent au-delà de la Turquie, vers l'Europe et le Moyen-Orient. Si le pragmatisme affiché dans d'autres secteurs de la vie ne prévaut pas pour autant en matière de l'emploi des

femmes, le chemin emprunté par les filles des nouvelles élites d'affaires démontre pourtant qu'un changement d'attitude est déjà en cours (ESI-Rapport, 2005, p. 20, 32).

« Presque sans exception, ces hommes d'affaires envoient leurs filles à l'université, parfois, même à Istanbul ou encore, à l'étranger... İkbāl Çavdaroğlu est une femme d'affaires qui a commencé sa carrière dans l'usine de câble HES à Hacılar [une ville et un district de la province de Kayseri dans la région de l'Anatolie centrale]. Elle se souvient que, dans les années 1980, parce qu'elle travaillait, les gens la montraient du doigt dans la rue et que ses voisines avaient pitié d'elle. Pourtant, elle a poursuivi son chemin pour devenir la première comptable agréée de Kayseri. Quand elle s'est mariée, elle a continué à travailler, mais elle s'est couverte de voile par respect envers ses beaux-parents profondément religieux... Selon les recherches entreprises par la Banque mondiale, la Turquie pourrait bien suivre un tracé semblable à celui d'autres pays développés au cours du siècle précédent: 'La courbe décroissante du taux d'emploi des femmes est prévisible dans un pays qui passe d'une économie essentiellement agricole à une économie urbaine industrielle'... En Europe occidentale, c'est l'apparition d'une économie postindustrielle, caractérisée par l'augmentation du nombre d'emplois dans le secteur des services d'une part, et l'amélioration de l'éducation de l'autre, qui a facilité le retour des femmes sur la scène professionnelle. En bref, avec son taux d'emploi des femmes égal à 25,5 % en 2000, la Turquie se trouve au niveau des États-Unis dans les années 1950, de l'Italie en 1980 ou de l'Espagne en 1988 » (ESI-Rapport, 2005, p. 32-33).

i- Émergence de « nouveaux intellectuels musulmans »: *chasser l'absolu* au profit du conjoncturel

Le nouvel individu musulman reconstitue la sacralité à sa manière et se distancie vis-à-vis des identités communautaristes. Il se libère de l'emprise des dichotomies et combine dans sa religiosité, les éléments complexes de la vie moderne. Comme le dit le sociologue F. Kentel, « il devient lui-même *complexe* et *multidimensionnel* ». Il laisse son cœur décider, se sent obligé de s'appuyer sur une réalité. Précisons que cet individu n'a pas attendu le processus du 28 février 1997 pour naître. Burhan Metin, faisant partie des « nouveaux intellectuels musulmans » (si on suit la définition d'Alain Roussillon), se révélait déjà (dans un article publié le 8 juin 1996) comme un être *relatif* : « Chaque personne aura la part qui lui revient de la *religion* selon sa connaissance, son niveau de croyance et sa position sociale. Mais jamais cette part ne sera suffisante pour représenter et exprimer 'la vérité même de la religion'. Même si cette part est équivalente à celle du Prophète, personne n'aura le droit et l'autorité d'affirmer une telle correspondance... Au près d'Allah l'islam est unique. Mais dans le monde réel, une fois qu'il est réduit aux pratiques des musulmans, l'islam revêtira la

couleur de la raison sociale... La société musulmane sera une société hétérogène recouvrant différentes 'perceptions religieuses' ». Plus tard, en novembre 97, Bahrili écrira que « faire accepter son interprétation comme la religion de Dieu, c'est commettre un grand crime contre Dieu ». Selon cette approche, la vérité existe, mais nul ne le possède, nul n'est propriétaire de la vérité (KENTEL, 1998, p. 93-95, n. 67).

Le professeur Cemal Tosun, spécialiste de l'enseignement religieux, propose une sorte de synthèse entre raison et foi en ce qui concerne l'enseignement du fait religieux. D'après lui, il est possible de lire les textes religieux dans une perspective rationnelle/scientifique. Il pense, comme Nipkow, expert allemand en enseignement religieux, que la théologie est obligée de découvrir la problématique séculaire comme sa problématique à elle. Il fait savoir qu'il est hors de question du débattre du caractère absolu de la révélation, mais qu'il est permis de débattre sur l'interprétation des textes : La connaissance religieuse doit être tenue pour vraie tant qu'elle n'est pas prouvée fausse (TOSUN, 2005, p. 88, 113-114). On voit que, même si le processus du 28 février accélère l'évolution de la pensée islamique, la véritable cause de l'évolution réside dans les changements socioéconomiques structurels et d'aggravation des incertitudes qui pèsent sur la vie quotidienne.

La foi en elle-même est censée éviter au musulman de sombrer dans des problèmes existentiels, mais le nouvel intellectuel musulman peut aussi vivre des troubles, des états d'anxiété. C'est le cas d'Ahmet Özcan, qui accepte la souffrance, qui définit l'anxiété comme une *douleur de l'existence* et qui considère la trouble comme une *recherche de l'âme* : « L'augmentation du nombre de ceux qui souffrent de l'anxiété est le signe de l'assèchement de l'espace de vie des ordres établis » écrit-il dans un article au titre surprenant, « Malaise » (1998). Dans un autre article intitulé « Illusion idéale », il invite ses lecteurs à rêver. Là il ne s'agit pas d'une utopie, d'une sorte de paradis terrestre socialiste, libérale, démocratique ou nationaliste, qui pousse les hommes, selon l'auteur islamiste, « à courir vers la mort, vers l'autosacrifice » et qui décide « de sauver les autres, au nom des autres, de remplacer un monde existant par un autre ». Il dit que tout commence par soi-même, dans la « réalisation de son existence, tout en connaissant soi-même et son Dieu, par conséquent ses propres limites » (1998). Voici un passage de l'article intitulé « Pauvreté de rêve », rédigé par Özcan : « On ne peut pas dire que les hommes qui n'ont pas de rêves vivent. Rêver, c'est comme l'amour : il brûle, il bouleverse, il rend actif, il fait courir. Il donne le courage de faire des folies, de se lancer dans des aventures, il approfondit, élargit, rend mûr, nettoie. Rêver fait poser la question du comment, il fait rencontrer l'ancien et le nouveau, hier et demain, moi et toi, nous et vous. Rêver, c'est se promener dans l'infini qui a une fin » (1998). Ce discours, libérant l'individu des contraintes sociales ou communautaires, le rendant critique

vis-à-vis de la société et des rapports de domination à tous les niveaux, l'empêche quand même (car, on accepte Dieu comme seule et dernière instance, comme la fin de l'infini) de naviguer selon ses intérêts, dans un monde du marché où aucune valeur ne s'enracine (KENTEL, 1998, p. 96-97).

Le positionnement de ces auteurs musulmans turcs coïncide plus ou moins avec celui des « nouveaux intellectuels musulmans » dont l'émergence est décrite par Roussillon, et dont le discours présente une alternative à l'image d'un *immobilisme civilisationnel*. Roussillon met l'accent sur les modes et conditions de l'exercice d'une pensée qui se pose en rupture avec les États, les islamistes classiques, les commentateurs autorisés en matière d'islam. Dans un mouvement libéré des orthodoxies politiques et religieuses, ces *nouveaux intellectuels musulmans*, qui assument le fait d'être à la fois des croyants et des penseurs critiques, ont l'ambition, selon Roussillon, de dépasser la dichotomie de deux positions rivales: le fondamentalisme séculariste accusé de n'être qu'une imitation de l'Occident, et le fondamentalisme religieux revenant à un enfermement anachronique dans l'imitation des ancêtres. Ils rejettent l'hypothèse d'une incompatibilité essentielle entre l'Occident et l'Orient, voués à un destin de confrontation. Certains d'entre eux s'approprient une modernité identifiée au rationalisme et à l'humanisme des Lumières, d'autres *chassent l'absolu* au profit du conjoncturel, et soulignent le caractère relatif de l'accès de l'homme à la Vérité (ROUSSILLON, 2005 ; MOSS, 2005 ; ROY, 2005-I).

Roussillon distingue 3 orientations complémentaires qui s'efforcent d'historiciser le Coran sans remettre en cause sa sacralité. La *première* consiste à considérer le *Livre* comme un *acte de communication*. Pour la *deuxième*, l'expérience médinoise incarne une singularité, la teneur du message divin n'est pas à chercher dans les dispositions juridiques révélées à Médine. La *troisième*, la plus exigeante, appelle à repenser le fait islamique, de discuter la tradition musulmane à la lumière des instruments cognitifs de la modernité sans adopter *a priori* de posture identitaire ou apologétique (MOSS, 2005; ROUSSILLON, 2005, p.80-89) : La question posée est « de *savoir comment vivre*, individuellement et collectivement, en tant que musulman dans un monde qui ne l'est pas ou a cessé de l'être – y compris, et peut-être surtout, dans des sociétés dont la majorité des membres s'affirment tels –, un monde dont l'identité et les articulations cardinales en contexte de 'globalisation' ne peuvent plus être pensées en termes religieux » (ROUSSILLON, 2005, p. 101).

Il n'est pas surprenant que Roussillon revienne dans sa conclusion sur l'idée que nous assisterions, depuis le réformisme musulman du XIX^e, à l'émergence d'un *protestantisme musulman*. « Ré-intellectualisation » de l'islam, rendue possible par le développement de

nouveaux moyens de communication ; refus de laisser aux clercs le monopole de l'interprétation du texte sacré, comparable aux principes de la Réforme encourageant les fidèles à accéder directement au texte et à en discuter la signification ; indifférence envers les classifications de l'islam (sunnites, chiites, écoles juridiques)... Roussillon montre ainsi qu'un regard plus complexe et moins réducteur sur la pensée contemporaine musulmane est possible. Les nouveaux penseurs représentent selon lui, « l'ultime chance de faire en sorte qu'échoue à s'imposer aux opinions occidentales le stéréotype d'un islam jihadiste par essence, fondamentalement hostile à la modernité et voué à sa destruction, ultime chance que ne s'installe durablement dans les consciences, de part et d'autres, le paradigme du 'choc des civilisations' » (ROUSSILLON, 2005, p. 181).

Je pense, comme le défunt politologue Roussillon et le sociologue Kentel, qu'un processus d'individualisation et une pluralité du religieux sont en cours, même s'il est aussi possible de faire une toute autre lecture de la recomposition religieuse, de trouver dans les discours islamiques/islamistes, l'avènement d'un totalitarisme communautaire. C'est justement à cause de cette complexité/diversité et des références multiples qu'émergent une pluralité et une individualité. « Au fur et à mesure que le niveau intellectuel s'élève, la quête de l'autre conduit à une conscience de liberté, ce qui finalement donne naissance à la revendication de la *liberté pour tous*... Le fait de puiser dans la même source ne débouche pas nécessairement à un consensus ou à une harmonie ; l'enfermement dans son 'camp religieux' est plus qu'une affaire rare... Le fait que l'individu islamique et sa parole religieuse soient imprégnés par le 'moderne', et que le projet d'un État islamiste déserte le discours n'est pas un échec. Au contraire, c'est la réussite d'un certain islamisme, islam politique ou religion (peu importe le label)... Cette continuité s'avère être une demande de pluralité, un courant d'individualisation originale, contre un État autoritaire et une culture de consommation homogénéisante... En passant du Coran à la démocratie, à la laïcité ou au foulard, toute revendication sociale, politique, culturelle ou même économique combine un discours religieux avec un discours sur les droits et la liberté. Le religieux ainsi constitué porte le pluralisme, signifie la volonté de vivre sa particularité, sa *poésie* et la revendication de définir librement sa place dans sa société » (KENTEL, 1998, p. 99-100).

Ce passage rédigé par Kentel est très important, car l'auteur qui fait partie des intellectuels « libéraux » (malgré le fait que la Turquie partage avec la France cette aversion pour le terme *libéral*), tenants de la libéralisation politique, et qui se définit comme *démocrate* ou *libéral de gauche*, défend comme ses compagnons de route une interprétation plus inclusive de la laïcité, et se fait l'avocat de l'intégration de l'islam politique dans le système parlementaire, sans pour autant remettre en cause le principe de laïcité. La visibilité publique de l'islam ne

constitue pas pour les *libéraux* comme Kentel une menace contre une République qu'ils souhaitent réformer. Ils remettent en cause les *deux piliers de la République* kémaliste, la *laïcité autoritaire* et le *nationalisme assimilateur*. Les libéraux, pour qui le projet européen offre avant tout un encadrement aux réformes démocratiques à accomplir en Turquie, perçoivent le nationalisme à outrance et le laïcisme militant des néo-kémalistes comme des dangers plus imminents que l'islam politique. Partisans du projet européen, ils veulent réinterpréter ces principes d'une manière démocratique, afin de résoudre à la fois la question de la religion et celle de l'ethnicité. Quant aux laïcistes-républicanistes-nationalistes, ils deviendront eurosceptiques au début des années 2000, car les réformes d'harmonisation avec l'Europe impliqueront la marginalisation du pouvoir militaire et porteront risque pour la laïcité qui ne peut être assurée, à leurs yeux, qu'au prix d'un pouvoir autoritaire (GÖLE, 2005, p. 85).

3- Interdiction de la *Prospérité* et naissance du *Parti de la vertu*

1997 a été une année d'enfer pour les tenants de l'islam politique : Outre l'ultimatum du 28 février et la dissolution du gouvernement présidé par Erbakan le 18 juin 1997, l'Assemblée vote une réforme scolaire, le 16 août 1997, qui prolonge l'obligation scolaire fondamentale de 5 à 8 années d'études dans un même type d'enseignement fondamental général. Les élèves doivent désormais étudier jusqu'à la fin de l'école secondaire inférieure (collège) dans un établissement d'enseignement fondamental, avant de choisir éventuellement des études secondaires supérieures *techniques* de n'importe quelle sorte, s'ils ne désirent plus continuer dans l'enseignement secondaire supérieur général. Les sections secondaires inférieures de toutes les écoles techniques (industrielles, agronomiques, paramédicales, artistiques, religieuses...) disparaissent ainsi. La réforme suscite de vives réactions et de manifestations de la part des milieux islamiques et des parents d'élèves fréquentant les *écoles d'imams-prédicateurs* (AYDIN, MANÇO, 1998, p. 9, 17; AYHAN, 2004, p. 453-455).

Le syndrome du 28 février a aussi porté un coup sévère au business islamique. Le 10 juin 1997, l'état major dénonce les activités illicites des compagnies islamistes, en accusant surtout les *institutions spéciales de financement*, c'est-à-dire les *banques islamiques*, d'avoir canalisé quelques 250 millions de dollars pour des activités islamistes dirigées contre l'État. *Ülker*, le plus important conglomerat agroalimentaire de Turquie, fondé par Sabri Ülker (1920 –) en 1944 en tant que *Yıldız Holding*, dont le cœur de métier est la fabrication de biscuits et, plus généralement, produits chocolatés, perd aussitôt son contrat comme fournisseur de l'armée. Rappelons que son patron était déjà présenté par le journaliste F. Bulut (1950–),

spécialiste de l'islam politique et l'auteur d'un livre intitulé « La montée du capital confrérique », comme l'un des plus grands patrons islamistes du pays (*Milliyet*, le 10 mars 1997). « Des rapports publiés dans la presse en juin 1997 indiquent que les militaires sont en train de préparer une liste noire de cent entreprises accusées de financer l'islamisme. Indignés, les membres de la MÜSİAD et les clients de ses entreprises critiquent vivement cette initiative qu'ils jugent contraire aux principes de la démocratie, et ils se solidarisent avec les compagnies incriminées » (MAIGRE, 2005, p. 12-13).

a- Dissolution de la *Prospérité* « pour atteinte à la laïcité » ; naissance de la *Vertu* qui promet de s'engager davantage pour les droits de l'homme

L'année 1998 commence aussi dans la douleur pour les islamistes. Le 16 janvier 1998, la Cour constitutionnelle prononce la dissolution de la *Prospérité* au motif que celui-ci est devenu le *centre d'activités contraires au principe de laïcité*. Elle constate également le transfert *ipso jure* des biens du parti au Trésor public, et décide, à titre de sanction accessoire, de déchoir Necmettin Erbakan, Şevket Kazan, Ahmet Tekdal (1931– : qui, lors d'un pèlerinage en 1993, a affirmé que si le peuple ne déploie pas assez d'efforts pour l'avènement de l'ordre juste, ordre de Dieu, il sera tyrannisé par des renégats et finira par disparaître, il ne pourra pas rendre des comptes à Allah, puisqu'il n'aura pas œuvré pour l'instauration de l'ordre divin), Şevki Yılmaz, Hasan Hüseyin Ceylan et İbrahim Halil Çelik de leur qualité de députés. Elle constate que ces personnes ont causé, par leurs actes et propos, la dissolution de leur parti. Elle leur interdit d'être membres fondateurs, adhérents, dirigeants ou comptables d'un autre parti politique pour une période de 5 ans. Dans leurs opinions dissidentes, les juges H. Kılıç (1950 –) et S. Adalı (1945 –) estiment pourtant que cette décision n'est conforme ni aux dispositions de la Convention, ni à la jurisprudence de la Cour européenne des Droits de l'Homme en matière de dissolution de partis. Selon ces juges, les partis politiques qui ne soutiennent pas l'usage de la violence doivent trouver leur place sur la scène politique ; les idées dérangeantes, même choquantes, doivent être débattues au sein d'un système pluraliste (Cour constitutionnelle, **Arrêt de dissolution de la *Prospérité***, 22 février 1998, date de publication de l'arrêt au Journal officiel).

Il faut avouer que l'acte d'accusation contre la *Prospérité* est assez mince ; d'après Tanör, professeur de droit constitutionnel, *le parti islamiste a payé davantage pour son verbe que pour ses actes*. Il précise aussi que c'était un parti en phase de transition, avec d'un côté des victimes de la crise économique, et de l'autre une bourgeoisie de tradition islamique en pleine essor, qui ne veut surtout pas risquer de s'aliéner le marché international : *Elle pouvait évoluer dans un sens démocrate, tout en restant attaché aux valeurs religieuses*. Mehmet Metiner (1960 –), intellectuel islamiste d'origine kurde, proche de la *Prospérité*, et conseiller

du maire d'Istanbul Tayyip Erdoğan, croit que le successeur du parti islamiste peut se transformer en un parti démocrate-musulman: « Au parti, seule une infime minorité de cadres demeurerait en faveur d'un État théocratique autoritaire. Malheureusement, nous sommes confrontés à un État qui a érigé la laïcité en dogme intangible. Ici, les talibans sont les laïcs ». Quant à Ruşen Çakır (1962–), journaliste et spécialiste de l'islam politique en Turquie, il souligne en janvier 1998 que l'interdiction de la *Prospérité* ne risque pas de provoquer la radicalisation du mouvement islamique, car l'armée qui veut affaiblir le parti pour tenter de le manipuler, préfère pourtant avoir un ou plusieurs partis bien identifiés qu'un courant islamiste incontrôlable, et de leur côté, les tenants de l'islam politique savent que pour la grande majorité des électeurs, l'armée demeure le garant de la paix civile : « Ils veulent donc éviter de donner l'impression qu'en votant pour eux on vote contre l'armée, et ils chercheront coûte que coûte à renouer le dialogue avec l'état-major » (*Le nouvel observateur*, le 15 janvier 1998).

Dans quelques semaines, les membres de la *Prospérité* adhèrent au *Fazilet* (« Parti de la vertu »), dont les statuts ont été déposés un mois avant l'interdiction du premier. Personne ne sait encore si l'interdiction d'activité politique d'Erbakan entraînera des divisions au sein du mouvement momentanément soudé par l'adversité. O. Asiltürk, secrétaire général de l'ex-*Prospérité* déclare après le premier choc qu'interdire un parti est absurde dans une démocratie, car cela n'efface ni ses idées ni son enracinement : « Nous subissons cette mesure pour la troisième fois en un quart de siècle, à chaque fois nous avons resurgi encore plus forts ». D'après l'intellectuel islamiste Dilipak, il s'agit là d'une atteinte au cœur même de la démocratie. *Ce problème n'est pas seulement le nôtre mais celui de tous les Turcs*, explique-t-il. Même si la dissolution pose de sérieux problèmes d'organisation et de financement, les partisans attendent la fin de l'orage. Alors, pas question d'organiser des manifestations. Contrairement aux militants les plus durs, les jeunes invitent les partisans à mener un bilan autocritique en dénonçant l'archaïsme du discours et le manque de démocratie d'une formation tenue d'une main de fer par la vieille garde. Sibel Eraslan, ex-présidente du *comité des femmes*, a de l'espoir pour l'avenir du mouvement : « Nous devons nous ouvrir encore plus à la société, nous engager davantage pour les droits de l'homme, modérer nos propos et faire moins de promesses intenables. L'expérience nous a mûris ». D'après elle, les islamistes sont désormais « sous le poids d'une masse énorme qui leur empêche de respirer ». Il est vrai que les médias, et surtout les dizaines de télévisions islamistes, se trouvent dans le collimateur des autorités. R. T. Erdoğan, très populaire maire d'Istanbul, considéré comme le successeur le plus probable d'Erbakan, fait l'objet de poursuites judiciaires pour avoir récité des vers subversifs à connotation islamiste lors d'un meeting organisé (décembre 97) à Siirt devant une foule enthousiaste : *les minarets sont nos*

baïonnettes, les coupoles nos casques, les mosquées nos casernes et les croyants nos soldats (**Libération**, 17 janvier 1998). Il s'agissait pourtant d'un poème de Ziya Gökalp, idéologue principal de la République kémaliste. Erdoğan est finalement démis de ses fonctions de maire d'Istanbul, puis condamné le 21 avril 1998 pour avoir incité la population à la haine fondée sur la religion. L'actuel Premier ministre turc restera donc 4 mois derrière les barreaux (26 mars 1999–24 juillet 1999) et sera déclaré inéligible.

Tout au long de l'année 1998, les poursuites judiciaires continuent contre divers acteurs islamistes. En avril 1998, les autorités arrêtent 16 hommes d'affaires pro-islamiques de la compagnie d'assurance «Dost», apparentée à la MÜSİAD. Accusés d'être impliqués dans le transfert de fonds pour des activités islamistes, ils sont absous en juillet (MAIGRE, 2005, p. 13). Le 24 mai 1998, le juge-colonel Nuh Çetinkaya, procureur près la *Cour de sûreté de l'État* (héritage du régime militaire, la cour est devenue une juridiction totalement civile en 1999) d'Ankara, exige la fermeture de la MÜSİAD pour la violation des lois sur les sociétés et les associations. Le procureur accuse également Erol Yazar, président de la même association, d'incitation de la population à la haine, parce qu'il a critiqué la loi qui supprime les sections secondaires inférieures des *écoles d'imams-prédicateurs*. Yazar aurait d'ailleurs qualifié de «chiens» les auteurs de la proposition de loi qu'il décrit comme l'œuvre des non «croyants». Le *Parti de la vertu* estime injuste l'accusation ; le vice-président du groupe parlementaire du parti Lütfü Esengün propose de mettre fin à la présence de juges militaires dans les cours de sûreté de l'État, voire la suppression de ces cours qu'il qualifie d'antidémocratiques (**Milliyet**, le 26 mai 1998).

Le 29 juin, les déclarations de Yazar sont entendues par la Cour de sûreté d'Ankara. Il est finalement jugé coupable le 22 avril 1999 et condamné à un an de prison avec sursis ; le 23 mai, il démissionne de la présidence de l'association. « Affaibli et préoccupé pour sa survie, la MÜSİAD doit faire oublier ses liens avec l'islam politique. Elle se démarque très vite d'Erbakan, provoquant le courroux du vieux leader politique, qui fonde en 1998 une nouvelle association de business, l'ASKON [Association des hommes d'affaires des lions d'Anatolie], plus conservatrice que la MÜSİAD ; plusieurs centaines de membres de la MÜSİAD quittent la MÜSİAD pour rejoindre ASKON » (MAIGRE, 2005, p. 13).

b- Islam politique, mouvement souverainiste et enjeu européen

On observe qu'en Turquie la quête identitaire touche tous les citoyens, même les patrons. Outre la MÜSİAD, il existe plusieurs organisations patronales qui reflètent les choix identitaires de leurs membres. La CUSİAD (*Association des industriels et des hommes d'affaires contemporains/républicains*), fondée en 1999, réunit les milieux d'affaires alévis,

proches au *Cem Vakfi*, dirigé par İzzettin Doğan. L'USİAD (*Association des industriels et d'hommes d'affaires nationaux*), fondée en décembre 98, regroupe les petites/moyennes entreprises et adopte une attitude hostile à l'intégration économique et politique avec l'UE. Les adhérents de l'association, proche du *Parti ouvrier* sont résolument antimondialistes : Le Traité de Sèvres ou les capitulations figurent parmi leurs références historiques pour dénoncer les visées impérialistes de l'UE. Ils prônent une *économie nationale*, dénoncent l'accord douanier « *qui a conduit le pays à ouvrir unilatéralement son marché* » : « Ils font entrer leurs marchandises dans notre pays comme ils veulent... Ils veulent que notre adhésion à l'UE soit comme notre entrée dans l'union douanière. Ils veulent que nous soyons dépendants sans conditions de leurs institutions dans lesquelles nous ne sommes intégrés de quelques manières que ce soit » (AKAGÜL, 2003, p. 110-112).

Les organisations patronales se distinguent surtout par leurs points de vue divergents sur l'intégration à l'UE. À la controverse qui oppose la TÜSİAD (soutien appuyé) à l'USİAD (rejet catégorique), « vient se greffer le débat sur les options stratégiques défendues par la MÜSİAD en matière d'orientation géographique du commerce extérieur ». Cette dernière prône pour une réduction du poids de l'UE dans le commerce extérieur au profit des pays voisins du Moyen-Orient qui renforcerait la capacité de négociation de la Turquie. En effet, l'opposition entre la TÜSİAD et l'USİAD est liée à la taille des capitaux dont disposent leurs membres. « Ceux de la TÜSİAD, qui ont réalisé leurs accumulations dans un cadre protectionniste pendant un demi-siècle (1930-1980), ont atteint une taille qui les conduit à chercher de nouveaux débouchés dans le cadre d'une stratégie à l'échelle mondiale... (En 1999, les producteurs de téléviseurs turcs ont exporté 80 % de leurs productions et 90 % de ces exportations étaient destinées à l'UE. Leur part du marché européen est estimée à environ 20 %). L'union douanière constitue par conséquent une étape du processus d'intégration au marché mondiale qui figure parmi les objectifs clairement affichés dans les statuts de l'association... Les membres de la MÜSİAD qui ont entamé leurs accumulations plus tard, même s'ils ne s'inscrivent pas dans une logique protectionniste, ils ne manquent pas dénoncer les membres de la TÜSİAD qui dans le passé ont bénéficié de la protection. 'Le paradoxe du protectionnisme' selon lequel 'les protégés au fur et à mesure qu'ils se développent prennent en otage leurs protecteurs' vise sans les nommer les membres de la TÜSİAD qui constitueraient une alliance avec les formations politiques sous couvert de la défense de la laïcité contre les islamistes » (AKAGÜL, 2003, p. 112-114).

L'USİAD, qui évoque des arguments géostratégiques accusant l'UE de vouloir diviser la Turquie dont le poids serait gênant en tant que membre à part entière, défend le maintien d'un espace de régulation nationale : « La Turquie sera en 2032 le pays le plus peuplé de

l'Europe, laissant derrière l'Allemagne. Comme la représentation dans les institutions de l'UE est fonction de la population, si la Turquie devient membre à part entière, cela revient à dire que la Turquie disposera d'autant de poids que l'Allemagne. En 2050, même si la Turquie devient membre, la population de l'UE diminuera de 27,3 millions. Si la Turquie est exclue, cette diminution s'élèvera à 47,3 millions. Par conséquent, du point de vue démographique, ce n'est pas la Turquie qui aura besoin de l'UE, mais c'est l'UE qui aura besoin de la Turquie. Comme l'UE est consciente de cela, elle applique une formule qui lui convient. Cette formule consiste d'un côté à agir comme si la Turquie deviendra membre à part entière et de l'autre à réduire la Turquie en la divisant pour qu'elle devienne un pays qui lui convient» (AKAGÜL, 2003, n.39). Cette logique morbide reflète le côté paranoïaque d'une mouvance nationaliste qualifiée de *souverainiste*. La mouvance baptisée *ulusalcılık* traduit une synthèse entre kéralisme nostalgique (pro-laïc), nationalisme républicain et anti-impérialisme inspiré de l'extrême gauche. Contrairement au nationalisme islamisant (conservateur) de droite, qui se définit comme *milliyetçilik*, celle-ci renvoie à la sensibilité de gauche kéraliste modernisante. En effet, le mot *ulus* (en *öztürkçe* : turc donnant une large place aux néologismes fondés sur des racines turques), destiné à remplacer *millet*, appartient au vieux fond lexical altaïque (DE TAPIA, 1999, p. 130).

Afin de pénétrer dans l'univers des *ulusalci*, il faut préciser que, vers la fin des années 1990, sur fond de suspicion européenne croissante, des options nouvelles sont apparues. Portée par les résultats impressionnants de son ouverture économique et sa pénétration sur les marchés occidentaux, la Turquie devient un pays *industriel* et se laisse tenter par des schémas de diversification, voire de possible leadership régional. « Rien n'interdit non plus d'articuler à l'Europe ces opportunités nouvelles dans une médiation pour laquelle la Turquie s'offre comme introducteur vers des *terrae incognitae* » (GROC, 1999, p. 223). Le Ministre des Affaires étrangères İsmail Cem (1997-2002) souligne dans son allocution lors de la conférence-débat organisée par le comité France-Turquie, tenue à l'Assemblée nationale, à Paris le 5 mai 1998, que son pays entame une réévaluation de son rapport à l'Europe sur la base d'une relecture des facteurs historiques (*à la jonction des Balkans, du Caucase, de la Mer Noire, de la Méditerranée, de l'Asie centrale [turcique] et du Moyen-Orient, la Turquie a une vocation multiple... Son européanité géographique, historique et culturelle est un fait indéniable, entre autres, de par le paradigme de modernisation*), économiques (*son dynamisme en fera un partenaire incontournable*) et géostratégiques (*avec le pétrole, à l'heure du temps mondial, l'Eurasie sera une entité*). Selon lui, son pays redéfinit sa place en montrant que « l'Europe n'est plus une obsession » et « poursuit son ambition de devenir membre de l'UE, mais ne se contente plus d'une position de pays à la périphérie de

l'Europe. C'est par sa qualité de pays au cœur de l'Eurasie que la Turquie compte désormais réaliser ses objectifs de politique étrangère» (GROC, 1999, p.224, n.3).

c- La Vertu : entre une position antisystème et une attitude conciliante

Il est assez surprenant de constater qu'un groupe d'intellectuels dit « néo-kémalistes » ou *ulusalci*, certains membres de l'armée et de la bureaucratie civile, dont le discours est fondé sur une formule de rechange souverainiste et anti-globalisation, affichent via les médias leur méfiance face à l'enjeu européen, alors que l'aile moderniste du *Parti de la vertu* (islamiste) commence à prôner l'intégration européenne. En dépit du laïcisme rigide du gouvernement appuyé par l'armée, la *Vertu* ne s'engage pas, contrairement à son prédécesseur interdit, sur la voie des positions radicales. Le parti oscille entre une position antisystème et une attitude conciliante, voire de *profil bas*. Or, c'est cette dernière attitude qui domine. Les membres de la formation se rendent compte qu'ils doivent faire preuve de modération et d'une certaine volonté de composer avec les règles du jeu démocratique. Le nouveau président du parti Recai Kutan (1930 –) dit avec insistance qu'il faut éviter le style querelleur. La stratégie d'Erbakan et maintenant de Kutan, personnalité modérée, moins charismatique que son prédécesseur, est évidente : trouver une légitimation sans pour autant perdre la face. « De ce point de vue, l'islam politique turc est devenu un peu ce qu'était l'eurocommunisme (singulièrement italien) dans la décennie 70 : une volonté de participation au pouvoir se heurtant à une extrême méfiance, à l'intérieur comme à l'extérieur, notamment au sujet des questions de sécurité » (VANER, 1998, p. 772).

La *Vertu* ne nie pas son attachement aux valeurs religieuses, mais déploie un grand effort pour remplacer l'image de « parti islamiste » par celle d'un « parti défenseur de la laïcité ». Selon B. Zengin (1942 –), député de la *Vertu*, tous les autres partis, qui restent en dehors de la filiation politique créée en 1969 par Erbakan et représentée par les partis de *Vision nationale*, s'appuient sur la tradition de l'*Union et Progrès* ; De par leur essence, ils sont « étatistes, racistes et athées ». Le système qu'ils défendent, c'est l'*athéocratie* dit-il : *De même que la théocratie signifie l'étatisation de la religion, l'athéocratie est l'étatisation de l'athéisme, l'exclusion du religieux de la sphère publique*. « Il faut que la Turquie évolue immédiatement vers la laïcité, c'est-à-dire vers un système où tout citoyen pourrait prendre place dans la sphère publique avec sa propre identité, en bénéficiant des services de l'État de manière égale » conclut Zengin. Rappelons que la *Vertu* n'est plus contre l'existence d'une instance centrale comme la *Direction des Affaires religieuses*, qui inspire confiance aux partisans avec sa structure et son personnel actuels, même s'ils disent préférer une organisation plus autonome (ATUK, 2010, § 30, 33).

L'acharnement d'une fraction des laïcistes, plus apte à diaboliser le parti islamiste qu'à le juger sur ses actes, dessert en définitive la démocratie turque. Or, la participation de la *Vertu* au pouvoir ou au jeu compétitif présente des avantages pour le bon fonctionnement de la démocratie : En intégrant au système des millions de citoyens sensibles au message islamique, elle banalise une formation tenue en suspicion, et contribue à la consolidation du système parlementaire. La participation à la vie politique de la *Vertu* a, par ailleurs, l'avantage de susciter un débat plus sain sur la laïcité. Mais l'*establishment* en décide autrement. La Cour de cassation confirme en septembre 1998 la condamnation du maire d'Istanbul. Ce verdict excessif risque de réduire le débat sur la question religieuse à un tête-à-tête entre la caserne et la mosquée, susceptible d'entraîner une radicalisation, qui est évitée pourtant jusqu'au tournant du siècle grâce à une preuve de sagesse de la part de la mouvance islamique. Les mesures autoritaires tiennent, en effet, peu compte d'une certaine modération du parti islamiste. « La question religieuse ne se pose pas en Turquie en terme de basculement dans l'islamisme radical, tant sont nombreux les freins à une telle éventualité. Toutefois, l'intégration au système politique d'une fraction de la société longtemps exclue et marginalisée ne peut aller sans difficulté. Quelle que soit l'évolution politique des mois et des années à venir, une chose est certaine: il faut désormais compter avec le *Fazilet* comme force politique incontournable et irréductible, mais aussi, originalité du cas turc, comme potentialité intégratrice » (VANER, 1998, p. 771-773).

L'entrée dans le Comité exécutif de la *Vertu* de femmes non-voilées, voire consommant de l'alcool (détail symbolique), comme Nazlı Ilıcak (1944 –), l'une des chroniqueuses les plus connues du pays, est un signe révélateur. Cette dernière fait même parler de soi en servant de l'alcool lors de la réception qu'elle offre en l'honneur de son président Kutan. En réponse aux attaques dont elle est l'objet, elle rétorque qu'elle ne changerait pas de comportement : « À ma connaissance, le *Parti de la vertu* n'est pas une confrérie, mais un parti politique qui s'adresse à tout le monde en leur demandant un soutien électoral ». Le parti précise aussi que la *Vertu* « ne s'occupe pas du mode de vie des gens, mais de la politique nationale ». Les islamistes abandonnent d'ailleurs leur mot d'ordre, « ordre juste », jugé démagogique (BAYART, 1998, p. 20 ; VANER, 1999, p. 4).

Nazlı Ilıcak, non voilée et non islamiste, devient très vite le porte-parole du parti en ce qui concerne le droit au foulard. Dans un discours du 10 octobre 1998 à Kayseri, elle tient les propos suivants : « Lorsque la *Vertu* accédera au pouvoir cette oppression de foulard cessera. Parce que la *Vertu* permettra à celles qui portent le foulard d'entrer à la Grande Assemblée. Parce qu'il y aura une ministre portant le foulard dans ce pays... Là où existe une oppression, les opprimées auront une volonté politique ». Lors du même meeting de

Kayseri, le président général du parti dénonce aussi les recteurs qui refusent l'accès à l'université aux étudiantes portant le foulard. Il qualifie l'interdiction du voile d'*oppression*, en déclarant que son parti mettra fin à l'injustice lorsqu'il accèdera au pouvoir. Dans leurs interventions publiques, presque tous les dirigeants du parti soutiennent le port du foulard dans les universités et les locaux de l'administration publique. La Cour constitutionnelle déclare pourtant qu'une telle pratique va à l'encontre du principe de laïcité inscrit dans la Constitution. Ainsi, dans son intervention devant l'Assemblée du 11 juin 1998, Bülent Arınç (1948 –), député de Manisa, conteste les décisions de la Cour constitutionnelle concernant l'interdiction du port du foulard. Le 15 juin 1998, Ramazan Yenidede (1947 –), député de Denizli, présente cette interdiction comme une oppression et une exaction. Abdullah Gül (1950 – : aujourd'hui Président de la République), vice-président de la *Vertu*, critique aussi l'interdiction du voile dans les universités, en accusant le gouvernement de provocation et de discrimination (Cour constitutionnelle, **Arrêt de dissolution de la Vertu**, 22 juin 2001 ; **Arrêt CEDH, Affaire Sobaci c. Turquie**, Troisième Section, 29 novembre 2007).

La guerre du voile fait rage à chaque rentrée universitaire. En 1998, les manifestations en faveur du voile se multiplient face à un gouvernement déterminé à faire preuve de fermeté. Des pressions sont exercées dans toutes les facultés sur les enseignants afin qu'ils participent activement à la lutte contre le port du voile. La plupart d'entre eux, effrayés par la montée de l'islam politique, s'y prêtent volontiers; d'autres refusent de jouer les censeurs. Les filles voilées placent, elles, leur combat sur le terrain de la démocratie, des libertés individuelles. Nazlı Ilıcak déclare dans ces jours que la Turquie n'est ni l'Iran ni l'Arabie Saoudite ; personne ne doit pouvoir imposer un style vestimentaire (*L'Express*, le 5 novembre 1998).

d- Islamistes, *statu quo* et question kurde

Mais la *Vertu* défend le *statu quo* en ce qui concerne la question kurde. Tandis que le PRP, parti kémaliste, évoque, lors de son congrès, la possibilité de reconnaître des droits égaux à l'identité kurde, un article paru dans le *Milli Gazete* (Journal National) du 5 février 1998, organe officieux de la *Vertu*, critique explicitement la position du PRP : « Ceux qui préparent de telles proclamations doivent savoir que nos compatriotes turcs et kurdes qui vivent ensemble pour le même idéal, pour le même drapeau côte à côte depuis à peu près mille ans et qui sacrifient volontairement leurs forces pour la vie d'un même pays, ont créé en Anatolie la nation turque en se rassemblant, en s'unifiant non seulement du point de vue de la culture mais en même temps par des liens de fraternité. L'identité kurde est une partie inséparable de la nation turque... La plus importante communauté, le facteur d'unité qui maintient ensemble notre peuple turc et kurde comme un tout est la 'foi' (l'islam) et la 'langue' (le turc)... Dans la République turque, tous sont égaux et les voies de l'ascension

sociale sont ouvertes à tous. Parmi nos compatriotes kurdes, il y a eu des ministres, des Premiers ministres et des présidents » (TOUZANNE, 2000, p. 135).

En lisant cet article, on comprend mieux que le nationalisme des islamistes et celui de l'état-major coïncident parfaitement. Le politologue Köker (1958 –) semble avoir raison de conclure qu'au final, *milliyetçilik* (nationalisme de droite) et *ulusalcılık* (nationalisme néo-kémaliste pro-laïc) se retrouvent : « Tous les deux visent une union étroite de la nation avec l'État. Ils aspirent à un effacement des différences au sein de la société dans le creuset d'une seule nation. Dans cette union de l'État et de la nation, il n'y a aucune place pour une démocratie moderne, pour les droits et les libertés de l'individu. Il n'existe qu'une démocratie relativement limitée. Le nationalisme procède à une définition de la nation et compte comme ennemis tous les groupes qui se comportent de façon à entraver et à porter atteinte aux intérêts nationaux » (*Radikal*, le 19 février 2007). La participation des islamistes aux manifestations de l'automne 1998 contre l'Italie, coupable d'abriter Öcalan, montre bien que la *Vertu* adopte exactement la même attitude que celle des autres partis *ulusalcı/milliyetçi* vis-à-vis de la question kurde. L'article 30 de son programme électoral précise que la *question du Sud-est* est avant tout une question de sous-développement : « Pour résoudre cette question, il est éminemment souhaitable de préparer une politique économico-sociale urgente destinée à la région » (TOUZANNE, 2000, p. 136).

Les propos d'İsmail Cem (1940-2007), Ministre des Affaires étrangères de l'époque (30 juin 1997 – 11 juillet 2002), député PGD (social-démocrate), sont exactement identiques à ceux de la mouvance islamique. Lors d'un entretien accordé à *l'Express* le 15 décembre 1998, Cem définit ainsi le problème kurde : « En Turquie, personne ne s'occupe de l'origine ethnique des gens. En tant que pays ayant une histoire millénaire et qui est situé au carrefour des civilisations, nous trouvons nos origines dans plusieurs ethnies et la diversité culturelle fait la richesse de notre pays... Je déplore l'approche de la plupart des pays de l'Europe occidentale qui d'une façon ou d'une autre définit notre peuple par le critère de la race ou d'ethnie... Les turcs musulmans d'origine kurde ou bien des Balkans, du Caucase ou autre sont irrités lorsqu'ils découvrent qu'ils sont décrits comme 'minorités' par les discours de l'Europe occidentale... Le terrorisme séparatiste trouve son allié social, naturel et obligatoire dans le système féodal du Sud-est... Surtout avec le changement intervenu dans l'équilibre mondial basé sur l'existence de deux blocs adverses, les gens ont commencé à s'intéresser plus à leurs propres particularités ethniques, des notions et des concepts comme 'identité culturelle', 'sous-culture', 'pluralité des cultures', 'langues des minorités' ont gagné en dynamisme. Il faut admettre cela comme une réalité de notre époque... Aujourd'hui, il existe plus d'une douzaine de journaux et magazine en langue

kurde, il existe aussi des stations de radio. Des chansons en kurde sont diffusées par beaucoup de chaînes de télévision... La Turquie, tout comme la France, a adopté la doctrine de 'l'État unitaire'. Notre système constitutionnel est basé sur l'égalité de nos citoyens devant la loi. Donc il n'y a pas de place dans notre système pour des approches telles qu' 'autonomie' ou des définitions de minorités s'appuyant sur des bases raciales » (*l'Express*, le 15 décembre 1998).

Outre le PKK, mouvement de lutte armée, il existe aussi un mouvement kurde légal en Turquie depuis 90. Le *Parti du travail du peuple* a été le premier à défendre ouvertement sur la scène politique la cause kurde (1990-1991). Suite à l'interdiction de celui-ci, c'est le *Parti de la démocratie* qui l'a remplacé. Mais en 1994, sous la pression des militaires, l'immunité des députés kurdes a été levée ; accusés de collusion avec le PKK, certains d'entre eux ont été emprisonnés. La même année, le PD a aussi été interdit par la Cour constitutionnelle. D'autres partis pro-kurdes, le *Parti de la liberté et de la démocratie* (1991-1993), le *Parti de la démocratie du peuple* (1994-2003), le *Parti démocratique du peuple* (1997-2005), et le *Parti pour une société démocratique* (2005-2009), fondés à la suite du PD, sont successivement dissous, malgré leur succès électoral dans les villes kurdes. On comprend alors qu'une bonne partie des Kurdes revendique son identité et réclame une légitimité politique. Mais il faut reconnaître que les Kurdes vivant en dehors du Sud-est sont loin de revendiquer leur identité. Ils se sont déjà intégrés dans la nation turque par conviction, opportunisme ou crainte de représailles. « S'agit-il d'une phase transitoire, car les nouveaux urbanisés sont pour l'instant trop occupés à survivre économiquement, ou d'une réelle volonté d'assimilation ? Quoi qu'il en soit, pour l'instant, c'est la région du Sud-est, plus que la communauté kurde, qui forme un sous-système politique au sein de la Turquie ». Du fait de l'exode rural, Istanbul devient la plus grande ville kurde, avec 2 millions de ses habitants qui appartient à cette communauté. D'autre part, les Zaza, à partir d'une différence linguistique, ou les Kurdes alévis, à partir d'une différence religieuse, revendiquent leur spécificité et refusent d'être assimilés au groupe majoritaire kurde-sunnite (DORRONSORO, 2000, p. 14-15).

e- Revendications identitaires: ethnique, religieuse ou sexuelle

En Turquie, au tournant du siècle, on assiste à l'émergence de revendications identitaires : ethnique, religieuse, sexuelle. Il semble que l'individu ait une tendance naturelle à intégrer un groupe afin de fonder son équilibre personnel, d'assurer sa propre promotion et garantir en même temps sa protection. P.-S. Blacher, sociologue titulaire d'une thèse de doctorat sur les homosexuels masculins turcs (1999), expose les conclusions de ses travaux de recherches dans l'hebdomadaire *Aktüel* et déclare que les homosexuels représentent une minorité à part entière en Turquie. Selon lui, il y a un mouvement gay, structuré, qui s'est mis en place en

Turquie, se rapprochant du modèle qu'on connaît déjà en Occident : En Turquie urbaine, on vit sa sexualité plus librement qu'avant. « La dichotomie d'autrefois entre l'élément actif (masculin) et passif (féminin) du couple gay tend à disparaître au profit de nouvelles valeurs, dont la plus tangible est la parité entre les deux individus... Les gays turcs sont devenus une composante de la grande famille gay mondiale. Si on se promène sur l'avenue İstiklâl (Istanbul) on voit que les gays qui s'y promènent ressemblent en tous points à ceux qu'on croise à Paris. On peut dire que les gays turcs représentent, avec la bourgeoisie, une des composantes les plus occidentalisées de la société turque. Ils sont plus européens que les autres composantes de la société... Les gays turcs représentent donc une communauté, que je considère comme une minorité à part entière... au même titre qu'une minorité ethnique ou religieuse... La libération sexuelle des gays va de pair avec la démocratisation de la Turquie. L'acceptation de l'homosexualité en Turquie est liée à l'ancrage occidental de ce pays... Les gays turcs semblent plus ouverts et 'modernes' que leurs voisins immédiats, les Syriens, mais aussi les Grecs » (*Aktüel*, mars 1999).

On sait que les textes religieux musulmans condamnent fermement l'homosexualité, mais la société musulmane, au cours de son histoire, tolère plus ou moins la relation entre personnes de même sexe. Dans la société turque, comme dans les autres sociétés musulmanes ou méditerranéennes, la virilité acquit une visibilité perceptible et s'impose au quotidien. En Turquie, la perception de l'homosexuel diffère selon la fonction sexuelle exercée dans le rapport amoureux : Là un homme qui en pénètre un autre ne sera pas considéré comme un homosexuel. Ce dernier, *actif*, dominant et inséminateur, reproduit le schéma classique attendu d'un homme, et son fonctionnement sexuel reste normatif au regard de la société. Pourtant, un homme féminin, lui, est associé à une identité de genre féminine, à la passivité dans l'acte sexuel. Dès lors, l'individu se voit affublé de multiples surnoms, d'où le confinement, la solitude, la détresse morale des homosexuels efféminés. Mais en adoptant le schéma des formes identitaires de mobilisation qui ont fait leurs preuves en Occident, le mouvement associatif gay parvient à gagner l'espace public et à acquérir une visibilité. « Ce qui fait la spécificité de la situation des gays en Turquie est le clivage qui existe entre la revendication identitaire, résolument occidentale, et la société civile, façonné sur une base historique et religieuse inspirée par l'Islam, et dont le schéma social de fonctionnement demeure encore très 'oriental'. Cette dichotomie et ce paradoxe turcs trouvent leur traduction dans la contradiction entre les comportements sociaux, collectifs et individuels, dont l'évolution et l'issue sont encore incertaines en raison de la nouveauté de cette quête identitaire » (BLACHER, 1999).

Vers la fin de la décennie 1990, « Lambda Istanbul » apparaît comme le plus important mouvement associatif gay en Turquie. Il s'agit là de l'émergence d'une véritable culture gay urbaine. L'association qui existe depuis 95, regroupe plus de 250 membres, dont l'âge se situe entre 19 et 43 ans. La majorité des membres est constituée de jeunes, urbains, issus de la classe moyenne avec un niveau d'éducation élevé. L'association a pour but de faire respecter les droits des homosexuels turcs, surtout dans le domaine du travail, du mariage, du service militaire et de la politique. L'*association de lutte contre le sida*, fondée en 91, subventionnée par le gouvernement, invite en avril 1997 deux membres de *Lambda* au « Congrès National sur le Sida » à Ankara : C'est la première fois en Turquie qu'une association d'homosexuels est officiellement représentée à un niveau gouvernemental (il s'agissait en effet d'un gouvernement présidé par l'islamiste Erbakan). Rappelons que les brochures distribuées en 1995 dans les lycées par le Ministère de l'Éducation, dans le cadre du programme de lutte contre le Sida, conseillaient de s'abstenir de toutes relations sexuelles avec des homosexuels, pour se protéger de la maladie. *Lambda* a pourtant combattu avec succès cette équation entre l'homosexualité et le Sida ; les brochures ont été retirées de la distribution scolaire. Par l'intermédiaire de revues, *Lambda* travaille aussi sur l'image de l'homosexualité en Turquie, pour qu'elle ne soit plus associée au Sida, et à une vision caricaturale des gays. Il produisait en outre une émission hebdomadaire sur la station *Radio ouverte*, seul programme pour les gays. En septembre 1998 pourtant, la direction des programmes a stoppé sa diffusion (BLACHER, 1999).

« Au-delà des changements d'attitude et de l'abandon des schémas classiques de l'homosexualité turque et de sa division hermétique des rôles sexuels, l'acceptation des gays par eux-mêmes a ouvert l'espace public à des lieux de rencontre, offrant une visibilité sociologique jusqu'alors inconnue, et a offert à l'espace privé la voie de la conscientisation par le groupe... En effet, l'avènement politique des années Özal a permis la diffusion de programmes télévisés privés, et l'ouverture de lieux de rencontre associatifs gay, comme l'association *Lambda*... Istanbul, bien plus que n'importe quelle autre ville turque, se présente comme la mégapole culturelle de la Turquie, et reste la vitrine occidentale du pays, creusant chaque jour le fossé entre son cosmopolitisme et les autres régions du pays, figées dans des valeurs ancestrales, dont l'honneur et le souci du jugement de l'autre n'ont pas diminué. Pour de nombreux homosexuels turcs, Istanbul reste la seule porte de sortie pour échapper à l'isolation et à la ségrégation » (BLACHER, 1999).

Outre les mouvements kurde, islamiste, féministe, alévi, il existe en Turquie, bien que de faible intensité par rapport à ceux de l'Occident, des mouvements antinucléaire, gay écologiste et altermondialiste. L'émergence des nouveaux mouvements sociaux doit sans

doute beaucoup à l'élévation graduelle du niveau des aptitudes politiques des masses, au fur à mesure que l'éducation politique devient plus répandue. L'émergence de nouvelles priorités dans les valeurs en est un facteur déterminant. Dans une société industrielle, les femmes accordent une importance plus grande à l'épanouissement personnel et à la possibilité d'avoir une carrière en dehors de la maison (INGLEHART, 1993, p. 455).

Le mouvement islamiste n'est pas substantiellement différent des nouveaux mouvements sociaux, caractérisés par la politique-identitaire, par une critique des valeurs des Lumières et par un retour de la face d'ombre de la modernité. Islamisme se réclame de l'éternel et de l'antihistorique, mais reste un phénomène contemporain. Il rompt avec la continuité du passé et des traditions ; il relève des expériences et des pratiques du présent. Il apparaît à la fois comme religion et mouvement social ; il est à la fois immuable et changeant. Tandis que le féminisme, un tant que mouvement social, questionne les catégories universelles de l'être humain et les critique comme étant réducteur aux attributs mâles, répressif à l'égard de la différence de la femme, l'islamisme rejette les stratégies assimilatrices à la civilisation moderne comme étant identifiées à la civilisation occidentale. Dans les deux cas, les identités sont forgées par un refus de l'assimilation à des projets « émancipatoires ou modernistes », par un refus de devenir une sous-catégorie (de l'homme; de l'Occident). La réappropriation de la spécificité islamique peut déboucher sur un communautarisme à vocation totalitaire, mais elle peut aussi mener à une logique d'action de participation. Les clivages entre l'aspiration à la liberté du sujet et les tentations du néo-communautarisme traversent et façonnent les différentes formes que prennent les mouvements islamistes. « Le renversement d'un mouvement social en un anti-mouvement social, comme dans le cas iranien, montre l'étroite frontière entre les deux » (GÖLE, 1998, p. 87-90).

À partir des années Özal, la libéralisation de l'économie et des médias, la croissance des métropoles de l'ouest et des villes intermédiaires de l'Anatolie, l'entrée du pays dans le consumérisme, introduisent des bouleversements dans la vie quotidienne et dans les représentations morales. Si les activistes musulmans blâment les antennes paraboliques, ils n'hésitent pourtant pas à s'équiper de la dernière technologie pour les besoins de leur propagande. Ils voient dans les centres commerciaux des temples de la corruption, mais s'approprient eux-mêmes la culture matérielle du capitalisme global (BAYART, 2009-II, p. 59-60). Le développement des médias *renforce* la poussée culturelle et idéologique de « l'islam », mais permet également l'ouverture de lieux de rencontre associatifs gay.

« The Özal governments invested important sums in the construction of new highways, communication technology and electronic facilities. This in turn accelerated Turkey's

integration into the global process. Thus, what Turkey came to experience in a decade or two was a total revolution of the social texture from top to bottom. This revolution allowed many repressed, disadvantaged or relatively deprived groups to begin to organize. Their endeavors and struggles included both material and post-material elements. But, cultural, symbolic, linguistic, ethnic and religious recognition has been a major issue on their agenda since their formation... New social movements in Turkey, combined with processes such as globalization and supra-national or trans-national powers like the EU, seem to have caused and continue to cause substantial transformations and re-structuring in Turkish society and politics. New social movements are expected to bring about new perspectives and ways of thinking, as this is actually what makes them 'new', rather than material progress » (ŞİMŞEK, 2004, p. 119-120, 136-137).

Il faut éviter de réduire l'histoire de la Turquie moderne à une lutte constante entre les valeurs de l'État kémaliste et celles d'une société musulmane : Elle est plutôt l'histoire d'un entre-deux, d'une osmose, d'une interdépendance, forgeant un ethos républicain sur la base d'une ethno-confessionnelle de la citoyenneté. Les pratiques sociales sont évolutives ; il n'existe pas de lignes de front intangibles entre les camps laïc et islamique. « Il serait aussi simpliste d'identifier le sécularisme à une 'occidentalisation' *top-down*, et l'islam à une émancipation *bottom-up*, puisque les réformistes sécularistes ou laïcistes ont toujours eu une vraie base sociale et que les islamistes ont systématiquement eu des accointances avec le sommet de l'État... Les élites musulmanes, de groupe subalterne ou dissident, sont devenues parties prenantes de l'élaboration de l'hégémonie républicaine plutôt que ses subordonnés... L'islam n'existe pas, en ce sens qu'à aucun moment nous n'avons pu l'isoler d'une interaction mutuelle généralisée avec d'autres facteurs... Oui, l'islam est soluble dans la République, pourvu qu'on lui en laisse le temps et que l'on retrouve le sens des proportions » (BAYART, 2009-II, p. 62, 67, 69-70, 74-75, 80).

f- Élections législatives de 1999 : Montée du nationalisme turc

Au tournant du millénaire, le pays connaît des gouvernements d'intérim, dont les politiques suivent les recommandations de l'état-major. La nouvelle assemblée, issue des élections législatives et municipales anticipées du 18 avril 1999, se caractérise par l'émergence d'une coalition de partis de tendances opposées. Le *Parti de la gauche démocratique* d'Ecevit passe de 14,6 (élections de 1995) à 22,2 % des voix et devient le premier parti du pays (136 sièges), suivi du *Parti d'action nationaliste* de Devlet Bahçeli (18 %; 129 sièges), du *Parti de la vertu* de Kutan (15,4 %; 111 sièges), du *Parti de la Mère-patrie* de Yılmaz (13,2 %; 86 sièges) et du *Parti de la juste voie* de Çiller (12 % ; 85 sièges). Le PGD avait participé à la coalition présidé par Yılmaz (juillet 1997 – janvier 1999). Ecevit était alors vice-Premier

Ministre, avant d'être appelé à former un gouvernement pour diriger le pays jusqu'aux législatives du 18 avril 1999. Son gouvernement minoritaire (11 janvier 1999 – 28 mai 1999) avait une majorité parlementaire grâce au soutien du PMP et du PJV.

Ecevit bénéficie en effet des retombées politiques de l'arrestation, le 15 février 1999, d'Abdullah Öcalan. Ce dernier, après avoir été capturé au Kenya au cours d'une opération menée conjointement par les services secrets turcs, américains et israéliens, est jugé et condamné à mort le 29 juin 1999 pour avoir fondé et dirigé une organisation armée considérée comme terroriste. La peine sera commuée en prison à vie en 2002 lorsque la Turquie abolit la peine de mort dans la perspective d'adhésion à l'UE. Aujourd'hui, Öcalan est le seul détenu de l'île-prison d'İmralı. À la suite des législatives, Ecevit forme un gouvernement de coalition avec le PAN et le PMP (28 mai 1999 – 18 novembre 2002), et bénéficie d'une majorité confortable au Parlement (351 sièges sur 550) pour faire adopter les réformes économiques recommandées par le *Fond Monétaire International*.

Du point de vue de l'armée, le système mis en place par la Constitution de 1982 semble mieux fonctionner sous Demirel (Président de la République) et Ecevit (Premier ministre) que sous Özal. Il s'agit là d'un paradoxe lorsqu'on pense que les militaires ont voulu définitivement écarter ceux-ci de la vie politique en 1980. L'armée semble avoir surmonté ses divisions internes, plus visibles dans les années 1960-1970. « Le kémalisme, du moins dans l'interprétation qui en est donné depuis 1980, constitue le soubassement du consensus qui règne parmi les officiers supérieurs. D'où les deux priorités de l'armée : le maintien de l'unité de l'État, avec un jacobinisme extrême ; la lutte contre l'islam politique » (BERTRAND, 2001, p. 114).

On peut dire que le « peuple turc » a choisi le 18 avril 1999 le nationalisme en votant la droite nationaliste emmenée par le PAN et les nationalistes de gauche du PGD. Le PAN, la grande surprise des élections, est connu comme un parti d'extrême droite, et « les loups gris », ses militants, ne sont pas des tendres (KASTORYANO, 1999, p. 2). Il faut pourtant avouer qu'au lendemain des élections de 1999, le PAN n'est plus un petit parti extrémiste tirant sa force des affrontements de rue, mais une formation puissante, légitimée par les urnes. Avec la disparition de Türkeş en 1997, le parti se débarrasse en quelque sorte de son passé sanglant. Le nouveau leader Bahçeli (1948 –), économiste, réunit autour de sa personne des universitaires comme lui, loin de l'image d'une classe politique corrompue. Les membres du parti doivent désormais raser leur moustache et mettre une cravate. Dès l'arrivée de Bahçeli à la tête, certains *foyers idéalistes*, jugés nuisibles à la l'image du parti, sont fermés. Le parti de militants devient une formation des spécialistes conscients des

réalités du pays. Par son discours turco-islamique, le PAN est en mesure d'orienter les revendications islamiques vers son propre vision, communautaire et défensif, partageant avec l'État la paranoïa de la survie. « Des élections de 1999, la scène politique sort radicalement changée en raison d'une vague nationaliste aux multiples couleurs. Dans les régions de l'Ouest plutôt moderne, c'est le DSP [Ecevit], gauche nationaliste représentant les valeurs de l'État kémaliste, qui remporte la majorité. Le centre du pays, aux prises avec une modernisation difficile et terrain d'élection d'un conservatisme bricolé, hybridant tradition et pratiques de la société de consommation, s'identifie à un nationalisme ethnique turc en votant MHP [Bahçeli]. La troisième région est celle du Sud-est, à majorité kurde, qui se replie sur cette identité et vise plus que jamais à construire un nationalisme régional par le biais du *Parti de la démocratie du peuple* [qui obtient 4,75 % des voix, mais aucun siège à cause du barrage national fixé à 10 % de suffrages exprimés]. Dans une situation de tension entre l'État laïque et le mouvement islamique, le MHP s'est posé en force d'équilibre jouant sur deux registres » (KENTEL, 2001, p. 43-44).

Le *Parti de la vertu* qui se trouve en troisième position avec 15,4 % des votes, marque une chute par rapport à 1995. Il constituera la première force d'opposition au Parlement. Dans une tension entre revendications religieuses et laïcité autoritaire, c'est le PAN qui réussit à convaincre un électorat aisé, à la religiosité modérée et peu porté sur l'islam politique. Le nationalisme apparaît dans ce cas comme une source de légitimité face à un mouvement religieux perçu comme facteur d'instabilité politique (KENTEL, 2001, p. 44). Notons que les électeurs ont durement sanctionné les partis de centre-droit dont les chefs de file ont été compromis dans des affaires de corruption. Le PRP, parti fondateur de la République, a été désavoué en raison du manque d'envergure de ses dirigeants ; ne passant pas la barre des 10 % de suffrages nécessaires (8,7 % seulement), il n'est même plus représenté à l'Assemblée (ANCIAUX, 2001, p. 47).

Le débat sur le voile prend une nouvelle tournure après les élections d'avril 1999 lorsque Merve Kavakçı (1968 –), fille de l'ancien doyen de la Faculté de théologie de l'Université d'Ankara, est élue députée de la *Vertu* pro-islamiste, et devient la première femme turque à être entrée voilée à l'Assemblée (pour quelques heures seulement) le jour même de son inauguration, le 2 mai 1999. Ingénieur en informatique, diplômé de l'Université du Texas, divorcée d'un époux jordano-américain, Kavakçı fait irruption dans un espace bien limité, réglementé par l'idéal républicain/laïc, et y fait scandale. Elle défie les règles laïques non inscrites du Parlement. Elle « dérange parce qu'elle est musulmane et moderne, sans vouloir choisir l'une ou l'autre identité. On peut même dire qu'elle n'est ni musulmane, ni moderne. À sa façon de faire réapparaître la religiosité dans les espaces de la modernité laïque, elle

exprime une résistance à l'assimilation, une critique de la modernité, mais sa trajectoire personnelle, indépendamment de ses intentions, n'échappe pas non plus au processus de la sécularisation. De par sa profession, ingénieur d'informatique, sa maîtrise de la langue anglaise, son allure d'indépendance, Kavakçı incarne les valeurs rationnelles, techniques, individualistes, cosmopolites de la modernité. Dans la mesure où le mode de pensée rationnelle et individuelle émerge comme un espace autonome grâce à l'éducation et à la profession, et qu'il y a séparation entre le sacré et le profane, on peut dire qu'un processus de sécularisation a été entamé. D'une façon paradoxale, les élites islamistes n'échappent pas aux idéaux de la République ; elles sont presque une duplication renversée de celle-ci » (GÖLE, 2000, p. 90-92).

Malgré les avertissements du camp laïc, Kavakçı persiste dans sa volonté de garder son voile lors de la séance des prestations de serment. Huée par des centaines de députés, notamment du PGD du Premier ministre Ecevit, qui crient « dehors, dehors ! » en tapant dans leurs mains, la députée est obligée de quitter l'enceinte du Parlement. Avant même qu'elle monte à la tribune, le Premier ministre Ecevit, furieux que l'on ose *défier les fondements de la République*, demande à l'un des présidents de séance « Je vous en prie, remettez cette femme à sa place » en ajoutant « personne ne doit s'immiscer dans la vie privée des personnes, mais ceci n'est pas un endroit privé. Nous sommes ici dans les fondations même de l'État. Ce n'est pas le lieu pour défier l'État ». La crise divise d'ailleurs le parti islamiste : Tandis que son président Recai Kutan assure le 4 mai que son parti ira « jusqu'au bout » dans cette affaire, son vice-président Aydın Menderes (fils d'Adnan Menderes, premier ministre entre 1950-60) démissionne du parti le 6 mai. La justice ouvre toute de suite une enquête contre la députée pour *incitation à la haine raciale et religieuse*. La presse affirme qu'elle est engagée dans le djihad en citant des propos qu'elle aurait tenus lors d'un congrès de l'Union islamique palestinienne basée aux États-Unis en 1997 où elle aurait affirmé avoir choisi la politique comme champ d'activité pour son djihad. N'ayant pas prêté serment, elle est en outre empêchée d'assurer son mandat. Rappelons qu'elle est déchue, le 15 juin 1999, de sa nationalité turque parce qu'elle avait obtenu la nationalité américaine sans en informer les autorités turques. Quant à Nesrin Ünal (1961-), une autre députée voilée issue du PAN, arrive tête nue au Parlement et déclenche un tonnerre d'applaudissements (*Info-Türk*, mai 1999).

g- Gouvernement de coalition et tremblement de terre du 17 août 1999 : Une malédiction divine pour châtier les pécheurs ?

Après les élections, Ecevit établit un gouvernement avec ses plus grands ennemis (*loups gris*) dans les années 1970. Il s'agit d'une étrange coalition *social-démocrate / libérale /*

extrême droite qui doit assumer un mandat difficile. La Turquie est toujours *un État avec une constitution mais pas un État constitutionnel* : Pour sortir du cadre du 12 septembre, elle a besoin des réformes structurelles. La scène politique est loin d'être le miroir fidèle d'une société culturellement riche ; elle reflète le projet du régime militaire d'*uniformisation politique de la société* par l'atténuation des clivages au point de stériliser le débat politique. Le *caractère sacré de l'État* est un bouclier systématiquement utilisé par les réseaux de corruption pour échapper au contrôle. Il est un *obstacle à la transparence*, un instrument manipulé par ceux qui veulent maintenir leur position dans le système. Le tissu social est fragile et susceptible de générer des conflits, comme il l'a été dans le cas de l'irrédentisme kurde. Depuis 1983, les gouvernements successifs optent pour une croissance à court terme, financée par l'endettement public et par des emprunts auprès des créiteurs internationaux. L'endettement devient un cercle vicieux pour lequel les recettes *stand-by* du FMI ne peuvent plus constituer un remède, faute de discipline financière/monétaire de la part des responsables turcs : la dette publique atteint le niveau de 59,1 % du PIB en 98. L'expansion de l'économie et le renouvellement des infrastructures par d'énormes projets publics ne modifient pas immédiatement l'inégalité de la répartition de la richesse : les 60 % de la population doivent se contenter de 25 % de la richesse. « C'est dans ces conditions qu'un séisme majeur est survenu le 17 août 1999, sous le 57^e gouvernement dont l'agenda était déjà très 'surchargé' » (AKGÜNGÖR, 2007, p. 34-37).

Le bilan du tremblement de terre qui frappe la région de Marmara (Nord-est de la Turquie) est extrêmement lourd. Selon l'estimation officielle, 17 479 personnes sont mortes, 43 953 blessées, dont quelque 30 000 hospitalisées. 120 000 immeubles ont été endommagés, 2 000 se sont effondrés. Le constat le plus frappant et le plus immédiat est l'absence de secours organisés. Les images montrant « les habitants qui s'emploient à déblayer les gravats à mains nues, pour tenter de retrouver d'éventuels survivants » sont très vite diffusées à l'échelle nationale, aussi bien qu'internationale. Dès le 18 août, des titres accusant le gouvernement pour son retard à organiser les secours remplissent les pages des quotidiens. Dans un article intitulé *La chute de l'État*, le quotidien islamiste *Yeni Şafak* (« Nouvel aube ») critique sévèrement les autorités publiques: « L'État qui est omniprésent avec sa bureaucratie partout où on n'a pas besoin de lui ne peut pas venir en aide aux victimes du tremblement de terre. Pour le citoyen, être laissé pour compte est aussi blessant que ses pertes. L'État, avec sa mentalité, se trouve coincé entre les notions d'interdiction et de punition, et il n'est pas capable d'organiser les secours quand on en a besoin... L'État arrive le dernier dans la zone où la presse est arrivée tout de suite après l'événement » (le 19 août 1999). Il s'agit là d'un discours critique vis-à-vis de l'État, dans lequel on dénonce et conteste son *caractère répressif*. Les islamistes y voient une structure bureaucratique

présente partout mais qui ne cherche qu'à dominer le citoyen; selon la presse de gauche, le problème n'est pas l'omniprésence de l'appareil étatique mais plutôt la destruction de son *caractère social*. « Dans les deux représentations, on insiste sur le même point : cet État est plus intéressé par la préservation du *statu quo* que par le bien-être des citoyens » (AKGÜNGÖR, 2007, p. 38, 41, 44).

On observe que les journalistes trouvent ainsi l'occasion de questionner l'image de « l'État tout puissant ». Nuh Gönültaş (1966 –) du quotidien islamique (*fethullahçı*) *Zaman* affirme que les citoyens considèrent l'État comme plus puissant qu'il ne l'est dans la réalité, mais que c'est l'État lui-même qui est responsable de l'illusion, parce qu'il s'est imposé comme tel pendant longtemps et qu'il a *décidé/agi* au nom des citoyens (le 22 août). A. Taşgetiren (1948 –) de *Yeni Şafak*, lui, dans un article intitulé « l'État à l'épreuve de la paternité » (le 19 août), souligne que l'État a du succès dans la domination de ses « enfants », mais il n'arrive pas à les sauver/soigner dans le cas du séisme (AKGÜNGÖR, 2007, p. 49).

Dans cette atmosphère, certains groupes islamistes avancent l'idée que le séisme de Marmara n'est qu'une malédiction divine pour châtier les pécheurs. Ce raisonnement coïncide avec celui des Haïtiens qui considéreront, dix ans plus tard (le 12 janvier 2010), le tremblement de terre comme une punition divine, conséquence des péchés de la population. Mehmet Kutlular, propriétaire du journal *Yeni Asya* (« Nouvelle Asie »), organe de la branche du mouvement *Nurcu*, déclare lors de la commémoration de la naissance de Said-i Nursi, le 10 octobre 1999, que le séisme a eu lieu parce que le voile était interdit et que le *Parti de la prospérité* a dû quitter le pouvoir sous la pression des militaires deux ans auparavant. Outre ces affirmations, l'incident le plus frappant à ce sujet est la publication d'une image par le quotidien *Hürriyet* (le 8 octobre 1999) qui suscite beaucoup de colère dans le camp des laïcs : « Lors d'une manifestation des jeunes femmes voilées auxquelles on n'accordait pas la permission d'entrer sur le campus de l'Université de Marmara, une d'entre elles avait montré aux caméras une pancarte marquée '7,4 ne vous a-t-il pas suffi' ? Elle faisait allusion au séisme du 17 août dont la magnitude était 7,4 (autrement dit, elle affirmait que le séisme était un avertissement aux 'laïcistes'). *Hürriyet* en a fait l'image de sa une, avec pour titre 'Insolence pour les 20 000 âmes [perdues]'. L'article laissait entendre que 'd'après les intégristes, les victimes étaient mortes car elles n'étaient pas de véritables musulmanes' » (AKGÜNGÖR, 2007, p. 99-100).

Après le séisme du 17 août, le discours « où est l'État ? » est accompagné par un autre, « la société civile est là » ! Le 21 août, la une de *Hürriyet*, « Tous ensemble », souligne que « des milliers de volontaires sont en train de faire des efforts pour panser les blessures de la

région ». Le 23 août, le quotidien kémaliste *Cumhuriyet* (« République ») précise que c'est surtout les ONG qui passent à l'action : « La mobilisation civile est rassurante... Les secours apportés par les citoyens, les entreprises et les ONG ne cessent de s'accroître ». La presse islamiste parle aussi de la mobilisation des citoyens, mais avec plus d'*ingrédient* idéologique : Elle cherche à mettre en avant les ONG connues comme « islamistes ». Mais toute la presse, de la droite à la gauche, soutient finalement la mobilisation des citoyens, en utilisant fréquemment le terme de *société civile* et en faisant l'éloge de la *citoyenneté active*. C'est surtout l'AKUT (*Association de recherche et de sauvetage*), la toute première ONG de sauvetage du pays, fondée en 1995 par un groupe d'alpinistes, qui devient le symbole des initiatives civiles dans le contexte du séisme. Après avoir sauvé plus de 200 personnes des décombres, l'AKUT est portée à la tête des médias. La presse islamique contribue aussi à l'accroissement de sa notoriété. A. T. Alkan (1954–), universitaire et chroniqueur du journal islamique *Zaman*, exprime le 30 août 1999 sa gratitude à AKUT en comparant ses membres aux *chevaliers du passé* : « Notre État doit désormais adopter une nouvelle approche qui consiste à soutenir les ONG au lieu de se faire du souci à propos de leurs actions et buts » (AKGÜNGÖR, 2007, p. 61-62, 64, 67, 71-72). Alkan remercie à tous ceux qui servent la cause humaine, quelques soient leurs orientations politiques (ALKAN, le 30 août 1999).

Le séisme du 17 août frappe la Turquie au moment de l'apogée des sentiments anti-européens, six mois après l'arrestation d'Öcalan à l'ambassade de Grèce à Nairobi, à la suite d'une longue évasion en Europe. Le processus de l'arrestation d'Abdullah Öcalan s'est déroulé entre octobre 1998 et février 1999. Fermement soutenu par l'Assemblée et par la majorité de l'opinion, le gouvernement a multiplié durant les mois de septembre et d'octobre 98 les attaques contre la Syrie. Le 1^{er} octobre, lors de son discours d'ouverture de l'année législative, le Président Demirel accusait ce pays de *soutenir le terrorisme séparatiste en fournissant une logistique aux terroristes*, et menaçait ouvertement la Syrie d'une éventuelle guerre au cas où ce pays continuerait à couvrir l'organisation PKK (***Discours du Président lors de la cérémonie d'inauguration de la session du Parlement turc***, le 1^{er} octobre 1998). Même si les dirigeants syriens n'ont eu aucun soutien au PKK et la présence dans le pays d'Öcalan, celle-ci était avérée, et plusieurs politiciens et journalistes européens avaient rencontré Öcalan en Syrie ou dans la Vallée de la Bekaa, sous contrôle syrien (***Le monde diplomatique***, décembre 1998, p. 20).

Le 9 octobre 1998, réalisant que l'armée turque était en train de concentrer ses troupes sur la frontière, la Syrie a expulsé Öcalan. Ce dernier a d'abord fait une escale en Grèce, mais il est finalement parti pour la Russie où il resterait pendant un mois. Le 12 novembre 98, il est arrivé à Rome où il est placé dans un hôpital sous surveillance. Le 27 novembre, l'Allemagne

a retiré sa demande d'extradition et l'Italie est restée seule sous les pressions turques et américaines. Les autorités turques ayant convaincu leurs homologues italiens de la nécessité d'une impartialité absolue pour empêcher la dégradation des relations bilatérales, Öcalan a dû quitter l'Italie et partir pour la Russie à bord d'un jet privé (le 16 janvier 1999). Le 1^{er} février, il est expulsé de la Russie vers la Grèce d'où il est envoyé au Kenya à la demande des américains (le 2 février). Il a dû être remis aux agents des services secrets turcs sous la pression des autorités américaines le 15 février 1999.

C'est ce soutien accordé à Öcalan qui a dégradé les relations avec les pays européens, surtout l'Italie et la Grèce. Aux yeux de la population, l'Europe est celui qui a protégé pendant des mois le plus grand ennemi de la Turquie. Les catastrophes naturelles peuvent pourtant créer les conditions d'un rapprochement significatif entre des pays entretenant des relations difficiles. Ainsi, l'aide proposée par la Grèce à la Turquie lors du séisme de 1999 a été bénéfique aux relations entre les deux pays (AMALRIC, le 20 octobre 2005). Parmi les équipes de sauvetage qui arrivent en Turquie, les premiers sont les équipes grecques et israéliennes. D'autres les suivent. Outre les Européens, une soixantaine de pays au total et les agences internationales envoient des équipes spécialisées, du matériel spécifique, des dons en nature et en argent. Dans la première semaine suivant le 17 août, la presse consacre beaucoup de place à l'aide internationale en qualifiant les pays donateurs d'*amis des mauvais jours* : À plusieurs reprises, on dresse des listes indiquant « quel pays a envoyé quoi ». En décembre, la Grèce lève son veto sur la candidature de la Turquie à l'UE lors du Sommet d'Helsinki. Les visites réciproques des ministres des Affaires étrangères en 2000 et la signature d'une série de traités bilatéraux consolident le contexte de rapprochement et créent un lien d'*empathie directe* entre les deux sociétés, indépendamment des questions politiques. La catastrophe engendre aussi une sympathie pour la Turquie dans l'Occident. Les sentiments humanitaires jouent probablement en faveur de la Turquie lors du sommet d'Helsinki. Alors, le stéréotype de l'*européen conspirateur* laisse la place à l'*européen altruiste*. Même si les changements de conjoncture sont toujours susceptibles d'engendrer des « redéfinitions » similaires, pour le cas de 1999, « le discours de la '*Turquie menacée*' est considérablement discrédité » (AKGÜNGÖR, 2007, p. 33, 122, 128-130).

h- Enjeu européen, raison d'État et mutation des partis extrémistes

L'inscription de la Turquie sur la liste des États candidats à l'adhésion lors du sommet d'Helsinki (décembre 1999) constitue une victoire de la diplomatie turque, aussi grande que le défi qu'elle suscite. Rejeté de cette liste lors du sommet des 12-13 décembre 1997 à Luxembourg, La Turquie était alors dénoncée pour ses violations des droits de l'homme, l'impasse militaire dans la question kurde, l'absence de progrès dans la démocratisation, ses

mauvais résultats économiques, c'est-à-dire sa non-conformité aux *critères* édictés lors du sommet de Copenhague (juin 1993). Suite au sommet de 99, les positions pro-européennes sont reprises rapidement et avec enthousiasme par les formations politiques du centre, alors que chez les islamistes et les ultranationalistes, les modifications de position par rapport à l'enjeu européen sont plus lentes et nuancées. La *Vertu*, qui se lance dans une stratégie de toilettage de *son image de parti antisystème* afin de mieux « se protéger » vis-à-vis des pressions exercées par l'armée et la justice, et qui cherche à gagner une respectabilité, change de position sous le poids de son aile moderniste et adopte un discours calqué sur la défense de la démocratie et les droits de l'homme où l'individu est au premier plan. Cette nouvelle image se renforce par des attitudes proches de l'UE qui impose des mesures de démocratisation: « la stratégie traditionnelle calquée sur une coopération poussée avec les pays islamiques suivie par Erbakan a été progressivement remplacée par des politiques tournées de plus en plus vers l'Occident » (ATUK, 2010, § 26). Le discours du parti comporte ainsi les caractéristiques d'un parti conservateur, avec toutefois des messages, souvent à peine voilés, à l'attention de sa base radicale. Le PAN assume, lui, les élections du 18 avril avec une image transformée, en adoptant pour la première fois dans son histoire une position en faveur de l'enjeu européen. Il s'agit là d'une mutation du parti vers le centre, de manière progressive et non sans ambiguïtés (VARDAR, 2005, p. 53-54).

Au tournant du millénaire, on observe une constante en Turquie : la raison d'État est toujours associée aux fonctions primordiales de la souveraineté (sécurité, droit, défense, diplomatie). Pour Machiavel, la raison d'État est le domaine de l'*arbitraire légitime*. La définition reste valable, même si les États se réclament du libéralisme politique et cherchent à corseter la raison d'État par l'imposition d'un cadre juridique pour son exercice (RAVIOT, 2005, p. 156-157). La raison d'État est classiquement opposée aux notions de *droit* et d'*État de droit*, mais certains auteurs estiment que l'antagonisme des notions de *raison d'État* et d'*État de droit* n'est qu'apparent. Le politologue C. J. Friedrich (1901-1984) reconnaît même l'existence d'une *raison d'État constitutionnelle*. On assiste probablement, sous les auspices du *constitutionnalisme libéral* et de son projet politique, l'*État de droit*, à une rationalisation de la raison d'État (et non sa disparition), favorisée par l'*épistémologie positiviste* dominant la science juridique contemporaine en liaison avec l'idéologie de l'État de droit. La notion, tout en répondant aux exigences historiques de son temps, celles du contexte des guerres de Religion et des modifications du rapport entre pouvoir séculier et pouvoir religieux, s'est constituée comme un mythe fondateur de la modernité politique. La raison d'État s'élabore simultanément dans une continuité avec les temps passés et par sa rupture avec eux : elle est à la fois ancienne et spécifiquement moderne (CATTEEUW, 2009-I, 221, 224).

Pour s'affirmer comme principe de séparation entre pouvoir religieux et pouvoir politique, la raison d'État se pare de formes mythologiques : son recours au mythe lui permet de se détacher de la sphère religieuse tout en conservant un caractère sacré. Elle cultive ainsi un rapport à la sacralité, hors du religieux, par l'intermédiaire de sa mythologie. « Rien ne ressemble plus à la pensée mythique que l'idéologie politique » écrit Lévi-Strauss et conclut que le mythe possède une double structure, à la fois *historique* et *anhistorique* (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 213). D'une manière similaire à un mythe, la notion de raison d'État est douée d'une double temporalité, l'une chronologique, l'autre immémoriale, « qui lui confère également une 'efficacité permanente' ». Cette double temporalité, la première débutant lors de l'apparition de la notion, la seconde dans les limbes de pratiques politiques ancestrales, alimente tour à tour son réalisme et sa mythologie... Elle concerne chaque individu, chaque citoyen, chaque sujet ; c'est pourquoi elle constitue un héritage politique vivace... L'adoption d'une forme particulière de régime politique ne suffisant pas à en garantir l'exercice, l'éducation des gouvernants et des gouvernés apparaît comme une préoccupation centrale des traités de raison d'État... En étendant son domaine de compétences à l'éducation politique, tout en décrivant le réalisme des temps présents par miroitement d'une mythologie ancestrale, la raison d'État s'impose comme un élément essentiel des arts de gouverner et de leurs évolutions » (CATTEEUW, 2009-II, p. 417-418, 421-422).

Il faut peut-être étudier la mutation du PAN (nationalisme extrême) et celle de la *Vertu* (islam politique) en se basant sur la notion de raison d'État. En effet, après son arrivée au pouvoir, le PAN fait montre de « responsabilité » et tient compte de la raison d'État, et des multiples fractions au sein de ce dernier, notamment l'armée. Même s'il a accusé le parti islamiste de ne pas défendre assez fermement les droits des filles voilées et s'est engagé à faire preuve de « virilité en politique », une fois au pouvoir, au nom de la *stabilité*, il se montre plutôt docile à la pression des militaires : Nesrin Ünal, députée PAN, a dû enlever son foulard à l'entrée du Parlement. Le parti nationaliste signe d'ailleurs les documents concernant la candidature à l'UE, y compris l'engagement à abolir la peine de mort, en décevant ainsi son noyau dur voulant voir Öcalan sur l'échafaud. Il arrive que certains membres du parti fragilisent cette image en prenant des positions maximalistes, voire racistes. Lors du séisme du 17 août, Dr. Osman Durmuş (1947 –), le Ministre de la Santé PAN refuse les dons de sang étranger, notamment grec. Selon les médias, le Ministre aurait tenu des propos xénophobes en déclinant les offres d'aide ou de sang étrangers. Ce dernier s'opposera aussi à l'envoi de sang collecté en Turquie vers l'Allemagne, où il devait être utilisé pour un malade atteint de leucémie. Il motive son refus par la crainte que le monde entier ne découvre la structure ADN du *sang turc* (KENTEL, 2001, p. 45).

Le PAN semble ainsi être tiraillé entre sa base et la *Realpolitik*, entre le jeu démocratique et la sacralisation de l'État / du parti, entre ses sensibilités religieuses et laïques. Il marque cependant des points dans sa longue marche vers la conquête de l'État : « La base du MHP [PAN] est une coalition de forces religieuses, nationalistes, laïques et kémalistes. Un tel éclectisme permet de puiser dans diverses ressources, allant de l'idéologie officielle à divers particularismes dans la société, en passant par les relations clientélistes... Cette idéologie hybride n'implique pas le renoncement au monolithisme : le MHP est obsédé par la peur de la trahison. Il faut que la société, le parti, les militants obéissent, puisqu'il s'agit aussi des intérêts suprêmes de l'État, de la fidélité envers lui et de la nécessité de le protéger contre les menaces extérieures... Dans un équilibre des forces ou dans une entente fonctionnelle tacite, on assiste à l'institutionnalisation de l'extrême droite... L'extrême droite n'est plus à l'extrême, mais au centre » (KENTEL, 2001, p. 45-46).

i- Impératif du changement et de la prédominance de l'immédiat : « Plus il y a de sciences humaines, moins il y a de théologie » ?

On voit qu'au tournant du millénaire, les concepts d'État-nation et de patriotisme sont totalement intériorisés. La socialisation en matière d'identité nationale a été réalisée, par l'intermédiaire des médias, de l'école, du drapeau, par l'hymne national, les parades, les fêtes nationales. Au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, le sentiment national prime le sentiment d'appartenance à la communauté musulmane, même si l'islam continue de faire partie intégrante de l'identité turque (HEPER, 1981, p. 355). La laïcité, second pilier du kémalisme, fait toujours l'objet de réticences, car elle est considérée par la majorité de la population comme un élément de l'idéologie de l'*establishment* et non comme principe assurant la liberté de conscience. Mais, sous les effets de la modernisation économique et de ses retombées sociales, la sécularisation des divers aspects de la vie privée/publique s'opère progressivement et constitue l'aboutissement d'un processus cumulatif. Rappelons aussi que l'opposition islamique apparaît, pour les groupes sociaux marginalisés, comme un moyen d'exprimer leur opposition à un ordre considéré comme injuste et aliénant. Les progrès de l'islamisme ne peuvent pas être appréhendés seulement en termes de simple réaction à une situation de crise, mais aussi en termes de réappropriation de l'espace politique par ceux qui en étaient exclus. L'islamisme exprime à la fois une frustration et une volonté de réappropriation de la modernité. La montée de l'islam politique « est donc un corollaire au développement de la société civile et au pluralisme en Turquie. La Turquie est le seul exemple au Moyen-Orient – et même dans le monde musulman – où un tel processus de participation de formations islamistes à la vie politique a pu être mis en place par des moyens pacifiques et démocratiques » (ANCIAUX, 2001, p. 47-48).

En se focalisant sur l'évolution du discours théologique, il est possible de voir comment les théologiens construisent leurs propos dans une culture qui, malgré ses mutations, demeure massivement dominée par les valeurs républicaines/scientifiques/technologiques. La société actuelle est dominée par l'impératif du changement et de la prédominance de l'immédiat, ce qui s'oppose à toute mémoire liée à une tradition. L'Eglise n'est plus *au milieu du village*. En Europe, sous l'effet de l'évolution culturelle liée à l'émergence du sujet, la religion n'encadre plus l'intégralité de l'existence (individuelle, collective): croire, c'est peut-être encore adhérer, mais cela ne signifie pas toujours appartenir (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 2059-2077).

En Turquie, la *Direction des Affaires religieuses* constitue une commission pour rédiger un nouveau manuel de religion (*ilmihal*). L'œuvre annoncée en 91 est publiée en deux volumes totalisant 1186 pages, en 98 et 99. En examinant l'ouvrage, on se rend compte que certains détails sont passés sous silence : par exemple, quand on décrit les jouissances des élus au paradis, on mentionne les sources d'eau fraîche, mais on ne parle pas des *houris* (créatures célestes qui seront dans le paradis les compagnes des fidèles). Les restrictions qui ont été apportées au principe de *liberté religieuse* au cours des premiers siècles de l'Islam sont expliquées de la façon suivante dans l'œuvre: «Le fait que le premier calife Abu Bakr a fait la guerre à ceux qui quittaient l'Islam et qui s'opposaient à l'Etat en ne payant pas les impôts... cela doit être expliqué non dans le sens d'une négation de la liberté de religion/conscience, mais du fait qu'à cette époque un mouvement d'apostasie devenait une rébellion politique et un trouble de l'ordre public, comme une nécessité pour maintenir l'ordre politique qui venait d'être créé». Selon l'*ilmihal*, le principe de la guerre sainte, lui, ne doit pas être considéré comme un principe niant ou restreignant la liberté de religion et de conscience, ou comme une pratique pour imposer et diffuser l'islam par la force, mais comme un effort pour éliminer les obstacles qui s'opposent à la proclamation de l'unicité de Dieu et à l'acceptation et la diffusion de la vérité de la religion. Ce discours coïncide avec celui des kémalistes. Et ce constat est aussi valable pour l'abolition du califat: *celui-ci n'est pas une institution religieuse, mais un système administratif*. Quant à la laïcité, « elle est le garant de la liberté de religion et de conscience, si elle est conçue et pratiquée non comme une foi et un dogme, mais au contraire, comme un modèle d'harmonie sociale » (JACOB, 2004, p. 52-54).

Le débat sur la question du *salut des infidèles*, déclenché par S. Ateş en 1989, continue et s'enrichit, au fil du temps, de contributions nouvelles. Dr. A. Aslan du *Centre des recherches islamiques*, affilié à la *Fondation religieuse de Turquie*, publie un article intitulé « Nouvelle approche au problème du pluralisme religieux » en 2000 et va plus loin que professeur Ateş. Selon lui, ce ne sont pas seulement les adeptes des religions abrahamiques, mais ceux des religions qu'il qualifie de *traditionnelles* (bouddhisme, taoïsme, confucianisme) peuvent aussi

entrer au Paradis ; car Bouddha, Tao et Confucius peuvent être de ces prophètes dont le Coran ne mentionne pas le nom. Voici le résumé de sa thèse : La révélation est universelle, Dieu envoie des prophètes à chaque communauté ; il peut y avoir, en dehors du judaïsme, du christianisme et de l'islam, d'autres religions ayant une origine divine ; les différences doctrinales sont dues à des altérations ; ces altérations peuvent être perçues seulement par ceux qui ont le Coran comme point de référence ; les autres ne peuvent pas savoir qu'ils sont dans l'erreur ; cette erreur ne peut donc pas être un obstacle au salut. L'auteur souligne finalement que réserver le ciel à certains groupes religieux est contraire au concept d'un Dieu juste et miséricordieux : « Dieu seul, qui voit le fond des cœurs, peut savoir qui est vraiment croyant » (JACOB, 2004, p. 51).

Les sciences humaines réfléchissent sur l'humanité, la culture et la religion en conformité avec leurs propres méthodes scientifiques. La théologie ne peut plus négliger les approches qu'elles génèrent (notamment en historiographie, philologie, psychologie, sociologie). Celles-ci n'adoptent plus seulement les critères de l'épistémologie moderne, mais sont aussi partie prenantes du processus de sécularisation qui modifie fondamentalement la structure de la société. Quand elles entrent en conflit avec la religion, cela aboutit à des situations dans lesquelles science et foi apparaissent comme des rivales dans leurs prétentions à la vérité. Les théologiens divergent sur la mesure dont on pourrait/devrait respecter l'autonomie de la sécularité. Les uns considèrent la modernité comme aliénation et hybris de l'humanité. Les autres voient dans la modernité un processus avec lequel les croyants peuvent engager un dialogue fécond afin d'arriver à une plus juste auto-compréhension, car dans une ère où la légitimité spécifiquement théologique de la théologie est remise en question, la charge de la preuve pour le discours théologique tombe inévitablement sur les partenaires qui viennent des sciences humaines (BOEVE, 2010, p. 4-6).

Au cours des dernières décennies, le processus de détraditionalisation en cours semble être accompagné par la critique postmoderne des grands récits modernes. Les revendications de vérité, idéologiques et religieuses, universelles, sont de plus en plus soumises à un examen minutieux. La suspicion concerne surtout les récits modernes d'émancipation et de progrès, de rationalité moderne, et aussi de la science et de la technologie, étant donné qu'elles ont failli à réaliser leurs promesses. Le manque de plausibilité des traditions et des idéologies, « aboutit au besoin croissant de construire son identité (individualisation) : comme telle, l'identité personnelle n'est plus fondamentalement donnée au départ. C'est ce qui constitue l'arrière-plan à la base du renouveau religieux actuel, lequel stimule à coup sûr l'attrait pour l'étude de la religion. Cependant, en raison de la détraditionalisation et de la pluralité, pareil attrait ne conduit plus nécessairement à la théologie. La conscience critique postmoderne,

combinée avec un décentrement du sujet moderne, amène l'humanité à s'interroger sur le caractère fragmentaire de l'identité et déstabilise toute identité reçue. Cela crée un désir intense d'être en relation, de totalité, d'appartenance à un grand tout qui, suite aux changements structurels de la culture et de la société, n'est pas nécessairement, et/ou prioritairement un tout chrétien » (BOEVE, 2010, p.7) ou musulman. Aujourd'hui, la théologie se trouve dans un contexte pluriel et divers, tant sur le plan des sciences humaines que des autres religions. Au point de vue théologique, c'est une donnée d'importance fondamentale si l'on considère la relation entre la foi et le contexte en termes (modernes) de sécularisation, ou en termes (postmodernes) de pluralité/différence (BOEVE, 2010, p. 8-9). De nos jours, on peut croiser en Turquie et dans d'autres pays musulmans, des intellectuels islamiques qui s'adonnent aux études herméneutiques et qui avancent l'idée qu'aucune lecture ne peut prétendre au statut de lecture unique et définitive tant elle est tributaire du lecteur lui-même.

j- Processus du 28 février 1997 a-t-il débouché pour les tenants de l'islam politique sur la découverte de la démocratie ?

Outre la théologie, la pensée islamiste se nourrit aussi des courants postmodernes. L'aile réformatrice de l'islam politique turc commence à critiquer l'islamisme classique puisqu'il reproduit exactement les mêmes aspects négatifs que l'État-nation, fondé sur un désir d'uniformisation culturelle. Pour les tenants de cette perspective, l'islamisme classique ne serait pas différent du nationalisme ou d'autres idéologies, d'autant qu'une politique islamiste ayant pour l'horizon l'édification d'un État islamique et d'une société parfaite s'engagerait inévitablement dans des stratégies identiques. La tendance moderniste emmenée par Recep Tayyip Erdoğan, Bülent Arınç et Abdullah Gül s'affirme de plus en plus explicitement, et elle insiste sur la nécessité de sortir d'un statut de force protestataire antisystème pour dialoguer et aborder positivement des débats de fond : statut de la femme, candidature de la Turquie à l'UE, rapport à la laïcité. Erdoğan et Arınç, représentants de la génération « réformatrice », interviewés par les journalistes Eyüp Can et Mehmet Gündem du quotidien *Zaman*, déclarent qu'ils suivent une inspiration politique démocratique plutôt qu'islamiste. Erdoğan précise clairement qu'il ne prend pas au sérieux l'idée d'un État islamiste, et qu'il a définitivement intériorisé la démocratie. Il souligne qu'il ne considère pas la démocratie comme un simple moyen pour s'emparer du pouvoir : « Je crois à la légitimité des fins, comme je crois aussi à celle des moyens ». Il sous-entend ainsi que la démocratie représente à la fois une fin et un moyen. Bülent Arınç, lui, explique que c'est une erreur d'amalgamer le parti à la religion et la religion à la politique : « Même si certains d'entre nous sont allés dans ce sens par le passé, nous n'avons pas pour but de créer un État islamique. Nous ne sommes pas un parti théocratique. Que des gens pieux s'engagent en politique tout en restant attachés au sentiment religieux, mais sans se référer politiquement aux normes religieuses, n'autorise

pas à parler d'islam politique ». Abdullah Gül déclare pour sa part que l'islam politique n'est un point de référence que pour des groupes marginaux, et que les masses conservatrices, elles, vont dans le sens des libertés religieuses et de la démocratie. Ces propos dérangent les islamistes radicaux, surtout le quotidien islamiste *Akit* qui critique vivement la position de l'aile réformiste de la *Vertu* dans son édition du 7 février (*Milliyet*, 8 février 2000; *Hürriyet*, 8 février 2000; CAN, 6 novembre 2002; SEUFERT, 2005, p.182-183; MARCOU, 2004, p.597).

Mehmet Metiner, intellectuel d'origine kurde proche d'Erdoğan, explique en substance, dans une longue interview qu'il a accordée à N. Düzel du quotidien *Radikal* (23 février 2004), que coup d'État *soft* du 28 février 1997 a eu un effet bénéfique sur le mouvement islamique, qui a ainsi réussi sa mue démocratique. Il est intéressant de noter que ces propos sont repris sous le titre *Autrefois nous pensions comme les talibans afghans*. À la question de la journaliste Düzel s'interrogeant sur les raisons qui ont poussé les islamistes à renoncer à l'idée d'un État islamique, Metiner répond : « Ce mouvement est apparu après le 28 février. C'est dans la foulée du processus du 28 février que l'on s'est aperçu que l'islamisme ne fonctionnerait jamais en Turquie. Certes, aucun démocrate ne peut soutenir un coup d'État militaire, mais ce processus a débouché pour les tenants de l'islam politique sur la découverte de la démocratie. Personne ne peut aujourd'hui nier cette conséquence positive du processus du 28 février ». Selon Metiner, les islamistes n'ont jamais été victimes d'une injustice pareille avant cet événement ; ils sont restés myopes et muets devant les injures et les injustices commises par le régime du 12 septembre 1980 contre la gauche ; au lieu de lutter contre la torture infligée aux militants de gauche, ils ont préféré à s'en prendre aux comités européens contre la torture en disant « Qu'ils ne se mêlent pas de nos affaires intérieures ». Metiner précise que les islamistes se sont rendus compte de la nécessité de promouvoir/consolider la démocratie pluraliste quand ils sont devenus les victimes du régime autoritaire : « J'ai moi-même écrit le programme du *Parti de la Vertu*, qui donne le mot d'ordre de 'démocratie'. J'ai ainsi trouvé l'occasion de souligner que 'la démocratie, ce n'est pas une arme ou un bouclier, mais c'est défendre la liberté d'autrui ; pour être démocrate, il faudrait que nous soyons prêts à défendre la liberté d'autrui' ». Metiner avoue également que, selon la *Vision nationale*, la « laïcité » signifiait *athéisme* et la « démocratie » *mécréance* (*Radikal*, 23 février 2004).

Ces propos, venant de surcroît d'un intellectuel issu du mouvement islamiste, provoquent un tollé dans la presse qualifiée d'*islamiste*, mais aussi un débat sur les causes de l'évolution de l'islam politique turc vers un conservatisme musulman. Les intellectuels dits *libéraux* essaient ainsi d'analyser le processus de sécularisation de la conscience islamique. Cengiz Çandar (1948–), éditorialiste du quotidien *Tercüman*, marquée dans sa jeunesse à l'extrême gauche, un des principaux acteurs du mouvement étudiant de 1968, victime lui-même d'un complot

ourdi par certains cercles de l'état-major dans la foulée du processus du 28 février qui a parfois pris la forme d'une chasse aux sorcières à l'égard des journalistes, pourtant peu susceptibles de sympathies particulières à l'égard de la *Prospérité*, mais critiquant l'approche jacobine de l'*establishment* vis-à-vis de l'islamisme modéré, ne partage pas l'avis de Metiner: « Le phénomène de l'AKP [issu de la scission de la *Vertu*] et d'Erdogan qui est désormais accepté de façon générale comme une évolution positive du mouvement islamique n'est pas une conséquence du 28 février mais constitue le résultat d'un processus historique plus complexe... Tous les mouvements islamistes se sont distingués par le brassage de courants radicaux et modérés. Cela n'a rien de particulier à la Turquie. Le cas de l'Indonésie avec Abdurrahman Wahid ou de la Malaisie avec une personnalité comme Anwar Ibrahim, qui fut un temps vice-Premier ministre, sont là pour montrer le rôle positif joué par des personnalités dites 'islamistes modérées' » (VANRIE, mars 2004).

Ertuğrul Özkök (1947), rédacteur en chef du quotidien populaire *Hürriyet*, qui a soutenu le processus du 28 février, réagit contre les attaques dont Metiner a fait l'objet de la part de journalistes issus de la mouvance islamique: « Pour ceux qui ne parviennent toujours pas à contrôler leurs sentiments *revanchards* à l'égard du 28 février, Mehmet Metiner a commis un *péché* impardonnable en affirmant que 'le 28 février a eu un effet éducatif sur la mouvance islamique'. Voilà qui serait impardonnable ! Pourtant, tous ceux qui dans notre pays ne sont pas rongés par le fanatisme et les préjugés savent bien que le coup d'Etat du 12 septembre avait déjà eu un effet positif sur ceux qui dans les rangs de la gauche et de l'extrême droite avaient la gâchette facile. On peut dès lors estimer que le 12 septembre 1980 a permis un *rééquilibrage* de la démocratie. Idem donc pour le 28 février qui a eu un effet éducatif indéniable sur une mouvance islamique qui courait derrière l'illusion de pouvoir construire un jour un État basé sur la religion » (*Hürriyet*, le 2 mars 2004). « La droite turque ne parvient toujours pas admettre ses erreurs d'antan. Nous avons tous tiré les leçons du processus du 28 février 1997, y compris Recep Tayyip Erdoğan et d'autres responsables de l'AKP qui ont gagné les dernières élections [2002]. Ils l'avouent d'ailleurs. Cette expérience m'a également appris beaucoup de choses. Mais les intellectuels [islamiques ou libéraux] s'obstinent encore à nier cette évidence » (*Hürriyet*, le 3 mars 2004).

Özkök garde encore ses convictions en décembre 2006. Dans un article intitulé « Pourquoi j'ai soutenu le processus du 28 février ? », il explique qu'une réelle menace islamiste existait avant l'intervention du CNS, que les organismes de la société civile s'étaient aussi mobilisés afin de défendre leur patrimoine démocratique/laïc. Selon lui, c'est grâce à cette intervention qu'une grande partie de politiciens et d'intellectuels musulmans ont rompu avec l'islam politique (*vision nationale* prônée par Erdogan) en y voyant une voie condamnée à l'échec ;

c'est une scission survenue au sein du mouvement *Vision nationale* qui a donné naissance au parti d'Erdoğan (*Hürriyet*, le 5 décembre 2006). Özkök persiste et assume ses propos en soulignant les effets positifs des putschs militaires. D'après lui, les militaires ne sont pas les vrais responsables du coup d'État du 12 septembre 1980, mais c'est la classe politique qui reste impuissante à enrayer la montée des radicalismes. Il déclare explicitement que lui et ses camarades doivent leur vie à Evren Pacha (*Hürriyet*, le 25 juin 2009).

Gülay Gökürk (1949 –), éditorialiste de *Tercüman*, issue de la gauche libérale, s'exprime sur le débat avec un éditorial au titre tranchant: « De l'utilité des coups d'Etat » ! Elle explique avec ironie que si vraiment le processus du 28 février a permis de lever le danger de la création d'un Etat basé sur la charia, et à un mouvement islamo-politique révolutionnaire d'évoluer vers un parti démocrate conservateur, alors vraiment, il faut rendre hommage au 28 février et à tous ceux qui l'ont soutenu. Revenant sur le putsch de 1980, elle écrit : « Ceux qui parlent des *bons côtés* du 12 septembre oublient de dire que la vague terroriste qui précédait le putsch était elle-même fomentée par des cellules qui, au sein de l'Etat, essayaient précisément de provoquer un coup d'Etat. Une volonté politique clairement affirmée aurait suffi pour éviter une intervention militaire... De la même façon, si l'armée n'était pas intervenue le 28 février et si la coalition *Prospérité*-PJV avait pu rester au pouvoir, la *Prospérité* aurait subi une *rapide mutation* qui serait venue d'en haut, qui aurait peut-être mené à un éclatement et aurait en tout cas donné naissance à un grand mouvement démocratique... D'ailleurs, ayant obtenu une moyenne nationale de 24 % des suffrages lors des municipales de 94 et voyant s'approcher avec ce score la possibilité de participer au pouvoir, la *Prospérité* avait déjà opéré un virage à 180° par rapport à son programme initial sur des questions comme le prêt à intérêt et l'union douanière avec l'Europe... Si la coupure de 1997 n'avait pas eu lieu et si l'activité politique avait pu se poursuivre normalement, on serait également en présence aujourd'hui d'un parti similaire à l'AKP, mais qui ne serait peut-être pas le seul au pouvoir comme c'est le cas aujourd'hui » (VANRIE, mars 2004).

Dans un autre éditorial intitulé « Que se serait-il passé si le coup d'État n'avait pas eu lieu », elle précise que ceux qui rappellent les *bons côtés* des coups d'État peuvent être divisés en deux groupes : a) ceux qui excitaient autrefois les militaires à intervenir dans le champ politique et, quoique leur conscience leur reproche leurs fautes, qui veulent croire aujourd'hui qu'ils ont raison ; ceux-ci aiment mieux étourdir eux-mêmes le sentiment qu'ils ont de leurs fautes que d'avoir le chagrin de les connaître ; b) ceux qui n'ont pas la sagesse de raisonner, et qui se contentent d'une explication rudimentaire (*Tercüman*, le 4 mars 2004).

En tout état de cause, le processus du 28 février déclenche une vague d'autocritique, sinon un règlement de compte, au sein du mouvement *Vision nationale*, souche traditionnelle des partis islamistes. Ainsi, la *Vertu* se divise entre *traditionalistes* et *réformistes* (TÜRKMEN, 2004) à partir du début février 2000. Désormais, les demandes de changement venant de l'aile réformiste est beaucoup plus influente au sein du parti qu'auparavant. Cette dernière semble être sortie plutôt renforcée de l'expérience du gouvernement et du coup d'État *soft* qui a affaibli le parti, ce qui lui permet de faire pression aux *dirigeants traditionnalistes* pour briser les schèmes hiérarchiques dominants de la tradition de *Vision nationale*. La direction du parti se contente pourtant de procéder à quelques changements de vitrine : Les efforts tournés vers l'extérieur accompagnent le développement d'un discours populiste centré sur la démocratie, mais vide de contenu. Dans la mesure où il reste incapable de se renouveler de l'intérieur, ce qui lui permettrait d'introduire une nouvelle mentalité dans la vie politique qu'il critique, la *Vertu* se transforme en un acteur politique comme les autres au fur et à mesure qu'elle abandonne ses prises de position qui font son originalité (ATUK, 2010, § 28).

k- *Hezbollah turc* est-il manipulé par l'État dans la lutte contre le PKK ?

Dans ce contexte, la question du *Hizbullah* (Hezbollah turc) constitue une nouvelle source de tensions entre l'état-major et la *Vertu*. Apparue dans les années 1980, le mouvement islamiste sunnite a reçu un soutien officieux du gouvernement pour mener des actions armées contre le PKK et ses partisans, et pour que la jeunesse se détourne de l'idéologie marxiste. Selon la police, l'organisation est responsable d'environ 500 assassinats commis depuis sa création, et notamment entre 1991-1995. Les victimes sont en général les militants ou sympathisants du PKK, dont des journalistes et hommes d'affaires. Près de 250 membres d'*Hizbullah* ont aussi trouvé la mort lors des affrontements. Depuis le milieu des années 1990 pourtant, les gouvernements ont engagé une répression contre le mouvement. Hüseyin Velioğlu (1952 –), leader du *Parti de Dieu*, a finalement été tué le 17 janvier 2000 à Istanbul par la police. Le lendemain, le *procureur général près la Cour de cassation* Vural Savaş (1938 –) réclame l'interdiction de la *Vertu*, pour avoir défié *ouvertement* les principes laïcs de l'État, devant la Cour constitutionnelle. Les cadavres de 10 victimes du *Hizbullah* sont retrouvés le 19 janvier (nus, pieds et mains liés dans le dos) par la police dans le jardin et le dépôt d'une maison à Istanbul. Plusieurs d'entre eux, en état de décomposition avancée, portent des traces de torture et de mutilation, notamment des fractures à la tête et aux bras. Le 20 janvier, 3 nouveaux corps sont déterrés par la police dans le jardin d'une maison à Ankara. Le 22 janvier, le maire islamiste du district d'Eruh de la province de Siirt, A. Nas (1951 –), membre de la *Vertu*, est arrêté par la police dans le cadre d'une vaste opération des forces de l'ordre contre le *Hizbullah*, et accusé d'avoir des liens avec l'organisation terroriste. L'arrestation de Nas intervient au lendemain d'un communiqué au ton particulièrement ferme de l'armée

accusant la *Vertu* de représenter la « mentalité qui a le plus grand part dans la montée de l'intégrisme en Turquie ». Ce même jour, on découvre à Konya 8 nouveaux cadavres de victimes du *Parti de Dieu*. La police, qui mène une opération à l'échelle nationale, déterre dans une semaine (17-24 janvier) les cadavres de 33 victimes du *Hizbullah*, et interpelle plus de 700 personnes (**Info-Türk**, janvier 2000).

Le 24 janvier, un éditorialiste de *Hürriyet*, Cüneyt Ülsever (1951 –), écrit « Depuis des jours, nous regardons ces scènes d'horreur sur nos écrans de télévision et une question vient à l'esprit : l'État n'a-t-il pas protégé et utilisé le *Hizbullah* à un certain moment ? Les forces de l'État qui ont créé leur propre monstre comme le docteur Frankenstein ont perdu le contrôle sur le *Hizbullah* et ont été utilisées par l'organisation qu'elles protégeaient pour s'en servir » (**Hürriyet**, le 24 janvier 2000). Sebahattin Önkibar du quotidien islamo-nationaliste *Türkiye*, répète presque dans les mêmes termes qu'Ülsever: « l'État a toléré ces meurtriers comme un antidote du PKK, mais il n'a pas su les contrôler. Le tableau qui se dégage aujourd'hui, c'est que le *Hizbullah* a utilisé l'État, et non l'inverse » (**Türkiye**, le 24 janvier 2000). Le député du parti islamiste Abdullah Gül accuse aussi l'État d'avoir soutenu le *Hizbullah* pour s'en servir contre le PKK. « Rien de tout cela n'aurait pu se produire si cette organisation n'avait pas été tolérée » estime-t-il, en déniait tout lien entre la *Vertu* et le *Hizbullah*, et en demandant une enquête parlementaire. Mais l'état-major rejette catégoriquement le lien avec le *Hizbullah* : « Le fait de vouloir établir un lien avec les forces armées et l'organisation terroriste *Hizbullah*, réseau criminel sans pitié, est une calomnie dénuée de tout fondement ». En contrepartie, le 25 janvier, leader de la *Vertu*, Recai Kutan, accuse l'armée d'inertie face aux activités du *Hizbullah*. Le 26 janvier, l'état-major répond sans tarder à des critiques formulées par le chef de la *Vertu* : « Le fondamentalisme islamique est toujours la menace numéro un pour la Turquie... Les accusations inappropriées et injustes du chef d'un parti politique visent ouvertement les forces armées » (**Info-Türk**, janvier 2000).

Jusqu'au 2 février, on déterre 56 cadavres des victimes exécutées par le *Hizbullah*. Le 14 février, lors d'une fusillade à Van (région kurde du Sud-est) avec des militants du *Hezbollah* turc, dix personnes, dont cinq policiers et cinq terroristes islamistes, sont tuées (**Info-Türk**, février 2000 ; **Hürriyet**, le 15 février 2000). Dans cette atmosphère, certains journalistes avancent l'idée que la violence commise par le *Hizbullah* justifie largement l'intervention de l'armée sur la scène politique le 28 février 1997. L'éditorialiste libéral Cüneyt Ülsever trouve cette approche trop simpliste et erronée. Selon lui, au lieu d'empêcher la parlementarisation de l'islam politique, les militaires feraient mieux de combattre le véritable terrorisme intégriste, c'est-à-dire les atrocités du *Hizbullah* (**Hürriyet**, le 24 janvier 2004).

4- Turquie en mutation et rupture latente entre deux branches du mouvement islamique, *traditionnalistes* et *réformistes*

Il est à coup sûr injuste d'établir un lien entre les terroristes du Hezbollah turc et la *Vertu* qui participe activement au jeu politique légal. Dans un environnement politique où la démocratie devient la norme du comportement politique, et où il est possible de soumettre librement ses choix de société aux suffrages des citoyens, la grande majorité des groupes islamistes – à l'exception de groupuscules extrémistes – renonce définitivement à la violence pour accéder au pouvoir et à la contrainte pour s'y maintenir. Pour la grande majorité des citoyens, y compris les électeurs islamistes, le seul gouvernement considéré comme légitime est celui qui résulte d'élections libres/régulières. Dans la démocratie turque, « où l'islam a conforté sa visibilité et sa réappropriation du champ politique, nombre de Turcs voient se confirmer la fin et l'échec du kémalisme. Si l'on considère le kémalisme comme la reproduction littérale de l'ordre politique, économique, social et laïc instauré par Atatürk en son temps, alors il est indéniable que le kémalisme appartient au passé. Si, par contre, il est conçu comme une démarche dynamique visant à approfondir de manière continue l'alignement de la Turquie sur les modèles institutionnels, politiques, économiques, sociaux offerts par les démocraties libérales européennes en évolution permanente, le kémalisme, comme élément de référence idéologique, garde une pertinence certaine » (ANCIAUX, 2001, p. 48-49).

Selon le professeur de science politique Vatikiotis, l'essence de la laïcité, mis à part la séparation de la religion et de l'État, est l'acceptation de la proposition selon laquelle il n'y a pas de finalité des formes, pas de possession exclusive de la vérité absolue et indivisible : « A corollary of this is the recognition of alternative notions about man and the world and, more significantly, the toleration of these alternative views » (VATIKIOTIS, 1991, p. 98). L'Europe occidentale est marquée par la laïcisation des institutions, la sécularisation des mentalités, la pluralisation culturelle, en d'autres termes, par la perte des grands systèmes de pensée unificateurs, le recul de l'influence des institutions religieuses, la dissémination individualiste des croyances. La laïcisation culturelle a imprégné la conscience religieuse des fidèles eux-mêmes. Jean-Paul Willaime, sociologue des religions, définit la laïcité culturelle comme « neutralité confessionnelle de l'État et de la puissance publique, reconnaissance de la liberté religieuse (y compris la liberté de non-religion), reconnaissance de l'autonomie de la conscience individuelle (liberté personnelle de l'homme et de la femme par rapport à tous les pouvoirs religieux et philosophiques), réflexivité critique appliquée à tous les domaines (religion, politique, science) » (WILLAIME, 1996, p. 157)...

Cette laïcité, fond commun de l'Europe, peut s'incarner dans divers régimes des cultes. C'est peut-être dans ce sens qu'il faut interpréter l'annonce de la candidature d'Abdullah Gül (l'un des chefs de file de l'aile réformatrice de la *Vertu*) le 8 mars 2000 à la présidence de son parti, menacé de fermeture par la justice. Gül déclare lors d'une conférence de presse que le congrès qui doit avoir lieu le 14 mai à Ankara apportera un dynamisme à son parti afin qu'il devienne la première formation au Parlement aux prochaines législatives. Il souligne la nécessité d'une démocratie plus *performante* en Turquie: « notre pays a besoin d'une *Vertu* plus forte pour achever son processus de démocratisation ». Les deux mois qui mèneront au congrès de la formation islamiste devraient ainsi donner lieu à une lutte de pouvoir entre Kutan et Gül, le premier faisant partie des « anciens », par contraste avec les députés plus jeunes et réformistes qui souhaitent remplacer la vieille garde de la direction de la *Vertu*. L'aile réformatrice fait valoir que la mainmise d'Erbakan sur le parti, qui le préside *de facto* par l'intermédiaire de Kutan, va entraîner la fermeture de la formation, objet d'une procédure d'interdiction lancée en mai 1999 par le *procureur général près la Cour de cassation* pour avoir agi en violation de la loi sur les partis politiques. Ce dernier accuse la *Vertu* d'exploiter les sentiments religieux et d'être la continuation de la *Prospérité*. La loi interdit en effet à une formation politique d'être la continuation d'un parti dissous (*Info-Türk*, mars 2000).

L'aile conservatrice presse en vain Gül d'abandonner la course, l'accusant de semer la division au sein du parti, mais celui-ci refuse la proposition en soulignant que la concurrence démocratique renforcerait le prestige de la formation. Le 14 mai 2000, les congressistes décident de maintenir à la tête de la *Vertu* leur président sortant Kutan, qui a obtenu 633 des 1154 voix. Gül, préconisant de donner des accents plus modérés à son parti afin qu'il puisse s'intégrer entièrement dans le jeu politique, obtient, lui, 521 des voix. C'est en effet la victoire d'Erbakan dont le nom est scandé par des centaines de partisans ; les slogans et banderoles en son honneur dominent le congrès (*Info-Türk*, mai 2000). Ce premier et seul congrès de la *Vertu* constitue néanmoins un tournant pour la mouvance islamiste. Bien qu'ils ne réussissent pas à l'emporter, les tenants du courant moderniste dont les leaders principaux sont Erdoğan, Gül et Arınç, résistent à la direction du parti et ne cèdent pas sur leurs idées, cassant par là-même le monolithisme et le culte du chef qui a prévalu jusqu'alors dans les formations islamistes précédentes (MARCOU, 2004, p. 597). Obtenant 45 % des suffrages, les réformistes manifestent publiquement leur désaccord vis-à-vis du *leader naturel*, étant donné qu'Abdullah Gül s'est présenté à la présidence du parti contre l'avis d'Erbakan. Il s'agit là d'une fracture entre les membres du parti, d'une méfiance grandissante entre la moitié des congressistes et les idées incarnées par son leader. Erdoğan, ex-maire d'Istanbul, finit probablement par se rendre compte que la gestion d'un pays (comme celle d'une ville) exige une autre vision de la politique. À ce niveau, ce ne sont pas les grandes idéologies qui

comptent, mais les services concrets offerts à la population. La politique s'avère dans ce contexte plus un moyen de répondre aux problèmes quotidiens qu'une rhétorique appelant à la *libération/résurrection*. De par son expérience à la mairie d'Istanbul, Erdoğan connaît bien les limites et les tares d'une gestion trop idéologique (DAĞI, 21 novembre 2002).

a- Démocratie sous tutelle (1997-2002) et étau autour de l'islam politique

Au cours du même mois, le chef de la Cour constitutionnelle (1998-2000) Ahmet Necdet Sezer (1941 –) est élu Président de la République par le Parlement après le septennat de Demirel : Il obtient 330 suffrages et dépasse largement la majorité absolue de 276 voix sur les 550 requise pour être élu. Sezer prête officiellement serment le 16 mai et entame un mandat de 7 ans (16 mai 2000 – 28 mai 2007). « La voie illuminée de la Turquie vers la modernisation passe par le respect de l'État de droit, la démocratie et les droits de l'homme qui doivent être conformes aux normes universelles » déclare le nouveau président. Selon lui, le pays *doit s'intégrer aux valeurs contemporaines adoptées par l'Union européenne* : « Nos réussites dans les domaines de l'État de droit et de la démocratie renforceront notre respectabilité au sein de la communauté internationale ». Il estime qu'il ne peut y avoir de démocratie sans la laïcité: « Principe sur lequel repose l'État turc, la laïcité sera sauvegardée sans concession car elle est à la base de la démocratie ». La première tâche de Sezer sera paradoxalement de veiller au respect d'une loi fondamentale qu'il critique. Mais rappelons que la *Prospérité* a été interdite pour *activités anti-laïques* en janvier 1998, alors que Sezer venait d'accéder à la tête de la Cour constitutionnelle. D'ailleurs, Bahçeli, vice-premier ministre et chef du PAN, déclare immédiatement après l'élection présidentielle que Sezer, en recevant quelques briefings de l'armée et des services de sécurité, tiendra compte des intérêts suprêmes du pays et modérera ses positions critiques une fois qu'il s'installe au palais présidentiel (*Info-Türk*, mai 2000).

Sezer n'est pas étiqueté proche d'un parti, mais considéré plutôt comme attaché aux *valeurs républicaines*. Le bilan du 10^e président de la République, salué en raison des gros espoirs mis en lui, s'avère pourtant médiocre. Il s'engage en faveur de réformes politiques (liberté d'opinion) et économiques, mais il représente finalement un frein dans le processus de réforme. La période qui s'étend de 1997 à 2002 marque l'apogée du *régime de démocratie sous tutelle* : L'armée devient un pouvoir d'État parallèle qui, outre sa mission sécuritaire très largement comprise, « arbitre les grandes orientations et veille dans le détail au respect de l'idéologie républicaine telle qu'elle la conçoit, mais laisse le gouvernement en première ligne pour affronter les difficultés conjoncturelles de gestion... Elle s'est aussi affirmée comme un ensemble structurant et incontournable de la société globale » (BALANS, 2005, p. 65). On comprend alors pourquoi B. Ali Bayramoğlu (1958–), nouveau président (1997-2004) de la

MÜSİAD qui succède à Yasar, interdit l'emploi du terme *islam* sur les marchés de titres. Le 6 mars 2000, il réunit 18 membres liés aux entreprises accusées de financer l'islamisme et leur demande de respecter les lois et de ne plus faire référence à l'islam dans leur business. « Ceux qui violeront cette règle recevront un avertissement dans un premier temps ; puis, après récidive, leur appartenance à l'association sera annulée » (MAIGRE, 2005, p. 14).

Pendant l'apogée du *régime de démocratie sous tutelle*, tandis que le pays s'enfonce dans une crise financière grave, la classe politique est discréditée (MARCOU, 2004, p. 599). Outre l'incurie de l'État face au séisme du 17 août 1999, un autre phénomène secoue le pays : la corruption. Ecevit est réputé pour son style de vie ascétique ; dans un pays où le métier de politicien n'est attirant que par les contrats qu'il assure, il n'accepte jamais la moindre faveur et vit des revenus modestes qui lui assurent ses fonctions ; mais le gouvernement qu'il dirige est, « de l'avis de tous les observateurs, le plus corrompu de l'histoire du pays ». Chaque privatisation ou appel d'offres de quelque importance se transforme en scandale, « une demi-douzaine de ministres étant obligés de démissionner » (BOZARSLAN, 2004-I, p. 92). Malgré ces signes décourageants, l'évolution du pays vers la démocratie, l'État de droit et la modernisation est désormais un processus dont la cadence s'accélère depuis la fin des années 90 et dont l'irréversibilité est garantie au plus haut niveau de l'État. Abderrahim Lamchichi, maître de conférences de science politique, affirme dans la conclusion de son étude comparative (Turquie et Tunisie) que la société turque ne cesse d'évoluer, même si son système étatique est encore loin du compte en ce qui concerne les libertés : L'évolution interne de la société turque montre une nette évolution vers le pluralisme démocratique. « Contrairement à la Tunisie qui fait le choix d'une logique d'exclusion, la Turquie s'est progressivement acheminée vers une logique participative et intégrative... D'une manière générale, ce dont la Turquie et la Tunisie – comme du reste l'ensemble des sociétés arabo-musulmanes – ont besoin ce n'est pas d'un débat, abstrait et interminable, sur la conformité (ou non) de l'islam – un *islam* bien souvent considéré comme une entité éternelle et abstraite, anhistorique et intemporelle – à la modernité, encore moins de *laïcité* forcée et autoritaire. Ce dont ces sociétés ont le plus besoin, c'est de démocratie, de respect des droits de l'homme, de redistribution plus équitable des richesses et d'une profonde réforme du système éducative » (LAMCHICHI, 2000, p. 50-52).

Durant l'année 2000, l'État resserre encore plus l'étau autour de l'islam politique. Le 10 mars 2000, Erdogan (73 ans) est condamné à un an de prison pour *incitation à la haine religieuse* (propos sur la religion et les Kurdes formulés en 1994, lors d'une campagne électorale de la *Prospérité*) par la *Cour de sûreté de l'État* de Diyarbakır. Kutan, président de la *Vertu*, juge *extrêmement regrettable qu'un ancien Premier ministre soit condamné à un an de prison*.

« C'est une décision incroyable » dit-il, en déplorant « cette tâche sur la démocratie » (*Info-Türk*, mars 2000). La Cour de cassation confirme, le 5 juillet, la peine d'un an de prison contre Erdogan, ce qui l'interdit de politique à vie. La décision met évidemment en question la liberté d'expression en Turquie à l'heure où le pays brigue une adhésion à l'UE. « Un Premier ministre va devoir aller en prison pour avoir exprimé ses opinions. Un coup dur a été porté à la candidature de la Turquie » conclut Mehmet Bekaroğlu (1954 –), vice-président de la *Vertu*, devant la presse. Effectivement, le président de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe Russel-Johnston estime que la confirmation des peines prononcées à l'encontre d'Erdogan *porte un préjudice certain aux perspectives d'une intégration accrue de la Turquie en Europe* (le 6 juillet) : « Condamner un vieil homme à une peine de prison pour des paroles qu'il a prononcées est faux, triste et indigne d'une société européenne moderne. La décision de la Cour contredit les normes fondamentales du Conseil en matière de liberté d'expression et de droit d'association qui sont indispensables au bon fonctionnement de la démocratie ». Erdogan saisit finalement (le 26 juillet 2000) la *Cour européenne des Droits de l'Homme* en vertu de l'article 34 de la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales (*Info-Türk*, juillet 2000). La Cour décidera six ans plus tard, par 6 voix contre une, qu'il y a violation de l'article 10 de la Convention –liberté d'expression–, et à l'unanimité, violation de l'article 6 § 1 –droit à un procès équitable– (*Erdogan c. Turquie – Arrêt de chambre*, Première section, le 6 juillet 2006).

b- Procès contre Gülen, puissant chef du mouvement Néo-nurcu

Non seulement le parti islamiste, mais les néo-confréries, dont les ressources financières sont estimées à environ 1,5 milliard de dollars selon un rapport de la police cité le 19 août 2000 par la chaîne de télévision NTV, sont aussi surveillées de près par l'*establishment*, hostile à toute organisation qui pourrait menacer le principe de laïcité. Parmi les groupes cités dans le rapport figure notamment celui de Fethullah Gülen. Un mandat d'arrêt est d'ailleurs lancé le 7 août à son encontre par la justice pour « constitution d'organisation criminelle ». Il est accusé de vouloir renverser l'ordre laïc pour le remplacer par un ordre religieux (*Info-Türk*, août 2000). Signe que la néo-confrérie de Gülen est l'héritière directe du mouvement historique *Nurcu* fondé par Said-i Nursi, les *Fethullahçısı* accordent une grande importance à l'éducation, aux médias, à la communication moderne. Le mouvement possède des dizaines d'écoles en Turquie et à l'étranger ainsi qu'un quotidien (*Zaman*), une chaîne de télévision (*Samanyolu*), une agence de presse (*Cihan Haber Ajansı*, le 1^{er} janvier 1994), une banque (*Asya Finans*, 1996-2006 ; puis *Bank Asya*) et une dizaine d'autres compagnies.

La plus prestigieuse des organisations *néo-nurcu* est la *Fondation des journalistes et des écrivains de Turquie*, créée en 1994 dans le but de séduire l'opinion et de la concilier avec la

cemaat. Dirigée par des hommes proches de Gülen qui en est le président d'honneur, la fondation organise des colloques/conférences sur des thèmes comme la laïcité, la société civile, la démocratie. « Elle décerne chaque année des prix à des personnalités importantes du pays pour leurs services rendus à des causes comme la *tolérance* et la *dialogue*, thèmes choisis par Gülen pour le lancement de sa campagne de séduction auprès de l'opinion». Parmi les fers de lance du mouvement, il faut surtout noter les *maisons de lumière* : Il s'agit d'appartements collectifs payés par des hommes d'affaires de la *cemaat* et mis au service des enfants issus des milieux défavorisés. C'est dans ces maisons que la *cemaat* forme une bonne partie de ses disciples. L'appartement collectif qui peut accueillir entre 5-10 étudiants « est dirigé par un aîné, *Abi* (frère aîné, terme qui désigne dans le jargon de la *cemaat* le premier échelon de la hiérarchie), chargé d'initier les jeunes étudiants aux idées de Said Nursi et de Fethullah Gülen. Très efficace, ce mode de recrutement, qui n'est pas sans faire penser à la pratique ottomane du *devşirme* (pratique qui consistait à recruter dans le corps des janissaires par enlèvement de jeunes enfants à leurs familles chrétiennes), a permis à la communauté d'être présente à tous les échelons de la société» (BALCI, 2003-II, p. 312-313). Le 31 août, le parquet de la *Cour de sûreté de l'État* d'Ankara intente un procès contre Gülen. L'acte d'accusation élaboré par le procureur N. M. Yüksel requiert jusqu'à 10 ans de prison et une amende contre le puissant leader de la branche du mouvement *Nurcu*.

Gülen suscite en Turquie une méfiance autant que l'admiration. Sous la pression de la justice qui l'accuse, sur la base de sermons enregistrés dans une mosquée, de fomenter un complot islamiste contre le gouvernement laïc, il s'installe en mars 1999 en Pennsylvanie aux États-Unis. Il est jugé à partir d'octobre 2000 par contumace devant la Cour de sûreté de l'État d'Ankara (*Milliyet*, 17 octobre 2000). Le procureur qui accuse la *cemaat* de vouloir fonder *un régime théocratique* en utilisant les jeunes qui suivent un enseignement dans ses écoles où « ils sont soumis à un lavage de cerveau », estime qu'elle s'infiltré *insidieusement* dans les rouages de l'État en se présentant comme un groupe modéré et pro-démocratique. Le chef du mouvement se trouvant depuis plus d'un an aux États-Unis, ses défenseurs présentent à la cour un rapport de médecins américains attestant qu'il ne peut voyager pour se rendre en Turquie et comparaitre devant le tribunal en raison de problèmes cardiaques et de diabète (*Info-Türk*, octobre 2000) : La justice turque ne l'acquittera qu'en 2008.

Vraisemblablement, le but du mouvement n'a jamais été la charia, mais de former plutôt un État conservateur et de faire de la Turquie une puissance régionale porteuse de sa vision de l'islam. La *cemaat* de Gülen ne condamne pas l'islam majoritaire, pas plus qu'elle condamne la société telle qu'elle existe. « Dans ses discours et ses livres, le chef Gülen ne cesse de vanter les mérites du système étatique turc actuel. Son attachement à l'armée ne date pas

d'hier. Déjà, en 1980, il avait ouvertement applaudi la prise du pouvoir par les militaires. Ses disciples, loin d'être des militants qui s'inscrivent dans la marge de la société, prétendent en faire pleinement partie ». La *cemaat* mérite d'être définie comme un mouvement islamiste modéré, dirigé par un homme sachant, par pur opportunisme, puiser à tous les prestigieux courants politico-religieux pour bâtir une organisation active au niveau international. « On trouve une multitude d'idéologies dans la pensée de Gülen: Islam, turcité, ottomanisme, dans le sens d'une nostalgie de la grandeur ottomane, défense de l'État et de l'ordre établi, occidentalisme, au sens de respect de la civilisation occidentale, sont des thèmes chers à Gülen et c'est à partir de leur mélange que l'alchimiste Gülen est parvenu à bâtir son empire au-delà des frontières de la Turquie » (BALCI, 2003-II, p. 314).

Tout au long des années 2000, Gülen, qui se présente comme le « pionnier dans le dialogue interreligieux », prend publiquement position contre la violence, le terrorisme et les attentats suicides ; il soutient les efforts de la Turquie pour entrer dans l'UE et affirme que cette relation profitera aux deux. Il déclare aussi qu'il voit dans la démocratie le seul système de gouvernement qui soit viable ; en soulignant la flexibilité des principes islamiques concernant la gouvernance et leur compatibilité avec la *vraie démocratie*, il précise que tous les citoyens doivent prendre une part responsable et avertie dans la vie politique de leur pays. Il est possible de dire que presque tous les mouvements islamistes, y compris la *Vertu*, pensent avoir trouvé, durant la décennie 2000, un allié de poids contre les pressions réelles ou potentielles de l'armée à leur égard : l'Union européenne (VARDAR, 2005, p. 54).

c- Campagne d'interprétation du Coran en vue de mettre les pratiques islamiques en conformité avec la démocratie et les libertés

Mais le simple fait que l'islamisme ait recours à l'argument d'intégration en Europe, suffira-t-il à changer les mentalités ? Le changement de mentalité entraînera-t-il automatiquement une transformation du comportement ? En juillet 2000, la *Fondation religieuse de Turquie*, liée à la *Direction des Affaires religieuses*, publie un livre intitulé « Guide pratique du Musulman » (une sorte d'*ilmihal*), signé par K. Güran (1935–), dans lequel il est clairement dit qu'un mari a le droit de battre sa femme conformément au Coran. Le débat fait rage dans le pays qui tente de se conformer aux critères de respect des droits de l'homme pour adhérer à l'UE. *Milliyet* qui cite ironiquement le livre (*Frappez la femme avec douceur et affection*), annonce que d'autres propositions choquantes sont aussi proposées par le théologien: « Il est illicite à la femme de voyager seule, sans être accompagnée par son mari ou par un *mahram* (personne avec qui le mariage est interdit pour toujours) » ; « l'Islam interdit les jeux de hasard sous toutes ses formes dont la loterie » ; « Posséder un chien à la maison est interdit

en islam » ; « Un mari a le droit d'avoir une deuxième épouse, à condition que sa situation financière le lui permette et que la première consente ce mariage » (*Milliyet*, 31 juillet 2000).

La discussion éclate lorsque le président des Affaires religieuses, M. Nuri Yılmaz (1943–), lance une campagne d'interprétation du Coran en vue de mettre les pratiques islamiques en conformité avec la démocratie et les libertés. « De nos jours, une philosophie qui n'est pas fondée sur les droits de l'homme n'a aucune chance de succès et d'approbation au niveau universel » déclare ce dernier dans la livraison d'août du magazine publié par sa Direction. Il estime que les pratiques répressives attribuées au Livre Sainte découlent d'une mauvaise interprétation de ses versets: « En Occident, l'Islam rime avec arriération, violence, torture et exclusion des femmes de la vie sociale. La Turquie peut changer cette image ». Interviewé par le quotidien *Milliyet* il tient les propos suivants: « Avant l'islam, les femmes arabes étaient battues à mort. Le Coran a en fait amélioré leur situation en n'autorisant les coups qu'en dernier ressort pour préserver l'unité familiale. Mais on ne peut suivre de tels versets éternellement. Par exemple, le Coran comporte des prescriptions sur l'esclavage, alors qu'il n'existe plus ». Nuri Yılmaz espère que les théologiens *repéreront dans le cadre de sa campagne de révision les interprétations et opinions fondées sur des coutumes et traditions dépassées, et mettront en valeur celles qui peuvent aider à résoudre des questions contemporaines*. Il nie que cette initiative soit directement liée à la candidature de la Turquie à l'UE, mais ajoute que cela *ne le perturberait pas vraiment* si elle est perçue comme faisant partie des efforts pour l'adapter aux valeurs universelles sur son chemin vers l'adhésion. Sa campagne, approuvée par la majeure partie de la presse, est néanmoins condamnée par les commentateurs des journaux islamiques qui y voient une *absurdité, une perte d'énergie pour réformer ce qui est fermé aux interprétations* (*Info-Türk*, août 2000).

Ce qui est important, c'est que la *Direction des Affaires religieuses* se montre disposée à discuter de la place de l'islam dans l'Union européenne, et ce malgré les réactions négatives de la part des islamistes durs. Une conférence internationale qui se tient à Istanbul, du 3 au 7 mai 2000, sur le thème «la religion en Turquie à la veille de son entrée dans l'UE», montre clairement les désaccords régnant en Turquie. Le dialogue interreligieux est présenté, durant la conférence, comme la parole magique pour résoudre durablement tous les problèmes intercommunautaires ou pour obtenir la coexistence entre les religions et la rendre plus pacifique. Selon M. Aydın (1942–), professeur d'histoire et de sociologie des religions, doyen de la Faculté de théologie de l'Université de Selçuk (1996-2004), l'avenir du monde dépend de la bonne entente entre chrétiens et musulmans: «Ils sont obligé d'établir un nouvel ordre mondial. Ce que les sultans n'ont pas pu obtenir par les armes, les religions pourront le réaliser si elles sont prêtes à un respect mutuel et à un dialogue». La méfiance et le soupçon

agissent néanmoins en dedans des âmes. Ö. F. Harman (1950 –), futur président de l'Association gérant les mosquées turques de France et conseiller aux Affaires religieuses à l'Ambassade de Turquie en France (2005-2009) souligne *qu'en dépit de la position positive du concile du Vatican II, la plupart des chrétiens garde une image négative de l'islam et le considère comme une invention diabolique*. Lors de la conférence, le Premier ministre Ecevit dénonce la persistance d'une tendance de l'UE à se considérer comme un « club chrétien » et évoque à l'inverse la tolérance séculaire et infinie de la nation turque. « Martin Luther doit le succès de la Réforme pour une bonne partie à la tolérance religieuse que l'Empire ottoman avait semée en Europe » dit-il. Un pasteur de l'Association biblique turque, quand à lui, déclare que deux de ses collaborateurs ont été récemment arrêtés et enfermés durant une semaine pour avoir distribué des livres en pleine rue » (DE GENDT, 2000, p. 18-21).

d- Positions divergentes sur l'adhésion de la Turquie à l'UE

L'assimilation de l'UE à un *club chrétien* (accusation, reproche) et la promotion du *dialogue interreligieux* comme « une priorité » pour l'Union (souhait, espoir) sont très répandues en Turquie : outre les acteurs islamisants, les nationalistes laïcisants comme Ecevit, semblent avoir une conception communautariste de la société (conception purement utilitariste de l'Europe). Une même vision essentialiste réunit les deux camps. Or, lors de la conférence dont on a précédemment parlé, Noel Treanor (1950 –), secrétaire général de la Commission des évêques de la Communauté européenne (1993-2008), futur évêque du Diocèse de Down & Connor en Irlande (à partir de 2008) rejette catégoriquement l'assimilation de l'UE à un club chrétien: « L'UE est un projet politique et non un projet religieux. Chacun de ses États membres garantit la liberté religieuse dans le cadre de sa propre législation nationale ». D'après Treanor, des Églises chrétiennes ont insisté, dès le début, pour que la communauté européenne se construise sur des valeurs comme *la paix, la démocratie, la justice, la solidarité, la dignité de la personne humaine et le respect des droits de l'homme et des identités nationales et culturelles*: « Les Eglises veulent veiller en particulier à la qualité des instruments et des mécanismes légaux et économiques qui expriment le modèle de société européenne. Elles cherchent aussi à introduire la dimension européenne au sein de leur propres institutions et structures » (DE GENDT, 2000, p. 20-21).

Le *Troisième Sommet des Chefs d'État et de Gouvernement* (mai 2005, Varsovie) sera une étape cruciale du débat sur le dialogue interculturel et interreligieux au sein du Conseil de l'Europe. Les délégués des ministres marqueront, lors de leur 993^e réunion (10-12 avril 2007), leur accord de principe avec la proposition de « Rencontres annuelles du Conseil de l'Europe sur la dimension religieuse du dialogue interculturel ». Voici le passage d'un texte finalisé par un Groupe de réflexion ad hoc le 27 avril et adopté par les Délégués le 2 mai

2007 : « L'objectif principal à viser, s'agissant d'une action du Conseil dans le domaine concerné, est celui de la promotion et du renforcement de ses valeurs fondamentales – respect des droits de l'homme, promotion de la démocratie et de l'État de droit – afin de valoriser dans la société européenne le respect et la connaissance réciproques ainsi que la tolérance et la compréhension mutuelle. Le but du dialogue proposé serait précisément d'associer à cet objectif les représentants des communautés religieuses et des ONG impliquées en la matière, afin que celles-ci contribuent au renforcement de ces valeurs au sein de la société européenne. Le Groupe a également convenu que le Conseil devait, à tout prix, éviter de se lancer dans tout débat théologique ou de devenir le cadre d'un dialogue interconfessionnel » (BELLATTI CECCOLI, 2009). On peut supposer que l'UE, le Conseil de l'Europe et même l'UNESCO ont une conception similaire du dialogue interreligieux : le concept doit servir de véhicule pour supprimer les stéréotypes, promouvoir la compréhension interculturelle, les valeurs communes universelles, les droits de l'homme ainsi que des relations équilibrées et égales entre les deux sexes. La conception turco-musulmane du dialogue interreligieux ne semble pourtant pas aller de pair avec celle de l'UE et du Conseil.

Il y a aussi des voix discordantes qui se font entendre publiquement et ouvertement, surtout celles des intellectuels *libéraux* (de la gauche libérale) pro-européens. Şahin Alpay (1944–), éditorialiste au quotidien *Milliyet*, écrivait les propos suivants un an avant le sommet d'Helsinki qui décide du sort européen de la Turquie : « Une partie de ceux qui dirigent la Turquie ne semble pas être consciente de ce qu'implique le fait de devenir membre de l'UE. Ils défendent l'idée de l'intégration européenne mais ignorent que cela signifie un large *transfert de souveraineté* d'Ankara vers Bruxelles. Une deuxième catégorie de ces dirigeants pense que le pays peut devenir membre de l'UE sans qu'il change. Ils se trompent. L'UE n'est pas un '*club chrétien*' mais une union basée sur les droits de l'homme, la démocratie et l'économie de marché. Enfin les troisièmes savent très bien qu'ils *perdront leur pouvoir*, si la Turquie satisfait aux conditions pour adhérer à l'UE » (*Milliyet*, 10 décembre 1998).

Tout indique en fait que les autorités turques ne saisissent le sens de leur engagement qu'au lendemain de la signature apposée aux exigences européennes. Une partie des Turcs pro-européens, qui prennent acte du lourd bilan du blocage du système politique, soulignent la nécessité d'abandonner la vision centralisatrice et unificatrice de l'État. Ils espèrent que l'adhésion à l'UE sera économiquement bénéfique pour la Turquie (développement des infrastructures, modernisation de l'économie, réduction du poids du secteur public, source de clientélisme qui affaiblit la démocratie). Selon ceux-ci, l'intégration permettrait de résoudre les problèmes chroniques (droits de l'homme, questions kurde, arménienne et chypriote) dégradant l'image du pays en Europe. « Ce camp conçoit l'adhésion européenne comme la

finalité du processus d'occidentalisation entamé il y a plus d'un siècle et demi: il s'agit d'imposer la Turquie à l'Occident comme un Oriental occidentalisé, *moderne/civilisé*... Selon les tenants de cette ligne, l'intégration européenne renforcerait la démocratie en Turquie, comme elle l'a fait en Grèce, en Espagne, au Portugal... Leur vision intégrationniste établit un trait d'égalité entre économie et démocratisation, dont elle sous-estime largement les dynamiques et les obstacles internes. Si elle saisit clairement les blocages du système politique, elle ne prend pas en considération le fait que ceux-ci apportent une rente politique à plusieurs acteurs qui trouvent des soutiens réels dans certaines couches de la société. On peut dès lors comprendre les raisons pour lesquelles cette ligne a du mal à briser son statut marginal en Turquie, pour devenir le moteur de changement nécessaire à l'adhésion » (BOZARSLAN, 2001, p. 374-376).

Les nationalistes kurdes et les islamistes plaident aussi pour l'adhésion de la Turquie à l'UE. Selon les premiers, elle permettrait d'envisager une solution pacifique à la question kurde, offrirait un champ d'action légal à la mouvance kurde, garantirait l'immunité des pouvoirs municipaux aux régions du Sud-est, apporterait aux Kurdes la protection des instances juridiques et des chartes européennes, aboutirait enfin à l'accès aux ressources techniques et économiques. Quant aux deuxièmes, qui étaient résolument opposés, jusqu'à la fin de la décennie 1990, à toute perspective d'intégration, commencent à considérer l'Europe comme un *terre de justice*. C'est le processus du 28 février 1997 qui leur apprend l'importance de la démocratie et de l'État de droit, qui les oblige à chercher ailleurs une protection juridique qu'ils ne peuvent trouver dans le régime légal turc. L'engagement pro-européen de ces deux groupes découle d'une stratégie de survie et non de l'adhésion à un projet de société. « Ainsi, nombre d'islamistes, indignés par la peine de prison de trois mois prononcée contre Erdogan, exigent l'exécution de la peine capitale prononcée contre Öcalan, chef du PKK. Öcalan lui-même salue l'ultimatum militaire du 28 février 1997 contre les islamistes comme une page démocratique dans l'histoire turque (juin et juillet 2000). Leur pro-européanisme ne va donc pas sans ironie » (BOZARSLAN, 2001, p. 376-377).

Enfin, un troisième camp, celui des souverainistes républicains (*ulusalcı*), défend la durabilité du pouvoir exercé par l'armée. Cette vision conçoit la société comme une forteresse « nationale », et l'histoire comme une succession de complots destinés à diviser la patrie. Tout en reconnaissant les apports économiques et politiques de l'intégration européenne, les souverainistes prônent une adhésion sans l'engagement d'une réforme institutionnelle fondamentale. Quant à l'armée, plutôt que de figurer comme une armée professionnelle de l'Union, elle vise à devenir *une force à l'échelle mondiale*, digne de l'État turc, lui-même *État à l'échelle mondiale* (BOZARSLAN, 2001, p. 377-378).

Mais rappelons encore une fois que la Turquie est en mutation. Désormais, la femme occupe une place non négligeable à la fonction publique tout comme au privé, et le port du voile y est présenté comme une question de choix personnel et non plus comme un impératif religieux. Il y a de plus en plus de femmes islamistes qui prennent la parole sur la scène publique ; certaines d'entre elles imaginent un *féminisme islamiste* pour remettre en cause le « machisme » prévalant dans le mouvement (KEPEL, 2000, p. 349, 362). Dans le camp laïc, un certain nombre de personnes prennent conscience que le camp religieux ne constitue pas un bloc, que l'adhésion à des valeurs religieuses ne signifie pas nécessairement une volonté de régression par rapport aux acquis séculiers du pays. En s'abstenant de faire un procès d'intention global à l'égard de toute la mouvance religieuse, ils discernent dans celle-ci des engagements relevant plus de la revendication démocratique que d'un projet fondé sur la croyance; derrière les formulations qui se veulent inscrites dans la tradition musulmane, ils reconnaissent le simple besoin de la démocratie. D'ailleurs, l'entrée de la Turquie dans l'UE suppose démocratie et pluralisme. Si l'idéalisation d'un modèle européen crée des attentes importantes, le désintérêt des parrains désirés provoque la déception et le ressentiment: la conviction se renforce qu'au-delà de raisons politiques/économiques, l'attitude européenne se fonde sur un refus de nature culturelle. Cette conviction est encore renforcée après l'effondrement du Bloc de l'Est, lorsque l'UE s'oriente vers un élargissement sans rivages, tenant seule la Turquie à l'écart. Mais si jamais cette intégration intervient, quel pourraient être la place et le rôle du parti islamiste dans l'échiquier politique du pays ? Au tournant du millénaire, le regretté politologue S. Vaner (1945-2008) répond comme suit à la question: «Si la démocratie et le pluralisme sont consolidés dans le pays, cela signifiera que la mouvance religieuse dans son ensemble aura admis les règles de fonctionnement pluralistes qui gouvernent l'UE... N'aura-t-on pas, alors, en ne forçant qu'à la marge l'analogie, une situation semblable à celle de nombreux pays de l'Union où des partis s'affirmant chrétiens-démocrates et se voulant porteurs de valeurs chrétiennes en politique sont en concurrence légitime avec des partis porteurs d'autres valeurs idéologiques » (VANER, 2000, p. 79-83) ?

e- Relance des réformes dans la perspective de l'intégration européenne

La consolidation de la démocratie exigée par l'UE impose à Ankara une révision complète du régime des libertés publiques, du statut des minorités, et surtout la redéfinition des rapports de l'armée au pouvoir (BALANS, 2005, p. 69). Si le passage d'un système à l'autre, avec ses hésitations, s'amorce, c'est parce que les détenteurs du pouvoir sont convaincus que le système doit évoluer, et que le contexte international y est aussi favorable (VANER, 2000, p.78). L'alignement de la Turquie sur les critères de Copenhague d'accession à l'UE est paradoxalement engagé en 2001 par une *coalition hétéroclite* (gauche kémaliste – droite

libérale – extrême droite). Les réformes se poursuivent sous les gouvernements de l'AKP (*parti des ex-islamistes*) après les législatives du 3 novembre 2002 (BALANS, 2005, p. 69).

Le 6 septembre 2000, le président de la Cour de cassation (1999-2002) Sami Selçuk (1937-) plaide, dans son discours pour l'ouverture de l'année judiciaire, pour plus de démocratie et l'adoption d'une constitution libérale, en vue de l'adhésion à l'UE: « La Turquie doit s'intégrer à l'UE de sa propre volonté, sans compromettre l'unité du pays, et renforcer sa démocratie en faisant les modifications législatives et constitutionnelles nécessaires ». Il estime que le pays a besoin d'une constitution qui souligne les libertés individuelles et limite le pouvoir de l'État : « La Turquie ne peut plus être un pays qui se fait condamner 11 fois en un jour par la CEDH ». Il fait aussi allusion aux Kurdes : « Nous ne devons pas imposer notre culture à d'autres. La démocratie requiert le respect des différences ». En appelant à combattre la torture, Selçuk demande en outre l'abolition de la peine de mort. Le Président Sezer semble partager le même idéal ; « Des transformations structurelles sont nécessaires afin de remplir les conditions requises pour devenir un État démocratique et contemporain » dit-il dans son message publié à l'occasion de la nouvelle année judiciaire (*Info-Türk*, septembre 2000). Sezer plaide pour une constitution plus respectueuse des droits de l'homme en inaugurant la nouvelle session du Parlement (1^{er} octobre). Il déclare dans son discours qu'il est nécessaire que la Turquie réfléchisse à une constitution et des lois répondant aux normes mondiales en matière de droits de l'Homme. Le Président fait lui aussi allusion aux provinces du Sud-est qui demeurent régies par l'état d'urgence, en plaidant pour la suprématie du droit dans les régions sous administration exceptionnelle: « Les restrictions mises aux libertés individuelles n'y sont pas sous le contrôle de l'appareil judiciaire » (*Info-Türk*, octobre 2000).

C'est dans ce contexte qu'organise l'*Union des barreaux d'avocats de Turquie* un colloque international sur la réforme constitutionnelle (janvier 2001) dans le cadre duquel la plupart des constitutionnalistes estiment qu'une nouvelle constitution doit être impérativement élaborée. Ceux-ci s'interrogent sur le devenir de la Constitution de 1982 et sur sa capacité à incarner la nouvelle donne d'un constitutionnalisme émancipateur, conforme aux traditions européennes et à l'état de développement de la société civile turque contemporaine. La solution aux problèmes de stabilité du système politique turc est sans doute en l'occurrence moins institutionnelle que profondément politique (évolution des forces politiques vers plus de cohérence et de transparence) et sociale. Mais de l'autre côté, le débat constitutionnel de fond, qui s'engage dans le cadre des réformes destinées à permettre la Turquie de satisfaire aux critères de Copenhague, concerne pour l'essentiel la place de l'armée et les libertés fondamentales. Il s'agit de sortir le pays d'un « *constitutionnalisme sécuritaire* où malgré la présence d'un appareillage institutionnel libéral, l'armée tient un rôle de gendarme du

système et où les libertés fondamentales se voient malgré tout limitées dans une partie de leur garantie. Depuis que le sommet d'Helsinki a reconnu, en 1999, la vocation de la Turquie à être candidate à l'UE, des réformes constitutionnelles et législatives spectaculaires ont été conduites par le gouvernement de Bülent Ecevit (1999-2001) et par les gouvernements Gül et Erdoğan de l'AKP issus des élections législatives de novembre 2002. Ces réformes ont d'abord concerné le CNS [Conseil national de sécurité] et cherché plus généralement à réduire le rôle politique de l'armée » (MARCOU, 2005-II, § 41-43).

La relance du processus de réformes dans la perspective de l'intégration européenne est opérée par l'importante révision constitutionnelle du 3 octobre 2001 qui modifie le cinquième des 177 articles, qui permet au pays de s'approcher des normes européennes de protection des droits et libertés, et qui s'accompagne d'une série de *paquets d'harmonisation législative* concrétisant les avancées constitutionnelles sur le plan des droits et libertés (réforme du code pénal, abolition de la peine de mort, développement de la liberté d'association, droit de manifestation pacifique, amélioration de la liberté de culte, usage de la langue kurde dans l'enseignement et les médias) et concernant l'approfondissement de l'État de droit et la démilitarisation du système politique. Le CNS est dorénavant composé majoritairement de civils et devient une instance consultative (MARCOU, 2005-I, p. 38, n.18).

Selon le rapport régulier de 2001 concernant les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion, publié par la Commission européenne, les modifications de la Constitution adoptées par le Parlement le 3 octobre constituent un progrès sensible vers le renforcement des garanties dans le domaine des droits de l'homme et des libertés fondamentales et vers la limitation de l'application de la peine capitale (le Parlement abolit le 3 octobre 2001 la peine de mort en temps de paix, à l'exception des crimes de terrorisme ; le nouveau Code pénal qui entre en vigueur en 2005, ne prévoit plus la peine de mort) : « L'attention s'est désormais portée sur l'application effective de ces modifications importantes ». Le rapport annuel souligne que *les caractéristiques essentielles d'un système démocratique existent en Turquie, mais un certain nombre de questions fondamentales, telles que le contrôle civil des affaires militaires, restent à régler efficacement*. Le même rapport analyse aussi l'évolution de l'économie turque: « Confrontée à deux crises financières, la Turquie n'a pas pu continuer à progresser vers la réalisation d'une économie de marché viable... Les deux crises financières ont interrompu la relance économique et mis fin au programme de stabilisation économique qui avait été engagé ». Le rapport souligne en outre que « malgré de multiples initiatives visant à encourager la transparence de la vie publique en Turquie, la corruption reste un problème sérieux » (**Rapport régulier 2001 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion**, le 13 novembre 2001, p. 105-106).

f- Une profonde crise économique en 2001

Avec une économie ouverte au commerce mondial et une société d'information qui se développe rapidement, l'adhésion de la Turquie élargira sans doute le marché intérieur de l'UE et renforcera sa compétitivité. L'économie turque enregistre une croissance supérieure à la moyenne mondiale avec un taux annuel moyen de 5,3 du PNB pour la période 1980-1990 et de 4,5 entre 1990 et 1998. Entre 1997 et 2001, la part de l'agriculture dans la valeur ajoutée totale passe de 15,8 % à 12,1 %. Dans la même période, l'emploi y recule de 40,8 % à 35,4 %, tandis qu'il passe dans les services de 35,1 % à 41 %. Même si l'agriculture continue de jouer un rôle de premier plan en tant que secteur refuge pour les chômeurs en période de crise, les échanges agricoles entre la Turquie et l'UE, son premier partenaire commercial, restent faibles : La vitalité de l'économie turque réside dans les secteurs de l'automobile et du textile-habillement. Le secteur automobile est largement dominé par des firmes étrangères, à 90 % européennes. L'usine de Renault de Bursa constitue l'unique site mondial de production de la *Mégane break* exportée vers l'Europe de l'Ouest ; la Clio, elle, est exportée vers le Maghreb, la Russie, les pays d'Europe centrale/orientale. «La Turquie dispose d'un grand nombre d'atouts : la main-d'œuvre est qualifiée et meilleur marché, les infrastructures existantes permettent le développement d'une industrie moderne et la fiscalité est favorable ; aucune taxe n'est prélevée sur les exportations de véhicules depuis la Turquie». Quant au secteur du textile-habillement, il représente 40 % des emplois industriels ; sa part dans la production nationale atteint 8 % et dans la production industrielle 12,5 %. Le volume des exportations de produits textiles était de 700 millions de dollars en 1980, il est de 9,8 milliards de dollars en 97 (multiplié par 14). Au niveau international, la part de la Turquie dans les exportations de produits textiles est de 4 % (1997) : le pays se classe au 9^e rang mondial. Rappelons en outre que l'UE constitue le plus important partenaire commercial de la Turquie. En 2002, 52,2 % des exportations turques sont destinées aux pays de l'UE, et 48,1 % des importations en proviennent (GÜLTEKİN, 2004, p. 44-48).

Mais malgré de bons résultats qu'on a énumérés ci-dessus, l'économie turque (comme sa démocratie) demeure fragile et sensible aux crises. L'inflation élevée/instable cause des torts graves comme l'absence de perspective au-delà du court terme, qui entraîne à son tour des distorsions au niveau des taux de rentabilité et exacerbe les inégalités de revenus. Le gouvernement met finalement en place un programme de lutte contre l'inflation, « mais les tensions politiques et l'étroitesse du marché monétaire soumettent le marché financier turc à des graves difficultés, qui débouchent sur la crise financier de février 2001... Cette année-là, la livre turque chute de 50 % entre février et décembre par rapport au dollar... Le PNB s'est

contracté de 9,4 % et l'année 2001 a été pour le pays la pire année de récession jamais connue depuis la Seconde Guerre mondiale » (GÜLTEKİN, 2004, p. 49).

La crise entraîne une situation difficile pour le gouvernement (l'économie turque régresse de 3,1 % entre 1999 et 2001) qui doit chercher à restaurer la confiance dans le pays comme à l'étranger. Un nouveau ministre de l'Économie, Kemal Derviş (1949 –), vice-président de la *Banque Mondiale* depuis 1996 et futur administrateur du *Programme des Nations-Unies pour le développement* (2005-2009), est chargé de coordonner la politique économique et, le 2 mars, le gouvernement adopte un vaste ensemble de réformes financières et économiques. De mars 2001 à août 2002, Derviş est ministre des Affaires économiques et des Finances, sans affiliation à aucun parti. À ce titre, il est en charge du programme de relèvement de la Turquie au lendemain de la crise financière dévastatrice. Le rapport régulier 2001 publié par la Commission européenne résume ainsi la situation : « Une aide financière a été accordée par le FMI et la Banque mondiale et un grand nombre de lois relatives à la mise en œuvre de certains aspects du nouveau plan économique ont été adoptées rapidement au cours du deuxième trimestre de 2001. Ces réformes doivent permettre de surmonter la crise et contribuer au respect des critères économiques en vue de l'adhésion à l'UE » (**Rapport régulier 2001 sur les progrès réalisés par la Turquie...**, le 13 novembre 2001, p. 14).

g- Dissolution du *Parti de la vertu* par la Cour constitutionnelle

C'est dans cette atmosphère de crise financière que la Cour constitutionnelle dissout la *Vertu*, troisième force politique du pays (le 22 juin 2001). C'est le quatrième parti islamiste lié à Erdogan à être interdit depuis 1972, après le PON, le PSN et la *Prospérité*. Sur les 102 députés que comptait la *Vertu* à la Grande Assemblée avant sa fermeture pour *activités anti-laïques*, 100 deviennent indépendants et 2 (Nazlı Ilıcak et Bekir Sobacı) sont déchus de leur mandat. Au lendemain de la fermeture du parti, la presse stigmatise la *démocratie blessée* par le verdict de la Cour constitutionnelle et promet un éclatement de la formation entre modernistes et conservateurs. Selon Murat Yetkin (1959 –) du quotidien *Radikal*, « c'est la première fois depuis l'acceptation de notre candidature à l'UE que nous avons dissous un parti politique » (*Radikal*, le 23 juin 2001). A. Taşgetiren, chroniqueur d'un journal islamiste, regrette que quand le pays appelle en chœur à plus de démocratie, la justice décrète de nouveaux bannissements politiques. « Pour une fois, je ne vais pas défendre la Turquie » dit l'auteur en précisant que son pays n'a pas pu passer l'examen de la démocratie. D'après Taşgetiren, il ne sera pas étonnant que le débat de fond débouche sur une division du mouvement islamiste après la dissolution de la *Vertu* (*Yeni Şafak*, le 23 juin 2001). Le libéral Mehmet Barlas (1942 –), éditorialiste dans le même quotidien, conclut que « c'est un coup porté par le pouvoir judiciaire à la Démocratie, ou plus exactement contre le Droit ». Barlas

rappelle que la notion de *démocratie* est inséparable de l'*idée républicaine* et que le régime turc actuel repose sur ces deux piliers : « saper la démocratie ou la république au motif de la défendre, tel est le dilemme tragicomique de la philosophie politique turque. Le paradoxe, c'est qu'on interdit les partis politiques, qu'on supprime la liberté d'expression et qu'on détruit le pluralisme au nom même de la démocratie » (*Yeni Şafak*, le 23 juin 2001).

Outre la presse turque, le Conseil de l'Europe critique aussi l'interdiction de la *Vertu*. Russell-Johnston (1932-2008), président de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe (1999-2002) déclare le 25 juin lors d'une conférence de presse que « le Président de la Cour constitutionnelle aurait dû attendre que la CEDH ait statué sur cette affaire ». « Je regrette qu'une fois de plus, les autorités turques, dès lors qu'elles ont à faire face aux défis sociaux et politiques de leurs pays, semblent préférer la coercition au dialogue » ajoute-t-il. Le même jour, les députés du parti dissous quittent le Parlement en signe de protestation et jusqu'à l'adoption d'un amendement constitutionnel qui rend la fermeture des partis plus difficile. Avant que tous les députés ex-*Vertu* ne quittent la session, le chef du parti interdit R. Kutan, devenu député indépendant comme ses autres camarades, critique violemment l'arrêt qui, selon lui, est contraire aux normes juridiques universelles, qui porte un coup dur aux valeurs démocratiques et qui met la Turquie dans une position difficile au sein de la communauté internationale: « Nous n'avons pas commis de crime, ni soutenu la violence et la terreur; nous avons seulement pensé d'une manière différente » dit-il du haut de la tribune avant de conclure qu'« il n'y a pas de démocratie au sens exact du terme en Turquie » (*Info-Türk*, juin 2001). Il est surprenant de constater que l'ex-leader du parti islamiste se réfère à la notion de « communauté internationale » pour désigner non pas l'ensemble des États mais plutôt une communauté internationale organisée et institutionnalisée comme le Conseil de l'Europe ou l'UE, et réclame ainsi la démocratie libérale/pluraliste de type occidentale.

Mais, contre toute attente, la CEDH, organe juridictionnel supranational créé dans le cadre du Conseil de l'Europe, apporte sa caution à l'interdiction de la *Prospérité* par un arrêt rendu public le 31 juillet 2001. Elle fera sans doute date et jurisprudence. Selon le quotidien *Milliyet* « c'est la fin du *takiye* », c'est-à-dire la pratique de dissimuler ses véritables convictions (jusqu'à ce que les objectifs d'un État inspiré du modèle islamique sera atteint) : « La CEDH a décidé qu'on ne peut pas se servir de la légalité démocratique pour la détruire » (*Milliyet*, le 1^{er} août 2001). L'arrêt de la Cour peut d'ailleurs être considéré comme un tir de sommation à l'encontre des futurs partis à vocation islamiste. Le nouveau *procureur général près la Cour de cassation* (21 janvier 2001–20 mai 2003) Sabih Kanadoğlu (1938 –) souhaite ainsi que tout le monde prenne conscience qu'il n'y a pas de liberté pour ceux qui veulent étrangler la démocratie (*Milliyet*, le 1^{er} août 2001). La situation n'est pas dépourvue d'ironie.

À la veille de la décision de la CEDH approuvant la dissolution, des représentants de l'UE se rendaient en Turquie pour suggérer aux dirigeants turcs d'éviter de dissoudre la *Vertu*. Au même moment, à Ankara, les députés étaient en train de chercher à introduire des amendements constitutionnels pour rendre plus difficile la dissolution de partis politiques.

Certains politologues, comme Semih Vaner, critiquent vivement la décision de la CEDH : « Le système turc a des velléités, qu'il s'agit de transformer en atout de maintenir le seul parti islamique, dans le monde musulman, évoluant dans un système pluraliste, et de manière plus générale, d'intégrer l'islam dans le jeu politique. Sa montée correspond à un contexte de grandes mutations sociales, à la pluralisation également de la société qui a vu l'hypothèque de la guerre froide se lever et le corset kémaliste trop étroit se desserrer » (VANER, 2001, p. 2). Il souligne qu'avancer sans cesse la thèse de la dissimulation (*takiye*) reviendrait à faire un procès d'intention et à alimenter une suspicion malsaine vis-à-vis d'une grande formation, et partant, une fraction importante de la population : « Le sécularisme a fortement imprégné la société turque. Croire qu'une société comme celle de la Turquie peut basculer dans un régime de type théocratique, relève d'une très grossière erreur d'analyse dont il faut se débarrasser une fois pour toutes... Le laïcisme –et non pas la laïcité– pourrait en fait exercer une fonction anti-démocratique. La laïcité –ou mieux encore la sécularisation– est une situation de fait, un état historique et sociologique, éventuellement un consensus entre l'État et la société civile, un processus, une synthèse, éventuellement un principe... La question ne se pose pas, pour la Turquie, dans les termes de '*djihad* ou démocratie' ou plus exactement de '*charia* ou démocratie' » (VANER, 2001, p. 5-8).

Vaner précise à juste titre qu'il n'est pas possible de poser la question religieuse en termes d'opposition binaire, entre les « laïcs » d'un côté, les « intégristes » de l'autre, car il existe des comportements hybrides (VANER, 2008, p.80). *L'antagonisme de l'obstination religieuse et de l'ambition laïque* « se répercute inéluctablement au niveau de l'évolution démocratique d'une société quel que soit sa religion... La tendance 'éradicatrice' dans l'armée et, d'une manière générale, dans la classe politique et dans l'élite civile, ne saurait obtenir gain de cause, en interdisant pour toujours le parti 'religieux' » (VANER, 2001, p. 9).

h- Scission au sein de la mouvance islamiste : AKP et Parti de la félicité

À peine dix jours avant que la CEDH donne raison au gouvernement d'Ankara en estimant fondée sa décision de dissoudre la *Prospérité* au nom de la laïcité (et un mois après la dissolution de son héritier, la *Vertu*), la division du mouvement islamiste turc s'est officialisée le 20 juillet 2001 avec la création d'un nouveau parti sur les cendres de la *Vertu*, déclenchant une concurrence entre modernistes et conservateurs : *Saadet Partisi* (« Parti du bonheur »

ou « Parti de la félicité ») qui regroupe 51 des 100 ex-députés de la *Vertu*, représentant la vieille garde du mouvement islamiste. Leur chef de file est l'ex-président du parti dissous, Recai Kutan, toujours proche d'Erbakan. Il proclame devant la presse qu'ils vont servir tout le peuple turc et afficher leur différence avec leur fidélité aux valeurs morales et nationales. Il assure que leur parti, résolument différent des autres formations «matérialistes», luttera pour les *libertés religieuses*. Les modernistes se veulent *libéraux-conservateurs* et tendent vers un centre-droit classique. Conduits par le charismatique *ex-maire d'Istanbul* Tayyip Erdoğan, qui vient d'être autorisé (le 19 juillet) à entrer dans l'arène politique grâce à une décision de la Cour constitutionnelle levant l'interdiction de politique à vie qui l'a frappé il y a deux ans, ils refusent de se rallier au leadership de Kutan (*Info-Türk*, juillet 2001).

Selon Ali Bayramoğlu (1956 –) qui a réalisé une thèse sur le rôle politique de l'armée turque, spécialiste des mouvements sociaux en Turquie, *la politique turque n'a produit cette dernière décennie qu'une seule personne qui fait figure de leader politique, c'est Erdoğan*. Il souligne que son retour va sans doute entraîner la naissance d'une *force dynamique* sur la scène politique et porter un coup sévère à la droite classique représentée par Yılmaz et Çiller. Ali Bayramoğlu précise également que les acteurs islamiques trouvent désormais un espace de réflexion, de proposition, de débat et d'opposition au sein du mouvement islamique qui est loin d'être un bloc monolithique, qui ne parle pas d'une seule voix (*Sabah*, le 20 juillet 2001). İsmet Berkan (1964 –), rédacteur en chef du quotidien *Radikal* (gauche libérale), explique pour sa part que l'électorat turc va saisir l'occasion de punir les partis traditionnels « pour les difficultés économiques du pays » au profit de nouveaux mouvements politiques : Selon les sondages, les nouveaux acteurs politiques, comme Erdoğan, qui peut incarner un espoir, et Derviş, populaire ministre chargé de l'économie qui peut donner sa chance à un nouveau mouvement de gauche, partent favoris dans la course. Berkan fait d'ailleurs allusion à une éventuelle élection anticipée vers la fin de 2002: « cette élection peut profondément remanier le profil de l'Assemblée, à tel point que les trois partis formant la coalition au pouvoir ne peuvent obtenir de député [en raison du seuil de 10 % nécessaire pour accéder à la représentation nationale au Parlement] » (*Radikal*, le 20 juillet 2001).

Erdoğan forme finalement le deuxième parti du mouvement islamique, *Parti de la justice et du développement* (AKP : « Adalet ve Kalkınma Partisi ») qui refuse de se définir comme islamiste. 51 députés rejoignent sans tarder cette nouvelle formation alors que la *Félicité* compte 48 députés. Il ne fait aucun doute que ceux qui quittent la *Vertu* au moment de son interdiction constituent le moteur d'un mouvement qui amène à la constitution de l'AKP. Fondé le 14 août 2001, soit moins d'un mois après la création de celui de la *Félicité*, l'AKP ne compte cependant pas en rester là ; ses fondateurs ont l'intention de s'adresser à des

franges plus larges de la société. Le parti fait d'ailleurs des propositions dans ce sens à des personnalités évoluant à l'*extérieure* de sa mouvance traditionnelle. La situation n'est pas seulement due à la seule volonté d'ouverture : Les hésitations quant à participer aux activités d'un parti dont on pense qu'il est issu du mouvement de « Vision nationale » lancé par Erbakan risquent de faire en sorte que des personnalités représentant un plus large spectre politique ne veulent pas prendre place dans la liste des fondateurs du nouveau parti (DAĞI, le 21 novembre 2001). Erdoğan assure que la transparence et la démocratie régneront au sein de son parti : « Rien ne sera comme avant en Turquie, croyez-moi » déclare-t-il. En essayant de prendre ses distances avec la rhétorique islamiste, il affiche une image libérale, mais les analystes ne cessent de se demander si cette métamorphose n'est pas une simple tactique visant à occuper le centre-droit de l'échiquier politique. Le procureur général Sabih Kanadoğlu saisit ainsi la Cour constitutionnelle pour qu'elle prive Erdoğan de son titre de président de l'AKP, estimant qu'il ne peut exercer cette fonction après le bannissement prononcé contre lui en 1998 pour appel à la sédition. Il réclame aussi que six femmes voilées soient écartées de la direction du parti, leur foulard constituant la preuve que cette formation œuvrera pour introduire des pratiques islamistes dans les institutions (*Info-Türk*, août 2001).

La querelle entre conservateurs et modernistes de l'ex-*Vertu*, et plus tard, celle entre deux partis provenant du camp Erbakan (la *Félicité* et l'AKP) ne porte pas uniquement sur la politisation de la religion ou sur les rapports entre islam et démocratie. Ceux-ci ont des conceptions séparées de la société comme de son organisation. La *Félicité*, animée par des orientations sociales et nationalistes, opte pour un État fort et poursuit sa quête du pouvoir et de redistribution des richesses contrôlées par l'État à sa clientèle : L'argument économique, ici, accorde toujours une place centrale à l'appareil d'État (SEUFERT, 2005, p. 183-184). Le parti promet dans son programme d'instaurer un « État social » ayant pour mission première d'assurer le bien-être du peuple et de répondre à *tous les désirs et besoins de celui-ci*. « Mais dans le même temps sont dénoncés tous les méfaits d'une *économie de rente* fonctionnant au seul profit de la bureaucratie, de la classe politique et d'un petit groupe de *rentiers*. Un seul remède : transférer au 'secteur réel' les moyens jusque-là mis à la disposition des 'rentiers', supprimer toutes les barrières faisant obstacle au développement de la libre entreprise, réserver les investissements de l'État aux activités économiques peu attractives pour le secteur privé (infrastructures, santé, éducation) ainsi qu'aux industries relevant de la défense nationale » (DUMONT, 2008, p. 65).

L'AKP, se fondant sur l'économie de marché et saluant sans réserve la privatisation, réussit à convaincre la grande majorité des électeurs de l'ex-*Vertu* et à rallier les éléments les plus dynamiques de celle-ci. Ses slogans sur le terrain de l'économie sont : libre concurrence,

rationalité, responsabilité et transparence. « Pour l'AKP, une économie de marché juste et loyale va permettre aux entrepreneurs musulmans d'entrer dans une compétition réussie avec l'élite laïque qui était jusque-là privilégiée à l'intérieur de l'État. Le parti mise sur une société civile conservatrice et il a confiance dans le dynamisme de ses ONG. Il représente un courant des classes moyennes qui évite le radicalisme, recherchant l'intégration au système et une transformation progressive de celui-ci, non son bouleversement. Il n'y a pas la place dans l'idéologie du parti pour l'État islamique qui veut encadrer tous les domaines de la vie. Par contre, cette conception œuvre une marge de manœuvre à une société musulmane s'interrogeant sur les limitations strictes auxquelles est soumise l'activité religieuse, en particulier dans les domaines de l'éducation et de l'association... Pour simplifier à l'extrême : le sobre commerçant musulman est devenu détenteur d'actions de capital vert. Les confréries soufies se sont transformées en partis politiques et en entreprises commerciales ; la spiritualité se réalise dans l'activité politique ; la notion même d'État islamique a été imprégnée par le modèle d'État-providence... L'islam lui-même est de plus en plus saisi dans des constructions mentales élaborées en Occident » (SEUFERT, 2005, p. 183-184). Il paraît que l'idéologie fédératrice de l'AKP réunit le libéralisme économique et politique (modernisation par les privatisations) au conservatisme social, comme le démontre le discours insistant sur la famille, la maternité et la femme au foyer (CHENAL, 2005, p. 53).

i- « Nouvelle littérature islamiste » mettant l'accent sur *la société civile, les droits de l'homme, l'individu et le dialogue* : Échec de l'islam politique ?

Lorsqu'Olivier Roy annonçait « l'échec de l'islam politique » en 1992, son ouvrage suscitait un scepticisme assez général, car l'époque était considérée comme l'apogée de l'islamisme. Mais 10 ans plus tard, son analyse fait désormais consensus. En 2000, G. Kepel distingue trois phases de l'islamisme: gestation de l'idée islamiste contemporaine dans les années 60 ; expansion des années 70-80, *l'effet de souffle* de la révolution iranienne se propageant dans tout le monde musulman ; apogée et déclin datés des années 90. Son livre « Jihad » conclut au déclin de l'islamisme, ou plus exactement à son incapacité à saisir un moment fort de son évolution pour s'emparer du pouvoir dans plusieurs pays musulmans. Publié un an avant les attentats du 11 septembre, l'ouvrage suscite des critiques de ceux qui lui reprochent de n'avoir rien prévu. Mais Kepel persiste dans son analyse à contre-courant, en considérant que la radicalisation de l'islam politique est un signe de déclin plutôt que de montée en puissance. Il maintiendra sa thèse dans la mise à jour après les attentats du 11 septembre, et la poursuivra en 2004 avec *Fitna* : Le passage à la violence est pour l'islamisme signe d'une crispation ou d'une impasse stratégique, plutôt que d'une victoire et d'un ancrage réussi dans les esprits des masses musulmanes. Il verra dans le passage au djihad global la conséquence de l'échec des djihads locaux (KEPEL, 2004, p. 121).

Kepel souligne en 2006 que lorsqu'il a publié *Jihad*, les mouvements radicaux n'avaient pas réussi à s'emparer du pouvoir, car ils n'étaient pas parvenus à mobiliser les masses de la population derrière eux. C'est donc pour tenter de résoudre ce problème qu'Al-Qaïda a eu recours aux attentats du 11 septembre, espérant galvaniser les masses derrière elle : « Cela n'a pas réussi non plus, mais la guerre contre la terreur, en revanche, a eu comme effet pervers de mobiliser de larges franges de l'opinion dans le monde arabe et musulman contre les États-Unis en particulier et l'Occident en général, confondus dans le même opprobre. C'est cela qui explique, à mon sens, les succès actuels des islamistes, soit dans le domaine électoral, soit sur le front de la lutte armée » (KEPEL, 28 août 2006).

Dans la préface à la seconde édition (première: 1995) de son ouvrage intitulé « Généalogie de l'islamisme », daté de 2001, O. Roy met l'accent sur *une chose étrange chez Ben Laden* : derrière l'extrême violence de l'action, il n'y a aucun programme politique, aucun projet de société et aucune revendication. « Ben Laden n'est pas une réaction de l'islam traditionnel, mais un avatar aberrant de la globalisation » (ROY, 2001, p. 10, 14). Tout en s'inscrivant dans une continuité sociologique avec le radicalisme des 1980, l'organisation de Ben Laden se singularise par une rupture axiologique: Une contestation qui se légitime, dans un premier temps, par l'islam et dans l'espoir de gagner les musulmans à leur vraie « nature » (au *vrai islam*), finit dans le cas d'Al-Qaïda par se transformer en une violence, même contre les musulmans, menacés de *takfir* (excommunication). L'assassinat d'innocents fait partie de la lutte entre le bien et le mal, le premier n'étant incarné que par une minorité très réduite. Cette violence n'exclut pas l'assassinat des civils musulmans, même bons croyants, s'ils sont utilisés comme des « boucliers » par les ennemis de l'islam. La violence *positive* conçue comme instrument d'un avenir et d'un ordre universel nouveaux laisse place à une violence *négative* ne visant qu'à la marge la réalisation d'une finalité terrestre: les militants semblent être dans l'impossibilité de donner sens à leur passé, ce qui leur interdit de se projeter dans un avenir constructif. Le passé, conçu dans ce cas comme corrompu, ne permet pas de présager un futur meilleur. À travers l'abrogation du présent par le sacrifice de soi, c'est le temps qui est détruit et le rapport à autrui qui est supprimé. « Mais cette annihilation vaut également effacement de la différence entre la vie et la mort... Dans une certaine mesure, la mort par le sacrifice de soi devient le seul biais pour s'extraire de la mort. Une telle perception de la violence constitue également, du moins potentiellement, une sortie du politique... L'expérience d'Al-Qaïda peut être également interprétée comme une sortie de l'islam, ou du moins d'un islam codifié par les légistes, et l'entrée dans un autre islam, celui de la stricte délivrance eschatologique » (BOZARSLAN, 2004-III, p. 25-27).

Al-Qaïda, phénomène marginal et probablement temporaire, ne dispose pas de relais ; il ne constitue pas un mouvement politique avec une direction, une structure militaire et des compagnons de route. Réseau de militants, il existe dans la mesure où ceux-ci commettent des attentats. Il ne peut s'allier qu'avec des groupes combattants même si ceux-ci peuvent avoir une dimension politique, comme dans le cas des talibans (ROY, 2004-I, p. 24-25). Ainsi, les opuscules portant sur le djihad laissent place, au tournant même du 11 septembre, à une *nouvelle littérature islamiste* autour des thèmes comme *la société civile, l'individu et les droits de l'homme, le dialogue*. Nombre de penseurs « islamistes » souhaitent désormais ouvertement la dé-radicalisation, voire la dépolitisation de la pureté du message religieux, et proposent des formules sécularistes: l'option eschatologique d'Al-Qaïda ne dispose pas d'un terrain favorable pour se transformer en voix dominante au Moyen-Orient (BOZARSLAN, 2004-III, p. 28-29). Les attentats du 11 septembre contre les États-Unis ont néanmoins des conséquences considérables pour le monde musulman en général et pour la Turquie en particulier. Dans les jours et les semaines qui suivent la date fatidique, les attentats font la une de la presse turque, même si l'opinion ne se sent que marginalement concernée et observe de loin les événements: Il n'y a ni panique, ni réelle peur d'être la cible d'attentats. Ce sont plutôt les débats sur l'opportunité et le degré d'un soutien aux opérations militaires américaines en Afghanistan qui occupent une place dans la presse (GANGLOFF, 2002, p.1).

j- Perception en Turquie des attentats du 11 septembre

Proche alliée des Américains, seul pays musulman membre de l'OTAN, la Turquie sent son importance géostratégique renforcée par la nouvelle donne découlant des attentats, tout en s'inquiétant des conséquences. Les dirigeants et les journalistes rappellent régulièrement et amèrement que la participation du pays à la *guerre du Golf* en 1991 s'est soldée par plusieurs dizaines de milliards de dollars de pertes, liées à l'embargo imposé par l'ONU à son voisin irakien après son invasion du Koweït. Déjà, le prix des attentats se fait sentir : la bourse d'Istanbul chute de plus de 25 % en moins d'une semaine (*Info-Türk*, septembre 2001). Le tout premier sondage réalisé après les attentats montre que 62 % des Turcs sont opposés à une participation militaire de leur pays à des représailles américaines suite au 11 septembre, redoutant une aggravation de la crise économique que traverse la Turquie. 74,3 % des personnes interrogées pensent que les États-Unis ont tort de déclarer la guerre à un pays musulman sous prétexte de combattre le terrorisme (*Milliyet*, le 20 septembre 2001). Dans l'opinion, la profonde méfiance vis-à-vis de l'allié américain engendre des rumeurs selon lesquelles les américains auraient eux-mêmes organisé les attentats pour lancer leur *guerre contre le terrorisme* et relancer l'industrie militaire. La presse islamiste, elle, rappelle que les États-Unis soutiennent Israël qui massacre quotidiennement des Palestiniens et que les bombardements de l'Irak ont fait les milliers de morts (GANGLOFF, 2002, p. 3).

Dès le 14 septembre, les États-Unis et le Royaume-Uni désignent comme responsable Ben Laden: Ils préviennent les talibans que leur soutien à celui-ci aura des *conséquences* et demandent son extradition. De nombreux alliés des États-Unis promettent aussitôt leur soutien ou leur concours. Le 18, le *Conseil de sécurité des Nations unies* exige des talibans la livraison immédiate de Ben Laden. Le 20, le Conseil demande à ce dernier de quitter l'Afghanistan. En revanche, les talibans annoncent qu'ils répliqueront à toute attaque. Le 21, l'ambassadeur taliban au Pakistan déclare que son pays ne livrera pas Ben Laden sans que ne lui soit fourni de preuves de son implication dans les attentats. Le 22, les combats reprennent entre l'Alliance du Nord et les forces talibanes. Les menaces anglo-américaines se font plus pressantes début octobre alors que les premières unités gagnent la région. Le 5 octobre, le gouvernement pakistanais se déclare convaincu de l'implication de Ben Laden dans les attentats. Les opérations commencent deux jours plus tard, et le 8, les américains annoncent que la guerre se poursuivra jusqu'à la « destruction des réseaux terroristes ».

Le gouvernement turc craint en ces temps de crise un glissement des crédits occidentaux vers « l'effort de guerre contre le terrorisme » et appelle les États-Unis à la prudence dans la conduite d'une éventuelle attaque contre les talibans (21 sept.). Il annonce finalement (22 sept.) son accord pour ouvrir son espace aérien et ses aéroports aux avions de transport américains dans le cadre d'une riposte éventuelle. Le 27 septembre, le ministre des Affaires étrangères İsmail Cem se prononce pour un total soutien à la campagne antiterroriste. « L'opération militaire en Afghanistan doit se poursuivre jusqu'à la chute du régime taliban » estime le Premier ministre Ecevit le 28 septembre, en ajoutant que tous les efforts doivent être entrepris pour épargner les civils (*Info-Türk*, septembre 2001). L'offensive débute le 8 octobre par une série de bombardements aériens et de tirs de missiles de croisière. Si le gouvernement turc exclut fermement une participation de son armée turque et les propos de l'état-major vont dans le même sens, le discours officiel dénonce néanmoins le régime des talibans et le danger qu'il représente pour l'Afghanistan, pour l'ensemble de la région Asie centrale-Caucase-Turquie, voire pour le monde entier.

Les islamistes, eux, expriment leur scepticisme quant au bien-fondé et au résultat des opérations militaires et reprennent leur *rhétorique tiers-mondiste* sur la superpuissance qui poursuit ses propres intérêts sans considération aucune pour les peuples qui en souffrent (GANGLOFF, 2002, p. 4, 6). Pour eux, il s'agit de la *neuvième croisade* contre l'islam. Le quotidien *Yeni Şafak* titre : *Guerre de vengeance : les États-Unis font pleuvoir des bombes et missiles sur l'Afghanistan pour sauver leur image ternie par les attaques du 11 septembre*. Selon l'éditorialiste Yusuf Kaplan (1964–), les américains dupent le monde entier: « Ils disent

qu'ils combattent le terrorisme, mais en réalité ils veulent porter un coup fatal au discours et aux groupes islamistes qu'ils considèrent comme la menace principale à leur hégémonie, et mettre fin au potentiel de l'islam de défier l'ordre mondial. Les principaux leaders sur la scène mondiale savent que s'ils n'arrivent pas à empêcher l'islam de jouer à nouveau un rôle déterminant dans l'histoire, leur système mondial – basé sur l'injustice, les intérêts égoïstes et l'inégalité – s'effondra ». Le quotidien radical *Akit* reproche pour sa part au gouvernement qui soutient inconditionnellement les États-Unis. L'un des principaux éditorialistes du journal, A. Dilipak, estime que les États-Unis mènent une guerre de prestige motivée par la colère. « Ils ont basé leur guerre sur cette absurdité : 'vous êtes coupables parce que nous pensons que vous êtes coupables' » écrit-il. Le président général du *Parti de la félicité* R. Kutan met aussi en cause la légitimité des frappes anglo-américaines contre l'Afghanistan: « L'opinion publique en Turquie et dans le monde n'a pas été convaincue par les justifications d'une telle intervention militaire ». Le président de l'AKP Erdoğan reste plus prudent, s'abstenant de commenter directement l'intervention: « Nous sommes contre toutes les formes de terrorisme et pour une lutte internationale contre le terrorisme » (*Info-Türk*, octobre 2001).

Tandis que la presse turque s'interroge le 9 octobre sur la possibilité que l'Irak ne devienne la prochaine cible des États-Unis, le Premier ministre Ecevit souligne que l'élargissement des fronts/cibles serait « dangereux » sans précision de pays. Le 10 octobre, le Parlement autorise l'envoi de troupes à l'étranger dans le cadre de l'opération antiterroriste. Ce sont les deux partis d'opposition islamiques qui expriment ouvertement leur opposition au décret. Selon les dirigeants de la *Félicité* et de l'AKP, le gouvernement ignore sur quoi va déboucher l'opération en Afghanistan. A. Gül, deuxième homme fort de l'AKP relève que le décret demande la permission d'envoyer des troupes sans préciser leur importance ni donner de limite et de temps et sans que le gouvernement sache où va cette opération. Or, il serait dangereux que le conflit s'étende, alors que la Turquie est en pleine crise économique. Selon la spécialiste de relations internationales Oya Akgönenç Muğisuddin (1939–), députée *Félicité*, il faut impérativement répondre à deux questions avant d'envoyer des soldats en Afghanistan: Qu'a-t-on demandé exactement à la Turquie, et l'opération contre l'Afghanistan est-elle une action de l'OTAN ou une action américano-britannique (*Info-Türk*, octobre 2001) ? Là, les députés des partis islamiques, plutôt que de mettre en avant des arguments affectifs/subjectifs/instinctifs basés sur les sentiments religieux, avancent des arguments rationnels/objectifs/réfléchis basés sur l'intérêt national.

En ces temps critiques, les déclarations officielles sont contradictoires: la coalition au pouvoir est hétéroclite et fragile. Le 1^{er} novembre, la Turquie devient le premier pays musulman à fournir un soutien militaire en hommes à la campagne menée par les États-Unis, en mettant

à disposition 90 soldats des forces spéciales à la demande de Washington. L'opinion et la presse semblent pourtant être divisées sur l'envoi de soldats d'élite. Les uns demandent l'engagement du pays aux côtés des Américains sans tarder/hésiter : il faut ainsi démontrer de façon claire que la Turquie est dans le camp des Occidentaux (et est *occidentale*) et de prouver qu'elle reste indispensable à la défense de l'Ouest après la chute du bloc de l'Est. Selon ceux-ci, la Turquie a besoin de crédits occidentaux pour surmonter la crise financière qui la touche durement, et l'heure doit plutôt être à la collaboration. Les autres rappellent le précédent de la guerre du Golfe où la Turquie s'était fermement engagée aux côtés des États-Unis : la fermeture du pipeline avec l'Irak aurait coûté de 35 à 40 milliards de dollars, sans compter la perte du marché irakien (GANGLOFF, 2002, p. 6-8).

L'AKP demande le 2 novembre que le gouvernement démissionne immédiatement si la décision d'envoyer des soldats fait partie d'une négociation pour une contrepartie sonnante et trébuchante. Salih Kapusuz (1954 –) de l'AKP, futur vice-président du parti, affirme son opposition à ce que les soldats turcs tournant leurs armes contre le peuple afghan. Ahmet Selamet (1949 –) de *Mazlum-Der*, organisation d'obédience islamiste de défense des Droits de l'homme, proche de l'AKP, se déclare inquiet après la décision du gouvernement : « Il est fort probable que les militaires turcs deviennent des pions servants à tuer des musulmans innocents ». Un sondage publié le 3 novembre montre que 80 % des Turcs sont opposés à l'envoi de soldats en Afghanistan (*Info-Türk*, novembre 2001). Le 7 novembre, lors des débats au Parlement suite à la décision d'envoi de troupes, Mustafa Kamalak (1948 –) de la *Félicité*, professeur de droit, prononce les propos suivants : « Les preuves de la responsabilité des talibans ne sont pas claires... Les plus forts bombardent les plus faibles... Des civils innocents souffrent alors qu'il n'y a pas de preuves ». Mehmet Çiçek (1946 –), théologien, député de l'AKP de la ville de Yozgat, met en outre en garde contre les dangers d'une participation turque à la guerre d'Afghanistan (GANGLOFF, 2002, p. 6).

Selon le gouvernement, « la décision de la Turquie d'envoyer des troupes en Afghanistan prouve qu'il ne s'agit pas d'une guerre contre l'islam ». Şükrü Elekdağ (1924 –), editorialiste et diplomate à la retraite, avance aussi l'idée que l'engagement du pays aux côtés de l'Occident montrerait que ces opérations ne sont pas dirigées contre l'islam mais contre le terrorisme. D'ailleurs, le thème du *modèle turc* est largement diffusé dès que la participation de la Turquie aux *opérations de paix* est assurée. Les journalistes qui reprennent ce thème soulignent que la Turquie, pays musulman dirigé par un régime laïc et démocratique, serait un modèle pour le monde musulman. Le ministre des Affaires étrangères İsmail Cem précise que la Turquie serait le principal obstacle pour ceux qui assimilent islam et terrorisme, pour ceux qui essaient de *défigurer les événements en un clash de civilisations*. Cette rhétorique

est intrinsèquement liée à un autre thème récurrent en Turquie, celui de l'*intermédiaire idéal* : Par sa position géostratégique et son appartenance au monde occidental et au monde musulman, le pays serait un intermédiaire idéal entre ces deux mondes. La presse laïque défend cette position dans les semaines qui suivent le 11 septembre : « La Turquie doit agir en médiateur entre l'Occident et l'Orient, doit mettre en avant son modèle pour réconcilier les deux civilisations » (GANGLOFF, 2002, p. 12-13).

Rappelons pour finir que l'engagement militaire auprès des États-Unis ne suscite pas de grandes réactions dans une société civile encore fragile: quelques manifestations regroupent ici et là des islamistes et des militants de gauche. Les débats mettent aussi en lumière la fragilité de la scène politique. Les députés islamistes se tiennent relativement à l'écart des débats. Leurs prises de position restent prudentes et leurs dénonciations de la politique gouvernementale sur ce dossier, mesurées. « De fait, la mise en accusation internationale de l'extrémisme musulman les incite à cette discrétion. L'armée qui s'est arrogée en Turquie le droit et le devoir de combattre l'islamisme, n'a d'ailleurs pas manqué de saisir cette occasion pour démontrer le bien-fondé de sa 'campagne anti-fondamentaliste' »: *Nous avons éradiqué nos Ben Laden le 28 février 1997* déclare (29 octobre 2001) le chef d'état-major (1998-2002) Hüseyin Kivrikoğlu (GANGLOFF, 2002, p. 17-18).

k- Incertitudes politiques et économiques: Vers une large victoire de l'AKP, issu de la mouvance islamiste

C'est dans cette atmosphère tendue que l'économie turque commence à montrer des signes de stabilisation financière. Entre octobre 2001 et avril 2002, les tensions sur les taux d'intérêt et de change se relâchent, la livre turque se réapprécie de 20 % par rapport au dollar, les taux d'intérêt sur les émissions de titres publics en monnaie locale se détendent de 90 % à 60 %. Si l'aide massive du FMI de février 2002 (16 milliards de dollars dans le cadre d'un stand-by) permet à la Turquie de faire face à ses échéances extérieures, la stabilisation des variables nominales ne signifie pas pour autant que tout risque de nouvelle crise financière est écarté. Depuis le début de 2002, la charge d'intérêts de la dette publique absorbe la quasi-totalité des recettes budgétaires. Du côté des réformes structurelles (accélération des privatisations, réforme de l'administration et du système de sécurité sociale) on constate de réelles avancées. Celles-ci concernent surtout la restructuration du secteur bancaire. Même si la réforme du secteur public et les privatisations rencontrent plus de résistance, dans ce domaine, des avancées sont notables également. Les désaccords au sujet des privatisations persistent, ce qui conduit au limogeage du ministre des Privatisations. Le gouvernement rencontre toujours des obstacles dans la fermeture prévue d'administrations régionales et la suppression des sureffectifs dans les entreprises publiques (FAURE, 2002, p. 2-4, 11-13).

La coalition n'a pourtant pas d'autre alternative que de poursuivre les réformes structurelles.

1- Parce que la Turquie est devenue un pays financièrement sous perfusion ; 2- Parce que les leaders des partis au pouvoir, dont la popularité est au plus bas d'après les sondages, ont tout intérêt à maintenir la cohésion du gouvernement jusqu'aux prochaines législatives en 2004. La coalition recueille des taux d'approbation de seulement 12 % dans les sondages (2002) contre 20 % pour l'AKP. De ce fait, les partis au pouvoir sont contraints de maintenir une certaine cohésion, au moins de façade. 3- Poussé par une opinion publique à 75 % pro-européenne, le gouvernement tente d'obtenir le plus rapidement possible une date officielle d'ouverture des négociations avec l'UE (FAURE, 2002, p. 13, n. 30). L'année 2002 connaît finalement un retour à la croissance (6,7 %), toujours fragile car tirée par les exportations, malgré une conjoncture internationale difficile, tandis que la candidature à l'UE implique la poursuite des réformes : En mars 2002, les lois sur les partis politiques, les associations et les tribunaux d'exception sont mises en conformité avec les exigences de l'UE.

La Turquie entre cependant dans une ère d'incertitude au moment où elle doit se confronter aux problèmes cruciaux de son adhésion à l'UE et de sa crise économique. Au cours du mois de mai, le premier ministre Ecevit, 77 ans, est hospitalisé à deux reprises en deux semaines. En s'auto-déclarant « en bonne santé », il refuse de démissionner et préfère gouverner depuis l'hôpital : le pays vit au rythme des communiqués de ces médecins. Il fait valoir que son départ serait catastrophique pour la stabilité du pays et par là même, pour la guérison de son économie en crise (*Info-Türk*, mai 2002). Finalement, le 31 mai 2002, la presse turque affirme que le Premier ministre souffre de la maladie de Parkinson. La maladie se prolongeant, les voix qui plaident pour sa démission se multiplient, même à l'intérieur de son parti. Début juillet, K. Derviş insinue que des élections anticipées seraient bienvenues pour rétablir la stabilité. Toujours début juillet, pensant que le vice-Premier ministre H. Özkan (1950–) fomentait un complot contre lui, Ecevit le pousse à démissionner. Ensuite, 3 ministres et 18 députés démissionnent du PGD. Une soixantaine de députés, entendant profiter de l'affaiblissement du leader pour prendre les commandes et mener un renouveau politique, se distancient du parti d'Ecevit. Dès lors, l'avenir de la coalition n'est plus assuré (MASSICARD, 2003, p.4). Le 31 juillet, au moment même où sont votées les lois d'harmonisation au corpus juridique européen, la grande majorité des députés (449 voix contre 62) se prononce pour des élections anticipées dont la date est fixée au 3 novembre.

Les instituts d'opinion, qui ne cessent de réaliser des sondages, donnent tous l'AKP comme grand vainqueur des élections et prévoient que tous les autres partis risquent de ne pas pouvoir franchir le seuil du barrage électoral de 10 %, nécessaire pour pouvoir siéger au

Parlement. Dans ces conditions, la presse dans son ensemble s'interroge sur la nature de la principale formation islamique qu'est l'AKP. Selon une enquête menée durant le mois d'avril par la fondation TÜSES (*Fondation de recherches sociales, économiques et politiques de Turquie*), rendue public le 17 juillet 2002, les électeurs turcs exprimeront un rejet de la classe politique traditionnelle, éliminant l'ensemble des partis sortant du Parlement ; seul l'AKP franchira le barrage électoral. Si l'on compare les conclusions de cette enquête à celles des enquêtes précédentes, réalisées elles aussi par la même fondation, on observe une mutation des franges musulmanes traditionnelles de la population. En 1994, 19,9 % des interrogés se déclaraient favorables à l'application de la charia ; ce taux n'est plus que de 9,9 % en 2002 (*Radikal*, 18 juillet 2002). Rappelons aussi que, par charia, beaucoup de musulmans turcs entendent l'aumône légale, le jeûne du ramadan, la prière, l'aide vis-à-vis des plus démunis. D'ailleurs, toutes les études sociologiques montrent clairement que le taux des partisans de l'application étroite des principes les plus rigides de l'islam se situe dans une fourchette de 5 à 7 %. Alors, ce n'est pas chez ces gens que l'AKP, dont les fondateurs ont prouvé qu'ils avaient évolué en termes de culture politique en s'opposant à Erbakan, et qui ne s'illustre plus par des positions radicales, cherchera les voix qui lui permettront d'obtenir la victoire. Le sociologue Kentel estime qu'appliquer le terme islamiste à l'AKP devient progressivement un non-sens (MARCOU, 2004, p. 600).

Dès l'annonce des élections, nées d'un contexte de crise très particulier, on assiste à des transferts de députés. Les uns changent de parti, les autres essaient de créer de nouvelles formations. H. Özkan, İ. Cem et K. Derviş (les deux premiers démissionnaires du PGD, le troisième, ministre technocrate avouant son intention d'entrer en politique) décident de créer une nouvelle faction *sociale-libérale* de centre-gauche qui s'appellera « Parti de la Nouvelle Turquie ». Hasan Cemal (1944 –) du quotidien *Milliyet* explique qu'il a pu constater, durant son voyage de 15 jours à travers les 14 villes d'Anatolie au cours du mois de mai, que les noms de Derviş et de Cem suscitaient un intérêt particulier chez l'homme de la rue, à gauche, mais aussi au centre et à droite. « Aujourd'hui, le trio Cem-Derviş-Özkan a de belles opportunités devant lui: s'ils poursuivent leurs efforts pour ne pas gâcher leurs chances, la Turquie pourra s'ouvrir, briser la carapace qu'elle a autour d'elle. Si le centre redevient une alternative crédible, la stabilité pourra enfin frapper à notre porte » (*Milliyet*, 12 juillet 2002). Selon H. Bülent Kahraman (1957 –), politologue et éditorialiste du quotidien *Radikal*, il s'agit là d'une opportunité unique pour la gauche démocratique de sortir de ses limites, de trouver la *Troisième Voie* [mise en place par des dirigeants de gauche en Europe et aux États-Unis], de marier l'économie compétitive avec une société juste, décente et humaine, de créer ainsi un programme réaliste en rupture avec le révolutionnarisme radical (*Radikal*, 12 juillet 2002).

Fondé le 22 juillet 2002, la *Nouvelle Turquie* (PNT) éveille d'espoirs de renouvellement. La majorité des démissionnaires du PGD passent au PNT. Mais le 21 août, Derviş rejoint le PRP dirigé par Baykal, ce qui constitue une victoire pour celui-ci. Le PNT se vide à nouveau, à mesure qu'il baisse dans les sondages. Outre le PGD et le PNT touchés par les défections, il faut noter de nombreuses démissions du PMP présidé par Yılmaz, dont on pense qu'il ne passera pas le barrage. Le PRP devient le nouveau pôle d'attraction, à plus forte raison avec le ralliement de Derviş. L'autre pôle d'attraction, à l'Assemblée comme à l'extérieur, est l'AKP ; les ralliements se font en grande pompe. Une fois au PRP, Derviş entreprend de nombreuses tentatives de rapprochement entre les partis de gauche. En effet, la gauche ressent la nécessité de s'unir face à l'AKP qui rassemble dans les sondages environ 30 % des votes (fin août). Baykal interprète ces initiatives comme l'absorption par le PRP des autres partis, ce que les derniers refusent (MASSICARD, 2003, 7-8, 15-16).

Le PRP, même s'il n'hésite pas à utiliser le spectre d'*irtica* (réaction ; retour en arrière) pour stigmatiser l'AKP, ne joue qu'à la marge sur la laïcité: il ne se veut pas parti *laïc* ou *athée*, mais « croyant moderne », comme le montre son candidat-vedette Y. Nuri Öztürk, célèbre théologien défenseur de la laïcité kémaliste. Parallèlement, l'AKP refuse de problématiser le thème du voile et refuse aussi l'étiquette islamiste. Les émissions télévisées et les unes des journaux sont consacrées aux thèmes « Erdoğan récusé les accusations d'islamisme » ou « Erdoğan se fâche contre la question du port du voile ». Le président de l'AKP doit sans cesse proclamer qu'il n'est pas islamiste. Pour effacer son image *islamiste*, l'AKP reste prudent, voire silencieux sur les questions du voile, des écoles d'imams-prédicateurs, des cours coraniques (MASSICARD, 2003, p. 21, 39). Selon İhsan Dağı (1964–), professeur de relations internationales, c'est à tort que l'on qualifie la base de l'AKP d'*islamiste* ; son électorat représente sur le plan sociologique une masse située au centre-droit dont les aspirations ne sont pas d'ordre idéologique mais plutôt développementaliste. Dağı souligne que le discours de l'AKP ne renvoie pas l'image d'un parti islamiste : le processus du 28 février 1997 suscitant chez ceux de l'AKP une réflexion nouvelle sur les concepts de droits de l'homme et de l'État de droit, le modèle d'une démocratie libérale s'impose dans l'ensemble de la mouvance issue du mouvement islamiste turc (DAĞI, 21 novembre 2002).

I- Victoire électorale malgré l'invalidation de la candidature d'Erdoğan

Pourtant, le *Haut conseil électoral*, dont la décision est sans appel, décide le 20 septembre 2002 de rejeter la candidature d'Erdoğan aux élections en raison de son casier judiciaire. « Cette décision injuste sera corrigée, c'est le peuple qui le fera le jour de l'élection » affirme Erdoğan devant ses fidèles. « Ceci est la démocratie turque en 2002 » titre sur un fond noir le quotidien *Radikal* (*Info-Türk*, septembre 2002). En effet, 60 candidats à la candidature

sont déclarés inéligibles par le *Haut conseil*, et c'est le *Parti démocratique du peuple* (pro-kurde) qui est le plus touché par ces interdictions, nombre de ses candidats ayant été condamné pour *propagande séparatiste*. Les inéligibilités faisant le plus de bruit sont celles de chefs ou candidats-phares de partis en difficulté avec le système: Erdoğan, le président du parti pro-kurde PDP Bozlak (1952–), l'ancien président (1992-1999) de l'*Association des droits de l'homme* et candidat PDP Birdal (1948 – : touché par six balles, il a survécu à une tentative d'assassinat), et Erbakan qui, ne pouvant pas se présenter dans les rangs de la *Félicité*, désirait être candidat indépendant à Konya. Tous ces candidats étaient condamnés par des *cours de sûreté de l'État* en vertu de l'article 312 du Code pénal et de l'article 8 de la loi anti-terreur, qui rendent inéligible tout condamné pour délit d'opinion ou manifestation non autorisée. L'interprétation extensive de ces textes les rend inéligibles même après qu'ils aient purgé leur peine et que leur casier judiciaire soit effacé. Comme les précédentes, les élections se tiennent sous le signe des interdictions politiques (MASSICARD, 2003, p.13-14).

Il s'agit là d'un paradoxe : Après avoir décidé de tenir les élections anticipées, le Parlement a adopté le 3 août une série de réformes en vue de répondre aux critères requis par Bruxelles pour négocier l'adhésion de la Turquie à l'UE (octroi de droits culturels aux minorités - diffusion des programmes audiovisuels et enseignement privé en leur langue –, abolition de la peine de mort en temps de paix, extension de la liberté d'expression et d'association, suppression des poursuites pour critique d'institutions d'État, élargissement des droits des instances religieuses non musulmanes), mais à peine quelques semaines plus tard, le *Haut conseil électoral* rejette les candidatures d'Erdoğan et de Bozlak, ce qui porte un coup sévère aux efforts du pays pour améliorer sa démocratie.

Ali Coşkun (1939 –), membre de l'état-major de l'AKP, ex-président de l'*Union des chambres et des bourses de Turquie* (1986-1990) et ancien partisan d'Özal, explique le 3 octobre à l'éditorialiste libéral-conservateur du quotidien *Milliyet* Taha Akyol (1946 –) que l'invalidation de la candidature d'Erdoğan, qui leur a beaucoup attristés, leur a pourtant valu des voix en plus: « Il y a un moi, nous recueillions 24% des intentions de vote, aujourd'hui, nous sommes à 32% ». L'ancien ministre de la Justice (28 mai 1999–5 août 2002 : selon la Constitution, les ministres de la *Justice*, de l'*Intérieur* et des *Transports* ont l'obligation de démissionner trois mois avant les élections) H. S. Türk (1935–), membre du PGD, se plaint d'ailleurs qu'à cause de l'interdiction faite à Erdoğan de participer au prochain scrutin législatif, l'AKP grignotera encore quelques points : « Tous les électeurs que je rencontre dans ma circonscription électorale considèrent qu'Erdoğan a été lésé ». En citant les propos des analystes de tendance social-démocrate comme celui de Nejat Erder de la fondation TÜSES (*l'AKP représente vraiment un nouveau parti et une nouvelle équipe ; Erdoğan est certes perçu*

comme son emblème, mais il n'est pas pour autant considéré comme le seul homme du parti) et celui de l'universitaire H. B. Kahraman (*l'AKP représente une nouvelle alliance de classe*), l'éditorialiste Akyol conclut que ce parti réussit à fédérer autour de lui de larges pans de la population qui, sur le plan économique mais aussi culturel, se considèrent comme des exclus : « L'AKP est, en termes sociologiques, l'incarnation d'un mouvement qui fait le lien entre la protestation des classes moyennes et inférieures et leur quête de statut social ». Akyol précise que toute formation politique doit savoir s'attirer le concours et la sympathie des masses pour pouvoir remporter les élections et que les cadres de l'AKP, eux-mêmes issus des classes moyennes et inférieures, ont d'autant plus de facilité à faire le lien entre la protestation et la quête de statut social: « Les masses peuvent s'identifier à Erdoğan et à son épouse qui porte le voile, ce que les anciens élites laïcistes tiennent pour une insulte aux fonctions officielles » (*Milliyet*, 4 octobre 2002). Si on suit l'argumentation d'Akyol, on peut avancer l'idée que les tentatives d'exclusion de la scène politique d'Erdoğan accentuent encore plus le sentiment d'exclusion sociale des masses.

En plus de l'invalidation de la candidature d'Erdoğan, le *procureur général près la Cour de cassation* Kanadoğlu demande le 23 octobre à la Cour constitutionnelle d'interdire l'AKP en raison de son refus de se débarrasser de son président, interdit de politique. Le pire qui pourrait arriver serait ainsi que l'AKP, donné comme vainqueur aux élections, ne voit cette victoire remise en cause par une procédure d'interdiction à son encontre : Après la demande du procureur général l'indice de la bourse d'Istanbul chute immédiatement, alors que les hommes d'affaires et les industriels espèrent voir un pouvoir stable sortir des urnes. L'*Union des chambres et des bourses de Turquie* lance aussitôt un appel implicite à la stabilité politique après les élections. Il semble que la crainte d'une confrontation entre les militaires et un gouvernement dominé par des islamistes demeure faible pour les milieux financiers. « L'armée devrait laisser un gouvernement islamiste agir librement, dans un premier temps, et n'exprimer un désaccord que si des sujets sensibles commencent à être évoqués » estime l'analyste H. Avcı de Global Securities. *La Turquie a marqué des points en matière de réformes économiques, mais la reprise dépend beaucoup de la stabilité politique du pays et de la région*, précise un rapport publié en octobre par l'OCDE (*Info-Türk*, octobre 2002).

Le pays se trouve confronté à un problème gênant : Qui sera le prochain Premier ministre ? Tous les sondages annoncent la victoire de l'AKP, mais son leader, qui a vu sa candidature interdite, ne peut pas être Premier ministre. Le parti annonce à trois jours du scrutin (le 31 octobre 2002) que la sélection de son candidat au poste de Premier ministre, qui serait éventuellement chargé par le Président Sezer de former le prochain gouvernement, sera faite le 4 novembre, au lendemain des élections, ce qui provoque une réaction du chef de

l'État qui affirme qu'il n'accepterait pas de laisser dicter son choix, à l'issue du scrutin, par Erdoğan. Ce dernier continue à diriger la campagne de son parti et refuse de quitter la présidence de l'AKP. Les observateurs pensent que c'est Gül qui est le mieux placé pour être désigné au poste. Mais le fait que son épouse porte le voile, à l'instar de Mme. Erdoğan, pourrait nuire à ces chances: « Mme. Gül serait automatiquement bannie des invitations officielles, le port du voile étant interdit dans les institutions publiques, car considéré comme un défi aux principes laïcs du régime... Il est de tradition en Turquie que le chef de l'État charge le chef du parti ayant remporté le plus de sièges au Parlement de former un cabinet, mais ce n'est pas une obligation constitutionnelle. Aussi M. Sezer pourrait-il choisir un candidat autre que celui présenté par la direction du parti pour former le gouvernement, au risque de provoquer une crise politique » (*Info-Türk*, octobre 2002). En pleine polémique entre Erdoğan et Sezer sur la désignation de l'éventuel Premier ministre, l'éditorialiste H. Cemal rappelle que la Turquie peut rentrer dans une sombre période si les institutions politiques n'assument pas leurs responsabilités et ne cherchent pas un consensus à partir d'un certain nombre de postulats : « Dans les régimes parlementaires, le président ne peut désigner le chef du gouvernement sans tenir compte du choix du candidat fait par le premier parti issu du scrutin. S'il le fait, il provoque une crise » (*Milliyet*, 31 octobre 2002).

Annoncée par toutes les enquêtes d'opinion, la victoire des néo-islamistes (ex-islamistes ? musulmans démocrates ?) aux élections législatives est d'une ampleur supérieure à celle prévue par les sondages. Les résultats créent une onde de choc en Turquie, mais aussi dans le monde, notamment en Europe : l'AKP obtient 34,43 des voix et 363 des 550 sièges. À l'exception du PRP, qui obtient 19,4 des voix et 178 sièges grâce à la mobilisation laïque, les autres partis, toujours représentés au Parlement, s'en retrouvent exclus. C'est sans doute l'impasse économique qui pousse davantage au vote AKP que l'attente d'un régime islamiste (ERDİ LELANDAI, 2007, p. 549).

5- Ex-islamistes au pouvoir

Le succès de l'AKP était attendu. Il reste cependant surprenant qu'un parti qui n'avait pas un an et demi parvienne au pouvoir seul lors des premières élections auxquelles il se présente. « Il ne lui manque que 4 sièges pour avoir la majorité des deux tiers et donc pour pouvoir modifier la Constitution sans référendum. Les chiffres sont éloquentes : Le parti a réussi à obtenir des députés dans toutes les circonscriptions à l'exception d'Iğdır et de Tunceli, département à majorité alévie. Il est arrivé premier parti dans 63 circonscriptions sur 85 contre 10 circonscriptions pour le PRP. Il a enfin remporté tous les sièges dans quatorze

circonscriptions, alors que le CHP n'a réussi cet exploit que dans une circonscription – Tunceli – » (MASSICARD, 2003, p. 34). L'AKP a attiré dans son camp une importante partie des organisations locales de *Vision nationale*, ce qui lui a permis de démarrer avec une organisation solide au niveau national. Les fondateurs de l'AKP ont pourtant remodelé leur discours de façon à s'adresser à l'ensemble de l'électorat de la droite, alors que la *Félicité* n'a revendiqué que l'héritage de la *Vision nationale*. Ils n'ont pas eu de difficulté à récolter les fruits cette transformation. Le discours conservateur de l'AKP qui demande plus de démocratie et une réinterprétation du principe de laïcité donne la preuve de sa scission idéologique d'avec la tradition de *Vision nationale* (ATUK, 2010, § 36-37).

Formations politiques	Pourcentage des suffrages	Nombre de sièges
AKP : Parti de la justice et du développement	34, 43	363
CHP : Parti républicain du peuple	19,41	178
DYP : Parti de la juste voie	9,54	-
MHP : Parti d'action nationaliste	8,35	-
GP : Parti jeune	7,25	-
DEHAP : Parti démocratique du peuple	6,14	-
ANAP : Parti de la mère-patrie	5,11	-
SP : Parti de la Félicité	2,49	-
DSP : Parti de la gauche démocratique	1,22	-
YTP : Parti de la nouvelle Turquie	1,15	-
Indépendants	1	9

C'est la première fois depuis 1954 que l'Assemblée est composée de deux partis seulement. Le fait que la grande majorité des partis ne franchissent pas le barrage avantage l'AKP et le PRP. Quelque 45 % des suffrages ne sont pas représentés à la Chambre, et 58 % des électeurs inscrit. Le Parlement est de ce fait le moins représentatif de la période multipartite, et sa légitimité est largement remise en cause, surtout dans le sud-est du pays. À Diyarbakır, alors que 56 % des électeurs votent pour le PDP pro-kurde, l'AKP obtient 8 députés avec 15 % des suffrages et PRP 2 députés avec 5 %. C'est donc la non-représentation des autres partis qui entraîne le caractère *écrasant* de la victoire de l'AKP. Sans barrage, l'arbitrage des électeurs aurait probablement été différent : Ils préfèrent ne pas donner leur voix à un parti qu'ils estiment n'avoir aucune chance de passer le barrage. D'autre part, la volatilité des voix atteint en 2002 des sommets jamais atteints auparavant. Le PGD d'Ecevit passe de 22 % en 1999 à 1 % trois ans plus tard. Le PMP, fondé par le défunt président Özal et qui a obtenu 45 % en 1983, recueille 5 % des suffrages en 2002. On estime qu'entre 1999 et 2002, 56,7 % des électeurs n'ont pas voté pour le même parti. Il faut aussi noter le renouvellement sans précédent de l'Assemblée – seuls 59 députés sur 550 restent par rapport à l'Assemblée sortante, soit 10,7 % – (MASSICARD, 2003, p. 29-33) et l'affirmation de la régionalisation des votes, tendance déjà remarquée lors des élections de 99 : « le DEHAP [PDP] confirme sa place de premier parti dans les départements du Sud-est, alors que l'AKP arrive premier

dans toute l'Anatolie et que le CHP [PRP kémaliste] domine la bordure méditerranéenne et égéenne, ainsi que les marges occidentales du pays » (DORRONSORO, MASSICARD, PÉROUSE, 2003, p. 12).

Comment expliquer cette victoire spectaculaire ? La première raison tient vraisemblablement au contexte économique difficile et la crise sociale de longue durée. En 2002, le taux de chômage des jeunes diplômés, un an après la fin de leurs études, est de 29,4 %, avec une décroissance du PIB de 9,5 %. À un contexte économique et social dégradé, frappant à la fois les classes populaires et classes moyennes, s'ajoutent une situation politique instable et une tendance à l'émiettement des forces politiques qui ont conduit à la formation de gouvernements s'appuyant sur des coalitions peu cohérentes, sans avenir et peu crédibles. Déconsidéré par la corruption, le centre-droite s'est usé d'une manière irréversible à travers la participation à des coalitions boiteuses. Il ne faut pas oublier non plus l'importance d'un discours où la foi est mise en avant comme support d'une morale publique fondant une honnêteté politique, qui a constitué le message central de l'AKP. Le parti choisit comme symbole « une ampoule luisante » qui est bien loin des thèmes religieux et qui condamne l'obscurité et la dégénération. Son nom est souvent abrégé en « AK Parti » (« Parti blanc »). Rappelons que l'administration de grandes villes a aussi renforcé l'électorat de ce parti (ERDİ LELANDIS, 2007, p. 549-550 ; MARCOU, 2003 ; PÉROUSE, 2004, p. 243).

« Les bons résultats du *Genç Parti* (7,25 %) indiquent la perte de repères de l'électorat, notamment parmi les jeunes. Son fondateur et dirigeant, Cem Uzan [1960 –], à la tête d'un important groupe industriel et de communication, s'est lancé dans la politique quelques mois avant les élections, probablement pour obtenir une immunité parlementaire ou une protection gouvernementale. Il a en effet été condamné par la justice américaine à rembourser plus de deux milliards de dollars, escroqués à des entreprises américaines et européennes. Ce 'Parti jeune', en fait largement constitué des employés du groupe, a développé un message populiste caricatural qui a su séduire des électeurs souvent masculins, peu éduqués et pauvres » (DORRONSORO, MASSICARD, PÉROUSE, 2003, p. 11).

La dernière raison de la victoire de l'AKP tient probablement à la transformation de son idéologie d'origine, *Voie nationale*. N'oublions pas que le processus du 28 février a été fatal aux islamistes, que l'*establishment* a ridiculisé le gouvernement Erbakan avant de le pousser à partir. Malgré la création de la *Vertu*, l'élan des islamistes paraissait cassé pour longtemps par une triste expérience. La victoire de l'AKP sonne comme une revanche de la *Prospérité* sur ceux qui l'ont enterré un peu vite. Mais l'AKP n'est plus la *Prospérité*. Dès sa création, il essaie en effet de s'affranchir de la vieille idéologie dogmatique d'Erbakan dont les partisans

son regroupé désormais dans la *Félicité* qui ne recueille en 2002 que 2,5 % des suffrages. Erdoğan, beaucoup plus charismatique qu'Erbakan, sait d'ailleurs conquérir les masses avec son passé d'enfant du peuple. Dès son arrivée au pouvoir, l'AKP refuse la crispation du débat et s'emploie à convaincre l'opinion de la transparence et de la sincérité de ses intentions démocratiques et européennes. Le vote de novembre confirme une fois de plus que l'identité musulmane du pays reste une réalité sans pour autant que l'attachement religieux doive signifier la fin de la république laïque et la remise en cause de l'ancrage occidental du pays (MARCOU, 2003 ; ERDİ LELANDAI, 2007, p. 550-551).

L'accession au pouvoir de l'AKP consacre l'émergence d'une nouvelle classe moyenne, provinciale, industrielle, différente du point de vue socioculturel des anciennes élites d'État et des grands groupes constitués sous son égide. « Un islam plus socioculturel que militant, et très éloigné de l'aventurisme. Ses adversaires jacobins voient dans ce nouvel avatar du centre droit une 'contre-révolution anatolienne' » (CHENAL, 2005, p. 53). Même s'il est issu de la *Prospérité* (de la *Vertu*), Erdoğan désamorce une question potentiellement explosive « en refusant la référence à l'islam politique au profit d'un appel plus consensuel aux valeurs religieuses, simplement présentées comme constitutives de la culture nationale ». De plus, il apparaît comme un martyr, cristallisant les sentiments anti-*establishment* d'une grande partie de la population (DORRONSORO, MASSICARD, PÉROUSE, 2003, p. 8, 12).

Dès son accession au pouvoir, l'AKP est pourtant accusé, par ses adversaires pro-laïcs, d'avoir un agenda caché consistant à islamiser la Turquie. Les élites laïcistes tentent ainsi de convaincre la population que la conciliation avec le régime n'est qu'une dissimulation, une sorte de conspiration des leaders de l'AKP pour miner les fondements laïcs de l'État et réintroduire l'islam dans l'espace public. Les responsables de l'AKP, eux, se présenteront comme les défenseurs d'une « vraie laïcité », d'une laïcité rompant avec le *laïcisme* sectaire, et se rapprochant de la tolérance en vigueur dans la plupart des pays d'Europe. « Si vous demandez si je suis laïc dans le sens de la défense d'un État laïc, oui je le suis, mais si vous opposez la laïcité à l'islam, dans ce sens je ne le suis pas » déclare Erdoğan. Murat Belge, intellectuel de gauche, souligne que l'AKP ne représente plus un danger d'islamisation pour la Turquie qui vit la dernière étape d'un mouvement de domestication de l'islam politique, que la tradition d'occidentalisation, de multipartisme, de constitutionnalisme du pays a obligé les islamistes eux-mêmes à évoluer. « Ils ont compris que la société turque, par son histoire qui diffère de celle du monde arabe, est imperméable au fondamentalisme. Pour M. Belge, la véritable menace qui pèse sur la démocratisation en cours demeure l'armée, capable de saboter le processus » (ERDİ LELANDAI, 2007, p. 552, 554-555).

Les « intellectuels libéraux » pro-européens s'affichent de plus en plus publiquement aux côtés de proches de l'AKP avec lesquels ils partagent une vision libérale du rapport de l'État à ses citoyens. Ceux-ci tiennent systématiquement des propos remettant en cause le credo kémaliste et la tutelle de l'armée sur la vie publique. Selon l'éditorialiste Ş. Alpay, intellectuel de gauche libérale qui écrit depuis un certain temps pour le quotidien *Zaman*, publication *fethullahçı* (néo-nurcu) la plus célèbre, les leaders de l'AKP ont su opérer une réorientation idéologique (d'un discours islamiste à un autre qui prône les droits de l'homme, les libertés publiques, les standards européens en matière de démocratie et d'économie) : « Voyant que l'écrasante majorité de la population était autant attachée à ses valeurs religieuses qu'à la laïcité et à la démocratie, ils ont ramené l'AKP vers le centre du spectre politique. Ce faisant, ils se sont débarrassés d'Erbakan et de son entourage qui sont davantage tournés vers le passé. Le discours actuel de l'AKP renvoie l'image d'un parti *musulman démocrate* ou encore simplement d'un parti *conservateur*. Il est maintenant temps de passer des discours aux actes, de concrétiser les promesses. En fait, l'AKP est lui-même le symbole de la victoire de la démocratie turque. Les jeunes islamistes, qui sont apparus sur la scène politique avec un discours radical, ont évolué vers une ligne politique réaliste, logique et modérée, grâce aux conditions créées par la concurrence démocratique, et se sont rendu compte que la liberté est un bienfait nécessaire à tout le monde. La plus grande vertu de la démocratie, c'est qu'elle donne, autant aux individus et sociétés qu'aux courants politiques, la possibilité de corriger leurs erreurs. La démocratie éduque et rend les radicaux plus modérés. Malgré ses limites, nous pouvons être fiers de notre démocratie » (*Zaman*, le 5 novembre 2002).

Comment classer l'AKP? Est-il islamiste, islamiste modéré, musulman conservateur, islamo-démocrate, islamique? La plupart des médias évite d'utiliser le vocable général *islamiste* et préfère parler d'*islamiste modéré* ou d'*islamiste démocrate*. R. Çakır, spécialiste de l'islam politique, propose d'utiliser le terme d'*ex-islamiste* pour désigner le mouvement. Selon lui, les dirigeants du parti, âgé à peine de 15 mois et issu d'une tradition islamiste, souhaitent désormais tourner la page : « Il n'est pas encore un parti démocratique, mais veut le devenir. À charge pour ses dirigeants de le prouver aujourd'hui ». Çakır se méfie du rapprochement un peu hâtif opéré avec la démocratie chrétienne, car cette famille politique occidentale, bien que de sensibilité religieuse, n'est pas pour autant issue de tendances religieuses radicales. Ainsi, sans diaboliser le parti d'Erdoğan, convient-il de le juger sur ses actes (MARCOU, 2004, p. 600). Bekir Coşkun (1945–), chroniqueur kémaliste du quotidien *Hürriyet*, est très sceptique : « C'est l'islam politique qui est arrivé au pouvoir ; il s'agira d'un gouvernement basé sur une politique religieuse ». Pour Hikmet Çetinkaya (1942 –) du quotidien kémaliste *Cumhuriyet*, c'est une grave erreur de qualifier l'AKP de *parti de centre-droit* : « Nous avons maintenant au pouvoir un parti islamiste ». E. Özkök de *Hürriyet* conclut en citant les propos

d'Erdoğan (*il ne faut plus exploiter la religion dans ce pays*) qu'il est mieux de définir l'AKP comme musulman démocrate ou comme démocrate. Ali Bulaç, lui-même islamiste, précise qu'Erbakan représente l'islam politique, alors qu'Erdoğan est un musulman démocrate proche des partis chrétiens-démocrates européens (*Le Monde*, le 10 novembre 2002).

On peut donc qualifier l'AKP d'*islamique*, de *musulman*, de *religieux* ou même de *musulman démocrate*. Mais quoi qu'il en soit, ce qui est certain c'est que l'islam politique n'a nullement recours à la violence et que l'on ne trouve guère de rêve islamiste dans la motivation de nombreux électeurs turcs. Le nomadisme électoral de citoyens lassés des partis corrompus et incompetents, « leur désir de donner sa chance à une nouvelle formation partisane qui a su ratisser large, une certaine forme de quête identitaire, et la confiance qu'inspire la relative modération du leader de l'AKP, Recep Erdoğan, ont participé de ce succès. En outre, l'AKP est bien davantage une mouvance qu'un parti politique stricto sensu. Loin d'être un monolithe, il abrite en son sein des individus qui ont certes en commun leur sensibilité religieuse, mais se divisent aussi en libéraux et conservateurs, opportunistes et déçus des partis politiques traditionnels auxquels ils appartenaient... Les partisans et l'équipe du [futur] Premier ministre ne semblent d'ailleurs pas animés d'un désir ardent de 'grand soir' islamique. Ils savent de toute façon le scénario impossible. Car la démocratie est d'abord une affaire d'expérience historique, de culture politique et de rapports de force. De ce point de vue, le gouvernement de l'AKP sera très contraint. Le parti a certes obtenu 35 % des voix et une majorité écrasante des sièges au Parlement. Mais cela signifie aussi que 65 % des suffrages sont allés vers d'autres partis » (VANER, mars-avril 2003, p. 1).

a- Nouveau gouvernement accélère le rythme des réformes

Après les élections du 3 novembre, l'AKP désigne Abdullah Gül, vice-président du parti, comme Premier ministre, en raison de l'inéligibilité d'Erdoğan. Le 16 novembre, président de la République charge cet économiste pro-européen de constituer le 58^e gouvernement de la Turquie. Ce dernier se donne alors deux jours pour former son cabinet et promet prendre des mesures immédiates pour relancer l'économie et promouvoir les normes démocratiques du pays dans la perspective de l'adhésion à l'UE. Ces engagements sont accueillis avec un optimisme prudent par la presse. Le 18 novembre, Gül dévoile la liste de son gouvernement (18 novembre 2002 – 14 mars 2003) après approbation de celle-ci par le Président Sezer. Le 19 novembre, Bülent Arınç, troisième homme fort de l'AKP, est élu président de l'Assemblée. Il provoque pourtant une vive polémique en se présentant à une cérémonie officielle, le lendemain de son élection à son poste, avec sa femme portant le foulard. « La voile dans le protocole d'État » titre le 21 novembre à sa une le quotidien *Milliyet*, et « Le foulard monte à la tête de l'État » annonce *Hürriyet*. Il faut savoir que l'AKP fait campagne, dès son arrivée

au pouvoir, pour la levée de l'interdiction du port du voile dans les universités et les épouses de 16 ministres sur 25, y compris celle de Gül, portent le voile. Le quotidien *Cumhuriyet* qualifie la présence de Mme Arınç à la cérémonie comme « un affront, un défi » aux valeurs républicaines ; E. Çölaşan (1942 –), éditorialiste kémaliste de *Hürriyet*, estime que la Turquie peut bientôt avoir des juges et des agents de police pourtant le voile: *Il faut faire attention, ce sera ensuite au tour des universités et des lycées*, conclut-il (**Info-Türk**, novembre 2002).

Le 23 novembre, Gül présente devant l'Assemblée le programme gouvernemental reposant notamment sur les mesures de modernisation et de transparence de l'État. Il promet une nouvelle *Constitution libérale*, conforme à la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* et à la *Convention européenne* dont la Turquie est signataire (Jusqu'à présent, l'AKP n'a pas tenu cette promesse). Il promet aussi de renforcer les ONG et de travailler en collaboration avec elles. D'après le programme, la Constitution et la loi électorale seront modifiées pour mettre fin aux *injustices*, allusion au barrage de 10 % (une autre promesse qui n'est pas tenue), et à l'inéligibilité du leader de l'AKP Erdoğan. En matière de politique étrangère, le nouveau Premier ministre rappelle la « détermination » de la Turquie à remplir les critères de Copenhague pour permettre l'adhésion *entière* du pays à l'UE. En effet, le gouvernement qui obtient le 28 novembre la confiance du Parlement élabore sans tarder un projet de réformes démocratiques pour renforcer ses chances d'obtenir au sommet européen de Copenhague, à la mi-décembre, une date, dès 2003, pour l'amorce de négociations d'adhésion. Ce projet, qui prévoit 36 amendements, porte particulièrement sur le renforcement de la lutte contre la torture et la défense des droits de l'homme. En ce qui concerne les droits fondamentaux, le gouvernement s'occupe en premier lieu de la situation dans le Sud-est de la Turquie : Le 30 novembre, l'état d'urgence, entraînant depuis 15 ans de nombreuses violations de la liberté de la presse dans les régions kurdes, est levé dans les deux dernières provinces restantes de Diyarbakır et Şırnak. Kutbettin Arzu (1955 –), Président de la Chambre de commerce de Diyarbakır, futur député de l'AKP, qui estime qu'il s'agit d'une bouffée d'oxygène et qui réclame d'autres mesures complémentaires, demande au gouvernement de mettre en œuvre un « plan d'action », retardé à cause de la crise économique et qui vise à renforcer l'économie de la zone (**Info-Türk**, novembre 2002).

La demande d'adhésion de la Turquie à l'UE devient, au tournant du millénaire, le vecteur essentiel de la modernisation du système politique turc, grâce notamment à l'appui de larges segments de la société civile. À la veille du sommet du Conseil européen des 12 et 13 décembre, un collectif d'ONG et d'hommes d'affaires organise une tournée dans les pays de l'UE afin de promouvoir la candidature d'adhésion de la Turquie. Au cours de ce voyage, ils rencontrent des hommes d'affaires, des diplomates et des politiciens afin de réaffirmer le

caractère laïc de l'État turc malgré la victoire de l'AKP aux législatives (GANGLOFF, 2004, p. 142). Selon le quotidien populaire *Hürriyet*, il s'agit là d'un débarquement *civil* à Bruxelles : « Plus de 200 ONG turques forment, sous le leadership de l'*Union des chambres et des bourses de Turquie* et de la *Fondation pour le développement économique*, une plateforme en vue de l'adhésion de la Turquie à l'UE » (*Hürriyet*, le 24 novembre 2002).

Cela explique pourquoi le gouvernement AKP, dont l'arrivée au pouvoir a été vue comme une manifestation de repli sur soi de la société, choisit au contraire d'accélérer le rythme des réformes. En Turquie, depuis 1987, la perspective européenne constitue un puissant moteur qui favorise un profond changement du système politique et de la société. La mutation sensible de l'économie et de la société turques se traduit par une montée en puissance des milieux d'affaires qui, organisés en groupes d'intérêt, jouissent d'un poids politique de plus en plus significatif. Ces acteurs socioéconomiques (industriels, commerçants, syndicats patronaux) se mobilisent en faveur de l'intégration européenne et font même pression pour obtenir une accélération des réformes économiques, fiscales et réglementaires. « La victoire retentissante aux législatives de novembre 2002 de l'AKP, une formation issue de la mouvance islamiste, n'a pas remis en cause la demande d'adhésion, au contraire, on peut dire qu'elle l'a paradoxalement 'boostée' » (MARCOU, VARDAR, 2004, p. 1-3, 10).

Ayant tiré les leçons du « processus du 28 février 1997 », les fondateurs de l'AKP concluent que la mue de l'islam politique est une nécessité, qu'il est inutile de s'attaquer de front aux rigidités de l'héritage kémaliste (BÉNALO, 2007, p. 848), qu'il leur serait donc difficile de construire une stratégie politique viable sur une confrontation éternelle et systématique avec l'appareil d'État et ses élites, et ce d'autant plus que ces derniers ont eux-mêmes changé de stratégie. Dans un contexte où la Turquie est candidate à l'UE et où sa politique étrangère reste étroitement liée à ses alliances occidentales, le recours à des interventions militaires est désormais impensable pour l'*establishment* politico-militaire. Parce qu'ils choisissent de se positionner en parti de gouvernement, les *ex-islamistes* donnent des gages de leur attachement au système, à la démocratie et aux orientations diplomatiques traditionnelles du pays. Ils prennent conscience que l'enjeu européen représente paradoxalement la meilleure garantie de liberté d'expression et d'existence pour leur mouvance. « Curieusement, au moment où il vient de triompher, l'islamisme a quasiment disparu du paysage politique turc... Certains s'interrogent aujourd'hui au Moyen-Orient : mais pourquoi les islamistes turcs sont-ils différents ?... Ce ne sont pas tant les islamistes sont différents que le cadre politique et social dans lequel ils ont évolué. Située aux confins d'ensemble régionaux orientaux dont elle se démarque, la Turquie est aujourd'hui un État-nation laïque définitivement marqué au

cours de deux derniers siècles par un réformisme d'origine européenne et par ses alliances occidentales » (MARCOU, VARDAR, 2004, p. 10-12).

Le 11 décembre 2002, évoquant le prochain Conseil européen de Copenhague des 12 et 13 décembre, *Le Monde* publie un article de Gül, intitulé « la Turquie dans l'Union européenne, résolument ». Le Premier ministre turc, après avoir précisé que son pays adhère aux valeurs européennes au terme d'un processus d'adaptation qui a duré trois siècles, et que le Conseil européen décidera à Copenhague, les 12-13 décembre, de l'élargissement le plus important dans l'histoire de l'UE, y écrit ceci : « Les chefs d'État et de gouvernement, en fixant à cette occasion une date à la fois définitive et imminente pour l'ouverture des négociations d'adhésion avec la Turquie, assureront la pérennité de relations vieilles de quarante ans déjà entre la Turquie et l'UE, des relations qui elles-mêmes s'appuient sur un rapprochement vieux de trois siècles au moins » (*Le Monde*, 11 décembre 2002). Lors du Sommet, les 15 décident d'accueillir dix nouveaux pays le 1^{er} mai 2004 ; mais s'agissant de la Turquie, le Conseil appelle le gouvernement à réformer sa législation pour satisfaire aux critères politiques de l'UE : respect de la liberté, de la démocratie, des droits de l'homme et des minorités, des libertés fondamentales, de l'État de droit, et maintien de la stabilité des institutions. Le Conseil s'engage à entamer rapidement des négociations d'adhésion si, en décembre 2004, les réformes sont jugées satisfaisantes (BISTOLFI, 2005, p. 24-25, n. 2).

Les co-rapporteurs de la *Commission pour le respect des obligations et engagements des États membres du Conseil de l'Europe* sont frappés de voir à quel point la décision prise au sommet a été ressentie comme une *injustice*, tant par les autorités que par la société civile. Plusieurs interlocuteurs expriment un sentiment de *découragement* en soutenant que, quels que soient les efforts fournis par le pays en matière de démocratisation et droits de l'homme, on lui en demanderait toujours plus, sans jamais lui décerner enfin un *satisfecit*. La crainte est également exprimée qu'en 2004, avec 25 États membres, l'UE ne prenne encore plus difficilement une décision en sa faveur. En s'accomplissant dans un intervalle de 15 années après l'effondrement de l'URSS, la vague d'adhésion des PECO contribue en outre à nourrir au sein du peuple turc un profond sentiment de faire l'objet d'un traitement discriminatoire. Enfin, les déclarations de G. d'Estaing du 8 novembre 2002, selon lesquelles *la Turquie n'est pas un pays européen et son adhésion signifierait la fin de l'Union*, jettent un grand trouble, que les rapporteurs du Conseil tentent de dissiper en rappelant qu'elle fait incontestablement partie de la famille européenne depuis son adhésion au Conseil de l'Europe en 49. Malgré cette déception, le gouvernement ne cesse d'afficher sa volonté d'effectuer des réformes, « non seulement pour réussir l'examen de passage fin 2004, mais aussi pour moderniser la

Turquie dans l'intérêt de tous ses citoyens » (***Rapport de la Commission pour le respect des obligations et engagements de la Turquie***, APCE, 17 mars 2004, p. 9-10).

b- Mars 2003 : Turquie refuse aux États-Unis l'utilisation de ses bases militaires et le stationnement de troupes américaines sur son territoire

En effet, le gouvernement Gül poursuit les réformes engagées en reprenant la méthode des *paquets d'harmonisation législative* inaugurée par le gouvernement Ecevit. En janvier 2003, deux paquets (quatrième et cinquième) sont adoptés concernant cette fois les fondations, les associations, les fonctionnaires coupables de torture et les droits de la défense (MARCOU, VARDAR, 2004, p. 15). Le cabinet novateur souffre néanmoins d'un paradoxe : le chef de l'AKP, selon les enquêtes parmi les facteurs principaux du succès électoral, mais qui ne peut pas être Premier ministre, a une activité politique débordante durant toute la durée du gouvernement Gül. Erdoğan fait des visites à l'étranger, où il est reçu comme une autorité, bien qu'il n'ait aucun mandat officiel. On assiste donc à une espèce de «double direction» du gouvernement. Mais très vite s'ouvre une opportunité pour sortir de cette situation et faire entrer Erdoğan au Parlement, puis au gouvernement. Les élections à Siirt sont annulées début décembre par le *Haut conseil électoral* à cause des irrégularités dans la procédure électorale. Cette décision a pour première conséquence l'annulation du statut parlementaire des trois députés, et la seconde conséquence est qu'une élection partielle doit avoir lieu dans la circonscription de Siirt, ce qui est susceptible d'ouvrir la voie à l'élection d'Erdoğan. Pour ce faire, il faut lever les articles responsables de l'inéligibilité du chef de l'AKP. Le gouvernement procède rapidement à des réformes constitutionnelles qui doivent permettre l'élection d'Erdoğan comme député (MASSICARD, 2003, p. 42-44).

L'article 76 de la Constitution prévoyait qu'était inéligible toute personne condamnée pour implication, incitation ou encouragement d'activités *idéologiques ou anarchistes*, même si la condamnation avait été amnistiée. Le 13 décembre 2002, ces deux mots sont supprimés et remplacés par *terroriste*. Un second amendement facilite les conditions pouvant mener à la convocation d'une élection partielle. Sur les 461 élus qui participent au vote, 440 approuvent les amendements, ce qui prouve que l'AKP est soutenu par le PRP kémaliste. Par contre, est maintenue dans la Constitution, l'inéligibilité de toute personne qui a été condamnée à un an de prison ou plus, ce qui prive beaucoup de citoyens du droit de se présenter aux élections. Le Président refuse, dans un premier temps, de promulguer la loi, estimant qu'il s'agit d'une modification *ad personam*, mais comme elle est adoptée de nouveau dans les mêmes termes, il s'incline (***Rapport de la Commission pour le respect des obligations et engagements de la Turquie***, APCE, 17 mars 2004, p. 9). Erdoğan est autorisé le 23 février 2003 par le *Conseil électoral* à présenter sa candidature aux législatives partielles de Siirt.

Le 9 mars 2003, l'AKP obtient, lors du scrutin partiel, un score exceptionnel, 84,7 % des suffrages exprimés. Il remporte les 3 sièges en jeu, et rassemble 365 sièges à l'Assemblée : Erdoğan est élu député, suite à quoi le gouvernement présente sa démission. Il est alors nommé Premier ministre et le 59^e gouvernement (14 mars 2003 – 29 août 2007), dans lequel Gül occupe désormais le poste de Ministre des Affaires étrangères, obtient la confiance du Parlement le 23 mars sur fond de crise irakienne.

La détermination américaine de mener une nouvelle guerre en Irak, avec ou sans l'aval des Nations-Unies, plaçait le gouvernement Gül dans une position difficile, surtout vis-à-vis de ses alliés européens, suite aux demandes américaines d'ouvrir un front nord, via la Turquie, pour prendre Bagdad en tenaille. Entre janvier-mars 2003, il y a eu d'intenses consultations avec les Américains et un large débat au niveau interne. Comme dans bon nombre de pays d'Europe, il y a eu des manifestations anti-guerre ; selon les sondages, 90% de la population était opposée à une intervention militaire en Irak. En janvier, le gouvernement a entamé, sans succès, d'intenses démarches dans les pays de la région pour tenter d'éviter la guerre. Finalement, le gouvernement a soumis une motion à la Chambre (le 1^{er} mars 2003) en vue d'autoriser, comme le demandait les États-Unis, le déploiement terrestre de 62 000 soldats américains en Turquie et l'envoi de troupes turques dans le nord de l'Irak. Celle-ci a été rejetée faute d'atteindre la majorité absolue (il manquait seulement trois bulletins). Ce vote reflétait probablement le sentiment d'une opinion partagée entre l'anxiété de rompre avec les États-Unis et le refus de s'engager dans une guerre qu'elle estimait injustifiée. « C'est dans la lignée des manifestations pacifistes d'Europe, bien plus que sur l'affirmation d'une fraternité religieuse avec le peuple irakien, que se sont mobilisés les manifestants turcs. Durant cette guerre, la Turquie, plus que tout autre pays, s'est trouvée sur la ligne de fracture entre deux Occidents, l'Amérique et l'Europe » (GÖLE, 2004, p. 38).

« Il est à noter que lors de la réunion mensuelle du 28 février du *Conseil national de sécurité*, aucune recommandation ne fut émise et que l'AKP ne donna pas de consignes de vote, laissant chacun de ses députés se déterminer en son âme et conscience. Seul le PRP avait annoncé qu'il voterait contre. Le 20 mars, le jour même du début de l'offensive américaine en Irak, le Parlement autorisa uniquement, d'une part, le survol du territoire turc par les avions de la coalition anglo-américaine, ainsi que l'envoi de troupes turques dans le nord de l'Irak si besoin était. Entre le 20 mars et le 1^{er} mai, date à laquelle le Président Bush annonça la fin des opérations armées, les troupes turques, qui se tenaient prêtes à intervenir dans le sud-est anatolien, ne pénétrèrent pas dans le nord de l'Irak. Le 4 juillet 2003, une centaine de soldats américains fit irruption dans un bureau de liaison turc à Sulaimâniya dans le nord de l'Irak et arrêtaient onze soldats et officiers turcs (Depuis 1997, la Turquie a déployé

environ 3 000 soldats dans le nord de l'Irak). Transférés à Bagdad, ils ne furent libérés que deux jours plus tard. Cette arrestation créa un incident diplomatique sérieux avec les États-Unis » (**Rapport de la Commission pour le respect des obligations et engagements de la Turquie**, 17 mars 2004, p. 12-13).

Un sondage effectué par Pollmark Research en août 2003, met en évidence nette entre une vision majoritairement positive de l'UE et une image fortement négative des États-Unis. 66% des citoyens ont une image positive de l'UE ; 20,4% de la population reconnaît seulement une image positive des États-Unis. Ces résultats témoignent d'une dégradation de l'image des États-Unis au sein de l'opinion turque, très liée au contexte de détérioration des relations entre la Turquie et les États-Unis au cours de l'année 2003 en raison de la guerre en Irak, marqué par le refus du Parlement turc d'ouvrir le territoire national aux forces américaines et par les incidents au nord de l'Irak impliquant des soldats turcs et américains. Selon ce même sondage, 70 % des citoyens sont favorables à l'adhésion du pays à l'UE. Une autre enquête menée par l'Institut ANAR atteste aussi d'un haut niveau de soutien des citoyens : 76,9% en juin et 71,2% en novembre 2003. Cette enquête permet cependant de relativiser la place de l'enjeu européen au sein de l'opinion publique. À la question « Quel est le problème le plus important du pays aujourd'hui? » 36,5% des interrogées répondent *le chômage*, 30,4% *l'économie*, 7,5% *le terrorisme*, 5,7% *l'éducation*, 4,1% *l'instabilité politique*, 3,5% *l'inflation*, 2,1% *la pauvreté*, 1,9% *l'administration publique*, 0,9% seulement *les obstacles face à l'adhésion à l'UE*, 0,7% *le problème kurde*, 0,6% *le déficit démocratique* et 0,5% *les Droits de l'homme*. Autrement dit trois citoyens sur quatre considèrent les difficultés socioéconomiques (chômage, économie, inflation, pauvreté) comme les problèmes essentiels auxquels est confronté la Turquie (MONCEAU, 2004, p. 71-72, n. 17 ; p. 78, n. 30).

c- Opinion turque face au processus d'intégration européenne

Il s'agit certes d'une hausse importante du soutien de l'opinion à l'adhésion de la Turquie à l'UE (de 64 % à 74,4 % entre fin 2002 et fin 2003, selon une enquête publiée en décembre 2003), dont l'origine principale est attribuée aux effets de la politique pro-européenne du gouvernement AKP. Il faut quand même rappeler que, si l'on se fie à ce dernier sondage, le citoyen turc conçoit avant tout l'espace communautaire européenne comme une *source de prospérité*, une *garantie de richesse* : « Les trois plus importantes significations qui viennent à l'esprit des citoyens turcs concernant l'UE sont la 'prospérité économique' (65 %), la 'protection sociale' (58 %), et la 'liberté de circulation au sein de l'UE' (48 %)... De même, la signification de la citoyenneté européenne apparaît étroitement associée, dans l'esprit des citoyens turcs comme dans celui des ressortissants de la quasi-totalité des pays candidats, à l'idée de mobilité –géographique, éducative et professionnelle– dans une perspective avant

tout économique et sociale. Pour l'opinion turque, la citoyenneté européenne signifie le 'droit de libre circulation' (68 %), le 'droit de travailler au sein de l'UE' (67 %), et le 'droit d'étudier dans n'importe quel pays européen' (55 %) » (MONCEAU, 2004, p. 72, 78-79).

L'enquête dont on vient de parler met en outre en évidence les fortes inquiétudes, voire les craintes, de la population face au processus d'intégration européenne : 45 % des interrogés considèrent que l'adhésion de la Turquie à l'UE portera préjudice à la souveraineté et à l'indépendance nationales. Selon les enquêtes Eurobaromètres, formant depuis les années 1970 l'une des principales sources de mesure de l'opinion publique au sein de l'Europe, seuls les Turcs se sentent plus turcs qu'européens au niveau européen. En mai 2003, 95 % des Turcs se déclarent fiers d'être Turc : la Turquie est ainsi le seul pays dans l'Europe où la fierté de l'eupéanité s'affirme plus faible que celle de l'identité nationale. 57 % des citoyens turcs ne se déclarent pas attachés à l'Europe, dont 31 % « pas du tout », le taux le plus élevé dans l'Europe des 28 (15 membres et 13 candidats). 53 % des citoyens déclarent craindre avant tout un « abandon de la langue » et 51 % une « perte de l'identité et de la culture » dans le processus d'intégration. Cette double crainte est exprimée uniquement par les Turcs dans l'ensemble des treize candidats. Ce qui est certain c'est que, le processus de formation de l'identité nationale ayant contribué à développer une relation jugée souvent ambivalente, voire paranoïaque, vis-à-vis de l'Europe, la mobilisation très forte des citoyens turcs en faveur de l'intégration européenne du pays se conjugue avec une profonde méfiance, sinon une suspicion, à l'égard de l'UE (MONCEAU, 2004, p. 65-66 72, 80-81, 89).

Les dirigeants de l'AKP se rendent compte que c'est dans leur intérêt de poursuivre la route de l'Europe, de continuer les réformes. Car, la place du CNS (plus généralement de l'armée) dans le système politique constitue l'enjeu majeur du processus de réformes entrepris en Turquie pour satisfaire aux critères de Copenhague. En juin 2003, juste avant le sommet européen de Thessalonique, un sixième paquet d'harmonisation législative est adopté. Celui-ci autorise les émissions en langue kurde à la télévision, facilite la liberté de culte et prévoit surtout l'abolition de l'article 8 de la loi anti-terreur permettant d'emprisonner des opposants simplement *pour propagande séparatiste* en l'absence même de toute action matérielle ou de tout début d'exécution. Un septième paquet, adopté le 30 juillet 2003, complète la réforme constitutionnelle du CNS pour limiter l'intervention directe des militaires dans la vie politique. Il supprime la liste explicite des compétences du CNS afin de lui retirer la possibilité de s'immiscer dans les affaires civiles. Il espace ses réunions (une fois tous les deux mois au lieu d'une fois par mois) et prévoit que celles-ci ne pourront plus être convoquées à l'initiative du Chef d'état-major général. Suite aux recommandations de la Commission européenne, estimant que la Turquie ne respecte pas encore pleinement les critères de Copenhague,

remarquant qu'environ 7 % du budget d'État dévolu à l'armée continue à ne pas être soumis au Parlement, et réitérant sa demande de réduction de la présence des militaires au sein d'institution de contrôle d'activités civiles comme les médias, l'Éducation nationale et les Universités, « en septembre 2003, le gouvernement a mis en place une Commission de suivi des réformes chargée d'examiner toutes les réclamations relatives au non respect des lois d'harmonisation » (MARCOU, VARDAR, 2004, p. 15-16).

Notons que les réformes sont votées dans un climat international peu propice aux avancées en termes de droits de l'homme et de libertés fondamentales. La lutte antiterroriste et surtout la présence américaine dans l'Irak n'incite guère les États de la région à garantir plus de libertés à leurs citoyens. Au contraire, les atteintes aux libertés individuelles et la légitimation de la pratique de la torture sont redevenues monnaie courante. Mais les élites turques, se rendant compte que l'intégration à l'UE de la Grèce, de l'Espagne et du Portugal a rendu irréversible l'ancrage de la démocratie dans ces pays, et que l'adhésion sera l'élément moteur de la démocratisation dans leur propre pays, répètent fréquemment, à commencer par Erdoğan, que les réformes sont essentielles à la Turquie, elles ne sont pas conduites uniquement pour faire plaisir à Bruxelles (BESSIS, WRZONCKI, 2005, p. 114-116).

d- Théorisation de la *démocratie conservatrice*

Depuis son apparition, l'AKP se présente comme une force de ralliement/intégration de la périphérie. Cela implique l'épuration du discours et du programme d'éléments comme l'anti-occidentalisme, l'antisémitisme, l'idéologie antisystème, malgré la persistance d'une touche contestataire (MASSICARD, 2004-II, p.66). Dans son glissement vers le centre, l'AKP réussit effectivement à rallier une partie importante des milieux islamisants à sa position modérée et à l'enjeu européen. Désormais, la majorité des membres/sympathisants de l'AKP perçoit l'UE comme une force susceptible de limiter le pouvoir de l'armée et par conséquent, garant de la démocratie et de l'élargissement des libertés publiques/individuelles (VARDAR, 2005, p.55-56). Après la victoire, les dirigeants de l'AKP entreprennent immédiatement une *tourné*e européenne. En politique étrangère, les premières déclarations d'Erdoğan vont dans le sens de la continuité et respect des engagements pris. Son cabinet envisage d'entretenir des relations commerciales profondes avec les pays voisins comme l'Irak et la Syrie, mais cette démarche n'a rien à voir avec celle d'Erbakan qui a, une fois au pouvoir, tenté de promouvoir une « politique extérieure musulmane ». Le désir d'Europe entraîne d'ailleurs un changement d'orientation de la politique étrangère à l'égard de Chypre. Le gouvernement semble prêt à accélérer le règlement de la question chypriote, qui fragilise la candidature européenne de la Turquie (DORRONSORO, MASSICARD, PÉROUSE, 2003, p. 13).

La victoire de l'AKP, stigmatisé par les élites kémalistes, parfois présenté comme un danger pour la laïcité/démocratie, contribue paradoxalement à faciliter l'entrée de la Turquie dans l'EU. D'abord parce qu'il n'y a plus d'épouvantail islamiste. La prudence de l'AKP, comme ses prédécesseurs *Vertu* et *Prosperité*, empêche le développement de courants islamistes radicaux. L'apport turc au « terrorisme international » est extrêmement faible : Aucun turc n'a été trouvé officiellement dans les rangs d'Al-Qaïda, même si les attentats d'Istanbul en novembre 2003 montrent que des liens existent (ROY, 2004-II, p. 24). Ces attentats-suicides qui ont lieu le 15 et 20 novembre, qui visent deux synagogues, le consulat britannique et un immeuble de la banque HSBC, font 57 morts, dont le consul britannique Roger Short, l'acteur de théâtre et de cinéma Kerem Yilmazer et 6 juifs turcs. En février 2007, un syrien, proche d'Al-Qaïda selon les autorités, et six citoyens turcs, seront condamnés à la perpétuité par la justice pour avoir organisé ces attentats.

Fort de ses premiers succès économiques (l'inflation descend à 28 % en 2003 contre 53 % l'année précédente) et ayant soif de respectabilité en tant que parti de gouvernement, l'AKP des ex-islamistes opère un net recentrage de son discours autour de thématiques libérales et conservatrices. Ce recentrage débouche sur une théorisation de la ligne du parti. Très représentatif est à cet égard un ouvrage programmatique, intitulé *Démocratie conservatrice*, signé par Y. Akdoğan (1969-). Diplômé d'une université privée anglophone, ce conseiller politique d'Erdoğan, docteur en science politique, énonce sur un ton nuancé les principes de la « nouvelle démocratie conservatrice à la turque » en s'appuyant sur des références bibliographiques essentiellement turques et anglo-saxonnes. « Très révélateur des mutations en cours de l'AKP, est aussi le positionnement du journal *Zaman* [des *Fethullahçî*] ». Étant à l'origine l'un des fers de lance de la presse islamique, ce quotidien ambitionne désormais d'être un grand journal d'opinion proche de l'AKP. Sobre dans sa présentation, il rend fidèlement compte de l'action du gouvernement tout en ouvrant ses colonnes à des débats portant sur de grands problèmes de société (MARCOU, 2004, p. 602-603).

Le recentrage idéologique que certains observateurs qualifient de « post-islamiste » est très symptomatique des efforts faits par une nouvelle force politique pour entrer dans le système et pour s'y faire reconnaître. Durant sa campagne électorale et dans les mois qui suivent son arrivée au pouvoir, l'AKP rejette l'étiquette *islamiste* et tente surtout d'expliquer ce qu'il n'est plus. Vers la fin 2003, avec la théorisation de la *démocratie conservatrice*, on voit bien qu'il « s'attache désormais à dire ce qu'il est et, en tous cas, à expliquer comment il veut être perçu. Pourtant, cette transfiguration n'est pas encore totalement acquise et les nouveaux 'conservateurs' laissent transparaître une certaine fébrilité, voire une certaine gêne, lorsque l'actualité remet l'islamisme sur la sellette. Une polémique récente qui a vivement agité les

médias turcs après les attentats d'Istanbul de novembre 2003 l'a bien montré. De façon surprenante, en effet, Recep Tayyip Erdoğan s'est obstiné à refuser de qualifier 'd'islamistes' ces attentats... Les milieux les plus militants du parti souhaitaient notamment éviter de donner l'impression de lier religion et terrorisme à une opinion publique par ailleurs peu familiarisée avec la distinction entre 'islam' et 'islamisme' » (MARCOU, 2004, p. 603). Rappelons quand même qu'après les attentats du 11 septembre 2001, les dirigeants kémalistes rejetaient aussi, fermement et à de très nombreuses reprises, tout amalgame entre islam et terrorisme. Le Président Sezer soulignait déjà en octobre 2001: « Terreur et islam ne vont pas ensemble »; « Le terrorisme n'a pas de religion ». L'ancien Ministre social-démocrate des Affaires extérieures İ. Cem déclarait également qu'il n'y a pas de terrorisme musulman, chrétien ou juif (septembre-octobre 2001): « Identifier le terrorisme à l'islam est une insulte à toutes les religions » (GANGLOFF, 2002, p. 11-12).

Dans la préface du livre intitulé *Démocratie conservatrice* (2003, Yalçın Akdoğan), Erdoğan définit l'AKP comme un parti défendant les caractères laïc et démocratique de la République. Il souligne que la laïcité est le garant des valeurs démocratiques, de la paix sociale. « L'AKP a pour objectif de redéfinir notre système de valeurs autochtones à partir de notre tradition nationale, en combinaison avec la ligne de pensée conservatrice universelle » écrit-il. En fait, il s'agit ici d'un conservatisme anglo-américain, plus flexible et ouvert que celui continental, et basé sur l'évolution progressive, le refus de tout radicalisme, la préservation des acquis sociaux et valeurs traditionnelles. Selon Akdoğan qui trace la ligne idéologique de l'AKP, le conservatisme est *une révolte contre la révolte*, refusant le radicalisme et le remodelage mécanique de la société, s'opposant aux changements révolutionnaires engendrés par les idéologies rationalistes. S'élevant contre la prétention destructrice de la Révolution, contre l'idée d'un pays vu comme feuille blanche, contre *l'orgueil de vouloir bâtir un édifice politique ex-nihilo à la seule aide de la raison pure*, Akdoğan, rejette l'héritage des *Lumières* : « Nous, ne nous reconnaissons pas en Rousseau ; Nous ne sommes pas des disciples de Voltaire ; Nous avons peur de Dieu et nous nous nourrissons d'une profonde foi religieuse ». Le théoricien de l'AKP atteste néanmoins que l'on ne peut effacer les grandes ruptures de l'histoire (réformes kémalistes par exemple) comme si elles n'avaient jamais eu lieu : Alors, *l'objectif du conservatisme est à la fois de restaurer des légalités passées et d'apporter de nouvelles formes à des règles immuables*. Le principe de conservation n'est pas synonyme d'inertie, mais d'évolution dans la continuité. Le changement, qui est une nécessité, doit être pourtant tempéré ; car tout organisme met du temps et de la modération pour se construire (AKDOĞAN, 2004, p. 5, 12, 18-19, 28-37, 48-55 ; TÜRKMEN, 2004 ; JOSSERAN, 2010).

Akdoğan décrit comme système idéal « une démocratie organique se propageant de place en place dans l'ensemble du corps politique et social ». Mais dans cette démocratie, l'islam, considéré comme une orientation majoritaire, rejoint la volonté générale pour ne plus former qu'un. Quant aux néo-confréries, qui soutiennent unanimement l'AKP tout au long de la décennie 2000 (surtout la communauté *néo-nurcu* dit *fethullahçı*), on les conçoit comme les principaux piliers de la société civile. Comme dans l'islamisme, c'est le sacré qui légitime l'autorité. Car, *toute autorité a des racines divines, sans autorité il ne peut y avoir de société, il y a forcément une religion sur laquelle est constituée la société*. Comme chez les islamistes de la première génération, Akdoğan considère certains termes islamiques comme porteurs d'un potentiel démocratique afin de montrer que la souveraineté populaire et le pouvoir divin peuvent se compléter harmonieusement. « La principale différence entre l'AKP et l'islam politique classique, réside dans le fait que les néo-islamistes ont abandonné l'idée d'une religion d'État... L'État n'a pas à imposer de morale personnelle sous peine de provoquer des réactions inverses à celles escomptées. L'homme est libre de *pécher*, tout comme il est libre de *nier la religion*. En conséquence, la Charia ne peut s'appliquer à tous... Plutôt que d'œuvrer à faire des lois pour imposer par le haut un dogme, les néo-islamistes turcs estiment qu'ils doivent d'abord s'impliquer personnellement et moralement dans la vie de tous les jours... l'AKP ne cherche pas à supprimer la laïcité pour instaurer la Charia. Au contraire, les néo-islamistes exigent une vraie laïcité et la fin de l'ingérence de l'État dans une sphère relevant du privé » (JOSSERAN, 2010)

Conformément à cette vision, le président de l'AKP Erdoğan énumère dans une allocution lors la première réunion du groupe parlementaire de son parti à l'Assemblée (début 2003) les principes fondamentaux constituant la base de la politique de l'AKP: *Nous considérons notre République comme l'acquis le plus précieux de notre histoire plusieurs fois millénaire. En même temps, nous avons l'intention de donner à la République un caractère conforme aux valeurs contemporaines, telles la primauté du droit et le respect des droits de l'homme. Nous reconnaissons la Grande Assemblée comme seul plateforme où les questions nationales et internationales doivent être débattues et résolues. Nous défendons l'idée d'un État qui gère, organise, guide, crée des opportunités et encourage plutôt que celle d'un État qui impose, résiste et distribue des rentes. Nous considérons l'intégrité territoriale et le caractère unitaire, laïque, démocratique et social de la République comme fondement de toute politique, tout en plaçant l'individu au centre de notre action politique afin d'accomplir la démocratisation et le respect des droits/libertés fondamentaux. Nous désirons une Turquie tournée vers le monde contemporain et en bon termes avec les membres de la communauté internationale, tout en attachant une importance particulière à nos relations avec les 45 pays musulmans du monde avec lesquels nous avons des liens historiques/culturels. Nous constatons la nécessité d'une*

politique de privatisation à l'intérieur du pays, ainsi que la simplification de la législation fiscale, la réduction du nombre et des taux d'impôts qui, par ailleurs, devraient être mieux distribués. Nous condamnons tout traitement inhumain... Notre parti refuse catégoriquement d'imposer une idéologie à la nation et d'exploiter les valeurs religieuses sacrées et les ethnicités en tant qu'instruments politiques (TÜRKMEN, 2004 ; AKDOĞAN, 2004, p. 20).

e- Démocratie conservatrice, MÜSİAD et libéralisme économique

On voit que l'AKP prône un conservatisme qui engloberait une modernité n'excluant pas la tradition, un universalisme s'accordant avec le régional, et une conception non-radical de la transformation. Il s'agit là d'un conservatisme qui s'est considérablement rapproché du libéralisme; il est désormais difficile de parler d'antagonisme entre les deux. Il paraît qu'une transivité s'est établie entre l'un et l'autre dans le contexte antisocialiste de la Guerre froide. Chez l'AKP aussi, le conservatisme va de pair avec une approche libérale et démocrate (TÜRKMEN, 2004). Dans son livre, Akdoğan célèbre l'économie de marché, en voyant dans la propriété privée une institution parfaitement en phase avec la culture islamique. Selon lui, la libre entreprise constitue le ferment le plus solide des libertés publiques et du pluralisme social, car en développant un espace social indépendant du carcan étatique, l'économie de marché renforce les contre-pouvoirs. A contrario de ce programme idéal, le kémalisme avec sa triple centralisatrice-laïciste-bureaucratique fait figure de repoussoir (JOSSERAN, 2010).

Tandis que le thème de la décentralisation du marché domine le discours de l'AKP, la MÜSİAD, formée de patrons de PME-PMI d'origine provinciale, s'engage en faveur d'une politique qui donnerait la priorité aux dynamiques locales. L'enjeu est donc de créer un environnement propice aux petites entreprises familiales, désireuses de se développer, de contrebalancer les pouvoirs des « rentiers », enfermés dans leurs citadelles d'Istanbul, et de doter le pays d'une classe économique alternative, porteuse des valeurs islamiques et seule capable d'œuvrer à un développement équilibré tenant compte de l'homme et de ses besoins. Depuis sa création, la MÜSİAD demande avec insistance à l'État de se plier à une cure d'amincissement. Mais cette demande n'implique pas seulement qu'une bonne partie des entreprises publiques soient démantelées; le dossier comporte aussi un volet politique : décentralisation administrative, transfert d'une partie des compétences de l'État vers les régions démunies, accroissement des pouvoirs donnés aux instances locales. Pour les milieux concernés, la décentralisation administrative tant espérée constitue ainsi un moyen de contrer leurs rivaux économiques, les grands patrons (DUMONT, 2008, p. 69).

« C'est bien l'État, en dernière analyse, qu'il s'agit de mettre en discussion. Émanation de la volonté divine, l'État, en tant qu'autorité chargée de veiller au bon fonctionnement d'une

collectivité organisée, est évidemment hors de cause... Il est difficile, en Turquie, de contester la notion d'État, tant l'omniprésence étatique y est gravée dans la tradition nationale... Même la MÜSİAD, dont les pressions en faveur d'un amaigrissement du pouvoir central se sont faites de plus insistantes depuis la victoire électorale de l'AKP, veille, dans ses spéculations sur l'avenir du pays, à placer l'État, certes remodelé, au cœur du dispositif chargé de bâtir la Turquie de demain... C'est le mouvement qui affiche le profil le plus libéral, celui de Fethullah Gülen, qui semble le plus fermement attaché à la tradition turco-islamique d'un État fort. Est-ce, comme on l'a dit, parce que Gülen n'a jamais cessé d'entretenir, tout au long de sa trajectoire, des liens complexes avec les organes de l'État (en particulier les services secrets) et le pouvoir politique ? Peut-être... Il aurait été surprenant qu'il en aille différemment, s'agissant d'un mouvement dirigé par un homme qui n'avait pas hésité à déclarer à un journaliste turc, à propos du régime militaire instauré en Turquie en 1980 : 'Je suis toujours du côté de l'État et de l'armée. Sans l'État, il n'y a qu'anarchie et chaos' » (DUMONT, 2008, p. 70-71).

La MÜSİAD retrouve, depuis la victoire de l'AKP, un statut privilégié dans la vie économique, consolidant ainsi sa position sociale. Au milieu des années 2000, celle-ci comprend 2200 membres, repartis sur 36 branches à travers le pays, et liés à quelques 7500 compagnies. Il existe sans doute un certain clientélisme entre l'AKP et la MÜSİAD. Certes, cette dernière ne représente que 10 % de PNB total, un chiffre inchangé entre 2002-2005 et dérisoire par rapport à la TÜSİAD. Mais elle reçoit durant cette période la plus grande part des ressources publiques allouées aux PME, et gagne de l'influence au sein de la *Chambre industrielle d'Istanbul*. Bien que le commerce avec les pays européens représente 60 % des échanges commerciaux des entreprises de la MÜSİAD, l'organisation patronale est peu familiarisée avec les institutions européennes. Si la majorité des membres souhaite l'intégration de la Turquie à l'UE et se dit prête à respecter ses normes économiques et commerciales, elle est pourtant plus fermée sur le plan des mœurs, du rôle spécifique des genres et de la défense d'un style de vie conservateur. Les membres semblent vouloir concilier la rigueur morale de l'islam, la modernité, l'innovation technologique et une attitude amicale vis-à-vis des pays occidentaux. La MÜSİAD insiste, au-delà du facteur culturel/religieux, sur une revalorisation du facteur éthique dans le monde des affaires. Les membres prétendent d'ailleurs prendre en compte le bien-être de leurs employés, en leur assurant des conditions de travail sûres et un salaire décent (MAIGRE, 2005, p. 20-22).

À l'instar de la MÜSİAD qui désigne le « déclin des valeurs familiales en Occident » et « sa philosophie hédoniste » comme responsables de la désintégration de la structure sociale et de la perte de repères, Akdoğan, idéologue de l'AKP, précise que la famille est l'expression

la plus aboutie de l'ordre social. Dans le monde moderne conclut-il, l'individu est seul dans la foule : *Les gens sont aujourd'hui nus, spirituellement détachés, isolés. Ils ne se trouvent plus de lien qui les rattache à un héritage, à quelqu'un ou quelque chose. Pour le conservatisme, les libertés individuelles sont liées au libre arbitre de l'individu. Il ne désire pas l'atomisation des structures sociales, car seul le nihilisme peut sortir de l'individualisme* (AKDOĞAN, 2004, p. 50). Sa démocratie conservatrice s'apparente à une synthèse organique où la défense des valeurs traditionnelles (islamique) rejoint l'aspiration à leur libre formulation dans l'espace public. « Le conservatisme de l'AKP est à la fois créateur et destructeur. Il est un retour non vers ce qui a déjà existé mais vers des permanences éternelles, qu'il adapte aux contingences du monde moderne... Le conservatisme est compris : 'non comme la protection de toutes structures, institutions existantes mais seulement de certaines d'entre elles' » (JOSSERAN, 2010).

f- Volonté du peuple, souveraineté nationale

Certes, les résultats électoraux confirment le soutien populaire, en principe seule source de légitimité politique. Mais l'AKP se voit aussi dans l'obligation de créer un consensus avec les institutions et la tradition politique de l'État. Selon le politologue Ahmet Yıldız (1966 –), le discours conservateur de l'AKP, qui reflète un souci de légitimité, s'adresse ainsi à trois audiences : l'électorat à travers le ménagement des susceptibilités autochtones, l'opinion publique étrangère à travers l'utilisation d'une idéologie de souche occidentale et surtout le centre kémaliste à travers le message du refus de l'islamisme. Ce discours s'appuie sur deux piliers complémentaires : serment de fidélité au régime laïc et une forme particulière de sécularisation marquée par un refus du laïcisme (YILDIZ, 2004, p. 55).

La condition de réussir dans la vie politique étant d'être en harmonie avec les principes fondamentaux de la République, l'AKP qui a compris et adopté cette condition, a l'ambition de la combiner avec les valeurs/attentes de la nation, autrement dit, d'être le messenger de la périphérie envers le centre. Il s'agit de briser l'incommunicabilité qui caractérisait jusque-là leurs relations et de trouver un langage commun qui réduirait la tension/méfiance opposant l'un à l'autre : « Ce ne fut ni le centre ni la périphérie qui a remporté les élections, mais l'AKP qui invitait les deux à se réconcilier... 'La dualité cardinale' entre la modernisation imposée par l'État et la résistance civile traditionnaliste qui a marqué le processus de modernisation en Turquie depuis plus de deux cents ans, semble s'acheminer vers une synthèse finale déclenchée dans les années 50 et accélérée depuis la révolution Özal... La résistance traditionnaliste paradoxalement alliée avec le libéralisme depuis la fin du 19^{ème} siècle s'est donc transformée en cours de route, subissant l'influence de ce dernier, aussi bien que de la vision kémaliste dont l'apport est infiniment précieux pour la Turquie. La conséquence de

cette interaction est la conjoncture actuelle qui reste profondément laïque tout en tolérant un pluralisme démocratique grandissant » (TÜRKMEN, 2004).

On voit clairement que l'évolution dans la pensée politique éloigne l'AKP des conceptions théocratiques du régime politique musulman, où la souveraineté (*hâkimiyet*) est conçue comme appartenant à Dieu seulement, pour rapprocher des conceptions démocratiques admettant que la souveraineté appartient au peuple. « La Turquie est la source d'inspiration des populations qui avancent avec l'idée de construire un pays qui leur permettrait de regarder avec confiance vers l'avenir » déclarera Erdoğan (alors Premier ministre de la Turquie depuis 8 ans) le 28 février 2011, concernant le vent de révolte dans les pays arabes (Tunisie, Égypte, Libye). Il martèlera que la Turquie « considère la direction indiquée par la volonté du peuple dans les pays frères et amis, tout comme dans les autres pays du monde, comme la seule direction juste, et qu'il est impossible qu'une nation ayant pour devise 'la souveraineté appartient sans condition ni réserve à la Nation' adopte une autre position' ».

Rappelons qu'en 1892, Abbé Charles Maignen (1858-1937), docteur en théologie, auteur antilibéral représentant du courant du catholicisme social et intégral, écrivait dans un article intitulé « la souveraineté du peuple est une hérésie » les phrases suivantes : « Nous sommes en présence de deux doctrines: celle de l'Eglise, '*Tout pouvoir vient de Dieu*', et celle de la Révolution, '*Tout pouvoir vient du peuple*'... Tout n'est pas dit quand on s'est proclamé républicain ou monarchiste : mieux vaudrait dire si l'on est partisan ou adversaire de la souveraineté du peuple... Le dogme révolutionnaire de la souveraineté du peuple ; voilà l'ennemi ! Tant que cette erreur dominera les esprits, il n'y aura pas, dans le monde, un seul gouvernement qui puisse rester chrétien... Il faut donc que tous les efforts de l'Église et des catholiques tendent à ce but : proclamer la déchéance de l'homme qui a usurpé, dans la société, la place de Dieu ! L'Église, un jour, le fera. Elle frappera d'anathème, le dogme fondamental de la Révolution... Mais en attendant, nous catholiques, parlons, et proclamons hautement, en face de la bête révolutionnaire, ivre du sang des âmes qu'elle dévore, la royauté sociale de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *source unique et seul maître de toute souveraineté*... Apprenons au peuple que s'il veut de bons gouvernants, il faut qu'il consente à avoir des maîtres » (MAIGNEN, 1892, Introduction).

Nous savons que la souveraineté appartenait, sous l'Ancien Régime en France, à Dieu seul. Elle était d'essence divine et les textes les plus souvent cités étaient l'Ancien Testament (le *Livre de la Sagesse*: « C'est par moi que règnent les lois ») et le Nouveau Testament (*St. Jean*: « Dieu est souverain des rois de la terre »). Le roi qui était à l'image de Dieu tirait la force de son autorité de celle de Dieu. Par contre, suite à l'avènement des Lumières, le

titulaire de la souveraineté n'était plus Dieu, mais la Nation ou le peuple. Selon l'article 3 de la Déclaration (1789), « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément ». La Constitution de 1791 précise également qu'elle appartient à la Nation. Le père Maignen qualifiait la souveraineté du peuple d'hérésie cent ans après la Révolution. Il est donc naturel que l'AKP, héritier de la *Prospérité/Vertu* islamiste, mais qui tient à se placer au centre de l'échiquier politique en se définissant comme un parti « conservateur démocrate », accepte 80 ans après la « révolution kémaliste » les concepts d'État-nation ainsi que de souveraineté nationale et renonce (tacitement ?) à l'idéal d'un État islamique.

La République a vu naître, dès la fin des années 1980, un mouvement islamique prétendant exprimer les aspirations de la société turque et la transformer. À certains égards, il y est parvenu, mais il a été, lui aussi, profondément affecté (et continue d'être affecté) dans cette aventure. Il est possible de conclure que la République kémaliste progresse dans la gestion des tensions qui la menace depuis qu'elle est passée à la démocratie. Instruit par les expériences antérieures (les triomphes similaires de Menderes en 1950 et d'Özal en 1983 : ce dernier affichait ouvertement, d'un côté, son attachement à la religion, et faisait connaître, de l'autre, une mutation sans précédent à l'État et à l'économie tandis qu'il confirmait par ailleurs l'ancrage occidental de la Turquie), son système politique parvient à réguler la contestation islamiste comme il a antérieurement fini par *digérer* les poussées démocrate et *özalienne* (MARCOU, 2004, p. 604-606). « Lorsque l'on entend Tayyip Erdoğan déclarer que 'les principes du projet d'Atatürk assis sur la République, la démocratie, la laïcité et l'État de droit sont les fondements de la Turquie d'aujourd'hui et de demain', lorsque l'on observe que le site Internet de l'AKP n'hésite plus à faire figurer dans la frise de sa page d'accueil un portrait de Mustafa Kemal, on est tenté de penser que ces islamistes turcs qui voulaient changer la République laïque, ont finalement été changés par la République laïque ! Cette régulation de l'islamisme en Turquie a été possible, à notre avis, parce que cette mouvance protestataire a été confrontée à l'épreuve de l'exercice du pouvoir... Les bases laïques et réformatrices de ce système n'ont jamais été sérieusement remises en cause et la République laïque a pu prouver ainsi qu'elle était non seulement capable de vivre avec l'islam mais aussi de transformer ses islamistes en citoyens » (MARCOU, 2004, p. 606-608).

g- Démarche pro-européenne ou garder l'armée distante de la vie politique

Comment expliquer la prise de position pro-européenne de l'AKP ? Il semble que celui-ci trouve dans les demandes européennes de démocratisation, de réforme de l'État, de respect des droits de l'homme, un écho de son combat mené contre l'armée ; il a donc intérêt à jouer la carte de l'Europe qui, elle, s'assume de plus en plus comme multi-religieuse, ce qui dilue

le fossé entre la Turquie et les pays de l'UE : « Aujourd'hui le débat de fond ne se trouve pas entre la Turquie et l'Europe, mais porte en fait sur la nature même de l'Europe. Une Europe à la carte, telle que la Grande-Bretagne ou la Pologne la conçoivent, s'accommoderait d'une Turquie nationaliste, tandis qu'une Europe allant vers l'intégration ne peut que demander à la Turquie de mettre en cause le modèle kémaliste » (ROY, 2004-II, p. 27-28).

Deux virages majeurs de l'histoire politique à l'aube du XXI^e siècle remettent en question l'investissement de la République par l'armée : l'accélération de la candidature à l'UE et l'arrivée au pouvoir d'une majorité musulmane modérée sous la houlette d'ex-islamistes convertis à la culture de gouvernement. Ainsi, le *Conseil national de sécurité*, alors qu'il était autrefois un véritable gouvernement parallèle, revient à une fonction consultative dont les avis sont soumis à l'évaluation du cabinet ; le Ministre de la Justice et les vice-Premiers ministres deviennent membres du CNS, ce qui renforce le nombre des civils face aux militaires. Des généraux, notamment l'avant-dernier secrétaire général « militaire » du CNS (26 août 2001 – 26 août 2003) Tuncer Kilinç (1940 –), critiquent sévèrement ces mesures, risquant selon lui d'affaiblir la sécurité nationale. L'armée se déclare officiellement (comme le PRP) en faveur de l'adhésion du pays à l'UE et des réformes institutionnelles nécessaires pour y parvenir, sachant même que ces mesures devraient réduire la place qu'elle occupe sur la scène politique. Il n'est pourtant pas rare d'entendre des déclarations anti-UE de la part d'officiers supérieurs, ni démenties, ni approuvées par les porte-parole de l'institution (BALANS, 2005, p. 69; VARDAR, 2005, p. 56; DORRONSORO, 2004, p. 39).

Le 7 mars 2002, intervenant dans le cadre d'un symposium organisé par l'Académie de la guerre, le général Kilinç suggérait que la Turquie allait peut-être abandonner ses tentatives de devenir membre de l'UE et chercher des alliances alternatives avec ses autres voisins comme la Russie ou l'Iran. Toujours en 2002, Suat İlhan (1925–), général à la retraite depuis 1983, qui a dirigé les services de renseignement militaire du pays, publiait un livre avec pour titre « Pourquoi dire non à l'UE ? » dans lequel il tirait la sonnette d'alarme afin d'alerter l'opinion: « L'opportunité qu'attendent les Européens depuis cinq siècles d'expulser les Turcs d'Europe et d'Istanbul est arrivée ». D'autres généraux à la retraite n'hésitent pas à s'afficher avec les politiciens ultranationalistes, dont le programme se réduit à un anti-européanisme et à un anti-américanisme assumés (GANGLOFF, 2004, p. 140 ; HILL, TAŞPINAR, 2006, n. 6 ; BOZARSLAN, 2003, p. 99 ; ESI-rapport, 2010, p. 22).

On voit alors que certains militaires, bureaucrates et intellectuels kémalistes, inquiets que le paradigme kémaliste des anciennes élites soit entré en phase terminale, que l'idée même d'État-nation (donc sa religion civique, la laïcité) soit battue en brèche avec la mondialisation

et notamment le processus d'intégration à l'UE, essayent de réactiver la matrice nationaliste révolutionnaire, composante essentielle du kémalisme originel. La réhabilitation du concept de nation passe inévitablement par de nouvelles convergences. On assiste depuis plusieurs années à travers le mouvement souverainiste (*ulusalci*) à un rapprochement entre la droite radicale et la gauche kémaliste. « Les tenants de cette synthèse conjuguent le rejet de l'impérialisme occidental avec celui de l'affirmation d'une identité nationale et étatique forte. Hostiles au processus d'adhésion à l'UE, favorables à la constitution d'un axe continental eurasiatique avec Moscou, rejetant le libéralisme transnational, ce courant fait également appel aux grands canons du kémalisme traditionnel : refus des alliances militaires inégales et donc sortie de l'OTAN, insistance sur l'idée d'une voie particulière au monde turc » (JOSSERAN, le 26 février 2011).

L'armée demeure un acteur latent, mais majeur, de la scène politique, malgré la vague de réformes. Si le gouvernement peut espérer se dégager de la tutelle des généraux, le contrôle de l'institution militaire par les civils est un objectif difficilement réalisable à court terme. Cette institution reste *de facto* autonome et le Ministre de la Défense n'a aucune prise sur les nominations ou l'orientation générale de son ministère. Si une conjoncture favorable permet d'entrevoir la sortie du régime sécuritaire, les premières tentatives en ce sens sous Özal montrent la difficulté du processus et son caractère incertain. Si la démilitarisation formelle de la République est largement réalisée, la réalité de la société politique est plus ambiguë. Certes, les transformations de la scène internationale et l'option européenne rendent peu crédibles les retours à des interventions politiques directes. Mais l'héritage historique, sinon l'atavisme, la sophistication de l'armée, son poids matériel dans l'État et dans l'économie, son prestige maintenu auprès d'une large partie de l'opinion continuent d'en faire le principal agent d'influence : Elle demeure l'incarnation de l'unité nationale. Créé après le premier coup d'État en 1961, l'OYAK est l'un des piliers de la dominance de l'armée sur la vie politique et socioéconomique ; lancé comme une entraide modeste des officiers et sous-officiers, celui-ci devient un des géants économiques du pays avec ses investissements dans les secteurs d'industries et de services. Avec un chiffre d'affaires de 6 milliards d'euros en 2005, c'est la troisième holding du pays (DORRONSORO, 2004, p. 39 ; BALANS, 2005, p. 70).

h- AKP, néo-kémalisme et chemin de l'adhésion à l'UE

Quant au PRP fondé en même temps que la République par Kemal, même s'il se déclare en faveur de l'adhésion du pays à l'UE, deux tendances s'affrontent en son sein. La tendance souverainiste, majoritaire, affiche une forte méfiance, peut-être conjoncturelle, à l'égard de l'UE ; la tendance internationaliste, minoritaire, soutient une position pro-européenne, et demande l'accélération des réformes dans la ligne des critères de Copenhague. Baykal, qui

domine le PRP depuis le milieu des années 1990, qui place ses soutiens aux postes-clef de la formation, qui préfère conserver la haute main sur l'appareil du parti et sur un spectre électoral limité, égal au cinquième de l'électorat, plutôt que de courir le risque d'ouvrir une nouvelle voie, de préparer l'avènement d'une autre génération politique, est souvent accusé d'avoir contribué au déclin de la formation kémaliste par ses positions nationalistes/étatistes, très proches des idées de l'*establishment* politico-militaire. Il s'agit là d'une attitude sectaire doublée d'une stratégie méfiante envers la démocratisation (le PRP qui se revendique de la social-démocratie, glisse cependant vers un nationalisme extrême et une laïcité rigide, et s'oppose à toutes les réformes libérales) et d'une approche répressive de la question kurde. Les tergiversations du PRP face à l'enjeu européen trouvent probablement leur source dans son calcul politique qui le conduit à récupérer les thèmes touchant la sensibilité nationaliste (VARDAR, 2005, p. 56 ; MARCOU, le 10 mai 2010).

Il faut en outre préciser que le stade suprême de l'occidentalisation prônée par les élites kémalistes, à savoir l'entrée dans l'UE, suppose le renoncement au modèle (l'État-nation kémaliste, jacobin, laïc et discrètement autoritaire, où l'armée reste l'arbitre ultime et tire les ficelles au sein du CNS) qui l'a permis d'enraciner la laïcité (ROY, le 29 novembre 2004) « au profit d'une délégation de souveraineté en faveur de ce qui ressemble de plus en plus à un vague empire fédéral, l'Europe, flou dans son identité, fluctuant dans ses frontières et contraint de mener une politique extérieure réduite aux acquêts, c'est-à-dire à ce que chacun veut bien mettre dans le pot commun... Si l'on se réfère au strict modèle kémaliste, la Turquie n'a rien à faire au-delà de ses frontières, mais doit rejeter tout ce qui porte atteinte à l'unité nationale » (ROY, 2004-II, p. 16).

En mai 2003, un rapport sur la Turquie, soumis au Parlement européen par le député démocrate-chrétien néerlandais Arie Oostlander (1936 –) relance le débat sur le kémalisme, non seulement chez les Turcs, mais aussi chez les Européens. Oostlander écrit dans l'avant-propos du rapport que le kémalisme, exagérément sensible à l'intégrité de l'État, constitue un obstacle pour la Turquie sur le chemin de l'adhésion à l'UE. Une première version du rapport est rendue publique le 19 mars ; la presse turque publie des extraits du document le 21 mars, ce qui provoque une indignation dans le pays. Selon Oostlander, le kémalisme, philosophie de base de l'État turc, implique l'insistance sur l'homogénéité de la culture turque (nationalisme), l'étatisme, le rôle puissant de l'armée, l'attitude rigide à l'égard de la religion. L'auteur souligne que la *laïcité rigide* est à l'origine de *réactions antidémocratiques telles que l'islam intolérant*. Par conséquent, il prône l'élaboration d'une nouvelle constitution, non fondée sur les principes kémalistes, mais sur les principes démocratiques européens, lesquels créeront notamment l'équilibre entre les droits des individus et des minorités et les

droits collectifs. Oostlander appelle aussi à la normalisation des relations arméno-turques qu'il considère comme un *critère de référence* pour l'entrée du pays dans l'UE (*Hürriyet*, le 21 mars 2003 ; *L'économiste*, le 26 mars 2003).

Une partie des intellectuels turcs dit « libéraux » considèrent aussi le kémalisme comme le principal obstacle à l'avènement d'une société civile; ceux-ci évoquent depuis les années 90 une « deuxième République » délivrée du *corset étroit du kémalisme*, la réconciliation avec l'histoire du pays, et, au nom de la démocratie, une ouverture à l'islam politique. Rappelons toutefois que le kémalisme doit sa survie à sa dualité, à son ambiguïté : il est un mélange de volontarisme/positivisme, mais aussi, aspiration au pluralisme démocratique, au progrès, à l'ouverture. Il existe, certes, une version intransigeante/intolérante du kémalisme: Ce courant a fait des dégâts dans les domaines culturels (historiographie, architecture) en coupant d'une manière irréversible les liens d'une société avec son passé, en accentuant le désarroi et la crise d'identité perceptibles dans la Turquie d'aujourd'hui (VANER, le 5 avril 1995). « On ne saurait toutefois, comme le font souvent abusivement les tenants en Turquie de ce que l'on appelle la *Deuxième République*, réduire le kémalisme à une tendance autoritaire. L'autre face de ce visage de Janus est constituée précisément par le pragmatisme, la recherche du compromis voire du dialogue démocratique... Il n'est pas possible de repousser d'un revers de main ce que le kémalisme a tenté de réaliser : le repli pacifique aux frontières définies après la disparition d'un grand empire et autour d'une des ethnies les plus importantes du Moyen-Orient, la construction d'une économie nationale, les réformes républicaines, les droits des femmes. La Turquie ne peut, dans l'état actuel des choses, consommer une rupture définitive avec le kémalisme, dans ce qu'il y a en lui d'ouverture et de progrès, sans mettre plus gravement encore en péril sa paix intérieure » (VANER, le 5 avril 1995).

i- Milieux kémalistes en état d'alerte permanent

L'observateur étranger ne peut s'empêcher de se demander si la société turque est divisée, surtout à partir de la victoire électorale de l'AKP, en différentes strates qui ne se parlent pas, qui ne fréquentent pas les mêmes lieux, qui se méprisent et projettent l'une sur l'autre leurs peurs et leurs préjugés, qui lisent, regardent et écoutent des choses différentes. Les couches occidentalisées de la population se sentent menacées par l'émergence d'une nouvelle élite culturelle et économique musulmane, voulant sortir de la marginalisation et pouvoir exprimer son identité sans complexe. « Si ces islamistes parviennent à s'emparer des pleins pouvoirs, *ils* imposeront leur mode de vie à tous » disent les plus inquiets. Certains font confiance aux militaires, considérés comme gardiens de la laïcité (BALHAN, 2003, p. 46). Lors de la fête nationale qui célèbre les 80 ans de la République, le 29 octobre 2003, le débat sur la laïcité et l'islam se radicalise autour de la question du foulard. Le Président Sezer qui se veut le

gardien du principe de laïcité, choisit de ne pas inviter les épouses des députés de l'AKP, dont bon nombre portent le foulard, alors que les députés du PRP sont conviés avec leurs conjointes. « L'attitude du Président a été considérée comme un acte de discrimination. La fête a été boycottée par la majorité des députés de l'AKP, mais également critiquée par de nombreux commentateurs libéraux » (GÖLE, 2004, p. 39-40).

Le débat se cristallise aussi sur les questions relatives à l'enseignement primaire, secondaire et universitaire. L'AKP préconise en effet, dès la fin 2002, une réforme profonde du *Conseil d'enseignement supérieur*. Le *Comité des recteurs* manifeste très vite son opposition aux projets de réforme du CES par un communiqué où il dénonce les tentatives de reprise en main de l'enseignement supérieur par le cabinet. Le quotidien kémaliste *Cumhuriyet* publie un article au titre alarmant: « l'AKP prépare sa vengeance » (MONCEAU, 2005, p. 131, 137).

Pour mieux comprendre la réaction spontanée des recteurs, il faut rappeler la procédure de désignation d'un recteur. Elle commence par une élection au sein de l'université concernée. Le nom des six candidats ayant obtenu le plus de voix lors de l'élection est ensuite transmis au CES qui sélectionne, à son tour, trois candidats, et qui envoie la liste au Président de la République. Le chef de l'État qui nomme finalement le recteur de l'université parmi les trois personnes, n'est pas tenu de prendre en considération le nombre de voix obtenu par les candidats lors de l'élection ayant lieu parmi les enseignants et n'a pas à motiver son choix. En effet, le Président Sezer est souvent accusé de prendre étroitement en considération les opinions philosophiques et religieuses des candidats, autrement dit d'éliminer les personnes suspectes de sympathies islamistes. Tandis que les militaires encourageaient, durant les années 1980, les courants islamo-conservateurs dans les institutions d'enseignement en général et dans les universités en particulier pour contrer l'influence idéologique de l'extrême-gauche, depuis l'arrivée au pouvoir de l'AKP, les membres du CES et les recteurs d'universités, nommés tous par Sezer, deviennent l'un des fers de lance de la résistance de l'*establishment* à la poussée des « réactionnaires religieux ».

En début d'année 2003, le gouvernement AKP propose un projet de loi sur l'enseignement supérieur dont l'axe de réforme le plus controversé porte sur le CES, fondé en novembre 1981 dans le sillage du coup d'État du 12 septembre 1980, ayant pour mission de *planifier, organiser, diriger et contrôler* l'enseignement supérieur. Le conseil est composé de 22 membres nommés par le Président, parmi des professeurs s'étant distingués dans leurs fonctions de recteur ou de membre du corps enseignant, sur présentation par le *Conseil interuniversitaire* (composé de tous les recteurs et d'un professeur par université, celui-ci est chargé de fixer les normes académiques et les conditions d'obtention des diplômes) -7-, le

gouvernement -7- et la présidence de l'état-major -1- de candidats, ainsi que de membres désignés directement par le Président de la République -7- (*Loi n° 2547 sur l'enseignement supérieur*, article 6). La création de cet organisme provoque, depuis le début des années 80, des critiques croissantes dans les milieux politiques et syndicaux, chez les universitaires et les intellectuels. On reproche au Conseil sa structure centralisée et un fonctionnement peu démocratique, renforcés par des prérogatives accrues au fil des années qui ont marqué la fin de l'autonomie administrative/scientifique des universités et le départ contraint de plusieurs centaines d'enseignants. La réforme du CES, proposée par le gouvernement, tend en effet à réduire l'autorité et les compétences de l'organisme en le transformant en un *Conseil supérieur de coordination*. Parmi les mesures les plus critiquées et polémiques du projet se trouve la nomination de la majorité des membres du CES par le gouvernement, la création de nouvelles universités à partir d'un démantèlement des 17 grandes universités (dont les effectifs étudiants sont supérieurs à 30 000) et le renouvellement d'environ 10 000 membres du personnel administratif (MONCEAU, 2005, p. 134-135).

Ce projet gouvernemental cristallise de très fortes oppositions parmi les milieux républicains. Tandis que les universitaires et les étudiants sont pratiquement absents du débat public, la confrontation oppose surtout à l'AKP les recteurs d'universités emmenés par le Président du CES (6 décembre 1995 – 5 décembre 2003) Kemal Gürüz (1947-), ensuite, les institutions politiques, administratives et juridictionnelles formant l'*establishment institutionnel*, à savoir : Présidence de la République (Sezer), PRP de Baykal, Conseil d'État, Cour constitutionnelle. Les autorités militaires interviennent également par l'intermédiaire de l'état-major de l'armée. La TÜSİAD, patronat libéral, et les ONG de tendance kémaliste (*Association de la pensée atatürkiste*, *Fondation de l'éducation moderne*, *Association du Soutien pour la vie moderne*) se mobilisent aussi contre le projet de loi. La pratique gouvernementale de l'AKP est souvent perçue comme une tentative de faire passer en force, dans l'urgence, des projets de loi en s'appuyant sur la majorité absolue de l'Assemblée, au lieu de privilégier la recherche du consensus par la mise en œuvre d'une concertation avec les partenaires concernés. Les projets de loi seraient élaborés dans le « secret », dans un délai très court d'un point de vue *politique et populiste*. « Cette accusation rejoint la thèse du 'programme secret' de l'AKP, soutenue par les milieux laïques et républicains depuis la victoire électorale du parti. Le Premier ministre Recep Tayyip Erdoğan justifiant à l'inverse, en juillet 2003, le retrait du projet de loi sur le YÖK [CES] par l'exigence d'un consensus en matière de réforme de l'éducation nationale » (MONCEAU, 2005, p. 135-136, 140).

Malgré les déclarations d'Erdoğan, les milieux kémalistes sont désormais en état d'alerte permanent. Vers la mi-septembre, l'état-major de l'armée apporte son soutien à une réunion

controversée entre le commandant général des forces terrestres et une délégation de huit recteurs conduite par le Président du CES. L'institution militaire justifie de la façon suivante son intervention dans un domaine relevant des affaires civiles : « Il est naturel que les développements concernant le système de l'éducation nationale, qui est d'une importance vitale pour la Turquie, soient suivis par l'état-major ». K. Kocabaş (1956 –), professeur de physique à *Université du 9 septembre* (Izmir), déclare le 20 septembre que « l'AKP incarne des tendances à la *talibanisation* des universités ». Vers fin septembre, le Président Sezer et plusieurs recteurs dénoncent les risques de politisation de l'université, provoquant par là une vive réaction d'Erdoğan qui les accuse d'*ingérence politique* et de *critique partisane* à l'égard du gouvernement. Selon l'opposition, la mise en œuvre d'une telle réforme, serait le prétexte d'une vaste purge des cadres dirigeants de l'enseignement supérieur, facilitée notamment par la nomination de la majorité des membres du CES par le cabinet. E. Kasapoğlu (1945-), président du département d'ingénierie géologique de l'Université d'Hacettepe, prétend le 5 août que le projet de loi sur le CES tend à mettre en œuvre un enseignement anachronique de médersa à la place d'un système d'éducation moderne, *fondé sur la pensée laïque et atatürkiste*: « Il veut ramener la société aux ténèbres du Moyen-Âge ». Le 19 août, le Conseil interuniversitaire publie un texte qui contient les positions communes à 60 recteurs à propos du projet de loi. Le 25 octobre 2003, la *marche des recteurs* au mausolée d'Atatürk (Ankara) en rassemble 72 et plus de 40 000 universitaires/étudiants (MONCEAU, 2005, p. 137-140).

Le projet de loi sur les *Écoles d'imams-prédicateurs* est une autre source de tension entre le gouvernement et l'opposition kémaliste. Selon les dispositions en vigueur jusqu'en 2003, lors des examens d'entrée à l'université, l'évaluation obtenue par les élèves de lycées techniques doit être supérieure à celle obtenue par les élèves de lycées généraux. Ce règlement a pour but d'orienter les diplômés des lycées d'imams-prédicateurs, inclus dans l'enseignement professionnel, en priorité vers les facultés de théologies plutôt que vers les autres. Un projet de loi présenté par le gouvernement en octobre 2003, destiné à harmoniser les conditions d'entrée à l'université, vise à uniformiser ces dernières pour tous les candidats quel que soit leur statut. Selon l'AKP, la réforme mettrait un terme au *traitement injuste* réservé aux élèves de lycées techniques. Le projet visant à garantir des droits *égaux* entre les diplômés des lycées d'imams-prédicateurs et ceux des autres établissements suscite pourtant de fortes réactions d'hostilité. Selon le chef d'état-major adjoint (2003-2005) İlker Başbuğ (1943 –), c'est un projet anticonstitutionnel et inapproprié. La TÜSİAD souligne, elle, la nécessité de limiter le nombre d'écoles religieux aux besoins du pays (MONCEAU, 2005, p.133-134, 138).

Les projets de réforme de l'éducation nationale élaborés par le gouvernement apparaissent comme un bon indicateur des rapports de force dans le pays et de leur évolution. L'ampleur

et la diversité des résistances semblent avoir convaincu l'AKP de la difficulté, sinon de l'impossibilité de mener des réformes aussi profondes sans concertation préalable. L'échec des divers projets de loi entraîne aussi un changement de méthode: recherche du consensus plutôt que confrontation. L'expérience du pouvoir semble contraindre l'AKP à procéder à des réaménagements de sa pratique gouvernementale. Accusé d'avoir un plan secret, en vue d'une mainmise totale sur l'État et d'une remise en cause des fondements de la République (le projet de loi sur les lycées d'imams-prédicateurs permettrait, selon les kémalistes, aux diplômés de ces établissements d'*infiltrer* divers secteurs de l'État et de faire carrière au sein de la fonction publique après une intégration beaucoup plus aisée et massive des cursus universitaires comme le droit, l'administration publique ou les relations internationales), il n'a vraisemblablement pas d'autre choix que de réfuter les inquiétudes (MONCEAU, 2005, p. 141). Même s'il a pris ses distances avec le mouvement d'Erbakan, il est vrai que la quasi-totalité des cadres du parti et son président Erdoğan ont été formés dans ce mouvement dès leur plus jeune âge, et ont assumé des fonctions importantes dans les partis dirigés *de jure* ou *de facto* par Erbakan (AKGÖNÜL, 2005, p.37). L'accusation la plus fréquente à l'encontre de l'AKP est celle d'un double langage, « de vouloir instrumentaliser à des fins partisans le processus de démocratisation engagé sur le plan national dans le cadre du processus d'intégration européenne. Dans cette perspective, le parti aura donc à convaincre les partenaires institutionnels de sa transformation en parti 'démocrate conservateur', légaliste et respectueux des principes laïques et républicains » (MONCEAU, 2005, p. 141-142).

Malgré les apparences, il ne faut pourtant pas croire que la société turque se réduise à deux groupes symbolisés par les deux partis présents à l'Assemblée, l'AKP islamo-conservateur et le PRP kémaliste. Entre les deux, « on trouve tous les intermédiaires présents dans une société sécularisée postmoderne : des musulmans 'culturels' qui ne se posent pas trop de questions jusqu'aux agnostiques intéressés par les questions spirituelles » (BALHAN, 2003, p. 47). Il est indéniable que l'islam de Turquie est pluriel, tant du point de vue politique que dogmatique. Comme dans d'autres contextes géographiques ou historiques, celui-ci a subi, et continue de subir, des influences diverses. Concernant la religion des Turcs, il serait plus judicieux de parler *des* islams et non *d'un* islam, dans la mesure où non seulement les Turcs « se rattachent à des branches différentes de cette religion, mais où leur vécu sociologique du fait religieux varie selon leur catégorie socioprofessionnelle, leur degré d'éducation, leur implantation géographique, etc. » (AKGÖNÜL, 2005, p. 36, 46).

Orhan Pamuk (1952-), célèbre écrivain turc qui obtiendra le prix Nobel de littérature en 2006, répondait ainsi à une question relative à l'identité turque dans un entretien (novembre 2002 : « La Turquie, c'est l'Europe, c'est l'islam. L'Orient et l'Occident s'y combinent, s'y complètent.

Ici, on a toujours tendance à dramatiser nos racines culturelles, quitte à mettre de côté les véritables objectifs à poursuivre – renforcement de la démocratie et de la société civile... L'islam en Turquie est, selon moi un phénomène plus culturel que religieux. Le peuple turc l'a ancré au fond de lui» (BALHAN, 2003, p. 48). Rappelons à titre d'exemple que la base de la MÜSİAD, patronat islamique, ne se préoccupe guère des *audaces* de ses leaders, tant que ses intérêts sont représentés (MAIGRE, 2005, p. 24).

6- AKP, clientélisme et processus d'adhésion à l'UE

Le programme économique, mis en œuvre par Derviş (social-démocrate) et poursuivi avec rigueur par le gouvernement AKP permet une stabilisation de l'économie et une accélération des réformes structurelles. La croissance est de 6,2 % en 2002 et de 5,3 % en 2003. Elle sera de 9,4 % en 2004, de 8,4 % en 2005 et de 6,9 % en 2006. Entre 2002 et 2006, la Turquie enregistre une croissance annuelle moyenne de plus de 7 %. Le PNB par habitant est de 3356 dollars en 2003, tandis qu'il atteint 4172 dollars en 2004, puis 5008 en 2005. En parité de pouvoir d'achat (PPA), le PIB par habitant est de 6151 dollars en 2001 en raison de la crise économique, mais augmente à 7756 dollars en 2004 et à 8435 en 2005. En 2005, la *Bourse des valeurs mobilières d'Istanbul* est 6^e parmi les bourses en développement (du point de vue du volume de transactions sur les marchés des actions) et 10^e, du point de vue de sa valeur de marché. La même année, la Turquie se classe au 10^e rang mondial dans les exportations de textile et au 4^e dans celles de prêt-à-porter. 19^e économie mondiale en 2001 et 17^e en 2008, l'économie turque connaît une croissance plus rapide que la population. Il faut aussi noter l'existence d'une économie souterraine qui représente près de la moitié du PIB et qui concerne 40 % des forces de travail. Le secteur informel est composé de plusieurs dizaines de milliers d'entreprises qui sont souvent des sous-traitants d'entreprises établies (*Questions internationales : La Turquie et l'Europe*, 2005). Ce sont ses succès économiques qui portent largement l'AKP et neutralisent finalement les risques de déstabilisation politique.

L'urbanisation rapide du pays est un reflet de son développement économique. En 1984, la moitié de la population habitait en zone urbaine. Ce taux passe à 65 % en 2000 et à 80 % en 2005 (FİDAN, 2005). En 1970, la population active se répartissait comme suit dans les trois grands secteurs d'activité : agriculture, 63 % ; industrie 17 % ; services, 20 %. La répartition de la population active pour l'an 2004 est la suivante : « agriculture, 34 % (5,8 % en zone urbaine) ; industrie, 23 % (33,2 % en ville) ; services 43 % (61,1 % en ville) » (*Bulletin de l'Institut de la Statistique de Turquie*, 30 mars 2005). L'ascension sociale d'éléments périphériques d'origine modeste/provinciale grâce à des carrières dans la fonction publique

est évidemment accélérée par ce développement économique et l'urbanisation rapide depuis 80. La situation turque contraste ainsi avec celles des sociétés au développement stagnant et à la mobilité bloquée telles que l'Algérie et l'Égypte au tournant du millénaire et l'Iran d'avant la révolution islamique (MANÇO, 2004-II, p. 80-81).

a- AKP : Un parti clientéliste de masse ?

Un député turc, outre ses fonctions officielles, a une tâche bien réelle et vitale pour sa réélection. « Cette tâche latente consiste à jouer le rôle d'intermédiaire entre ses électeurs et les pouvoirs publics. À ce titre, il est auprès de l'administration l'avocat, voire le 'piston' des citoyens dépourvus d'autres moyens de défense » (OKTAY, 2005, p.10). Malgré la vague de libéralisation, le secteur public restant central et l'État un employeur de première importance, les citoyens nourrissent des attentes fortes envers l'État qu'ils qualifient souvent de « *devlet baba* » (État-père). Ce dernier apparaît comme une figure protectrice, paternaliste, érigé en garant du bien-être commun. Si on le critique, c'est pour déplorer son insuffisance à remplir ses devoirs. Dans ce contexte, le terme d'*hizmet* (« service ») qui évoque le dévouement désintéressé au profit d'une cause consensuelle, de l'intérêt de tous et de chacun, constitue la dimension positive, socialement valorisée, de l'action publique: le bon élu est d'abord celui qui rend service. « Distribuer des faveurs personnelles aux administrés est considéré comme l'activité première des élus, que ce soit au niveau national ou local. Ainsi, les membres des conseils municipaux sont largement jugés sur leur capacité à distribuer des faveurs à ceux qui les soutiennent. De la même manière, les députés consacrent une grande partie de leur temps à recevoir les électeurs et à tenter d'obtenir pour eux un traitement préférentiel auprès de différentes administrations » (MASSICARD, 2004-I, p. 106, 110-111, 113).

L'instauration du multipartisme en 1950 permet aux citoyens d'exercer une pression sur les notables par l'intermédiaire de leur vote. Dans le contexte turc, le notable est un individu caractérisé par son prestige et ayant un accès privilégié à des ressources spécifiques à travers ses relations avec les centres de pouvoir. Un premier mode d'accès aux ressources étatiques étant politique, le notable entretient des liens avec les partis, il peut être membre ou participer aux activités de l'un d'eux. Son activité reste pourtant indépendante du référent religieux/idéologique. Consensuelle, elle dépasse la tension entre islam et laïcité et se trouve pratiquement à l'identique dans les deux camps. Pour un notable, faire trop explicitement référence à la religion ou à une idéologie dans ses discours/pratiques risquerait de lui aliéner des soutiens. Il y a des notables qui changent régulièrement de parti ou se maintiennent à l'égale distance de tous, en conservant cependant des liens avec eux. Le travail du notable est surtout constitué d'activités relationnelles. Le notable doit avoir des relations/appuis dans l'appareil étatique et une certaine popularité auprès des administrés. « Son activité principale

est de *faire lien* avec la bureaucratie, les appareils de parti ou les centres de décision. Ce qui 'fait' en quelque sorte le notable est sa capacité à mobiliser un important capital relationnel. Il doit être maître dans l'art de mobiliser des ressources externes pour ses clients, actuels ou potentiels. Ce qui est toujours en jeu est la mise à disposition d'un réseau de connaissances qui facilite l'accès à des biens, des services, bref à des ressources » (MASSICARD, 2004-I, p. 102, 104, 106-108). Le clientélisme politique (à savoir qu'être membre du parti ou de tel syndicat proche du pouvoir, ou même être abonné à tel journal plutôt qu'à tel autre, facilite la promotion sociale ou les relations d'affaires) est un phénomène ancré dans la culture politique turque, propre de tout parti au pouvoir. Sous le gouvernement AKP, le rôle social des néo-confréries (*cemaat*) et de leurs réseaux, tel que le mouvement de Gülen, mérite également d'être mentionné (BALHAN, 2009, p. 603, n. 14).

Rappelons aussi que les pratiques clientélistes évoluent à chaque phase de la modernisation économique/politique. Une étude comparée de l'Italie et du Japon prouve que le clientélisme, considéré autrefois comme caractéristique des systèmes traditionnels ou au début de leur phase de développement, et donc voué à la disparition avec la modernisation économique, sociale et politique, montre en effet une grande capacité à survivre et joue encore un rôle important dans les grandes démocraties des pays développés. On voit apparaître en Italie, après la Seconde guerre mondiale, de nouvelles formes de patronage, plus collectives et impersonnelles, à la place des notables déchus, souvent anciens fascistes. L'instrument de ce clientélisme rénové est «le parti clientéliste de masse», la *démocratie chrétienne* dans sa version méridionale. Il s'agissait là d'une transition du clientélisme traditionnel des notables vers le clientélisme organisé par un parti. Dans le cas du Japon, pendant le long règne du *Parti libéral-démocrate*, on observe aussi un clientélisme fondé sur «la petite entreprise politique corporatiste» dont l' élu local est le patron qui assure le relais avec le centre. Même si les progrès de l'éducation améliorent l'information des citoyens et la sophistication des électeurs, les comportements qui nourrissent le clientélisme ne reculent pas pour autant au Japon comme en Italie (CACIAGLI, KAWATA, 2001, p. 569, 572, 582-583).

On comprend alors que ce qui est spécifique au clientélisme de masse (comme le montre l'exemple italien ou japonais) c'est que le patron traditionnel, l'individu-notable, est remplacé par une « machine », patron collectif, dont la médiation devient nécessaire pour la distribution de « faveurs » personnalisées, mais à un niveau plus large. « On peut du reste faire l'hypothèse que cette version du clientélisme est le corollaire d'une idéologisation accrue de la politique, la condition déterminante pour l'obtention de la faveur pour le client n'étant pas le soutien personnel au patron-individu, mais l'allégeance idéologique, voire la mobilisation active en faveur de l'organisation partisane... F. Bailey, à propos d'une providence de l'Inde, montre

que les partis politiques qui se constituent au début comme mouvements, se transforment inéluctablement en machines. 'Dans le cas de la machine', souligne-t-il, 'les *militants* et quelquefois les électeurs attendent une récompense tangible'... Pour [M. Olson], la condition nécessaire à l'efficacité de la mobilisation de toute grande organisation est la distribution à ses membres de 'biens privés'. Ceci pour la simple raison que le but collectif ne suffit pas, car les individus rationnels ont chacun tendance à se reposer sur l'action d'autrui. Cette approche utilitariste néglige sciemment la force d'attraction de l'idéologie, mais elle pose de manière incontournable le paradoxe de l'absence de la création de biens collectifs, 'effet pervers' au niveau macro résultant pourtant de calculs et comportements rationnels au niveau micro » (PAPADOPOULOS, VANER, 1989, p. 7).

Même des partis fondés sur l'idéologie doivent adopter des pratiques de patronage afin d'attirer les électeurs, le clientélisme politique apparaissant comme doctrine première de la gouvernance en Turquie. Même s'il est soupçonné d'islamisme par son adversaire principal, l'AKP devient progressivement une formation pragmatique et composite (il vaut mieux être affilié politiquement au parti au pouvoir), rassemblant libéraux démocrates, nationalistes, ex-islamistes, défendant plus particulièrement les intérêts des nouvelles classes moyennes et aspirant à attirer vers le centre les éléments périphériques (BALHAN, 2009, p. 603). Une enquête d'opinion publiée le 31 mars 2004 montre que, pour 56 % de son électorat, l'AKP incarne le parti du centre-droit par excellence du pays (SEUFERT, 2005, p. 173). Le succès électoral de l'AKP est souvent interprété comme une victoire de la périphérie sur le centre. Il faut pourtant souligner que ce genre d'analyses occulte les affrontements sociaux et tend à réduire une société diversifiée et complexe à un clivage statique ontologique.

Bien qu'accusé de poursuivre des objectifs islamistes et d'enfreindre la laïcité républicaine, l'AKP réaffirme dès sa création le contraire : il se veut le nouveau parti de centre du pays, succédant de la sorte au *Parti démocrate* de Menderes, au *Parti de la Justice* de Demirel et à la *Mère-patrie* d'Özal. Il déclare accepter le sécularisme, si cela veut dire séparation entre l'État et la religion (en ce sens que l'État se désintéresse des choix religieux des citoyens, garantissant la liberté de religion/conscience), et répudiation du jacobinisme, compris comme ingérence agressive de l'État dans la sphère de la religion pour combattre les institutions confessionnelles et limiter la liberté religieuse. Son principal idéologue Akdoğan souligne que le conservatisme de l'AKP se fonde sur le *sens commun*, la politique des petits pas et la prudence. Il entend donc *conserver* les valeurs éthiques/religieuses sur lesquelles reposent la tradition et la force morale des nations, « non les institutions dans lesquelles les valeurs s'incarnent, puisque, parfois, ces institutions ayant accompli leur fonction historique peuvent et doivent être remplacées » (INTROVIGNE, 2005).

Le fait que l'AKP ait affirmé ne pas avoir de « programme occulte » n'empêche pas les couches les plus pieuses de la société de lui donner la préférence, selon les enquêtes d'opinion. C'est chez les fidèles respectant le plus strictement la prière et se considérant comme de vrais croyants que le parti rencontre le plus de sympathie. « Mais ce serait une erreur que de faire un amalgame entre foi musulmane et activité islamiste. Les prometteurs de l'islamisme politique votent plutôt en faveur du SP de Kutan [*Félicité* : 2,5 % des voix en 2002], qui touche de temps en temps à la rhétorique islamiste, que pour l'AKP. Le succès du Parti montre donc que dans la Turquie d'aujourd'hui l'identité musulmane s'exprime non pas dans l'islamisme, mais dans une culture conservatrice, le libéralisme économique et une aspiration pondérée aux libertés religieuses... La plupart des croyants non seulement se déclarent en faveur de la démocratie, mais ils votent pour l'intégration de la Turquie à l'Union européenne et donc pour son intégration à l'Ouest » (SEUFERT, 2005, p. 174).

b- Réformes en vue de l'ouverture des négociations d'adhésion

L'intérêt particulier manifesté pour la visite en Turquie de R. Prodi (1939–), président de la Commission européenne (septembre 1999–octobre 2004), au mois de janvier 2004, traduit une prééminence accordée aux relations avec la Commission. Mais il faut avouer que le niveau de confiance des citoyens turcs vis-à-vis de l'UE s'avère le plus bas parmi l'ensemble des pays candidats. La Turquie est l'un des pays candidats qui soutient le plus l'adhésion tout en se révélant paradoxalement le moins informé et confiant à l'égard de l'UE. L'Europe demeure « une *terra incognita*, voire une 'communauté imaginée' » dans les représentations de l'opinion turque (MONCEAU, 2004, p.86, 88-90). C'est dans ce contexte qu'une nouvelle révision constitutionnelle (huitième paquet d'harmonisation) est adoptée par l'Assemblée le 7 mai 2004 (457 voix contre 8): abolition définitive de la peine de mort en toutes circonstances, abrogation de la justice d'exception, notamment des *cours de sûreté de l'État*, instauration d'une transparence du contrôle des biens publics détenus par l'armée et renforcement de la liberté de la presse... Un membre du *Conseil d'enseignement supérieur* était auparavant choisi par l'état-major de l'armée; le paquet de réformes met aussi fin à cette pratique (***Loi n° 5170 sur la révision constitutionnelle***, le 7 mai 2004; MARCOU, VARDAR, 2004, p.16-17). Le *neuvième paquet d'harmonisation* (14 juillet 2004) abolit, sans exception, la peine de mort au sein de diverses lois, et met fin à la présence des membres militaires au sein du *Conseil supérieur de l'audiovisuel*, du *Haut Conseil de la communication* et du *Conseil de protection des mineurs contre les publications novices* (TÜRKMEN, 2004).

Sous l'impulsion de l'éventuelle adhésion à l'UE, le problème de Chypre, sclérosé depuis 1974, connaît aussi un déblocage à travers le processus de paix lancé par Kofi Annan,

Secrétaire générale de l'ONU, à partir de 2002. Le *plan Annan* prévoyait la réunification des deux nations chypriotes divisées suite à la *partition de l'île* au sein d'une même « République chypriote unie » fonctionnant sur la base d'un système fédéral. Tandis que le gouvernement AKP apporte son soutien au plan Annan sans ambiguïté, les milieux nationalistes, les élites autoproclamées kémalistes et surtout le PRP à l'opposition, critiquent durement la souplesse du gouvernement sur la question de Chypre (taxée de *cause nationale*) en général et sur le plan Annan en particulier. Le Président critique même le cabinet pour avoir outrepassé les recommandations du CNS. Le Premier ministre Erdoğan rappelle alors que « la sphère d'influence de l'armée est bien défini » dans les pays démocratiques (avril 2004). Certains observateurs pensent qu'à travers la question chypriote, Erdoğan s'attaque au blocage de l'armée et de l'*establishment*. Pour faire face aux critiques, le cabinet profite de l'appui des « libéraux », y compris le monde des affaires, et l'intelligentsia pro-UE (TÜRKMEN, 2004).

« Il s'agissait non seulement de l'avenir de Chypre mais aussi de la candidature d'Ankara à l'UE. Pleinement conscient de la situation, le gouvernement Erdoğan fit de son mieux pour d'abord persuader, ensuite contourner le Président chypriote turc Rauf Denktaş qui s'obstinait à rejeter le plan en s'appuyant sur ses nombreux alliés en Turquie. Le 2 janvier 2004, le gouvernement AKP demanda la reprise des négociations sur le Plan Annan, bloquées par Denktaş... La détermination manifestée par le gouvernement turc à résoudre le problème chypriote ne suffit pas, hélas, à convaincre M. Papadopoulos, Président chypriote grec, autre vieux combattant intraitable. Son chauvinisme ne laissa pas ses compatriotes indifférents qui votèrent non au Plan Annan à une majorité de 76 %, contrairement aux chypriotes turcs qui votèrent oui, à une majorité de 65 % lors du référendum organisé par l'ONU le 24 avril 2004. Sûrs de leur admission déjà garantie au sein de l'UE, les chypriotes grecs ainsi abandonnèrent la solidarité avec leurs compatriotes turcs » (TÜRKMEN, 2004).

On observe à plusieurs reprises que le Président Sezer, qui n'apprécie guère l'AKP et qui est en conflit constant avec le gouvernement, s'oppose aux nombreuses lois du gouvernement qui, selon ses vues, menacerait la laïcité, en faisant régulièrement usage de son veto. À chaque fois que l'Assemblée est passée outre son veto par un second vote en termes identiques, il défère le projet de loi contesté à la Cour constitutionnelle, qui lui donne toujours raison et annule le processus législatif. On se rend alors compte de l'importance de la Présidence dans le système hérité du coup d'État de 1980. Le Président de la République dispose d'autant de pouvoirs et d'attributions qu'un président élu au suffrage universel alors qu'il est élu par la Grande Assemblée pour une durée de 7 ans. Si le chef de l'État s'oppose aux projets gouvernementaux, il est difficile à un gouvernement d'agir même s'il dispose d'une large majorité au Parlement. Dans les années 80-90, où l'islam politique n'avait pas

une majorité parlementaire et le CSN avait un vrai pouvoir d'injonction à l'égard du cabinet, la Présidence avait une fonction moins déterminante. Dès lors que l'AKP est largement majoritaire et que les réformes ont amoindri le rôle du CSN, la Présidence a pris une fonction centrale dans le dispositif élaboré en 1980. Avant d'accéder au poste qu'il occupe et alors qu'il était le président de la Cour constitutionnelle, Sezer déclarait dans une allocution solennelle qu'il trouvait exorbitants les pouvoirs/attributions du président selon les critères d'un régime démocratique. Il considérait urgent de remanier le texte de la Constitution en la matière. Mais depuis son accession au poste, il ne semble pas avoir la même opinion que lorsqu'il exerçait la présidence de la Cour constitutionnelle (OKTAY, 2005, p. 11).

Le courage du gouvernement et les réformes réalisées sous son égide sont salués par les institutions européennes, au point que le Conseil de l'Europe lève son monitoring (printemps 2004). Mais certaines institutions résistent à la dynamique de réformes dont l'application reste problématique, comme le montrent les tentatives de dissoudre le *Parti démocratique du peuple* (pro-kurde) ou la confirmation de la condamnation à 15 ans de réclusion pour les ex-députés du *Parti de la démocratie* (pro-kurde), dissous en 1994. Ceux-ci sont finalement libérés en juin 2004. D'autres réformes, qui figurent dans le programme gouvernemental, mais ne sont pas inscrites dans le processus d'adaptation à l'UE, sont ajournées. Rappelons en outre que, soucieux d'éviter d'être associé à des questions contestées, l'AKP hésite à prendre des mesures religieuses, comme l'autorisation du port du voile à l'université ou le statut des lycées d'imams-prédicateurs. Cette ambiguïté permet en effet au parti d'élargir son électorat. Sur le plan économique, la stabilisation amorcée depuis deux ans est confirmée par une croissance élevée, l'augmentation des exportations et des gains de productivité en 2004. L'inflation s'est aussi stabilisée autour de 10 %. Le gouvernement se tenant strictement au programme d'austérité élaboré avec le FMI, l'assainissement des finances publiques, la politique fiscale stricte, les réformes structurelles dans les domaines énergétique, bancaire et agricole, entraînent un net rétablissement économique. La capacité de l'AKP à perpétuer l'alliance sociale sur laquelle il repose dépend largement des résultats économiques, premier sujet de préoccupation de la population. Le gouvernement entend en outre mettre en place une politique régionale active au Moyen-Orient. Sa politique europhile (non moins atlantiste), se trouve ainsi doublée d'affinités particulières avec les pays musulmans. La Turquie reprendra ainsi la tête de la *Force internationale d'assistance et de sécurité en Afghanistan* au début 2005 ; c'est un Turc, Ekmeleddin İhsanoğlu, (1943 –) qui est l'actuel Secrétaire général de l'*Organisation de la conférence islamique*, poste auquel il est élu en 2004 ; enfin la Turquie entend jouer un rôle médiateur dans le conflit israélo-palestinien, malgré les réserves des deux parties (MASSICARD, 2004-III, p. 540-543).

c- AKP ou va-et-vient permanent entre dogmatisme et pragmatisme

Les élections municipales du 28 mars 2004 se tiennent dans ces circonstances favorables : Comme annoncé plus tôt, celles-ci confortent l'assise politique de l'AKP qui remporte 41,67 % des suffrages, très loin devant son plus proche rival, le PRP (18,23 %). Les métropoles d'Istanbul et Ankara restent dans l'escarcelle de l'AKP, alors qu'Izmir, troisième ville de Turquie, demeure sous gestion du PRP. L'AKP conquiert la ville industrielle de Gaziantep, considéré comme forteresse du PRP et la ville d'Antalya, province électorale du leader du PRP. Le parti au pouvoir gagne 58 grandes municipalités sur 81, tandis que le PRP n'en obtient que 8, toutes situées dans les régions côtières ou la partie européenne du pays. Le *Parti d'action nationaliste* obtient 10,45 % des votes, tandis que le *Parti de la Juste voie*, dirigé par Mehmet Ağar depuis la démission de son ancienne présidente Çiller, recueille 9,97 % des suffrages. Ces résultats, traduisant un vote de confiance à l'égard de l'AKP, indiquent que celui-ci est parvenu à convaincre un électoral varié (MASSICARD, 2004-III, p. 538-540).

Comme en novembre 2002 (législatives), l'AKP réussit encore une fois à mobiliser une vaste coalition hétéroclite en mars 2004 (municipales) : des islamistes, des libéraux qui saluent en Erdoğan le successeur d'Özal et des électeurs de gauche qui le considèrent comme la seule alternative démocratique du moment, une partie de la bourgeoisie d'Istanbul qui prend au sérieux le programme pro-européen de l'AKP et l'électorat kurde qui, par son intermédiaire, signent un nouveau contrat avec l'État turc (BOZARSLAN, 2004-I, p. 99-100). Des laïcs du pays trouvent dans les scores de l'AKP des preuves supplémentaires à l'appui de leur inquiétude et de leur pessimisme. Certains en concluent même à la nécessité d'opérer une ouverture démocratique excluant les expressions de l'islam politique au nom de l'adage suivant : « pas de liberté aux ennemis de la liberté ». Ils ne se rendent pas compte qu'il faudra interdire les mouvements d'extrême droite et d'extrême gauche, si l'on applique cette règle partout dans le monde. Ferjani (1951 –) se demande à juste titre : Qui aurait le droit de décider où commence et où s'arrête l'exclusion ? Et au nom de quel principe peut-on réserver l'exclusion envisagée aux seuls islamistes ? Il a aussi raison de rappeler que les premiers suffrages universels en Europe n'étaient guère favorables à la démocratie : L'avènement de l'islam politique « est le produit d'un certain degré de sécularisation : c'est parce que la politique a commencé à prendre ses distances avec le religieux et que la religion n'est plus le seul mode de légitimation que sont apparus ces mouvements prônant une idéologisation sans précédent de la religion et qui ne sont qu'une réaction à la modernité... Ce qui se passe dans les sociétés musulmanes n'a rien d'exceptionnel » (FERJANI, 2006, p. 70-71).

On a l'impression que certains *libéraux* veulent tellement se convaincre eux-mêmes que les islamistes sont devenus de vrais démocrates et défenseurs des droits de l'homme qu'ils leur

prêtent souvent ce qu'ils veulent les entendre dire. En estimant qu'une conversion est possible, ils invoquent la *démocratie chrétienne* pour accréditer l'idée d'une conversion démocratique de l'islamisme : Pourquoi ce qui était possible en termes chrétiens ne le serait pas en termes musulmans? Ils n'ont peut-être pas tort, mais se trompent vraisemblablement sur la vitesse du processus. « [Il y a] des manifestations concrètes d'une crise qui finira, tôt ou tard, par produire un tri et des clivages entre ceux qui sont sincèrement acquis à la cause de la démocratie et ceux qui resteront fidèles aux conceptions théocratiques de l'islam politique. Mais cela ne pourra intervenir que lorsque la démocratisation produira ses effets dans les réalités musulmanes, au niveau des institutions comme au niveau des rapports sociaux et dans les mentalités, d'une part, et d'autre part, quand les islamistes auront en face d'eux des démocrates conséquents capables de les affronter sans concessions et prêts à les défendre lorsqu'ils sont injustement privés de leurs droits... Nous sommes très loin des conditions qui ont permis, en Europe, le passage d'un christianisme politique rejetant avec arrogance la démocratie, les droits humains et toute forme de sécularisation, à une démocratie chrétienne... Il serait [pourtant] abusif d'en conclure une quelconque spécificité de l'islam qui en ferait une religion particulièrement incompatible avec la démocratie et la sécularisation, comme aiment le répéter les tenants d'un certain culturalisme essentialiste et les prophètes des guerres de cultures » (FERJANI, 2006, p. 71-73).

Je pense que les intellectuels libéraux qui contestent la « laïcité de combat » défendue par Sezer et qui soutiennent le processus de démantèlement de l'État autoritaire au nom de la démocratisation et de l'intégration à la mondialisation libérale, saluent un peu précocement la conversion démocratique de l'islam politique. Ils n'ignorent pas que le changement prend du temps et que l'on n'est jamais sûr que l'ancien comportement ne revienne pas. S'ils soutiennent l'AKP, pour eux, il y a là un choix qui est plus stratégique qu'idéologique, à savoir ; remettre en question les tabous sur lesquels est assis le système kémaliste. Ferjani, spécialiste du monde arabe, a probablement raison de conclure, pour le monde musulman en général, qu'on est encore loin des conditions qui permettront le passage d'un islamisme politique à une démocratie musulmane composant avec les acquis d'une société moderne et sécularisée. Mais il connaît moins l'évolution profonde de la société turque. Sur ce terrain, la mouvance islamique turque semble avoir pris de l'avance, du fait de son insertion dans un champ politique pluraliste, de son expérience de gestion municipale puis gouvernementale. D. Schmid, docteur en science politique, qualifie l'AKP de *parti islamiste mutant* capable de gouverner sans mettre en œuvre un agenda d'islamisation systématique. « Les orientations programmatiques de l'AKP sont toujours en débat et l'*habitus* démocratique de l'équipe au pouvoir est contesté en Turquie même » conclut-elle (*Le Figaro*, le 22 février 2011, p. 14).

L'histoire de l'AKP est celle d'un va-et-vient permanent entre dogmatisme et pragmatisme. Prenons l'exemple de la réforme du Code pénal. À la fin du mois de septembre 2004, le Parlement adopte cette réforme parachevant l'alignement de la législation sur les standards européens, requis pour l'ouverture des négociations d'adhésion. Le nouveau *Code pénal* augmente les peines contre les auteurs des « crimes d'honneurs » jusqu'à la perpétuité ; ceux-ci ne sont plus considérés comme des crimes contre la société ou contre la famille et apparaissent désormais sous la rubrique « meurtre d'un individu » ; la violence domestique devient « torture » lorsqu'elle est permanente ; les agressions sexuelles dans le mariage sont désormais passibles de poursuites et les peines pour polygamie sont augmentées. Le texte, jugé positif dans l'ensemble, améliore les libertés individuelles et réprime la torture. Mais le gouvernement décide d'y inclure un article rétablissant l'adultère en tant que crime passible d'une peine de prison. Cette disposition controversée qui comporte un risque certain de discrimination à l'égard des femmes, était pourtant abolie en 96 par la Cour constitutionnelle (GROJEAN, 2005, p. 81-82 ; BESSIS, WRZONCKI, 2005, p. 126).

Tandis qu'Erdoğan et ses proches collaborateurs affirment agir pour « protéger l'union de la famille », les organisations féministes, les médias, et l'opposition contestent le projet qui va selon eux à l'encontre de l'égalité des sexes. Le ministre de la Culture et du Tourisme (mars 2003 – février 2005) Erkan Mumcu (1963 –) et plusieurs autres députés de l'AKP s'opposent aussi au rétablissement du crime d'adultère (*Milliyet*, le 14 septembre 2004). Après une rencontre entre Erdoğan et Günther Verheugen (1944 –), Commissaire européen chargé de l'élargissement (septembre 1999 – novembre 2004), le projet est enterré (quotidien *Star*, le 4 septembre 2004) : le 26 septembre, le Parlement adopte la réforme du Code pénal, qui ne mentionne plus l'adultère et répond à un nombre important de demandes de la Plateforme des femmes. Rappelons que le droit turc est complètement laïc : Il a été importé par Atatürk tel quel des droits français, italien et suisse. Il n'y a absolument rien qui rappelle le droit religieux dans le code. Mais la tentative du gouvernement de faire passer une loi prohibant l'adultère, a fait craindre une inflexion plus religieuse. « Cette loi n'avait rien à voir avec la charia, puisqu'elle définit le couple marié selon le modèle occidental (un couple monogame où les conjoints sont égaux) : il s'agit plus ici de copier le retour des valeurs religieuses, comme aux États-Unis (où 10 États ont une telle loi) que de se rapprocher de l'Arabie saoudite. Les croyants en Turquie sont plus proches des conservateurs religieux chrétiens que des islamistes arabes » (ROY, le 29 novembre 2004).

d- Fin 2004 : Ouverture des négociations d'adhésion et turco-scepticisme

Après maintes discussions, surtout sur certains articles du *Code pénal* qui entrera en vigueur en avril 2005, la Commission européenne se prononce le 6 novembre pour une ouverture

des négociations à condition que les mesures législatives soient mises en application. Le Ministre des Affaires étrangères Gül déclare en octobre 2004 que le programme du gouvernement vise à satisfaire aux critères de Copenhague qu'il appelle désormais les *critères d'Ankara* : « Car à aucun moment nous n'avons considéré ces critères comme des règles que nous devions adopter par défaut, à contrecœur. Ces réformes, nous les avons réalisées pour nous, pour notre peuple et pour les gens qui vivent dans notre pays. D'où les 'critères d'Ankara' ». Tout en rappelant que l'application des lois exige du temps, qu'il faut du temps pour qu'elle soit vraiment effective, il précise que 2014 est une date d'adhésion viable et réaliste (AKGÜN, 2005, p. 15-16, 18). Enfin, le 17 décembre, le Conseil européen décide d'ouvrir des négociations avec la Turquie en vue de son adhésion à l'UE pour le 3 octobre 2005. Si l'eupéanisation étatique a débuté pendant la période ottomane (HEPER, 2005, p.43), le pays est maintenant en pleine phase d'eupéanisation sociétale, renforcée par la décision du Conseil. « Malgré l'incertitude qui pèse sur son intégration communautaire, la Turquie 'face' à l'Europe devient peu à peu une Turquie 'en' Europe » (PÉRÉS, 2005, p. 7).

Et puis, soudainement, un vif débat s'ouvre en Europe sur l'entrée de la Turquie dans l'UE. L'opinion européenne prend brusquement conscience de la réalité de la candidature turque. Premier constat : la Turquie fait peur. L'évocation des Turcs renvoie à un passé lointain, et confus sinon pour quelques poignées d'érudits. Pour beaucoup, les Turcs font penser à Attila, Gengis Khan ou Tamerlan. Elle fait peur, parce qu'avec une population de 70 millions d'habitants et une démographie en expansion, elle aurait vocation à disposer du groupe le plus nombreux au Parlement européen, et surtout parce qu'elle est de religion musulmane, qui fait peur depuis le 11 septembre. Certaines élites européennes, comme Valéry Giscard d'Estaing, avancent l'idée que la Turquie n'est pas géographiquement en Europe. Mais la tentative de donner à l'Europe des « frontières naturelles » n'est-elle pas vouée à l'échec ? Thierry de Montbrial (1943-), membre de l'*Académie des sciences morales et politiques* depuis 1992, n'a-t-il pas raison d'écrire que « l'Oural et même le Caucase, les détroits du Bosphore et des Dardanelles ne constituent des limites que par le regard qu'on leur porte » ? « L'Oural n'est en rien une barrière. Pourquoi les Ossètes du Nord (Russie) seraient-ils européens, et ceux du Sud (Géorgie) asiatiques ? En quoi l'Anatolie occidentale serait-elle physiquement moins européenne que la Grèce ?... Je me range résolument à l'opinion de Paul Valéry. L'histoire justifie tout et son contraire. Ce qui ne réduit en rien son importance. Il ne s'agit pas en effet de sous-estimer le poids du passé sur le présent et sur l'avenir. Ce qui est en cause, c'est le déterminisme qui ferait dépendre le futur du passé, comme si les innovations et la liberté humaine n'avaient pas d'influence sur la construction du futur » (DE MONTBRIAL, 2004, p. 505, 508).

Olivier Abel, pour sa part, se souvient de bombons dans l'Espagne des années 80, sur le papier desquels on voyait une sorte de Dracula nommé d'un côté 'el vampiro', de l'autre 'el turco' (ABEL, 2001, n. 7). En ce qui concerne l'élargissement de l'UE, Abel raisonne que jamais la Turquie ne peut être retranchée de l'Europe dont elle est autant que la Grèce le berceau. «Plus radicalement qu'aucun, mais peut-être aussi comme chacun des autres pays européens, la Turquie appartient et n'appartient pas à la communauté européenne. Elle est comme le cadre d'un tableau, sa limite qui ne saurait être rejetée dehors ni intégrée dedans. Le parti actuellement au pouvoir en Turquie expose bien cette oscillation entre l'attraction (parce qu'on est encore assez différent) et la répulsion (parce qu'on se ressemble déjà trop)» (ABEL, 30 septembre 2005).

La Turquie n'a reconnu le droit au recours individuel devant les instances européennes qu'en 1987, l'année où le pays a officiellement présenté sa candidature à l'adhésion à la CE. Elle a reconnu la compétence obligatoire de la *Cour européenne des droits de l'homme* en 1989. Depuis, la jurisprudence de la CEDH, qui implique des condamnations de la Turquie pour violation de la Convention, permet à l'État d'européaniser son droit dans le domaine des droits de l'homme. Le 7 mai 2004, à l'occasion de la révision constitutionnelle, une phrase a été ajoutée à l'article 90 de la Constitution, afin de préciser que, lorsqu'il existe un conflit entre une loi et un instrument international relatif aux droits de l'homme ratifié par la Turquie, c'est l'instrument international qui doit être appliqué *prioritairement*. La perspective de l'intégration européenne et les réformes engagées ont donc profondément modifié les équilibres de la société et du système politique turcs. Cette mutation a permis d'ouvrir un espace de liberté pour les ONG, en particulier pour les associations de défense des droits de l'homme, les syndicats et les groupes d'intérêts économiques (KABOĞLU, 2009, p. 8).

D'après une enquête menée durant la deuxième moitié de l'année 2004, 74 % des Turcs sont favorables à l'entrée de leur pays dans l'Europe. Or, cette mobilisation et les mutations en cours provoquées par la question européenne ont fait évoluer les clivages politiques traditionnels : les ex-islamistes, devenus *conservateurs démocrates*, comptent désormais parmi les meilleurs défenseurs de l'intégration européenne, tandis que les milieux laïcs, à commencer par le PRP qui s'est toujours déclaré officiellement en faveur de l'adhésion, « ont parfois une position beaucoup plus prudente pour ne pas dire ambiguë sur le sujet ». Quant à l'armée, au moment même où elle connaît, pour la première fois, une relation difficile avec son allié américain à la suite de la crise irakienne, elle doit accepter un déclin de son rôle politique pour satisfaire aux exigences de la candidature. Malgré les inquiétudes des milieux laïcs, l'entrée dans l'Europe est en réalité la certitude de la poursuite de la modernisation entreprise depuis la fondation de la République. Pour les nouveaux partisans de l'Europe, la

perspective de l'intégration permet le développement des espaces de liberté et constitue la protection contre les risques de réactions sécuritaires de l'État. « Ainsi, en dynamisant la société civile et en provoquant une évolution profonde des équilibres du système politique turc, l'enjeu européen a pris une place centrale dans les débats qui conditionnent désormais l'avenir politique et stratégique de ce pays » (MARCOU, VARDAR, 2004, p. 18-20).

e- Changement d'atmosphère en 2005 : Dynamique de réformes hésite

Certes, du point de vue des droits de l'homme, les réformes ont beaucoup contribué aux progrès accomplis par le pays. Mais elles ne sont pas suffisantes dans la mesure où celles-ci ne sont pas complétées par les réformes institutionnelles. Le rapport régulier 2004 de la Commission était d'ailleurs très critique en ce qui concerne l'application concrète des mesures : « Les autorités ont adopté une politique de tolérance zéro à l'égard de la torture et un certain nombre de tortionnaires ont été punis. La torture n'est plus systématique, mais de nombreux cas de torture et, en particulier, de mauvais traitements continuent à se produire et des efforts supplémentaires seront nécessaires pour éradiquer ces pratiques... Dans un certain nombre de cas, des journalistes et d'autres citoyens exprimant des avis non violents continuent à être poursuivis. Le nouveau Code pénal n'offre que des progrès limités s'agissant de la liberté d'expression... Les mesures adoptées dans le domaine des droits culturels ne sont qu'un point de départ. Il existe toujours des restrictions considérables, notamment en ce qui concerne les émissions de radio/télévision et l'enseignement dans les langues minoritaires... La Turquie a réalisé d'importantes avancées législatives dans de nombreux domaines, grâce à l'adoption de nouveaux 'paquets' de réformes... En dépit des progrès considérables accomplis dans la mise en œuvre des réformes politiques, celles-ci doivent encore être consolidées/étendues... Une détermination sans faille sera nécessaire pour relever les défis à venir et surmonter les obstacles bureaucratiques » (**Rapport régulier 2004 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion**, le 6 octobre 2004, p. 169-171). Un fonctionnaire européen prononce, le 6 juillet 2005, les propos suivants lors d'un entretien réalisé dans le cadre d'une recherche : « Hier nous avons eu une rencontre avec eux... Ils nous montrent de beaux *slides*, mais dès que l'on pose des questions sur l'applicabilité, cela reste vague » (MASSARDIER, TEK, 2005, p. 41, n. 34).

Le long et difficile processus de démocratisation et de négociations d'adhésion exige sans doute courage, détermination et dévouement sans faille. Mais on constate un changement radical d'atmosphère en 2005. La dynamique de réformes semble hésiter ; les difficultés, les tensions et les maladresses se multiplient. La révolution silencieuse, qui a commencé à la fin des années 1990 se tarie brutalement dans le courant de l'année 2005. L'attitude qu'a eue l'Union lorsqu'elle a accepté d'ouvrir des négociations avec la Turquie est vraisemblablement

l'une des raisons de ce revirement. « Lorsque l'Europe a expliqué aux Turcs que sa porte leur était ouverte mais qu'il n'était pas sûr du tout qu'ils parviennent à la franchir, ils se sont senti humiliés et dupés au moment même où ils pensaient toucher au but ! » explique le professeur du droit constitutionnel İ. Kaboğlu (1950 –). Comment s'étonner alors de l'impact du nationalisme, de la montée de l'euroscepticisme et de l'immobilisme du gouvernement qui s'en est suivie? Cela n'excuse pas bien sûr, dit Kaboğlu, social-démocrate, les causes internes de cette situation, à savoir : l'absence d'une alternative démocratique due à la domination trop exclusive du parti majoritaire et le manque de détermination de la classe politique dans le processus de démocratisation (KABOĞLU, le 22 février 2007).

On parle dans la presse internationale très versatile d'une *turkish fatigue*. « Dépression post-coïtale? Le coureur de fond Erdoğan n'était-il qu'un sprinter s'effondrant dès la première haie franchie, le 'oui' européen? Les manifestations de réticence ou d'hostilité, qui se multiplient au plus haut niveau dans la classe politique européenne, ont leur part de responsabilité dans ce supposé changement. Les 'non' européens nourrissent le souverainisme turc. La Turquie est devenue un enjeu politique permanent du débat européen et la (lointaine) perspective de son adhésion la place sous surveillance constante et peu bienveillante. Répression brutale d'une manifestation féministe, difficulté à s'emparer de la question arménienne, incidents d'inspiration nationaliste, tout sert aux adversaires européens de l'adhésion pour tenter d'inverser la démarche décidée » (CHENAL, 2005, p. 43).

Leur histoire enseigne aux Turcs que leur État-nation a été fondé contre la volonté de tous et notamment de l'Europe. Avec le développement d'une historiographie officielle et populaire, même le déclin de l'empire ottoman, accablé pourtant de tous les maux par les fondateurs de la République, est bien moins vu sous l'angle du processus de l'effondrement d'un empire pluriethnique devant la montée du capitalisme et des nationalismes, mais comme le résultat des visées impérialistes de l'Europe chrétienne. Dans cette optique, l'empire est considéré comme un État turc attaqué de l'extérieur et trahi de l'intérieur par les autres peuples. Cette vision complique l'occidentalisation, considérée comme *moteur principal du progrès*. « La confusion entre deux perceptions, celle d'une modernité initiée par les élites ottomanes et poursuivie par celles de la République et celle d'une occidentalisation sournoisement instillée par les puissances européennes afin d'affaiblir l'empire et conduire la sécession des 'minorités', reste tenace » (YERASIMOS, 2005, p. 70-71).

La sympathie de l'opinion européenne pour la cause kurde constitue pour l'opinion turque, prête à suivre le discours officiel, la preuve des projets de démantèlement de la Turquie. Il s'agit là d'une apparition du syndrome de Sèvres. Certains citoyens acquièrent la conviction

que l'Europe a un agenda caché : imposer peu à peu le traité de Sèvres (partage de la Turquie), à travers la résurgence des questions arménienne et kurde. Cette conviction n'empêche pourtant pas, bien au contraire, une insistance de plus en plus grande de la classe politique et de l'opinion, à vouloir faire partie de cette Europe qu'on soupçonne des plus noirs desseins. On observe que la position souverainiste coexiste dans une parfaite contradiction avec l'attrait de l'Europe comme source de prospérité ou modèle culturel, et comme l'aboutissement du processus de modernisation inhérent à la formation de l'État-nation. « Ainsi la même conception essentialiste des relations entre l'Europe et la Turquie peut aboutir à deux visions tout aussi opposées que concomitantes... En effet, sur le fond, les représentations réciproques se reflètent parfaitement en miroir. Pour les Turcs, l'Europe persisterait, comme au XIX^e siècle, dans l'intention de porter atteinte à la souveraineté et l'intégrité de la Turquie. Pour les Européens, la Turquie serait, comme au XIX^e siècle, incapable de se réformer et de se démocratiser. Ainsi les Turcs sont convaincus que les demandes européennes en vue de l'adhésion de la Turquie ne visent au mieux qu'à bloquer ce processus et au pire à en tirer profit à leur dépens sans offrir de contrepartie. À leur tour, les Européens restent persuadés que les écarts ne pourront jamais se réduire, le fossé jamais se combler, bref que 'les Turcs resteront toujours des Turcs'... Le débat se réduit alors à la question 'la Turquie est-elle européenne ?' suivie d'une série d'arguments, d'ordre géographique, historique, culturel, etc., tentant de démontrer que cela a toujours été ou – au contraire – n'a jamais été le cas » (YERASIMOS, 2005, p. 74, 78-79).

Le sentiment de forteresse assiégée, entretenu en permanence, ne peut que renforcer les sentiments souverainistes et nationalistes. La défiance turque face à l'Europe n'est que le miroir de la méfiance européenne envers la Turquie. Dans ces circonstances, la volonté d'adhésion à l'UE relève essentiellement du besoin de satisfaction d'un amour-propre. Cela se manifeste dans les diverses manifestations populaires européennes : une victoire au concours Eurovision de chanson ou en championnat de football acquiert avant tout la signification d'une victoire sur l'Europe elle-même (YERASIMOS, 2005, p. 68-69). Les rencontres avec les équipes européennes sont le théâtre de l'affirmation d'une identité oscillant entre complexe d'infériorité et de supériorité. « Europe, entends notre voix ! Entends les pas des Turcs qui arrivent », c'est le slogan traditionnel des supporters turcs lors des championnats d'Europe de football.

En mars 2005, Le ministre turc de l'Environnement et des forêts découvre avec stupéfaction qu'il existe une espèce de renard rouge qui s'appelle « *Vulpes vulpes kurdistanica* », un chevreuil « *Capreolus capreolus armenius* » et un mouflon « *Ovis armeniana* ». Selon le ministère de l'Environnement, les noms de ces espèces animales auraient été attribués par

des *étrangers* avec des arrière-pensées territoriales. *Ces intentions sont tellement évidentes que même des espèces que l'on trouve uniquement dans notre pays ont été baptisées de noms allant contre l'unité turque*, explique un communiqué du ministre. On rebaptise ainsi le renard rouge « *Vulpes vulpes* », le chevreuil « *Capreolus cuprelus capreolus* » et le mouflon « *Ovis orientalis anatolicus* » (*Info-Türk*, mars 2005; *Milliyet*, le 5 mars 2005). On comprend alors pourquoi l'affirmation de l'écrivain O. Pamuk en février dans un magazine suisse (« Un million d'Arméniens et 30 000 Kurdes ont été tués sur ces terres, mais personne d'autre que moi n'ose le dire ») suscite une vague de réactions indignées. Tandis qu'Orhan Pamuk fait l'objet de menaces contre sa vie, le sous-préfet de Sütçüler, district de la province d'Isparta, Mustafa Altınpınar, ordonne le 15 février la destruction des livres de l'auteur dans les bibliothèques de sa circonscription. Même si le préfet d'Isparta ordonne l'annulation de cette décision, le chef du district qui déclare ne pas regretter d'avoir donné un tel ordre, reste à son poste (*Milliyet*, le 30 mars 2005). Pamuk, lui, sera inculpé en octobre 2005 pour insulte délibérée à la *turquicité* par une cour d'Istanbul ; devant la vague d'indignation internationale, le procureur décidera de laisser tomber la plainte début 2006.

Il est vrai que la méfiance envers l'adhésion de la Turquie augmente fortement dans certains États membres de l'UE au cours des dernières années. Plusieurs d'entre eux s'opposent ouvertement à une adhésion entière, notamment en raison de la réticence des opinions publiques. Les uns argumentent qu'avec 70 millions d'habitants, la Turquie pourrait exercer une grosse influence au sein des institutions européennes, que ce pays étant pauvre et essentiellement agricole absorberait d'énormes sommes de l'UE. Selon ceux-ci, la taille et sa faiblesse économique rendraient la Turquie inapte à intégrer l'Union et à y être *digérée*. Beaucoup de craintes concernent un accroissement de l'immigration, voire une invasion du marché du travail. Les autres raisonnent que la politique extérieur et de sécurité commune de l'UE n'est pas en mesure de maîtriser les conflits complexes au Moyen-Orient. En effet, l'argument le plus souvent cité contre une adhésion porte sur la différence culturelle. Pour beaucoup d'Européens, la Turquie en tant que nation musulmane n'a pas sa place dans un club chrétien. Ainsi, l'idée d'un *partenariat privilégié*, dont le contenu est flou, est avancée par certains politiciens européens, notamment par les chrétiens-démocrates, mais aussi par la droite et certains socialistes (MASSICARD, 2005, p. 529-530 ; CSS-Rapport, 2007, p. 3).

f- Une vision essentialiste de l'identité d'appartenance européenne risque de ralentir les réformes de l'AKP et de renforcer le nationalisme turc

Les déclarations de Valéry Giscard d'Estaing (alors Président de la *Convention sur l'avenir de l'Europe*) du 8 novembre 2002, selon lesquelles *la Turquie n'est pas un pays européen et son adhésion signifierait la fin de l'Union*, constituent une véritable tentative de polarisation

de la thématique européenne, couronnée de succès en France car elle est suivie d'une très forte polarisation médiatique sur la prise de position de Giscard d'Estaing. Le discours de ce dernier vise à définir l'Europe comme un enjeu politique et non technique : La ré-articulation entre l'identité d'appartenance et l'identité de projet laisse de côté l'identité de valeurs. Ici, Giscard d'Estaing esquisse une vision essentialiste de l'identité d'appartenance européenne. Même si ce discours suscite de fortes réactions à Bruxelles qui estime que le statut de Turquie n'est aucunement remis en cause par l'*opinion personnelle* de l'ancien Président français, François Bayrou déclare dès le 9 novembre 2002 « Je me suis toujours prononcé contre l'entrée de la Turquie dans l'Union ». Le 7 décembre 2002, c'est le tour de Philippe de Villiers : « La Turquie n'est européenne ni par son territoire ni par son univers culturel ». Ces deux hommes qui défendent le référendum sur l'entrée de la Turquie recourent aux mêmes schèmes et à des alignements identiques dans leur cadrage de la question de l'adhésion turque. Ils reprennent l'idée esquissée par V. Giscard d'Estaing d'identité d'appartenance fondée sur une identité d'origine, en insistant sur la dimension culturelle de celle-ci. « Ils articulent cette identité d'appartenance essentialisée à la finalité du projet du système politique de l'Union européenne. Ils dessinent ainsi une vision culturaliste de la dynamique européenne en considérant qu'à une 'prétendue *identité culturelle* correspond une *identité politique*'. Enfin, ils envisagent l'adhésion de la Turquie comme une dissolution de l'identité de projet de l'Union européenne » (VISIER, 2009, § 8, 17, 21, 24, 46, 48, 50, 53, 57).

Dans le milieu politique français, le débat qui a émergé en réaction au discours de Giscard d'Estaing rebondit surtout à partir de 2004. Philippe de Villiers fait de la question turque un des piliers de sa campagne ; il tente même de déposer la marque de slogan « non à la Turquie en Europe » afin de pouvoir être le seul à l'imprimer sur ses affiches. Le 4 avril, les députés européens UMP déclarent au Parlement européen leur hostilité à l'entrée de la Turquie dans l'UE. Le 7 avril, Alain Juppé, alors Président de l'UMP, revient sur son avis favorable à la candidature lorsqu'il était Ministre des Affaires étrangères et annonce que son parti penche pour un *partenariat stratégique avec la Turquie*. L'UMP affiche ainsi clairement sa distance avec le gouvernement qui demeure officiellement en faveur de l'ouverture des négociations. Quant au PS, il est difficile pour celui-ci de trouver une ligne de conduite stable et confortable ; car il y a nécessité de se démarquer des partis de droite sans pour autant perdre de vue le potentiel que recèle le « non » à la candidature. Hollande distingue alors le processus de négociation de l'adhésion effective, ce qui lui permet de ne pas prendre position : il faut laisser « toutes les options ouvertes, qu'il s'agisse d'une adhésion ou d'un partenariat privilégié avec l'UE ». Chez Michel Rocard aussi, partisan de la candidature, bien que son cadrage soit différent de celui des adversaires de l'adhésion turque, l'aspect culturel de l'identité d'appartenance reste central : La Turquie est avant tout définie comme nation

musulmane et c'est au nom du dialogue culturel et de l'identité de valeurs que l'adhésion est prônée. Pour Rocard, l'élargissement signifie une exportation des règles européennes et un renforcement de ses valeurs dans le monde (VISIER, 2009, § 63, 65, 68, 72-76).

« En effet, ce n'est pas seulement au sein de la droite, mais tendanciellement l'ensemble du corps social occidental qui s'achemine vers un communautarisme qu'il avait relégué au banc des accusés depuis les 'Lumières'... Le réinvestissement du pulsionnel et du communautaire est le signe d'un double échec séculaire, celui de l'internationalisme prolétarien – dont l'invalidation se trouve être exprimée par la Perestroïka – et celui du cosmopolitisme et de l'humanisme universaliste produits par les Lumières... Aujourd'hui, dans [la] France, qui est la haute cime de la rationalité laïque et de la sécularité positiviste, on se définit comme étant une civilisation judéo-chrétienne... Nous ne sommes pas, en réalité, sortis du paradigme de la démocratie athénienne : il y a un dedans et un dehors, des citoyens justiciables (sauf les femmes et les esclaves), *idem* pour Rome. *Idem* pour la Déclaration des Droits de l'Homme, c'est au nom de ce principe puissant de liberté, de citoyenneté et d'égalité que l'expansion coloniale s'est faite... L'œuvre coloniale était vue comme civilisatrice par les uns comme par les autres, les Saint-simoniens y ont vu le triomphe du progrès social et voulaient s'élargir au reste du monde... Marx avait une vision *positiviste* du système colonial : il pensait que le capitalisme interne se développerait à l'*'extérieur'* et qu'il produirait les mêmes effets qu'en France et qu'en Angleterre. Erreur, car les usines ne sont pas venues. Cet exemple montre que, par-delà les analyses, ce qui prévaut ici c'est ce '*holisme*', cette vision à large spectre ethnocentrique, européocentrique, ou occidentalocentrique, à l'intérieur duquel on peut identifier des courants sans doute contradictoires » (MAROUF, 2005-V, p. 310 ; MAROUF, 2005-VI, 325-326).

La décision du Conseil d'ouvrir les négociations (17 décembre 2004) marque le retour de la question turque au premier plan de l'agenda européen et consacre la politisation réciproque de l'enjeu de la ratification du traité constitutionnel et de celui de la candidature de la Turquie (VISIER, 2009, § 79). La possibilité envisageable qu'une adhésion échoue même en cas de satisfaction aux critères en raison du veto de certains États membres sape le processus de négociation et affaiblit la crédibilité de l'UE en Turquie. Le 1^{er} mai 2004, la totalité de Chypre entre dans l'Union. En raison du rejet par référendum du Plan Annan par les Chypriotes grecs, le pays reste toutefois divisé et l'acquis communautaire est suspendu dans les zones où le gouvernement de la République de Chypre n'exerce pas de contrôle effectif. Certes, la Turquie a obtenu une date pour l'ouverture des négociations d'adhésion : le 3 octobre 2005. Cependant, l'ouverture des négociations est conditionnée à l'élargissement de l'accord douanier de 1995 aux 10 nouveaux membres, dont la République de Chypre que la Turquie

ne reconnaît pas. Ankara, soulignant que les Chypriotes turcs ont accepté le Plan Annan visant à unifier l'île, ne veut pas ouvrir ses ports pour les marchandises en provenance de la partie grecque de Chypre parce que l'UE boycotte la partie nord turque en raison d'un veto des Chypriotes grecs. En outre, même si le Conseil européen a affirmé que l'objectif des négociations est l'adhésion, leur issue reste ouverte : rien ne garantit qu'elles aboutissent à une intégration pleine et entière. Enfin, une inquiétude se manifeste en Turquie au sujet des clauses qui envisagent la possibilité de dérogations ou de garanties transitoires, voire permanentes, notamment dans les domaines de la liberté de circulation, des politiques structurelles ou de l'agriculture (MASSICARD, 2005, p. 529-530 ; CSS-Rapport, 2007, p. 3).

De tels arguments au sein du débat intereuropéen ne ratent pas leur effet en Turquie et contribuent fortement à la chute dramatique des partisans de l'adhésion dans la population. Les réserves européennes nourrissent la méfiance à l'égard des institutions de l'UE, risquent à son tour de ralentir les réformes de l'AKP et de renforcer le nationalisme turc. La méfiance vis-à-vis de l'UE contribuant à alimenter un regain de nationalisme, notamment autour de la question du génocide arménien débattu par les parlements étrangers début 2005 (Belgique, Allemagne, États-Unis), des tentatives de brûler le drapeau turc lors du *Nevruz* (nouvel an kurde) à Mersin en mars 2005 et l'action de militants de gauche radicale à Trabzon, en avril, donnent lieu à des réactions nationalistes musclées. De même, en mars 2005, des violences policières perpétrées contre des manifestantes lors de la journée de la femme sont fortement médiatisées/critiquées en Europe. Ainsi se desserre la contrainte européenne ; les réformes figurant sur l'agenda européen laissent place à des mesures du programme de l'AKP. On adopte alors début 2005 une loi de décentralisation prévue de longue date. Une amnistie pour les étudiants expulsés de l'Université, notamment en raison du port du voile, est aussi à l'ordre du jour. Les tensions entre institutions refont surface, avec vetos présidentiels et recours juridiques (MASSICARD, 2005, p. 530-531).

g- Une « économie émergente »

Une partie de l'électorat de l'AKP nourrit toujours des sentiments antieuropéens, mais bien plus à cause des craintes souverainistes que par islamisme. En effet, comme dans d'autres pays, la situation économique est la priorité de la majorité des Turcs. Ceux qui votent selon leurs tendances politiques/ethniques/religieuses constituent une minorité, d'où la montée en puissance permanente de l'AKP. L'économie turque est coutumière des périodes de *stop and go* qui ont jalonné les deux décennies précédentes. Mais les progrès en matière de stabilité macroéconomique sont remarquables depuis 2002. L'avancée la plus spectaculaire est sans conteste la désinflation qui surprend à la fois par sa rapidité et son ampleur (73 % au début de 2002 ; 8,1 % en octobre 2005). L'objectif principal de la banque centrale,

indépendante depuis avril 2001, est la stabilité des prix. C'est la première fois dans l'histoire monétaire de la Turquie depuis les années 1980 que l'on observe une période de stabilité du change aussi longue. Le gouvernement précédent se trouvant face à une dynamique d'endettement potentiellement explosive et le gouvernement AKP étant obligé de poursuivre l'austérité budgétaire, la crédibilité de la politique monétaire est grandement facilitée par le maintien d'une austérité budgétaire sans précédent. Depuis la crise financière de 2001, le système bancaire a été assaini. De fin 2000 à la mi-2005, le nombre de banques passe de 80 à 48. La situation des banques et des entreprises apparaît plus solide qu'avant, ce qui laisse espérer une amélioration du potentiel de croissance (FAURE, 2005, p. 26-29, 36, 38).

Certes, la part de l'activité informelle est toujours élevée, probablement de l'ordre de 50 %, en raison du coût très important de la protection sociale pour les employeurs et de la faible couverture effective des salariés par leurs régimes. La réforme du code du travail introduite en mai 2003 s'inscrit clairement dans une stratégie de lutte contre l'économie informelle, même si le cabinet n'apporte en guise de réforme que de simples aménagements, et essaie de contenter à la fois les entreprises et les salariés. Rappelons qu'à l'intention des salariés, le code est néanmoins mis en conformité avec les règles de l'acquis communautaire en matière de conditions et de protection de l'emploi (maternité, sécurité, activité syndicale, santé). On peut conclure que l'économie turque connaît au milieu des années 2000 un régime de croissance reposant sur des bases plus solides qu'au début de la décennie : une inflation modérée, une meilleure *gouvernance* de l'État, des banques aptes à jouer leur rôle d'intermédiation entre épargne des particuliers et besoins de financement des entreprises. Fortement intégrée dans la mondialisation, celle-ci dispose d'atouts importants ; elle est depuis longtemps une grande économie de marché. « Au cours des dernières années, la part des salaires dans la valeur ajoutée a reculé au bénéfice des entreprises et de l'État, sous l'effet d'une accélération des gains de productivité, de la baisse des salaires réels et de l'augmentation de la fiscalité indirecte. Aujourd'hui, le nouveau partage de la valeur ajoutée semble compatible avec une croissance soutenable à moyen terme, ce qui devrait permettre un redressement des salaires réels et une reprise de l'emploi » (FAURE, 2005, p. 39-41).

Précisons que le pays a reçu 3,4 milliards de dollars sous forme d'investissements dans le secteur automobile entre 1992 et 2002, ce qui a permis à la Turquie d'acquérir un véritable savoir-faire et d'augmenter sa présence sur le marché mondial. À l'est de la Méditerranée, elle est la seule grosse base de production de véhicules. De plus, les exportations dans les domaines de la chimie, de l'électronique et de l'électrique augmentent, ce qui permet de s'orienter vers des secteurs à forte valeur ajoutée. En ce qui concerne le secteur du textile, le pays se positionne à un niveau supérieur en qualité : la moitié de ses exportations en

habillement vers le marché européen appartiennent au haut de gamme. Au milieu des années 2000, le pays est le 6^e client et le 7^e fournisseur de l'UE. Dans certains domaines, l'échange entre la Turquie et l'UE est de nature *intra-branche*, caractéristique des échanges entre pays développés. Le jugement mérite néanmoins d'être atténué, car cela concerne 13 % seulement des activités : les échanges sont encore nettement à dominante *interbranche*. Il semble donc qu'on est toujours en présence d'un modèle de type centre-périphérie dans lequel l'UE-15 représenterait le centre (excepté la Grèce ou le Portugal), et la Turquie la périphérie avec probablement les PECO (FIEVEZ, EL-ASRAOUI, 2007, p. 2, 5, 8, 9, 10, 12).

Il est possible de définir l'économie turque comme une *économie émergente* ou *économie de transition*, engagée dans un processus de transformation profonde, qui se caractérise par son intégration rapide à l'économie mondiale. La Turquie ne devient un pays attractif qu'à partir de 2002 (fin de la crise financière et débuts du gouvernement AKP). Ses exportations comportaient des produits manufacturés à faible densité technologique jusqu'aux années 2000. Malgré les réformes libérales entreprises à partir de 1980 et le formidable essor de croissance, la Turquie avait de la difficulté à trouver un *sentier de croissance* régulier sur des bases saines. Or, sous l'effet d'une forte augmentation de l'investissement direct étranger (IDE) à destination des pays en développement, les flux mondiaux d'IDE se sont légèrement redressés en 2004, après trois années consécutives de baisse. Au niveau mondial, les flux entrés d'IDE se sont élevés à 648 milliards de dollars en 2004, en hausse de 2 % par rapport à 2003. Ils ont bondi de 40 % dans les pays en développement, mais baissé de 14 % dans les pays développés. Dans le cas turc, le montant de l'IDE est aussi appelé à croître, pour plusieurs raisons: l'éventuelle adhésion du pays à l'UE, l'avancée qualitative de l'industrie qui s'approche des standards internationaux, l'accélération des mouvements de privatisation des grands groupes industriels, et surtout, la volonté du gouvernement d'ôter tous les obstacles administratifs/réglementaires aux flux d'investissements réels. L'accélération du processus d'adhésion à l'UE augmente son capital de confiance, améliore sa stabilité politique et « sa cotation en matière d'attractivité des investisseurs étrangers, une phase essentielle pour l'émergence de son économie » (HILMI, SAFA, 2009, p. 99, 102, 105, 107, 112).

Outre le secteur automobile, la Turquie développe rapidement son industrie navale qui n'a pris son envol que dans les années 1980 en profitant du déclin des constructeurs européens. Le pays passe de la 16^e place mondiale en 2003 à la 8^e au début 2007 dans le secteur de la construction navale : le secteur est extrêmement positif pour son avenir avec une ambition d'être au 1^{er} rang européen et au quatrième rang mondial. Le site principal localisé dans la petite baie de Tuzla à l'est d'Istanbul concentre la presque totalité de la construction turque. Depuis 2003, la construction navale turque double son personnel (28 500 en 2006). Quant à

la flotte turque, qui compte 840 navires de plus de 300 tonnes brutes en janvier 2006, elle représente 2 % de la flotte mondiale et se situe à la 24^e place internationale. Les analyses promettent pour la conteneurisation un triplement des trafics portuaires vers la deuxième moitié des années 2010 pour l'Est méditerranéen et la Mer Noire : « Les Turcs peuvent représenter sur beaucoup de marchés émergents (Ukraine, Géorgie, Algérie, Libye) une alternative aux grands opérateurs européens » (TOURRET, 2007, p. 8-10).

7- Identité nationale et citoyenneté ; islam, laïcité et turquicité

On voit que la popularité d'Erdoğan repose largement sur les prouesses économiques du pays, et que l'agenda politique de l'AKP se fait moins l'avocat de l'islam politique que les milieux kémalistes le laissent entendre. Le fossé ne cesse cependant de se creuser entre le gouvernement d'une part et les milieux laïcs de l'autre, du fait notamment de remarques du Premier ministre Erdoğan, connu pour son franc-parler et ses propos parfois dérangeants. Le 10 novembre 2005, 17 juges de la *Cour européenne des droits de l'homme* (CEDH – Grande Chambre) jugent que l'interdiction du port du voile dans les universités ne représente pas une infraction aux droits de l'homme, allant ainsi dans le sens de la loi turque. Le 16 novembre, en visite au Danemark, Erdoğan déclare qu'il est stupéfait de la décision (la Cour donnait pourtant raison à la Turquie) et que le jugement est contraire à la liberté de religion, de conscience, à la liberté de l'éducation. « Nous considérons l'autorisation du voile comme une composante de la liberté et nous continuerons à la considérer comme telle » ajoute-t-il : « Vous ne pouvez pas oblitérer les droits du peuple avec des lois erronées. Tôt ou tard, ces droits seront inclus dans la loi ». Le Premier ministre turc précise également que la CEDH n'est pas habilitée à s'exprimer sur ce sujet, car ce droit appartient aux *oulémas* : « Il n'est pas approprié que des personnes sans rapport avec ce domaine décident sans en référer aux spécialistes de l'islam » (*Milliyet*, le 16 novembre 2005).

L'affaire a été portée devant les tribunaux par Leyla Şahin (1973 –), étudiante contrainte en 1998 d'abandonner ses études de médecine à l'Université d'Istanbul pour avoir refusé d'ôter son foulard. Le 29 juin 2004, la *Quatrième Section* a rendu son verdict dans *l'affaire Leyla Şahin c. Turquie* : « À l'instar des juges constitutionnels [turcs], la Cour estime que, lorsque l'on aborde la question du foulard islamique dans le contexte turc, on ne saurait faire abstraction de l'impact que peut avoir le port de ce symbole, présenté ou perçu comme une obligation religieuse contraignante, sur ceux qui ne l'arborent pas. Entrent en jeu notamment la protection des 'droits et libertés d'autrui' et le 'maintien de l'ordre public' dans un pays où la majorité de la population, manifestant un attachement profond aux droits des femmes et à

un mode de vie laïque, adhère à la religion musulmane. Une limitation en la matière peut donc passer pour répondre à un 'besoin social impérieux' tendant à atteindre ces deux buts légitimes, d'autant plus que, comme l'indiquent les juridictions turques, ce symbole religieux avait acquis au cours des dernières années en Turquie une portée politique » (**Arrêt CEDH, Leyla Şahin c. Turquie**, Quatrième Section, le 29 juin 2004). Dans une décision qui prend en compte l'histoire de la Turquie et le droit comparé, la Grande Chambre reprend la position de la 4^e Section. Remarquons qu'il est surtout fait référence à la situation particulière du pays : Dans un contexte, « où les valeurs de pluralisme, de respect des droits d'autrui et, en particulier, d'égalité des hommes et des femmes devant la loi, sont enseignées et appliquées dans la pratique, l'on peut comprendre que les autorités compétentes aient voulu préserver le caractère laïque de leur établissement et ainsi estimé comme contraire à ces valeurs d'accepter le port de tenues religieuses, y compris, comme en l'espèce, celui du foulard islamique » (**Arrêt CEDH, Leyla Şahin c. Turquie**, Grande Chambre, le 10 novembre 2005).

La décision de la CEDH est bien accueillie dans les milieux kémalistes, mais provoque un mécontentement de l'AKP au pouvoir. Le verdict ressuscite évidemment le débat dans les médias turcs. Haluk Koç (1954 –), vice-président du groupe parlementaire du PRP, déclare qu'Erdoğan essaie de créer un Conseil d'oulémas dans le pays : « Nous avons un Premier ministre qui ne comprend pas que la Turquie n'est pas dirigée par la charia et que le droit pénal et constitutionnel ne peut être interprété en termes de décrets religieux... Ce gouvernement ne cherche pas à se conformer aux normes de Copenhague ; son but est d'appliquer les critères de Djedda » Erkan Mumcu (élu député sur les listes de l'AKP et nommé Ministre de la Culture et du Tourisme dans le cabinet, il a démissionné le 15 février 2005 de son portefeuille ministériel et de son parti pour devenir président du *Parti de la mère-patrie* ; il constitue dès 2005 le 3^e groupe parlementaire en rassemblant autour de lui d'autres députés démissionnaires de l'AKP), lui, est aussi convaincu que les paroles du Premier ministre sont très graves : « Nous n'avons pas à demander l'avis des oulémas. La Turquie est un État démocratique et laïc, un État de droit... Voilà qui prouve que soit le Premier ministre ne comprend pas la nature du régime, soit qu'il ne lui est pas loyal, ni à son ordre constitutionnel, ni à ses lois ». Zeki Sezer (1957 –), président du PGD (2004-2009), souligne également que « l'attitude consistant à consulter les autorités religieuses pour les affaires d'État implique le rejet du principe de laïcité... Il ne faut pas se méprendre sur les paroles du Premier ministre : il savait exactement ce qu'il disait, il a révélé son vrai visage ». En raison du chaud débat dans les médias relatif aux paroles d'Erdoğan sur les oulémas, Akif Beki (1971–), porte-parole d'Erdoğan, explique dans une déclaration écrite que ces paroles ont été mal comprises et qu'Erdoğan critiquait l'incapacité de la CEDH à consulter des experts islamiques sur le problème du foulard (**Hürriyet**, le 17 novembre 2005).

Les milieux laïcs, qui accueillent triomphalement le verdict de la CEDH, veulent y voir un blanc-seing de Strasbourg à l'interdiction du foulard alors que la Cour, soucieuse de ne pas être entraînée dans un débat politique, se contente de relever que *celle-ci n'est pas contraire à la Convention européenne* (BÉNALO, 2007, p. 843-844). Les milieux islamiques, déçus, interprètent le verdict comme une réponse à une question sur les pratiques religieuses en islam. C'est Nur Vergin (1941 –), professeure de sociologie politique, qui explique clairement que la CEDH n'a pas pris de décision religieuse ni émis de fatwa : « Il s'agit de décider si oui ou non, l'interdiction du port du voile est une violation des droits de l'homme. La CEDH a jugé que la voile est un symbole susceptible de créer des tensions ». Yavuz Sabuncu (1948-2007), professeur de droit constitutionnel, rappelle aussi qu'une religion particulière est définie par la communauté de croyants elle-même, et non par les tribunaux : « d'ailleurs, il est difficile de trouver des règles unanimement acceptées par tous les oulémas, dont les avis divergent sur certains sujets (*Milliyet*, le 17 novembre 2005).

a- Difficultés à accepter pleinement la diversité culturelle et le pluralisme

Les déclarations d'Erdoğan relatives à l'identité de la Turquie font aussi parler d'elles tout au long du mois de décembre. Pour répondre à une question relative au statut de la minorité kurde (lors d'une visite officielle en Nouvelle Zélande), il déclare que les nombreuses ethnies en Turquie sont liées par leur religion commune, en référence à l'islam : « La Turquie comprend plusieurs peuples, Turcs, Kurdes, Lazes, Tcherkesses, Georgiens, Abkhazes... Notre pays est musulman à 99 % et c'est avant tout notre religion qui nous relie les uns aux autres... Il n'y a aucune distance entre le problème de notre citoyen d'origine kurde et celui de notre *citoyen d'origine turque* » (6 décembre 2005). Si les médias islamiques saluent ses propos, les laïcs protestent en revanche, soulignant que la seule identité commune dans la République est la citoyenneté turque. Le 10 décembre, l'éditorialiste d'*Hürriyet* et le président du *Conseil de la presse turque* (1988-2010) Oktay Ekşi (1932 –) écrit dans son journal : « Le gouvernement AKP est sur une mauvaise, voire une dangereuse pente. Il a engagé une offensive totale contre la République laïque. Ceux qui disaient respecter la loi, ont fait appel à la CEDH quand les lois turques ont cessé de leur plaire. Et vu que le verdict passé dans le cas de Leyla Şahin ne leur a pas plu, ils ont bravé la Cour et la loi. Ils disaient respecter la science, mais ils ont lancé une guerre contre les universitaires et le *Conseil d'enseignement supérieur*. Bien qu'ils répétaient 'un drapeau, une nation, une patrie' pour soi-disant résoudre les problèmes de la Turquie, ils ont pourtant fini par accepter un compromis avec un criminel récidiviste [Öcalan] qui avait juré de détruire notre patrimoine commun qu'est la patrie. Ils sont vite passés d'une nation' à 'une oumma' » (*Hürriyet*, le 10 décembre 2005).

Erdoğan retourne le 10 décembre en Turquie après avoir achevé son périple en Océanie et déclare aux journalistes qu'il n'a jamais présenté l'islam comme une « supra-identité » et que « citoyenneté turque » est la supra-identité du pays. Il précise néanmoins que l'islam est le *ciment*, le principal facteur d'unité du peuple et que Mustafa Kemal disait aussi la même chose dans son *Discours* (*Hürriyet*, 11 décembre 2005). Le lendemain, « s'il est vrai que la religion est le ciment de notre peuple, que sommes-nous censés faire de nos minorités non-musulmanes et des athées ? Va-t-on les exclure de la Nation ? » rétorque Ali Topuz (1932–), vice-président du groupe parlementaire du PRP et ancien ministre des gouvernements d'Ecevit formés entre 1974 et 1979. « La religion est la valeur principale de cette Nation. Elle représente notre croyance. Ce peuple est majoritairement musulman et vit sa foi en toute liberté de conscience... Je ne suis pas sûr que notre Premier ministre ait bien pénétré l'esprit du *Discours*... Il doit garder en mémoire qu'Atatürk nous a apporté la laïcité et que la séparation absolue de la religion et de l'État est l'un des grands principes de la révolution turque... J'exhorte le Premier ministre faire preuve de maturité politique » conclut-il (*Hürriyet*, le 12 décembre 2005). Murat Bardakçı (1955 –), historien-journaliste à *Hürriyet*, écrit dans son journal : « S'il est vrai que la religion est un facteur d'unité si important, comment se fait-il alors que nous les Turcs, lors de la chute de l'empire ottoman, avons été amèrement trahis par les Musulmans ? Et pourquoi la religion a servi de prétexte à des soulèvements intervenus en Anatolie lors de premières années de la République ?... En 1914, au début de la Grande Guerre, n'était-ce pas Hussein, le Shérif de la Mecque, qui a émis des contre-fatwas contre le Sultan Mehmed Réchad V, incitant tous les Arabes à une rébellion qui a peint les terres musulmanes avec le sang de dizaines de milliers de nos fils » (*Hürriyet*, le 11 décembre 2005) ?

Outre les débats sur le port du voile et l'identité de la Turquie, un autre conflit idéologique oppose l'AKP aux kémalistes, comme au temps du *Parti de la prospérité* : l'augmentation des moyens/effectifs de la *Direction des Affaires religieuses* et l'élargissement de son autonomie. En 2006, le gouvernement déclare qu'il manque quelque 17 000 imams dans les mosquées du pays, et que l'État ne remplit qu'insuffisamment son rôle de garant des droits et libertés religieux. Le Président de la République Sezer et le parti d'opposition PRP refusent pourtant toute argumentation du nombre d'imams, dénoncent dans l'attitude de l'AKP une stratégie favorisant la pénétration des islamistes dans l'appareil d'État et rejettent aussi les plans de l'AKP qui prévoient une autonomie accrue de la *Direction* à l'égard des instances politiques. L'argument du PRP est qu'une Direction autonome, qui ne serait plus intégrée aux structures étatiques, pourrait plus facilement être infiltrée par les islamistes radicaux et détournée de sa fonction première pour affaiblir la République. En effet, la *Diyanet* a vu ses prérogatives s'étendre avec le temps. En 2006, elle salarie près de 80 000 personnes, dont une majorité

d'imams et de théologiens ; elle finance et administre les 78 000 mosquées et les 5 000 écoles coraniques de l'État. Son budget s'élevant à 700 millions d'euros, elle constitue l'une des plus grandes institutions du pays (KARAKAŞ, 2007, p. 567, 571).

Une enquête réalisée en 2006 prouve que la grande majorité des citoyens turcs a confiance au travail de la *Direction*. Il n'y a pas de contradiction entre le principe de laïcité et l'existence de cette direction, pour deux tiers des personnes interrogées ; ceux-ci pensent en outre que la *Direction* a un effet modérateur sur la religion. Rappelons aussi que pour plus de 77 % des personnes interrogées, les réformes kémalistes ont constitué un progrès pour le pays (KARAKAŞ, 2007, p. 567). D'autres enquêtes indiquent que la majorité des Turcs adhèrent simultanément à la conception ethno-confessionnelle de la citoyenneté, au sécularisme et au régime démocratique. Les universitaires Ali Çarkoğlu et Binnaz Toprak publient en novembre 2006, dans le cadre de la fondation TESEV, une étude intitulée « Religion, société et politique dans une Turquie en changement ». Celle-ci prend la suite d'une étude similaire publiée six ans auparavant. Les auteurs précisent que « 77 % de la population croit que la démocratie est la meilleure forme de gouvernement et que le sécularisme peut être protégé par des moyens démocratiques (54 %) » (ÇARKOĞLU, TOPRAK, 2006, p. 11). On comprend alors que si la République a composé avec la religion, la réciproque est également vraie : « L'islam en Turquie est devenu républicain, non pas seulement parce qu'il accepte politiquement les règles du jeu démocratique et parlementaire, mais plus fondamentalement parce qu'il a fait sien le savoir des sécularistes et le périmètre des nationalistes, sur lesquels s'est édifié le nouveau régime » (BAYART, 2009-II, p. 34).

L'étude de TESEV (*Fondation des études économiques et sociales de Turquie*) révèle toutefois les difficultés d'une partie importante de la société turque à accepter pleinement la diversité culturelle et le pluralisme, indispensables à l'approfondissement de la démocratie. À la question « Qui ne souhaitez-vous pas avoir comme voisin ? » 66,2 % des interrogés répondent un couple homosexuel, 49 % une famille athée, 42,9 % une famille grecque-orthodoxe, 42 % une famille arménienne, 39,1 % une famille juive, 28,2 % une famille kurde et 24,4 % une famille d'une autre confession (alévie pour les sunnites et sunnite pour les alévis). 58,6 % des personnes interrogées affirment que l'activité des *missionnaires* qui répandent une religion non musulmane doit être restreinte; 48,9 % ne veulent pas que l'école de formation du clergé grec-orthodoxe, fermée en 1971, soit rouverte; 54,8 % croient aux théories antisémites accusant les grands financiers juifs d'orchestrer l'économie mondiale; 52,9 % sont convaincus qu'il y a en Turquie des hommes d'influence qui servent les intérêts des Juifs. À cela, il faut ajouter que 69,8 % des personnes interrogées sont opposées au mariage de leur fille avec un non musulman, 66,6 % leur fils avec une fille non musulmane,

et 50,5 % leur enfant avec une personne appartenant à une famille d'une autre confession (ÇARKOĞLU, TOPRAK, 2006, p. 47, 53, 80).

L'étude de TESEV signale entre autres la paranoïa répandue dans la société turque, surtout dans les milieux ultranationalistes contre les «missionnaires», qui est relayée dans la presse populaire, et même par la *Direction des Affaires religieuses*, au nom de la protection de la culture nationale. C'est peut-être cette paranoïa qui mène, le 5 février 2006, à l'assassinat d'Andrea Santoro (1945 –), prêtre catholique italien en poste à Trabzon dans le cadre du programme missionnaire *Fidei donum*. Il est tué de deux balles dans le dos alors qu'il se trouve dans son église. Un lycéen de 16 ans, Oğuzhan Akdin, est arrêté deux jours après les faits, l'on retrouve un pistolet en sa possession. Les motivations du meurtrier restent floues. Plusieurs thèses sont avancées comme mobiles possibles du meurtre, du crime organisé à un acte à connotation islamo-nationaliste visant un éventuel prosélytisme religieux, en passant par une réaction isolée à la publication en Europe de caricatures de Mahomet. Selon des témoins, l'assassin aurait crié « Allah-ü Ekber » (Dieu est grand) au moment de commettre son crime, qui suscite des réactions d'indignation de la part du gouvernement et de l'opinion publique. Cinq jours après la mort du père Santoro, un prêtre italien affirme avoir été agressé devant son église (Izmir) par un groupe de jeunes criant eux aussi « Allah-ü Ekber ». Le mineur est finalement condamné à 18,5 ans de prison pour meurtre avec préméditation par un tribunal d'Ankara (le 10 octobre 2006). Après l'annonce de la sentence, Necmiye Akdin, mère du meurtrier (membre de la *Commission des femmes de l'AKP* au moment du meurtre), ne montre aucun remords ; tandis que son fils entre en prison, elle déclare aux caméras «il fera son temps pour Allah». Selon la mère, le meurtre a été perpétré «au nom de l'État et de la Nation» (*Hürriyet*, 11 octobre 2006 ; *Radikal*, le 11 octobre 2006 ; *Info-Türk*, octobre 2006). La sentence est confirmée en octobre 2007 par la Cour d'appel.

b- Attaque contre le Conseil d'État (17 mai 2006) : Un « grand complot » visant à discréditer le gouvernement AKP ?

Le 17 mai 2006, la Turquie est une nouvelle fois choquée lorsqu'un homme armé attaque le Conseil d'État à Ankara. Ce jour-là, Alparslan Arslan, un avocat de 29 ans, fait irruption, arme au poing, dans la plus haute juridiction administrative du pays, bastion de la laïcité. Il tire 11 balles contre des juges en audience ; l'attaque coûte la vie à un juge et en blesse 4 autres. Atteint d'une balle à la tête, le juge Mustafa Yücel Özbilgin (1942 –) succombe à ses blessures. Parmi les quatre blessés, le Président de la 2^e Chambre (et futur Président du Conseil d'État : 2008–2011) Mustafa Birden (1946 –) est grièvement atteint, mais l'équipe médicale précise que ses jours ne sont pas en danger. Les trois autres magistrats souffrent de blessures légères (*Le Monde*, le 19 mai 2006). Selon la Vice-présidente très kémaliste du

Conseil et future Présidente de l'Association de la pensée *atatürkiste* Tansel Çölaşan (1943-) l'assassin ouvre le feu en criant « Nous sommes les émissaires, les soldats de Dieu » ; mais on apprend ultérieurement que Mme. Çölaşan ne se trouvait même pas dans la salle lors de l'attaque sanglante, n'était donc pas témoin directe de l'événement. Les juges ayant survécu à l'attentat, Kamuran Erbuğa (1951 –), Ayfer Özdemir (1951 –) et Mustafa Birden ne valident pas cette information (*Zaman*, le 23 mai 2006 et le 18 juin 2011).

Interrogé par la police, l'assassin Arslan affirme avoir agi seul et n'être lié à aucune organisation. Il affirme également vouloir *punir* l'institution pour ses décisions contre le port du voile. La 2^e Chambre du Conseil d'État s'est notamment prononcée le 8 février contre le port du voile par l'institutrice d'une école maternelle d'Ankara, Aytaç Kılınç Çaman, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'établissement. Le Conseil a conclu que les agents du service public doivent se tenir à un devoir de réserve même dans leurs vies privées : l'institutrice s'est ainsi vue annuler une promotion au poste de directrice au motif qu'elle portait un voile durant le trajet qui la menait de chez elle à son lieu de travail. Le Conseil d'État français s'est aussi prononcé plusieurs fois sur l'application du principe de neutralité du service public au regard du principe de laïcité. Mais dans le cas français, à la sortie du bureau, dans la vie privée, l'agent est autorisé à reprendre ses activités religieuses. Cette règle est liée à la théorie de l'apparence ; l'usager du service public doit être assuré qu'il ne fait pas l'objet d'un traitement défavorable en raison de ce qu'il est ; l'agent doit inspirer la confiance par une neutralité presque physique (habillement, réflexions, attitudes). Quant au Conseil d'État turc, il a estimé que le port du voile mettait à mal l'exemplarité que devait incarner l'institutrice en toute occasion compte tenu de l'âge des enfants auxquels elle avait affaire. Elle en a profité pour rédiger, d'une manière confuse, un raisonnement dont le lien avec l'affaire traitée était loin d'être évident et a déclaré qu'aucune pensée ni opinion ne saurait aller à l'encontre des principes et réformes de Kemal (le nationalisme et la laïcité). La Cour a également rappelé que l'éducation et l'instruction avaient pour dessein fondamental de former les esprits par la science et l'observation. « Or, cette dame était, pourtant, déjà institutrice et il s'agissait seulement de comprendre pourquoi une institutrice qui se voile pour des raisons personnelles à l'extérieur de l'école devenait tout à coup inapte techniquement à occuper un poste de directrice » (KILIÇ, 2009, p. 5-6). À l'époque, Erdoğan a publiquement critiqué cette décision, s'attirant les foudres de la classe judiciaire qui y voit une violation de l'indépendance de la justice. Le quotidien islamiste *Vakit* a alors publié les photos des juges membres de la 2^e Chambre, devenus ainsi la cible des milieux islamiques. Dans la voiture de l'avocat, les enquêteurs découvrent une seconde arme, ainsi que des coupures de *Vakit* sur lesquels figurent des portraits des juges de la 2^e Chambre.

En effet, le pouvoir judiciaire, grand artisan de la résistance laïciste à l'AKP, a fait la preuve, à plusieurs reprises, depuis l'accession de l'AKP au pouvoir, de sa redoutable efficacité. Ainsi, le Président de la Cour constitutionnelle (2000-2005) Mustafa Bumin (1940 –) déclarait le 25 avril 2005 lors de la cérémonie célébrant le 43^e anniversaire de la fondation de cette cour que n'importe quelle tentative de lever l'interdiction du voile serait une violation de la Constitution turque et de la *Convention européenne*, en ajoutant que les partis ayant essayé d'abuser des sentiments religieux du peuple pour leur propre avantage politique dans le passé ont été tous fermés. Voici la réponse d'Arınç, Président de l'Assemblée et homme fort de l'AKP, lors d'une émission sur la chaîne *CNN Türk* (1^{er} mai 2005) : « Puis-je supprimer la Cour constitutionnelle par un amendement constitutionnel opéré par l'Assemblée ? Oui, je le peux » (*Akşam*, le 2 mai 2005). Enfin la contre-déclaration de Bumin: « Que vous les aimiez ou non, vous êtes obligés de vous plier aux décisions de cette cour » (*Akşam*, 3 mai 2005).

Il y a donc une tension idéologique de plus en plus forte entre l'AKP et le pouvoir judiciaire. L'attaque contre le Conseil d'État, fief laïc, fait éclater une fois de plus le fossé qui divise les institutions du pays. Certes, l'attaque est condamnée par l'ensemble de la classe politique. Mais de quelles manières ? Le président Sezer déclare qu'elle vise « la République et en particulier ses principes intangibles de démocratie et de laïcité ». Il avertit que « personne ne devrait douter » du fait que « toutes nos institutions vont défendre à jamais » ces principes. À cette occasion, Sezer adresse un message clair au gouvernement: « Ceux qui ont préparé le terrain à cette attaque doivent réviser leur attitude ». Quant à Baykal, chef du PRP, « la Turquie dérive vers un point extrêmement dangereux » estime-t-il faisant allusion à ce que l'opposition perçoit comme une islamisation du pays favorisée par l'AKP. La présidente du Conseil d'État (2006–2008) Sumru Çörtoğlu (1943 –) accuse implicitement le gouvernement en estimant que cette attaque est le résultat « de remarques encourageantes et étourdies d'autorités de l'État » sur le port du voile (*Milliyet*, 18 mai 2006 ; *Hürriyet*, 19 mai 2006 ; *Le Monde*, le 19 mai 2006). Le Premier ministre Erdoğan rejette ce reproche et affirme devant la presse qu'il est laid d'établir un lien entre cette attaque et la question du voile ou ses propres opinions sur le port du voile. Arınç considère l'événement pour sa part comme une attaque provocante (*Milliyet*, 19 mai 2006).

Les critiques se cristallisent tout de suite contre le gouvernement islamo-conservateur. Dans la matinée du 18 mai 2006, juste avant les obsèques du juge Özbilgin, une foule de plus de 25 000 personnes afflue au mausolée de Kemal pour afficher son attachement aux valeurs de la République. Des centaines de magistrats et d'avocats revêtus de leurs robes et une vaste foule de simples citoyens (certains arborant des photos d'Atatürk ou le drapeau turc) s'inclinent sur la tombe du fondateur de la République au cours de la manifestation conduite

par les chefs des principales instances judiciaires. « La Turquie est laïque et restera laïque » scandent des milliers de personnes réunis sur l'esplanade du mausolée. L'après-midi, plus de 20 000 personnes assistent à Ankara aux obsèques du juge assassiné. « Gouvernement, démission », « Premier ministre, assassin », « maudit soit la charia », « les mollahs en Iran » scande l'assistance dans laquelle figurent des officiers de haut rang. Les manifestants conspuent les membres du gouvernement venus participer à la cérémonie. Erdoğan, qualifié par la foule d'*assassin* -du jamais vu dans la vie politique récente de la Turquie-, est le grand absent ; il préfère se déplacer dans le sud pour des inaugurations (*Info-Türk*, mai 2006).

Dans une interview accordée au quotidien *Star* le 19 mai, le Premier ministre estime que ce meurtre fait partie d'un « grand complot » visant à discréditer son gouvernement, et accuse le chef du parti d'opposition de l'orchestrer, sans autre précision. Selon l'accusé, Baykal, le Premier ministre est en état de délire (*Hürriyet*, le 20 mai 2006). L'opinion se pose alors cette question: S'agit-il d'une attaque contre la laïcité ou d'une tentative de déstabilisation du gouvernement Erdoğan ? Ertuğrul Öztürk, rédacteur en chef du quotidien *Hürriyet* précise que, complot des souverainistes ou pas, l'attaque vise comme dans le passé les sécularistes du pays : « On parle toujours de complot. Des complots contre les milieux islamiques... Mais ce sont toujours les tenants de la laïcité qui figurent parmi les victimes des attentats. Les rumeurs de complot ne servent qu'à blanchir les groupes islamiques. Aucun religieux n'est tué jusqu'aujourd'hui dans le pays. On a pourtant exécuté beaucoup de gens, l'accusation d'être athée servant de justification ; des centaines de citoyens ont été massacrés par des fanatiques. On n'a dérangé personne dans ce pays parce qu'elle jeûnait, parce qu'elle priait. On n'a jamais offensé les filles voilées dans les rues, mais les filles qui se baladent en mini-jupes risquent d'être offensés par les propos des inconnus. On n'a jamais tué personne parce qu'elle est clerc musulman, mais on a assassiné un prêtre chrétien dans son église... Jusqu'aujourd'hui aucun juge ou procureur qui a rendu une décision favorable aux croyants n'a été victime d'un attentat, mais les magistrats du Conseil d'État qui ont confirmé l'interdiction du port du voile ont subi une attaque sanglante... Dans ce pays, il y a un problème du fanatisme religieux. Ne dites jamais les croyants ne commettent pas de crimes, comme [Demirel] disait il y a 30 ans 'vous ne pouvez pas me faire dire que les nationalistes commettent des crimes'. Les croyants tuent aussi des gens ». Özkök conclut que *c'est le 11 septembre de la République turque* : « L'un des principaux piliers de notre régime, la justice, a été atteint. Cette attaque nous vise tous » (*Hürriyet*, le 18 mai 2006).

Le débat sur le port du voile est relancé en mai 2006, suite à l'attaque contre le Conseil d'État. Ce qui est bizarre c'est que le Premier ministre T. Erdoğan, le Ministre des Affaires étrangères A. Gül et le Président de l'Assemblée B. Arınç se rendent toujours seuls aux

cérémonies officielles en l'honneur d'hôtes étrangers, leurs épouses ne pouvant se montrer ni voilées (à cause d'une conception trop rigide de la laïcité) dans des lieux publics, ni dévoilées (à cause de leur conviction religieuse). Ceux-ci voyagent en revanche avec leur femme dans les pays étrangers. Pour l'AKP, chaque femme devrait avoir le droit de s'habiller comme elle le souhaite : le port du voile est donc considéré comme un droit fondamental, et non, du moins dans le discours, comme *l'ordre de Dieu, l'identité de la femme musulmane*, comme c'était le cas autrefois. En outre, deux tiers des Turcs, dont beaucoup de kémalistes, se prononcent en faveur d'une levée de l'interdiction du port du voile pour les étudiantes. Soulignons, par contre, que l'AKP a une approche problématique des droits fondamentaux. Les alévis demandent au gouvernement de reconnaître le statut de lieu de culte officiel aux *Cemevi* (maisons de rassemblement). Ils mènent campagne pour que leur confession soit mentionnée sur leurs cartes d'identité (ou que la case «religion» sur les cartes d'identité soit supprimée) et que leur foi soit évoquée dans les manuels scolaires. Ils demandent aussi à ce qu'à l'avenir les enseignements religieux prennent en compte leurs croyances ou que leurs enfants puissent être exemptés des cours de religion. Ils affirment que la *Direction des affaires religieuses* reflète la religion musulmane sunnite, majoritaire, à l'exclusion des autres croyances. Certaines figures puissantes de la communauté, comme İ. Doğan, exigent une répartition équitable des subventions de la *Direction*. Mais tous ces demandes ont jusqu'à présent été rejetées par l'AKP. Le parti conservateur-démocrate refuse également toute réforme de l'instruction religieuse obligatoire dans les écoles primaires et secondaires, qui ne reconnaît que l'islam sunnite (KARAKAŞ, 2007, p. 569-572).

c- Exemple de Kayseri : Conservatisme social ou *protestanisation* ?

Si le modèle turc de laïcité est non démocratique et autoritaire depuis le début, et si on enseigne dans les écoles publiques (cours de religion obligatoires) l'islam sunnite avec pour but de *sunnitiser* les enfants alévis, l'AKP poursuit, dans ce domaine, la tradition kémaliste. La propagation d'une version nationale de l'islam, se voulant éclairé et moderne, d'un islam républicain/laïc/ethno-national, avait pour but de séculariser la société, d'homogénéiser les divers groupes confessionnels et de garantir l'unité territoriale du pays, d'où la mission explicite de la *Direction des Affaires religieuses* de contribuer à *la solidarité nationale et à l'intégration* du pays (***Constitution de la République de Turquie***, article 136). Considérée comme *aseptique* par les putschistes de 1980, le kémalisme a reçu, avec la *synthèse turco-islamique*, une dimension islamique et métaphysique. Par sa puissance intégratrice, l'islam apparaissait aux gardiens du kémalisme comme la seule force susceptible de réconcilier les différents camps. L'islam sunnite, déjà élevé *de facto* au rang de religion officielle d'État, est ainsi devenu plus que jamais l'instrument de maintien de l'ordre. Il s'agissait là d'une conception nationaliste, répressive et discriminatoire de la laïcité; à part la question du voile,

l'AKP reste fidèle à cette conception. « Les démocraties ne doivent pas nécessairement être neutres et une séparation stricte de l'Église et de l'État n'est pas nécessaire au bon fonctionnement d'une démocratie. Un État de droit démocratique se doit cependant de ne pas discriminer des minorités religieuses ou ethniques; or c'est précisément ce qui se passe dans le modèle turc de laïcité » (KARAKAŞ, 2007, p. 568, 572-573).

Même si l'expression « islam d'État » n'est pas appréciée dans le pays, l'islam sunnite est effectivement organisé par l'État en Turquie. Certes, la loi autorise la conversion d'une foi à l'autre, même à partir de l'islam. Mais bien des convertis de l'islam à une autre religion préfèrent ne pas changer la mention de leur affiliation religieuse sur leurs papiers d'identité. Comme autrefois, ils doivent supporter une pression sociale trop lourde, mais d'autre part, la mention de la religion sur les cartes d'identités peut occasionner des abus de pouvoir et des discriminations de toutes sortes opérées par des fonctionnaires à l'encontre de citoyens non musulmans. Ainsi, selon des informations fournies en automne 2005 par le Ministère d'État chargé des affaires religieuses, moins de 400 personnes se sont officiellement converties au christianisme lors des dix dernières années, et à peu près 10 au judaïsme. Dans ces circonstances, il est très difficile d'imaginer que d'ici dix ans la société turque puisse changer suffisamment pour permettre une totale liberté religieuse (OEHRING, le 12 octobre 2005). À titre d'exemple, rappelons un événement qui a lieu le 17 septembre 2008 à Kayseri. Ce jour-là, un drapeau byzantin représentant une croix chrétienne est hissé sur la citadelle de Kayseri (construite elle-même par les Byzantins) pour le tournage d'un documentaire, intitulé « Anatolia », sur les civilisations anatoliennes. Mais le drapeau suscite des protestations spontanées parmi les habitants de la ville. « Nous sommes musulmans, que vient faire cette croix ici ? » hurlent les manifestants. L'équipe du film termine alors le tournage plus rapidement que prévu, et le 19 septembre, on hisse le drapeau turc ainsi que le portrait d'Atatürk au lieu du « drapeau des croisés ». « Les croisés se sont encore une fois battus » commente *Hürriyet* avec ironie (*Hürriyet*, les 18 et 20 septembre 2008).

Certains observateurs avancent souvent l'idée que l'AKP qui défend les intérêts de ceux qui l'ont élu, *démocratise* le pays d'une certaine manière en facilitant l'émergence politique, économique et culturelle de la périphérie. Mais de quelle démocratisation parlent-ils? S'agit-il d'une démocratisation instrumentalisée au service d'un groupe et d'intérêts particuliers, d'un *nous* contre *eux*, ou au service de la société dans son ensemble ? « S'agit-il d'une *revanche* de la périphérie sur le centre ou du début d'un processus de construction d'une société turque ouverte à la reconnaissance et à l'acceptation de sa propre diversité ? Il semble qu'une partie des élites de l'AKP au moins souhaite une démocratisation plus étendue de la société turque dans son ensemble... Mais ici, non seulement tous au sein de l'AKP ne

parlent pas toujours d'une même voix, mais surtout, ce parti doit également composer avec d'autres secteurs de l'État... Une autre question est celle de savoir dans quelle mesure la base électorale de l'AKP, spécialement en Anatolie centrale et à l'Est, partage ces valeurs démocratiques ou si, au contraire, s'appuyant sur le fait que 'leur' parti est au pouvoir, elle instrumentalise localement au service de leur propre vision étroitement conservatrice de la société... Le combat à mener est double, à la fois contre un nationalisme unitariste étroit qui engendre parfois des dérives fascisantes, datant des origines de la république, inscrit en partie dans la constitution et dans le système législatif et enraciné dans les mentalités et la mémoire collective par le système éducatif, et contre le conservatisme social et les préjugés envers ceux qui sont 'différents' » (BALHAN, 2009, p. 596-597, 602).

Si l'on revient à l'exemple de Kayseri, le supplément « Figaro de l'économie » dédie le 24 mai 2006 une page entière aux « calvinistes » islamiques de Kayseri. Il s'agit du patronat de cette ville industrielle du centre de l'Anatolie qui concilie ses convictions rigoristes avec les nécessités de l'économie libérale. La journaliste du Figaro J. Lhoste est convaincue par ses observations que la ville de Kayseri, libérale dans les affaires et conservatrice dans les mœurs, modèle miniature de la Turquie idéale selon le gouvernement, fonctionne comme un laboratoire de l'AKP, qui a raflé 70,25% des voix aux élections municipales de 2004 (PRP kémaliste, 9,29% ; PAN nationaliste, 9,15% ; *Félicité* islamiste, 3,5%). « À Kayseri, la religion est au service du travail ; le Coran fait office de manuel du parfait petit entrepreneur » remarque-t-elle. Même les fils de Necmettin Nursaçan (1942 –), ex-mufti de Kayseri (1990-2005), vice-président de la *Direction des Affaires religieuses* (2005-2007) et auteur des livres tels que «Ma famille, mon foyer, ma quiétude», «Instantanés de l'Âge de félicité» (retraité, il réalise aujourd'hui une émission sur la chaîne islamique *Kanal 7* : « Instantanés de l'Âge de félicité »), Şemsettin, Tahir et Mahmut Nursaçan, se sont aussi lancés dans le business : « Mon père m'a encouragé dans cette voie pour participer au développement de la région » se souvient le fils Tahir pour qui « l'ennemi de la religion n'est pas la production, mais la fainéantise ». La ville, où l'austérité est la règle, a postulé pour entrer dans le *Livre Guinness des Records* en lançant en même temps la construction de 139 usines; les habitants de Kayseri vivent au rythme de ces entreprises florissantes. « Nous ne jetons pas l'argent par les fenêtres, nous ne gaspillons rien et réinvestissons tout, voilà la mentalité d'ici », résume Cemal Hasnalçacı, président de la MÜSİAD à Kayseri (*Le Figaro*, le 24 mai 2006).

«Une jolie blonde moulée dans un jean pose nombril à l'air sur la couverture du catalogue de la dernière collection de 'Keep out' [*Gürkar Tekstil*]. Cette société turque spécialisée dans le prêt-à-porter pour adolescents est dirigée par Celal Hasnalçacı, un homme pieux qui a déjà effectué quatre pèlerinages à la Mecque. Entre la moue charmeuse de son modèle et ses

convictions religieuses, comme le port du foulard pour les femmes, il ne voit 'aucune désirs de la clientèle'. Pour ce patron de 52 ans à la tête d'une entreprise qui confectionne 2000 vêtements par jour, foi et affaires sont non seulement indissociables, mais *un musulman a le devoir d'être riche*, explique-t-il chaleureusement, *afin de servir sa communauté...* Convertis aux règles du marché et fidèles à la mosquée, ces businessmen ont fait émerger une pratique de l'islam compatible avec le monde moderne » (**Le Figaro**, le 24 mai 2006).



Une photo du catalogue de la collection de « Keep out » (Mars 2009).

Hasnalçacı qui n'apprécie pas la dénomination « calvinistes islamiques » évoquant selon lui la christianisation des musulmans, précise que ceci n'a rien à voir avec le calvinisme : « Il faut s'accommoder des règles imposées du commerce. Je fais ma prière, je jeûne et je fais mon pèlerinage à la Mecque [la religion est fixe et immuable, car Dieu est immuable]. Mais le

commerce ressemble à l'eau qui coule sans discontinuité ; Il faut courir après l'eau pour réussir dans le commerce. Ma fille ne peut pas s'habiller en laissant apparaître le nombril ; mais si le créateur me demande de coudre un décolleté, j'exécute. Si je fais la sourde oreille aux demandes des consommateurs, je dois fermer l'usine ». Fatih Karamancı (1957 –), président d'honneur de *Orta Anadolu Holding* qui totalise 1 % de la production mondiale de denim (parmi ses clients se trouvent Levis, Lee, Diesel, Mavi, Wrangler, Replay, Guess, Rifle, *Calvin Klein*), explique à un journaliste turc que quand il a entendu parler du rapport de l'ESI sur les *calvinistes islamiques* de Kayseri, il ne connaissait pas le sens du mot *calviniste* : « Le rapport parlait aussi de notre société. Mes amis m'ont taquiné en me disant que j'étais devenu protestant, voire prêtre [En Turquie, on ne connaît pas la différence entre pasteur et prêtre]. J'ai demandé à ma fille de trouver la définition du mot sur Internet ; jusqu'aujourd'hui, le nom 'Calvin' me faisait penser, uniquement, à *Calvin Klein* » (*Vatan*, le 22 février 2006).

Mustafa Boydak (1964–), jeune président de la chambre industrielle de Kayseri (depuis 2005 jusqu'aujourd'hui) et numéro deux du *groupe Boydak* qui est en quelque sorte le vaisseau amiral de la ville (M. Boydak est membre de la TÜSİAD depuis 1998, pas MÜSİAD), voit lui aussi un parallèle avec le puritanisme du XIX^e siècle : « Dans le calvinisme, il est entendu qu'il y a une composante confessionnelle, les gens de Kayseri partagent ce principe. L'islam nous apprend aussi à être tolérants et ouverts aux idées nouvelles, ce qui est important dans les affaires, important également pour les gens d'ici. Mais le christianisme partage cet idéal, et le christianisme est très influent ici. Depuis des siècles, de nombreux chrétiens, Grecs et Arméniens, ont vécu ici et ont participé activement à la vie commerciale ; cela a aussi eu une influence sur les mentalités » (JONES, le 30 mars 2007). Ce jeune homme d'affaires explique au célèbre romancier/éditorialiste libéral Ahmet Altan (ses œuvres sont traduites en français : « Comme une blessure de sabre, 2000 », « L'amour au temps des révoltes, 2008 ») qu'il prie 5 fois par jour, mais que cela ne prend pas plus de 20 minutes, ce qui au final ne coûte pas très cher : « Cet homme dont l'épouse porte le voile, à l'inverse de ses deux filles, incarne une forme de modernité anatolienne teintée de conservatisme mais s'avère en même temps progressiste avec une ouverture indéniable sur le monde extérieur. Les gens comme Boydak assument ces deux facettes et entendent ne renoncer ni à l'une ni à l'autre. On ne peut comprendre la Turquie d'aujourd'hui sans se rendre dans des villes anatoliennes comme Kayseri. Ce pays change à une vitesse incroyable ». Altan souligne aussi qu'il est impossible d'y trouver le moindre restaurant qui sert de l'alcool : « Kayseri est une ville où l'on est par tradition commerçant, économe et conservateur, et dont les habitants ne sont pas encore habitués à aller dépenser leur argent au restaurant. Un jeune kayseriotte espiègle me décrit parfaitement la situation : 'Ici, la journée commence avec la prière de l'aube, elle poursuit avec le business et se termine avec la prière de la nuit' » (*Taraf*, le 17 avril 2008).

Quoi qu'en disent les patrons musulmans, on assiste probablement à une *protestanisation* de la Turquie. D'après Hakan Yavuz (1964–), politologue turc à l'Université d'Utah, l'islam ne pouvant se cantonner au spirituel dans ces circonstances devient un instrument au service de la modernisation économique/politique. Il existe pourtant une différence de taille avec le protestantisme. « Si des théoriciens comme Max Weber ont considéré que le protestantisme était à l'origine du capitalisme, en Anatolie le rapport de cause à l'effet est inversé : c'est le capitalisme qui a transformé l'islam » explique Yavuz. Toutes les néo-confréries prônent en effet l'acquisition de la science au service de la religion. Leur conception globale du monde, création de Dieu, se traduit par une vision libérale sur le plan économique: *Il apparaît naturel de promouvoir les relations avec les autres pays, de développer des échanges monétaires et de savoir-faire, d'établir des réseaux transnationaux* (**Le Figaro**, le 24 mai 2006).

Après J. Lhoste du *Figaro*, c'est au tour de G. Perrier du *Monde* d'observer les industriels kayseriotes : À Kayseri, les usines tournent au rythme des prières, la charité islamique finance les équipements publics, résume l'envoyé spécial du *Monde* : « 'C'est 90 % de travail et 10 % d'islam'. À en croire Saffet Arslan, l'une des grandes fortunes de la ville [propriétaire de l'usine de meubles *Ipek*], voilà le secret de la réussite de Kayseri. 'Nous ne serons jamais une ville réputée pour sa culture ou sa vie nocturne. Quand on travaille 16 heures par jour, on n'a pas le temps'... 800 fabriques et 40 000 ouvriers, une nouvelle usine ouvre chaque jour, pour produire des meubles en série, des pièces métalliques ou du textile haut de gamme ». Même la mondialisation est un ordre divin selon le vice-président de la MÜSİAD à Kayseri, M. Cingilioğlu : « Notre Prophète dit qu'il faut être bienveillant pour le monde entier. Donc, nous voyageons beaucoup. J'ai visité plusieurs pays et demain je pars prospecter au Mali ». Le vendredi, les ouvriers convergent par milliers vers la grande mosquée de la zone industrielle. Construite au milieu des usines par les industriels eux-mêmes, elle accueille près de 6 000 travailleurs pour la grande prière hebdomadaire : « 'Ici, ce sont de bons musulmans', se réjouit l'imam. Des dizaines de bus sont affrétés par les patrons pour leurs employés. Une manière de rationaliser le temps de prière. Kayseri est d'ailleurs la seule ville du pays où le prêche du vendredi est à heure fixe. À midi pile. La religion mise au service du travail a doucement assoupli la pratique » (**Le Monde**, le 21 décembre 2006).

« Les gens de Kayseri veulent être modernes, pro-européens et religieux » confirme Şafak Çivici, l'une des rares femmes chef d'entreprise, qui dirige une petite usine de meubles, la *Sefes*. Dynamique et polyglotte, née en Allemagne, soutenue par son époux, ingénieur aéronautique, colonel İbrahim Çivici, elle reconnaît que certains collègues masculins refusent encore de lui serrer la main: «Et puis après ? Est-ce que j'ai besoin de la serrer, leur main» ?

Selon cette femme ambitieuse qui a produit 450 milles chaises pour les Italiens, « ils sont très conservateurs, mais ils s'ouvrent » (*Le Monde*, le 21 décembre 2006 ; *Zaman*, le 3 décembre 2006 ; JONES, le 30 mars 2007). Les habitants de Kayseri sont fiers de leur ville propre et ordonnée, dessinée par un urbaniste allemand dans les années 50. Écoles, stades, hôpitaux, centres sociaux ou culturels... Les équipements publics sont financés par les dons charitables des entrepreneurs, la *zakat*. « Grâce aux aşıevî, des cantines pour les pauvres, 20 000 personnes sont nourries chaque jour. La priorité des 'calvinistes islamiques' est l'éducation. La famille Boydak, la plus puissante de la ville, est une contributrice généreuse : on ne compte plus les écoles à son nom. Sur le campus universitaire aussi, chaque bâtiment porte le nom de son mécène... L'association patronale d'entraide culturelle offre des bourses à 350 étudiants chaque année. Des enfants d'Hacılar partent étudier à Istanbul, en Europe ou aux États-Unis. '45 % sont des filles' souligne fièrement Halit Özkaya, directeur général de l'usine de câble HAS » (*Le Monde*, le 21 décembre 2006).

G. Knauss, économiste autrichien et président-fondateur de l'ESI (*Initiative européenne pour la stabilité*), déclare que son équipe a découvert à Kayseri une société en pleine révolution, où 40 % des étudiants à l'université sont des femmes, où celles-ci portent le voile quand elles le désirent, et surtout où l'éthique du travail a créé depuis une vingtaine d'années une prospérité économique exceptionnelle : « Ce sont des conservateurs qui se méfient de l'État et qui ont une éthique rigoureuse du travail et un mode de vie austère. Ils exècrent le luxe et réinvestissent tous leurs profits. Ce sont des vrais Européens, qui ressemblent beaucoup plus aux calvinistes hollandais qu'aux orthodoxes russes ou aux musulmans iraniens ». Ali Bayramoğlu, intellectuel libéral qui soutient l'AKP dans ses efforts pour limiter le pouvoir des militaires, qui écrit pour le quotidien islamique *Yeni Şafak*, est convaincu que les musulmans des années 2000 n'ont plus rien à voir avec ceux des années 1980, qui se définissaient en réaction à tout ce qui venait d'Occident : « Cette époque est révolue. Dans les années 80, l'islam radical, influencé par l'Iran, a fait sortir les femmes des chaumières. Il les a fait entrer dans la vie publique. Aujourd'hui, elles ne demandent plus la permission à leur mari. Il n'y a pas de Hezbollah turc, et l'islam politique a dû accepter le pluralisme. On assiste à la naissance d'un individu musulman libre devant la modernité. Le port du foulard, par exemple, est devenu un choix personnel » (RIOUX, le 25 novembre 2006).

d- « Une silencieuse Réforme islamique » sur le modèle protestant ?

H. Şahin (1941–), universitaire et animateur d'une émission politique à la télévision, explique que l'islam radical ne représente que 5 % de la population turque. Pour lui, on ne connaît pas de pays musulman où les organisations politiques qui se réclament de l'islam fassent preuve autant de modération et de pragmatisme. « C'est une expérience unique au monde. Il n'y a

plus aujourd'hui la moindre chance que s'instaure un État islamiste en Turquie » conclut-il. Cemal Uşşak (1953 –), vice-président de la « Fondation des journalistes et des écrivains de Turquie » dont le président d'honneur est F. Gülen, souligne qu'*aujourd'hui en Turquie, la religion c'est la religion, et la politique c'est la politique*: « On ne mélange pas les deux. Nous acceptons totalement la laïcité. Si nous sommes un exemple d'islam modéré, c'est peut-être parce nous n'avons pas connu la colonisation. Ailleurs au Moyen-Orient, la colonisation a rendu les musulmans plus amers » (RIOUX, le 25 novembre 2006).

Gülen, fondateur du mouvement *Fethullahçı*, leader de l'ordre confrérique le plus puissant de la Turquie (Selon une enquête d'opinion réalisée par l'institut Konsensus pour le quotidien Habertürk, publiée en juin 2011, 6,2 % des Turcs sont adeptes d'une néo-confrérie et 61,8 % d'entre eux de la communauté de Gülen), précise aussi que la religion ne peut être mise sur le même plan que la démocratie ou qu'aucun autre système politique, économique ou social. Car la religion se concentre sur les aspects immuables de la vie et de l'existence, tandis que les idéologies et les systèmes politiques/sociaux/économiques touchent certains aspects variables de la vie sociale. Gülen souligne que la religion est un phénomène vécu et ressenti de l'intérieur, lié principalement aux aspects permanents de la vie : Les croyants peuvent voir leur religion comme un ensemble de principes rationnels ou comme un simple mysticisme. Or, certains musulmans et politiciens, au lieu de considérer l'islam comme une religion, le présentent comme une idéologie purement politique/sociologique/économique. «La croyance en Dieu, en l'au-delà, aux prophètes, aux livres sacrés, aux anges et au destin divin n'a rien à voir avec l'évolution du temps. De même, les normes universelles et inchangeables de la servitude et de la moralité n'ont guère de rapport avec le temps et la vie d'ici-bas. Par conséquent, quand nous comparons la religion ou l'islam à la démocratie, nous devons garder à l'esprit que la démocratie est un système qui est sans cesse développé et révisé. Ce système varie également selon les circonstances et le lieu où il est utilisé. Par contre, la religion a établi des principes immuables concernant la foi, l'adoration et la moralité... *L'islam ne propose pas une certaine forme immuable de gouvernement et n'essaie pas non plus d'en former une* » (GÜLEN, CEYLAN, 2001, p. 133-134).

Gülen déclare que l'islam soutient certains principes fondamentaux qui sont aussi ceux de la démocratie : « Rejet de l'idée commune selon laquelle la force prime le droit ; La justice et le règne de la loi sont essentiels ; La liberté de conscience et le droit à la vie, aux biens personnels, à la reproduction et à la santé (mentale et physique) sont inviolables ; Le droit à l'intimité et l'immunité de la vie privée doit être maintenu ; Personne ne peut être jugé coupable sans preuve, ni accusé et puni pour un crime commis par un autre ; Un système consultatif au sein des administrations est essentiel ». D'après lui, qui affirme que les droits

de l'individu ne peuvent être sacrifiés dans l'intérêt de la communauté, l'islam considère la société comme un ensemble d'individus conscients, dotés d'un libre arbitre, responsables envers eux-mêmes et les autres. Gülen décrit l'humanité comme *le moteur* de l'histoire, « contrairement aux approches fatalistes de certaines philosophies occidentales de l'histoire apparues au XIX^e siècle, telles que le matérialisme et l'historicisme dialectiques ». Il milite ainsi, du moins dans le discours, pour la promotion du concept poppérien de la « société ouverte » (GÜLEN, CEYLAN, 2001, p. 135).

« Tout comme la volonté et le comportement de chaque individu déterminent le résultat de sa vie dans ce monde et dans l'autre, le progrès ou le déclin d'une société est aussi déterminé par la volonté, la vision du monde et le mode de vie de ses membres... Chaque société tient les rênes de son destin dans ses propres mains. La *tradition prophétique* souligne cette idée: 'Vous serez gouvernés selon ce que vous valez'. Tel est le caractère et l'esprit fondamental de la démocratie, qui n'est donc en conflit avec aucun principe islamique... La démocratie s'est développée avec le temps; elle est passée par différentes étapes dans le passé et elle continuera à évoluer et à s'améliorer dans l'avenir. Tout au long de ce chemin, elle prendra la forme d'un système plus humanitaire et plus juste, un système basé sur le bien et la réalité. Quand on considérera les êtres humains comme un ensemble, sans négliger la dimension spirituelle de leur existence et sans oublier que la vie humaine n'est pas limitée à cette vie éphémère et que chacun aspire à l'éternité, la démocratie pourra atteindre le summum de la perfection, apporter bien plus bonheur à l'humanité. Les principes islamiques de l'égalité, de la tolérance et de la justice peuvent aider à accomplir cela » (GÜLEN, CEYLAN, 2001, p. 135-136, 138).

Il semble que la Turquie évolue vers une société laïque qui veut bien donner une place à la religion et tend vers la démocratisation. Selon le journaliste libéral Mahçupyan qui écrit dans le quotidien *Zaman* lié au mouvement Fethullahçı, les changements se passent aussi au sein du mouvement Gülen : « Il y a quinze ans, c'était encore un mouvement nationaliste tourné vers l'Orient. Aujourd'hui c'est un mouvement qui veut installer une génération de citoyens du monde, qui s'inscrit dans les réformes démocratiques et où la question kurde est devenue un sujet de discussion possible ». Quant à Murat Somer, professeur associé des relations internationales, il constate que *Zaman* a des lignes rouges strictes: « Ce qui est totalement impossible, c'est d'émettre un son critique concernant le mouvement Gülen. Mme. Binnaz Toprak a fait des recherches qualitatives à propos du conservatisme social en Anatolie [2009], et par une méthodologie scientifique elle a constaté que l'individualisme a de moins en moins sa place dans les villes anatoliennes. Elle a également mentionné l'influence grandissante du mouvement Gülen dans un contexte non-urbain. Le journal *Zaman* a rejeté

cette étude en la qualifiant de non-scientifique ». Somer se pose alors, à juste titre, ces questions : «Jusqu'à quel point leur langage démocratique est-il pluraliste en Anatolie? Comment recrutent-ils leurs membres? Qu'en est-il de l'égalité des sexes et du respect du libre choix de l'individu? Quelqu'un a-t-il le droit de vivre des expériences personnelles? Quid de l'homosexualité, du créationnisme et du darwinisme» (DANCKAERS, le 27 janvier 2010)?

D'un autre côté, l'étude publiée en novembre 2006 par la fondation TESEV montre que le port du voile est en régression dans le pays (de 72,5% en 1999 à 61,3% en 2006). Pour la clarté du débat, il faut peut-être distinguer les différentes voiles et leurs connotations : le *çarşaf*, ample voile noir couvrant de la tête aux pieds, est porté par 1,1% des femmes (3,4% en 1999) ; le *türban*, foulard dit «islamique», souvent porté au-dessus d'un bonnet et parfois avec une tunique descendant quasiment jusqu'aux genoux ou un imperméable jusqu'aux pieds, est porté par 11,5% (15,7% en 1999) ; les *başörtüsü*, *yemeni* ou *eşarp*, c'est-à-dire les voiles traditionnels qui laissent apparaître une partie de la chevelure, noués souvent sous le menton, par 48,8%, contre 53,4% en 1999 (ÇARKOĞLU, TOPRAK, 2006, p. 58). Signe d'un choix personnel, on peut voir dans une même famille des filles qui le portent et d'autres pas. Dans les parcs des métropoles, il n'est pas rare de voir des jeunes filles portant le voile et embrassant leur petit ami, remarque le journaliste C. Rioux. L'interdiction du port du foulard dans les universités constitue toujours la préoccupation principale des filles voilées. Des milliers d'entre elles, assez riches pour partir étudier à l'étranger ou subventionnées en partie par des organisations caritatives islamiques, sont inscrites à une université étrangère. Les filles du Premier ministre étudient aux États-Unis pour pouvoir porter le foulard. Selon Ali Bayramoğlu, il est temps de séculariser la laïcité turque : « Notre laïcité doit se faire plus accommodante. Cela n'a plus de sens d'empêcher les jeunes filles qui portent le foulard d'aller à l'université ou la femme du Premier ministre d'être reçue par le Président à cause d'un simple fichu » (RIOUX, le 25 novembre 2006).

Comme les laïcistes convaincus, les tenants du nationalisme libéral, pro-européens, insérés dans la mondialisation, ne supportent pas non plus que le voile renvoie de la Turquie une image dans laquelle ils ne se reconnaissent pas : bigote/orientale. Alors que les chiffres leur donnent tort (le port du voile a reculé de 10 points entre 1999-2006), ils sont persuadés que le foulard gagne du terrain et que l'enjeu est celui du contrôle de l'espace public (BENALO, 2007, p. 844). L'adhésion à l'UE résume pour ces derniers leur désir de changer la société. Pas de la transformer radicalement, puisqu'ils affirment qu'il faut *rester Turcs*, mais plutôt de façonner la société à leur image, notamment en « civilisant » les autres Turcs qui vivent dans « l'ignorance » et donnent aux étrangers une image négative du pays. Certains intellectuels les qualifient de *Turcs blancs*, parce qu'ils se sentent menacés par des *nègres anatoliens*.

Ceux-ci, qui maîtrisent souvent une ou plusieurs langues étrangères, apprises dans des lycées prestigieux, qui ont étudié ou séjourné dans des pays occidentaux, se considèrent comme surqualifiés par rapport au reste de la population et estiment que les *autres* Turcs sont une entrave à leur projet d'accession à un environnement sociopolitique équivalent à celui des pays occidentaux. On aurait pu s'attendre à ce que ces élites s'affranchissent de toute considération nationale pour épouser un imaginaire déterritorialisé et cosmopolite. « Mais parmi les Turcs qui vivent dans des pays occidentaux depuis de nombreuses années, certains affichent un nationalisme de diaspora d'autant plus ostentatoire qu'ils se sentent vulnérables et agressés dans leur pays d'accueil, notamment quand ils sont confrontés à l'image négative des Turcs dans l'imaginaire occidental. Ce rejet accroît leur crispation nationaliste d'une part, et leur haine à l'encontre de 'l'autre Turquie' d'autre part, qu'ils jugent responsable de cette image. Ce mécanisme n'est pas fondamentalement différent chez les élites libérales qui, non sans un certain regret, restent au pays » (INSEL, 2006, p. 55-60).

Tout ce qui se passe en Turquie peut être considéré comme « une silencieuse Réforme islamique » sur le modèle protestant. Mais conformément à la tradition pragmatique du pays, on ne peut guère parler d'une révolution théologique. Les mœurs changent, les habitudes changent aussi, les idéaux et les idées ne sont plus d'il y a 60 ans (depuis le passage au multipartisme et l'intensification de l'exode rural), mais les dogmes restent plutôt immobiles : On croit toujours que l'islam, de par sa nature de religion révélée, ne peut être réformé, qu'on ne change pas la parole de Dieu. Mais comment concilier une société ultramoderne avec des traditions ancestrales. D'après D. Hervieu-Léger, dans une telle société, le corpus symbolique auquel se réfère l'expérience subjective du croyant n'est plus suffisant pour fonder une identité religieuse. Et de même, les fonctions sociales remplies traditionnellement par la religion perdent leur pouvoir d'intégration. Dans un tel univers fluide, tous les symboles « sont interchangeables, transposables les uns dans les autres. Tous les syncrétismes sont possibles, tous les ré-emplois sont imaginables » (HERVIEU-LÉGER, 1993, p. 110).

Cette situation fait disparaître la frontière entre sacré et profane par laquelle on distinguait jusqu'alors le religieux. D'où l'approche nouvelle du « croire religieux » proposée par Hervieu-Léger. Ceci est conçu non pas à partir de son contenu symbolique/rituel, ni de son fonction sociale, mais comme *un mode particulier d'organisation/fonctionnement du croire*, fondé sur *l'autorité d'une tradition*. Cette tradition peut être rappelée par un texte fondateur censé avoir valeur éternelle ou/et par une autorité religieuse. C'est donc le mécanisme de *reproduction historique* d'un croire, actualisant un passé dans le présent et le projetant dans le futur qui constitue, pour Hervieu-Léger, l'essence du religieux : « L'essentiel, dans cette affaire, n'est pas le contenu de ce qui est cru, mais l'invention, la production imaginaire du lien qui à

travers le temps fonde l'adhésion religieuse des membres au groupe qu'ils forment et aux convictions qui les lient ». Les croyants peuvent ainsi dire « comme nos pères ont cru, nous aussi nous croyons » (DONNADIEU, 2005, p. 96-98).

e- Citoyenneté turque, christianisme minoritaire et dialogue interreligieux

Il est difficile de rencontrer des intellectuels musulmans croyants comme Bassam Tahhan, professeur franco-syrien de géostratégie, l'un des rares spécialistes des variantes du Coran, qui plaide explicitement pour un islam protestant. Selon Tahhan, être musulman protestant, c'est tout remettre à plat, douter de l'origine des textes, revisiter les différentes versions du Coran, élaguer les hadiths non avérés, ne pas réduire l'islam à cinq piliers et surtout ériger la liberté de penser au-dessus du devoir de croyance : « Un lecteur rationaliste du Coran c'est quelqu'un qui admet que le Coran est un texte ouvert, soumis à la polysémie. La tradition en matière de lecture du Coran est unidimensionnelle, figée. Du coup, elle sort de la rationalité. Être rationaliste, c'est accepter que chaque époque, avec son appareillage méthodologique, ses découvertes, propose sa propre lecture du Coran et ce jusqu'à la fin des temps... Qui a décrété que le Coran est unique car la parole de Dieu est unique ? Pourquoi la parole de Dieu ne serait pas plurielle ?... Dieu n'a jamais dérobé à l'homme la liberté de penser. Dieu a créé l'Histoire. Il la laisse se dérouler... Dieu m'a donné la liberté de penser et je compte bien en user !... L'islam est contre l'esclavage. Mais aucune sourate ne l'a interdit explicitement. On peut mesurer là la nécessité d'une relecture historique et sociologique du livre sacré » (TAHHAN, juin 2006).

André Gounelle (1933 –), personnalité marquante du courant protestant libéral, précise qu'en ce qui concerne la théologie protestante, il n'y a pas de courants dominants ni de tendances tranchées. Selon lui, le protestantisme connaît et vit, encore plus que dans le passé, un pluralisme théologique avec des débats constants mais rarement des oppositions violentes : La réflexion théologique vit une période de recherches/tâtonnements plus que d'affirmations catégoriques et d'affrontements. « Le XX^e siècle présente une grande richesse théologique. Les Églises protestantes se préoccupent de rendre cette richesse accessible au plus grand nombre de fidèles ». Gounelle soutient qu'un protestant du XVI^e siècle ressemble beaucoup plus à un catholique de la même époque qu'à un protestant d'aujourd'hui. Il pense qu'on est désormais obligé de combiner l'universalisme avec le communautarisme : « L'universalisme souligne l'unité foncière du genre humain, et tend à imposer partout des règles et des principes identiques. Le communautarisme insiste sur la spécificité irréductible de chaque groupe, et sur son droit à cultiver ses particularités. Sans aucun doute, on a trop insisté sur l'universalisme et voulu imposer à tous le même moule culturel. On a, du coup, favorisé un nivellement uniformisant, le refus des différences et le mépris pour les autres. Il ne faudrait

pas aujourd'hui tomber dans l'excès inverse, et voir dans l'humanité une juxtaposition de cultures qui n'ont rien à se dire les unes aux autres, entre lesquelles il n'y a pas d'échanges possible, ce qui conduirait à un 'apartheid' généralisé » (GOUNELLE, 2002). Le métropolite du diocèse grec-orthodoxe d'Alep Dr. Paul Yazigi (1959 –) pense aussi que la théologie orthodoxe est invitée, dans l'ère de globalisation, à freiner l'application de la loi de la jungle entre les différentes civilisations, à lancer une mondialisation culturelle ayant pour base le dialogue entre les cultures, le respect de la spécificité de chacune d'elle en vue de leur enrichissement à travers la diversité. « Ceci se prête uniquement à condition que l'universel n'écrase pas le particulier, et que l'acceptation de l'autre et l'ouverture à lui s'améliorent. La mondialisation n'est pas un mouvement de rasage mais de rencontre » (YAZIGI, 2001, p. 5).

Pour les deux cas, il s'agit d'une prise de conscience pluraliste : celle de l'existence d'autres vérités religieuses, extérieures au christianisme et indépendantes de lui. L'option pluraliste qui s'impose en raison de la situation religieuse actuelle, implique que le christianisme soit désabsolutisé et reconsidéré dans le concert/dialogue des religions. La position pluraliste ne signifie pas que quelqu'un soit en même temps l'adepte de plusieurs religions. Le théologien pluraliste est situé dans une religion particulière, et c'est de là qu'il s'ouvre à la possibilité d'autres vérités religieuses. S'il est l'adepte d'une religion déterminée, il affirmera d'abord les vérités à elle. La position pluraliste se situe dans le cadre d'une division tripartite, où elle se distingue de l'*exclusivisme* (connaissance salvifique de Dieu est donnée exclusivement dans ma religion) et de l'*inclusivisme* (tout en se trouvant aussi dans les autres religions, elle est pourtant donnée dans ma religion sous la forme la plus élevée). Or, un authentique dialogue interreligieux présuppose une attitude pluraliste (la connaissance salvifique de Dieu se trouve aussi dans les autres religions sur un pied d'égalité, tout comme dans ma religion), « pleinement ouverte à la vérité de l'autre, pleinement consciente aussi de la profonde différence des cultures et des religions » (RICHARD, 2002, p. 27-30).

Certes, on est encore loin, en Turquie, de s'ouvrir à la vérité de l'autre ; pour les croyants, la position pluraliste consiste seulement à affirmer que les musulmans reconnaissent Jésus comme Prophète. Mais il est possible qu'un débat s'ouvre sur ce sujet dans les années qui viennent. Le 21 avril 2011, Ahmet Mahmut Ünlü (1965 –), dit *Cübbeli Ahmet*, successeur de Mahmut Ustaosmanoğlu (1929 –), cheikh vivant mais malade de la *cemaat* d'İsmail Ağa, critique violement les séries religieuses que diffuse la chaîne *Samanyolu* des Fethullahçı. Car, lors d'un épisode de ces fictions, une personne non musulmane décède et une fillette musulmane qui participe aux funérailles du défunt demande à sa mère s'il est possible qu'un non musulman entre au paradis ; la mère lui répond alors qu'*Allah est miséricordieux envers ceux qui ont bon cœur*. Ahmet Ünlü, ayant une position exclusiviste, explique à ses auditeurs

qu'il ne faut pas qualifier d'islamiques ces fictions télévisées uniquement parce que les héroïnes sont voilées. Il appelle ainsi les fidèles à se méfier des séries soi-disant islamiques, et avec une certaine ironie, à regarder un spectacle de danse orientale plutôt qu'un épisode des séries de *Samanyolu*: « Voir une femme nue autre que sa femme est un péché, mais dire que les non musulmans peuvent aussi entrer au paradis, c'est une l'impiété » (*Milliyet*, le 9 mai 2011). Ünlü considère en effet, le concept même de *dialogue interreligieux* (prôné par F. Gülen) comme une apostasie. La réponse de la chaîne *Samanyolu* aux accusations d'Ünlü est ambiguë. La chaîne refuse catégoriquement l'accusation de « faire entrer les Juifs et les Chrétiens au paradis », mais défend ses positions sur le dialogue interreligieux même si elle a une conception trop superficielle du dialogue (les *Fethullahçı* ont en effet une position inclusiviste): « Les rencontres interreligieuses servent à changer l'image de l'islam et des musulmans auprès de l'opinion occidentale ».

En mai 2009, le théologien turc A. Bayındır (1951–) participe au « Colloque européen à Rome de coopération entre la Faculté de Théologie de l'Université de Tübingen et la Faculté de Théologie de l'Université d'Istanbul sur la liberté religieuse ». Le résultat du colloque est la *Déclaration de Tübingen*, signée par le professeur de la Faculté de théologie catholique Richard Puza et Abdülaziz Bayındır, président de la fondation *Süleymaniye* et professeur de la Faculté de théologie islamique. Il faut pourtant avouer que la déclaration de coopération ne dit rien sur le pluralisme théologique (*Tübingen İşbirliği Açıklaması* – le 11 mai 2008). Farouche adversaire de l'islam confrérique, Bayındır souligne, dans ses écrits et dans ses conférences, que l'islam est la religion de Dieu, sans défauts et sans imperfections, mais que le musulman qui croit en cette religion, a ses fautes humaines, comme tous les hommes qui vivent sur le monde. Selon lui, une part des musulmans supposent incorrectement que ceux qui se convertissent à une autre religion que l'islam doivent être punis avec la mort, alors que Dieu a laissé l'homme libre de choisir son religion : « L'essentiel de la religion est la foi (confiance en Dieu), et l'essentiel de la foi est la confirmation avec le cœur. Le cœur (la conscience) est le lieu où l'homme est absolument libre. C'est pourquoi, aucune personne ne doit pas être obligée, par force, de changer sa foi » (BAYINDIR, le 29 septembre 2009).

Le théologien précise que l'islam donne à l'individu la liberté de vivre selon ses convictions. Bayındır, partisan de la liberté de conscience, critique aussi l'intervention du pouvoir spirituel dans la gestion et l'administration du pouvoir temporel: « Depuis des siècles, le christianisme étant éloigné d'être une religion de Dieu, est devenue la religion de l'Église. Cette dernière a pris le rôle de Dieu et est devenue la seule autorité qui a le droit de décider qui sera dans le paradis ou dans l'enfer, l'autorité unique qui monopolise la religion. L'Église a commencé, en plus, à nommer les rois et les gouvernants au nom de Dieu. Puis, un mouvement séculaire a

pris naissance en Europe. C'était un mouvement contre l'Église, pas contre la chrétienté ». Bayındır qui cite les articles 10 et 11 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, et l'article 18 de la Déclaration universelle de 1948, avance l'idée que l'islam a établi les droits fondamentaux pour l'humanité toute entière, plusieurs siècles avant les Européens : « L'acceptation de la laïcité par le peuple turc sans aucune opposition est le résultat de ce phénomène ». En rappelant que les *veli*, saints musulmans, ne sont guère infaillibles dans l'interprétation du message divine (il critique violemment le mouvement *Nurcu* et Said-i Nursi, son fondateur), en soulignant que le Coran et le Sunna sont les deux sources essentielles de références, Bayındır rejette les traditions et le culte des saints : « Le Coran, dernier livre de Dieu, est parvenu jusqu'à nos jours sans aucun changement depuis le moment où il est reçu par notre Prophète. Les dires, les actes et les approbations de notre Prophète sont aussi d'une grande importance. Ces deux sources forment l'islam. Tout le reste, c'est-à-dire les interprétations et pratiques personnelles/subjectives des musulmans, est secondaire. Pour découvrir ce qui est naturel et universel dans la religion, nous avons besoin d'une distinction nette entre l'Islam et les musulmans » (BAYINDIR, le 29 septembre 2009).

En période de mutations sociales et culturelles, une communauté religieuse cherche très naturellement à réassurer son identité en remontant aux sources de sa tradition. De ce retour au passé fondateur résultera soit l'ouverture au changement par le rappel de l'esprit de la croyance originelle, soit le verrouillage du changement par le rappelle du caractère intangible de la lettre de cette même croyance. « Ce choix crucial va se jouer sur la capacité de la boucle herméneutique à basculer de la rétroaction négative, où la conservation l'emporte (le donné de foi élimine les interprétations déviantes et l'interprétation croyante vient conforter le donné de foi), à la rétroaction positive où l'interprétation, sous l'influence des changements socioculturels, vient colorer et reconfigurer de manière neuve le donné de foi ». Or, cette capacité dépend pour une large part du statut attribué au texte sacré : « Selon que le texte laisse une marge plus ou moins grande à l'interprétation, l'évolution est possible ou ne l'est pas ». D'après Donnadiu, c'est le statut donné au texte sacré qui fait obstacle à une lecture moderne du Coran (DONNADIEU, 2005, p. 104-105).

En se référant à Marcel Gauchet, Donnadiu prétend que ce jugement se vérifie dans les *évolutions contrastées* de l'islam et du christianisme. Voici les propos de Gauchet : « Que l'on ait une transmission directe, productive d'un Texte ou d'un Code une fois pour toutes exactement arrêtés..., comme dans le cas du Coran, recueil de la parole même de Dieu et en fonction de cette irrécusable attestation de la règle et du sens, la marge d'indétermination sera très réduite, voire inexistante... L'originalité libératrice du christianisme consistera, par opposition, à reposer sur une transmission indirecte, Dieu déléguant son fils pour s'adresser

aux hommes, et celui-ci prenant en outre réalité d'homme, et d'homme du commun, pour l'accomplissement de sa mission. Le message du salut, du coup, se charge d'un mystère appelant exégèse sur le fond » (GAUCHET, 1985, p. 106). Donnadieu cite aussi Arkoun qui, sans perdre pour autant espoir, en est venu au constat suivant: « Pour l'instant, c'est-à-dire, dans l'islam actuel, il n'est pas possible d'ouvrir un débat de critique historique, ni même un débat herméneutique sur le Coran lui-même... Le recours à la lecture historienne critique ou l'interrogation anthropologique sont impensables... Ainsi, l'ouverture du vaste chantier de la formation historique et de l'authenticité des corpus officiels..., et a fortiori du Coran, demeure un tabou absolu » (ARKOUN, 1999, p. 111-112).

Je pense que le constat établi par Arkoun se vérifie, « pour l'instant », dans le cas turc. Mais je n'accepte pas le jugement de Gauchet, ni celui de Donnadieu, selon lequel, puisque dans l'islam le donné de foi est un Livre incréé descendu du ciel, le Prophète n'en étant que le récepteur passif (c'est pourquoi la tradition le présente comme analphabète), *la marge d'indétermination sera très réduite, voire inexistante*. N'oublions pas que les premières réflexions qui allaient devenir la théologie de la libération avaient leurs origines dans un contexte de dialogue entre la foi chrétienne et les désirs de transformation et de libération provenant des peuples : La question de l'économie a joué un rôle fondamental au sein de la théologie de la libération. « La dernière Concile du Vatican II constitue une charte de la nouvelle mission de l'Église. En fait, le Haut-clergé prend acte positivement ici d'une pratique du catholicisme plus amplement caritative (dans les pays du 'centre') et plus manifestement à gauche (dans les pays de la périphérie, notamment en Amérique Latine) » (MAROUF, 2005-V, p. 303)... Les conditions socio-économiques influent énormément sur la religion, produisant des différenciations dans ses manifestations. La sécularisation marque aussi la religion à son empreinte. Rappelons qu'en Turquie, l'islam des oulémas a quasiment disparu au bout d'un siècle. Je ne vois pas de différence entre les phrases suivantes : « Le statut du texte sacré fait obstacle à une lecture moderne du Coran » et « L'Islam est réfractaire à la modernité parce que sa nature est d'être hors du temps ».

Pierre Gibert (1936 –), prêtre jésuite et docteur en théologie, décrit parfaitement la situation de la théologie en ce début du XXI^e siècle : « Les dernières années du siècle précédent ont marqué et parfois affecté l'institution théologique au point de mettre en question le statut du théologien, la nature et l'exercice de la théologie en fonction de données qui ne sont pas toutes directement théologiques ou religieuses. L'engouement d'abord d'un laïcat qui, jusque là, avait été tenu à l'écart de l'exigence intellectuelle dont relevait la théologie, la disparition concomitante d'un public plus traditionnellement clérical ou pastoral, puis la baisse de la demande, voire de l'exigence en matière d'exercice rationnel définissant et fondant l'exercice

théologique, des conditions socio-économiques enfin, liées à ces différentes évolutions, tout a conduit les responsables des institutions engagées en théologie à s'interroger sur l'adéquation d'une tradition théologique à une nouvelle donne, tant dans les différentes confessions que dans les institutions universitaires. Du coup, ce n'est plus seulement le statut du théologien qui risque d'en être affecté, c'est la nature même de la théologie et de son exercice, qui se trouve questionnée sinon fragilisée » (GIBERT, 2008, p. 481-482).

f- Assassinat de Hrant Dink (19 janvier 2007) : Comment tuer un pigeon ?

Il est possible d'observer que la Turquie, comme le parti au pouvoir, se trouve à mi-chemin entre les revendications politiques qui s'inscrivent dans le cadre de changement structurel et le conservatisme social confessionnel. L'islam turc, comme dans d'autres pays musulmans, recouvre aujourd'hui « des phénomènes complexes qui accompagnent le procès de mondialisation et touchent des questions aussi sensibles que celle de l'individualisation des pratiques religieuses ou la communautarisation des groupes religieux que l'on distingue avec autant d'acuité au sein du Christianisme ou du Judaïsme » (BILLION, 2008, p. 242). C'est dans ce processus de transition sociale que Hrant Dink (1954-2007), écrivain turc d'origine arménienne, est assassiné le 19 janvier 2007 par un nationaliste de 17 ans devant les locaux de son journal bilingue *Agos*. Le jeune assassin Samast est originaire de Trabzon (comme l'assassin du prêtre Santoro), ville connue pour être un berceau d'idées ultranationalistes.

Ayant exprimé « Je ne suis pas Turc, mais un Arménien de Turquie » en 2002 lors d'une conférence qu'il avait donnée à Urfa, il était poursuivi pendant trois ans pour avoir insulté la turquicité. Le tribunal d'Urfa a finalement acquitté l'écrivain. Pourtant le 7 octobre 2005, il a été condamné à six mois de prison avec sursis pour un article (13 février 2004) affirmant que les Arméniens devaient se libérer de l'*obsession turque* par une périphrase évoquant « le sang s'écoulant de la noble veine reliant les Arméniens à l'Arménie se substituera à celui empoisonné par l'élément turc ». Il défendait, dans une série de 8 articles publiés dans *Agos*, la thèse que l'identité arménienne devait se reconstruire autour de la question de survie du jeune État arménien ayant accédé à son indépendance définitive le 21 septembre 1991, et non uniquement sur l'exigence de la reconnaissance du *génocide* par la Turquie. Une partie de la presse a alors interprété cette phrase sortie de son contexte comme une déclaration raciste, ce qui l'a profondément choqué, lui qui défendait le *vivre ensemble*. Le tribunal de Şişli a estimé que ces propos allaient à l'encontre de l'article 301 du Code pénal révisé qui sanctionne le « dénigrement de la turquicité » et rend possible les poursuites d'auteurs ou d'universitaires pour insulte à la turquicité. Soulignons que le verdict du tribunal accompagné des propos de Hrant Dink concernant le « génocide arménien » lui a valu l'hostilité de l'opinion et des menaces de mort de la part des milieux nationalistes, dont l'assassin Samast serait

issu. Les intellectuels libéraux considèrent l'assassinat de Hrant comme un exemple qui révèle l'instrumentalisation de la *peur de la différence* par des forces putschistes obscures, à la façon de Gladio. Trois ans et demi après l'assassinat, la CEDH condamnera la Turquie dans cette affaire, en jugeant que l'absence de protection du journaliste face aux menaces pesant sur lui et les poursuites pénales pour « dénigrement de la turquicité » constituent une violation du droit à la vie et à la liberté d'expression, imputable aux autorités turques.

Voici le dernier article de Hrant (*Agos*, le 10 janvier 2007), soit 9 jours avant son assassinat :

Pendant des jours et des mois, j'avais pu résister en disant à tous : « Vous allez voir, une fois que la décision sera prononcée, une fois acquitté, vous regretterez tout ce que vous avez exprimé, tout ce que vous avez écrit ».

À chaque audience du procès, les articles et chroniques des journaux et les émissions télévisées prétendaient que j'avais dit que « le sang turc était infecté ». A chaque fois, ma notoriété en tant qu'« ennemi des Turcs » s'amplifiait. Les fascistes me harcelaient dans les couloirs des tribunaux, en me lançant des insultes racistes.

Je me disais « Patience », je tenais le coup en attendant la décision d'acquittement. Une fois la décision prononcée, la réalité allait réapparaître tôt ou tard et ces personnes allaient avoir honte de leurs actions.

Mon unique arme était ma sincérité. Mais la décision a été prononcée et j'ai perdu tout espoir. A partir de ce moment, je me suis trouvé dans une situation des plus difficiles pour un être humain.

Le juge avait tranché « au nom du Peuple turc » et avait légalement confirmé que j'avais « insulté turquicité ». Je pouvais presque tout supporter mais il m'était impossible de subir ceci.

Selon mes convictions, humilier les gens avec lesquels nous vivons à cause de leur différence ethnique ou religieuse était synonyme au racisme et donc impardonnable.

C'est avec cet état d'âme que j'ai fait la déclaration suivante aux amis de la presse et des médias, qui attendaient à ma porte pour confirmer si, « conformément à ce que j'avais annoncé auparavant, j'allais quitter le pays » :

« Je vais demander conseil à mes avocats. Je vais faire appel auprès de la Cour de Cassation et, s'il le faut, j'irais jusqu'à la Cour européenne des Droits de l'homme. Si je ne suis pas acquitté à la suite à l'un ou l'autre de ces procédures, je quitterai alors mon pays. Et ce, parce que quiconque est reconnu coupable condamné d'un tel délit, n'a pas le droit, selon mes convictions, de vivre avec les autres citoyens qu'il ou elle aurait offensés ».

Comme toujours, j'étais très impulsif en exprimant ces pensées. Ma seule arme était ma sincérité.

Mais, voyez-vous, le *pouvoir profond*, qui essaie de m'isoler vis-à-vis des gens de Turquie et de me désigner comme une cible, a trouvé un aspect discutable à cette déclaration, et a entamé une nouvelle poursuite contre moi, en prétendant que j'avais essayé d'influencer la justice.

Même si cette déclaration avait été couverte par tous les médias, pour eux, l'épine dans l'œil était toujours celle qui avait été publiée dans le journal *Agos*. Tous mes collaborateurs du journal (Les responsables d'*Agos* et moi-même) avons/ont, en cette occasion, été poursuivis pour tentative d'influencer la justice. C'est sans doute ce que l'on appelle « l'humour noir ».

Moi, je suis l'accusé, qui d'autre qu'un accusé aurait-il le droit d'influencer la justice ?

Mais, voyez-vous, cette farce me coûtait donc une poursuite pour avoir influencé la justice.

Je dois avouer que j'ai considérablement perdu confiance en la notion du « système judiciaire » et en la « Justice » en Turquie.

Comment pourrait-on ne pas perdre confiance ? Ces procureurs, ces juges sont bien tous diplômés de l'Université, des facultés de droit, n'est-ce pas ? N'ont-ils pas la capacité de comprendre ce qu'ils lisent ?

Mais, voyez-vous, tout comme l'ont exprimé de nombreux hommes d'Etat et de politiciens avant moi, la Justice de ce pays est loin d'être indépendante.

La justice ne protège pas les droits des citoyens mais ceux de l'Etat.

La Justice n'est pas en faveur du citoyen, elle est instrumentalisée par l'Etat.

D'ailleurs, je suis entièrement convaincu que, même si le jugement contre moi est soi-disant prononcé *au nom du peuple turc*, il est très clair que c'était une décision non pas *au nom du Peuple turc*, mais *au nom de l'Etat turc*.

Mes avocats allaient donc faire appel auprès de la Cour de Cassation, mais qui peut empêcher ces *pouvoirs profonds* de me condamner dans ces nouvelles procédures ?

Et, de toute manière, la Cour de Cassation émet-elle toujours des jugements équitables ?

Cette même Cour de Cassation n'avait-elle pas signé les décisions injustes en ce qui concerne la confiscation des biens immobiliers des Fondations des minorités, et ce malgré les efforts du Procureur général ?

Et maintenant, que s'est-il passé après l'appel que nous avons fait ?

Le Procureur général près la Cour de Cassation a confirmé le rapport d'expertise en exprimant qu'il n'y avait pas de pièces à conviction et demandé mon acquittement. La Cour de Cassation m'a quand même déclaré coupable.

Pour avoir fait appel de la décision et la porter auprès de l'Assemblée Générale, le Procureur général près la Cour de Cassation avait du être sûr de ce qu'il avait lu et compris ainsi que de ma conviction en mes articles.

Mais que puis-je dire, ce *grand pouvoir*, qui est déterminé à me condamner et qui probablement imposera sa présence à chaque étape de mon procès, était encore une fois maître du processus.

D'ailleurs, le Conseil Général a déclaré à la majorité que j'avais insulté la turquicité.

Il est clair que ceux qui essaient de m'isoler, de m'affaiblir, de me rendre sans défense sont parvenus à leurs fins. À travers l'influence d'informations erronées et ternies qu'ils ont bien su répandre auprès de/dans la société, un groupe non-négligeable de personnes qui considèrent que Hrant Dink a « insulté turquicité » s'est déjà formé. Le journal et la mémoire de mon ordinateur sont saturés de messages pleins de colère et chargés de menaces, provenant des citoyens appartenant à ce groupe.

(Je voudrais souligner ici que j'ai déposé auprès du bureau du procureur de Şişli l'un de ces messages, envoyé par poste de Bursa, qui m'a paru très inquiétant dans son contenu et qui présentait un danger immédiat. Je n'ai eu aucun résultat jusqu'à ce jour en ce qui concerne la plainte déposée).

À quel point ces menaces sont-elles avérées ou fausses ? Il m'est impossible d'en juger.

En ce qui me concerne, la plus grande menace –et ce qui est le plus difficile à vivre– est la torture psychologique que je m'inflige à moi-même.

Ce qui me tourmente plutôt, c'est la réponse à la question « que pensent vraiment ces gens à propos de moi ? ». Malheureusement, je suis beaucoup plus connu qu'auparavant et je ressens que les gens me jettent des regards qui portent la question : « ce n'est pas lui le fameux Arménien ? ».

Et par réflexe, je commence à me torturer.

Une torture partagée entre curiosité et inquiétude.

Entre attention et crainte.

Je me sens tout à fait comme un pigeon...

Tout comme lui, j'ai des yeux à gauche, à droite, devant, derrière.

Ma tête est aussi mobile que la sienne... et aussi rapide que la sienne pour pouvoir se retourner brusquement.

Que dit le Ministre des affaires étrangères Abdullah Gül? Que dit le Ministre de la Justice Cemil Çiçek?

« Voyons, il ne faut pas exagérer sur la portée de cet article 301. Pouvez-vous nommer une seule personne condamnée à une peine de prison par cette loi? »

Comme si, pour payer le prix, il fallait absolument être condamné à un emprisonnement...

Tenez, voici le prix à payer, le voici...

Ô Ministres illustres, savez-vous ce que cela coûte d'être enfermé dans la crainte, comme un pigeon ? Le savez-vous ? N'avez-vous jamais observé un pigeon ?

Ce que j'ai subi et ce que nous avons subi en tant que famille, ce n'est pas un processus facile...

J'ai sérieusement songé à m'éloigner en quittant le pays.

Surtout quand les menaces impliquent mes proches....

Cela a toujours été mon point faible.

Cela doit sûrement être ce que l'on appelle « une question de vie ou de mort ». Je pourrais très bien résister à ma propre conscience, mais je n'ai pas le droit de mettre la vie de mes proches en danger. Je pourrais me considérer moi-même comme héros. Mais je ne pourrais jamais avoir le droit de jouer le chevalier en mettant en danger la vie de mes proches, et encore plus celle d'un inconnu.

Dans les moments de désespoir, j'ai réuni ma famille, mes enfants, pour trouver refuge auprès d'eux ; ils m'ont accordé le plus grand des soutiens. Ils m'ont accordé leur confiance.

Où que j'aille, m'ont-ils dit, ils seront avec moi.

Ils partiront si je leur avais dit « partons » ; Ils resteront si je leur avais dit « restons »...

J'espère que nous n'aurons jamais à subir un tel abandon. De toute façon, nous avons suffisamment d'espoir et de raisons pour ne jamais vivre cela.

Je vais maintenant faire appel à la Cour européenne des Droits de l'homme.

Je ne sais pas combien d'années va durer ce procès.

En revanche, je crois sincèrement en une réalité, et celle-ci me réconforte : je vais continuer à vivre en Turquie au moins jusqu'à la fin de ce procès. Si la Cour (*européenne*) accorde un jugement en ma faveur, j'en serais d'autant plus ravi ; Cela signifierait que je ne serais plus jamais contraint de quitter mon pays.

L'année 2007 sera probablement une année encore plus difficile pour moi. Des procès seront en cours, de nouveaux procès s'y ajouteront. Qui sait combien de nouvelles injustices vais-je devoir endurer ?

Mais entre temps, seule une réalité me servira de garantie.

Il est vrai que mon état d'esprit est bouleversé comme un pigeon inquiet, **mais je sais que les habitants de ce pays ne touchent pas aux pigeons.** Les pigeons poursuivent leur existence même dans les fins fonds de la ville, parmi les foules. Un peu craintifs certes, mais tout aussi librement (DINK, le 10 janvier 2007).

Les Arméniens de Turquie, par le souvenir qu'ils évoquent et par la crise qu'ils provoquent en mettant en doute l'histoire officielle, sont un symbole de l'*étranger de dedans* avec leur religion/langue/mémoire différente. Cette communauté, dont le nombre est estimé (au moins) à 1,5 million d'âmes en 1915, soit 10% de la population, 60 000 aujourd'hui (moins de 0,1%), est loin de trouver la paix. Hrant était quelqu'un qui soulignait constamment sa citoyenneté turque et sa chance de vivre en Turquie qui lui donne la possibilité de comprendre à la fois les sensibilités des Turcs et des Arméniens, une compréhension nécessaire pour la

réconciliation de ces deux peuples qui ont partagé mille ans d'histoire commune. Dans tous les forums arméniens auxquels il a participé, il mettait toujours l'accent sur le processus de démocratisation de la société turque plutôt que sur la reconnaissance du «génocide» par les États étrangers (CHETERIAN, le 23 janvier 2007). Refusant de quitter son pays malgré la stigmatisation permanente de la communauté arménienne, il est assassiné de manière particulièrement odieuse et lâche par un jeune homme manipulé, traité en héros par les milieux nationalistes et même par les membres des forces de l'ordre qui l'ont appréhendé. Fin janvier, une vidéo diffusée par les principales chaînes de télévision turques montre Ogün Samast, l'assassin, poser devant le drapeau turc, un autre drapeau à la main, aux côtés des responsables des services de sécurité, peu après son arrestation le 21 janvier. La gendarmerie dément que la scène ait lieu dans ses locaux à Samsun, où Samast a été arrêté. L'agence de presse Anatolia rapporte par la suite que quatre policiers ont été limogés et quatre gendarmes mutés dans le cadre de cette affaire (*Libération*, le 2 février 2007).

Un tableau exclusivement noir ? Non : presque 100 milles personnes manifestent à Istanbul lors des funérailles de l'écrivain assassiné ayant lieu le 22 janvier, scandant «Nous sommes tous Hrant, nous sommes tous Arméniens». Ce slogan fera mouche, la presse et les éditorialistes le reprenant souvent pour saluer la mémoire de Hrant. «Pourtant, il n'allait pas être apprécié par tout le monde, loin s'en faut, puisque, dans les jours qui ont suivi, une vive controverse s'est ouverte. Des critiques nationalistes n'ont pas tardé à se manifester pour s'étonner de façon faussement naïve ou de manière franchement hostile que des Turcs puissent dire Arméniens... Au lendemain des obsèques de Hrant Dink, les grands quotidiens ont pris un malin plaisir à faire le décompte des absents de marque. Force est de constater que la plupart des acteurs majeurs de la vie politique officielle n'avait pas daigné honorer la cérémonie de leur présence... [Ils] savent qu'en dépit de son importance, la marche du 22 janvier est loin de représenter le sentiment de toute la Turquie» (MARCOU, 30 janvier 2007).

Même si la classe politique n'apprécie guère le slogan « Nous sommes tous Arméniens », la société civile de la mégapole stambouliote fait ainsi connaître aux autorités étatiques ses revendications pour une nouvelle conception du « nous » (BALHAN, 2009, p. 602). L'écrivain A. Altan qui fait le lien entre les événements de 1915 et l'assassinat de Hrant, invite aussi ses lecteurs à s'interroger sur les notions ambiguës de *nous*, d'*État*, de *citoyenneté* et de *nation*. «Ce n'est pas nous qui avons assassiné Hrant. Il est fort probable que ce meurtre est l'œuvre d'un groupe de personnes nichées au sein de l'État qui veulent que la communauté internationale rejette la Turquie et que celle-ci s'enferme dans le nationalisme en réaction. En 1915, ce n'est pas non plus 'nous' qui avons tué les Arméniens. Ces pauvres gens ont été massacrés, non pas par les 'personnes nichées au sein de l'État', mais par l'État lui-

même. C'était un massacre organisé par les Unionistes. Les Arméniens massacrés étaient des sujets ottomans. Ils faisaient partie de la nation ottomane. Cela veut dire qu'une partie de la nation est anéanti par l'État. Or *nous* sommes la nation; ceux qui ont été tués faisaient donc partie de *nous*. Mais dans ce pays, les citoyens se définissent comme une composante de l'État, non pas comme une partie de la nation. Dans ces conditions, ils assument un massacre commis, non pas par eux mais par l'État, et répètent le discours officiel : 'Ils nous ont tués, alors, nous aussi on les a tués'. Or c'est un mensonge, car en 1915, l'État ottoman, dirigé par l'*Union et Progrès*, appliquant un plan élaboré par le service secret spécial, a massacré 'une partie de la nation' à laquelle nous appartenons. Les Arméniens tués sont une partie de 'nous'. C'est en réalité notre devoir de demander à l'État des comptes pour cette partie de nous assassinée... Parce que 'nous' ne l'avons pas demandé, l'un de 'nous', Hrant Dink, a maintenant été assassiné » (ALTAN, le 22 janvier 2007).

g- Peur de l'étranger, peur de décomposition

Trois mois plus tard, le 18 avril 2007, à Malatya, trois chrétiens protestants (dont deux Turcs, un Allemand) sont retrouvées égorgées, pieds et poings liés, dans la maison d'édition *Zirve* (Sommet) publiant des bibles. Les 5 premiers suspects interpellés ont entre 19 et 20 ans. Au cours de leurs premiers interrogatoires, ils disent avoir agi pour la « patrie ». Ces meurtres interviennent dans un contexte de tension politique, à l'approche de l'élection présidentielle, entre les acteurs politiques laïcistes et le gouvernement AKP (*L'Express*, le 20 avril 2007). Tout le monde condamne le massacre, même si certains d'entre eux rajoutent que ces missionnaires l'avaient bien cherché. *On ne peut pas vendre des escargots dans un quartier musulman*, dit le proverbe turc. On se rend alors compte que la République «laïque» n'arrive pas à être au clair dans ses rapports avec les autres religions (BÉNALO, 2007, p. 840).

Le mot même « missionnaire » est lourd de sens : il évoque le passé, la perte des terres, la révolte arménienne à la suite des activités des missionnaires à l'époque ottomane. Il est le symbole de l'étranger par excellence. Le mot provoque une image de danger et il sert de catalyseur pour la constitution d'une identité avec un imaginaire mélangeant le Turc et le Musulman. Une étude qualitative, réalisée par trois sociologues pour la fondation TESEV, « 'L'intégrité indivisible de la nation' : Les nationalismes qui divisent dans le processus de la démocratisation », met en lumière une crainte collective : L'activité missionnaire n'est pas perçue en termes de concurrence religieuse, mais de subversion sociale, voire de menace chez les citoyens qu'ils soient islamistes, ultranationalistes ou laïcistes. Une jeune fille voilée vivant à Konya déclare aux chercheurs que la Turquie va à la décomposition à cause de la présence des religions différentes (il s'agit pourtant d'un pays à 99,8 % musulman, au moins sociologiquement), que la turquicité va disparaître. «Autour de nous, il y a le christianisme, le

judaïsme et des missionnaires» s'inquiète-t-elle, même s'elle ne sait pas ce qu'ils disent ces missionnaires, ni comment leur propagande manipule-t-elle l'opinion: «Jusqu'à maintenant je ne les ai pas rencontrés, mais j'ai des ami(e)s qui ont rencontré des missionnaires. Je n'ai aucun proche qui soit converti au christianisme mais j'entend qu'il y en a». Elle n'a pas peur pour sa propre identité, elle est sûr d'elle-même; elle a peur pour les gens ignorants, «qui ont besoin d'argent et qui sont susceptibles d'être trompés» (la rumeur dit que les missionnaires payent les gens pour se convertir). Les chercheurs rappellent pourtant qu'ils n'ont pas rencontré ces *missionnaires* ni les *convertis au christianisme* (KENTEL, 2008, p. 338-339).

L'analyse du sociologue Kentel explique bien l'état d'esprit collectif et culturel des citoyens turcs dont ils ont hérité de la décomposition de l'empire. Il constate que chaque génération fait face à une terrible réalité: la carte de la Turquie peut à tout moment changer, comme elle a changé au cours de l'histoire. H. Karadeniz (1942-1975), figure légendaire de la génération 68, raconte dans ses mémoires son lien avec *les cartes* de la nation turque: « C'est nous qui avons conquis l'Asie, l'Anatolie et les Balkans. Nous pouvions mettre fin aux empires et mettre sur pied de nouveaux empires ». Il nous apprend dans ses mémoires qu'un jour il a observé la carte montrant la Turquie et ses voisins : « Mon pays est apparu tout petit à mes yeux, inapproprié à notre noblesse et notre héroïsme, tandis que la Russie apparaissait comme un continent immense ». De nombreux exemples prouvent que l'incertitude et le sentiment d'insécurité alimentent le nationalisme en causant une souffrance à long terme. « À tout moment, la nation vit sous le risque de se remettre en route ; elle *apprend* à vivre comme s'il y avait toujours d'autres territoires à elle, mais aussi comme si le territoire actuel n'était vraiment pas le sien ou comme si ce territoire allait de nouveau se démembrer ou se diviser... Le nationalisme turc possède un sujet 'nous', mais ce 'nous' n'est jamais stable ; car il constitue à travers les traumatismes et produit un 'Turc' déterritorialisé qui cherche son territoire mais qui vit aussi sous la menace permanente de la perdre. C'est pour cette raison peut-être que l'un des slogans de certains milieux ultranationalistes, 'Le monde sera turc!', est très significatif, puisque les Turcs ne pourront jamais vraiment être en paix tant que le monde entier ne sera pas turc! Une tâche difficile à accomplir » (KENTEL, 2008, p. 326-328)!

Presque toutes les versions du nationalisme turc (islamique comme laïciste) puisent dans la xénophobie, au moins dans la *peur de l'étranger*, qui renvoie à une *peur de décomposition*. L'étranger, il y en a aussi dans le pays. Les citoyens non musulmans sont perçus comme des étrangers, malgré le fait qu'ils payent l'impôt et effectuent leur service militaire comme tout citoyen turc, et qu'en tant que minorité, ils sont sur le «territoire turc» depuis des siècles, bien avant les *Turcs* (KENTEL, 2008, p. 334, 344-345). Enraciné par Kemal dans une «turquicité» réinventée comme nouvelle source d'unité/identité et de dignité, le mouvement

d'occidentalisation avait pour but de faire accéder la Turquie à la *civilisation contemporaine*. Le processus d'adhésion à l'UE lui demande pourtant de reconnaître/accepter sa diversité : « C'est que la 'civilisation contemporaine' au XXI^e siècle est différente de celle de l'époque qui a vu naître la République près d'un siècle auparavant » (BALHAN, 2009, p. 599)...

En effet, sur le plan politique, la revendication de pluralisme n'est reprise par quasiment aucun parti. La grande division reste celle entre le PRP kémaliste qui se dit « laïc » et donc « de gauche », mais qui en fait est dirigiste/étatiste/nationaliste, et l'AKP conservateur. Cette division ne facilite guère d'opérer des réformes : tandis que le pan kémaliste fait obstruction aux « ouvertures démocratiques », au nom de sa vision unitariste et nationaliste, sécuritaire et dirigiste, par peur de perdre de son ascendant sur le pays et d'être envahi par une culture *rétrograde*, le pan conservateur au gouvernement, s'il met en route des réformes effectives, soutenues et promues par l'UE, « a tendance à ne les distiller qu'au goutte à goutte, pour ménager la frange conservatrice de son électorat et assurer sa propre survie face aux gardiens de l'État ; mais quand il le fait, il a parfois tendance à les imposer sans réelle concertation avec l'opposition, au nom de la 'loi de la majorité' » (BALHAN, 2009, p. 603).

8- Crise constitutionnelle autour de l'élection présidentielle et deuxième mandat de l'AKP

En 2007, la Turquie devait voter deux fois : d'abord pour la présidentielle (avril) puis, pour les législatives (octobre). Mais D. Baykal avait affûté ses arguments dès le printemps 2006 : Il fallait inverser le calendrier électoral afin d'éviter qu'un Parlement en bout de course n'élise un successeur à A. N. Sezer qui s'était montré un défenseur acharné de la laïcité et donc, un adversaire résolu de l'AKP. Pour empêcher la conquête par les islamo-conservateurs de son dernier bastion, le camp kémaliste s'emploie dès lors à mettre la laïcité au centre du débat électoral (BÉNALO, 2007, p.840). Le probable contrôle des deux branches de l'exécutif par l'AKP est vue comme un scénario catastrophe par celui-ci, étant donnée que la Constitution de 1982 a transformé la Présidence, du poste largement symbolique et honorifique qu'elle était sous la Constitution de 1961, en un poste plus actif et puissant avec d'importantes fonctions politiques et pouvoirs de nomination. D'après l'article 104 de la Loi fondamentale, le Président est le *représentant de la République et de l'unité de la Nation*. Il n'a aucune responsabilité politique, mais possède des droits clés : Il nomme le président et certains membres du *Conseil d'enseignement supérieur*, les *recteurs d'universités*, et en ce qui concerne le pouvoir judiciaire, les juges de la *Cour constitutionnelle* – dont 3 directement et 8 parmi les candidats désignés par les hautes instances judiciaires et le CES –, un quart des

membres du *Conseil d'État*, les membres du *Conseil supérieur des juges et des procureurs* – parmi les 3 candidats nommés par les hautes instances judiciaires –, le *procureur général près la Cour de cassation* et son adjoint – parmi les 5 candidats désignés par cette Cour – (ÖZBUDUN, 2010, p. 2, 7-8).

a- Candidature de Gül, manifestations monstres en faveur de la laïcité et exigence contestable du quorum des 367 députés

Après Baykal, c'est au tour du Président Sezer d'estimer que le régime laïc en Turquie n'a jamais été aussi menacé qu'aujourd'hui depuis la fondation de la République. Il déclare le 13 avril 2007, dans un discours prononcé à l'Académie de la guerre à Istanbul, que *les activités visant la laïcité et les tentatives de faire entrer la religion en politique accroissent les tensions sociales*. Selon le Président de la République, cette menace sans précédente est orchestrée par des forces intérieures et extérieures (à savoir les Européens et les Américains) qui essaient de faire passer la Turquie d'«une république laïque» à «une république modérée» au nom d'«une république démocratique» (*Hürriyet*, le 14 avril 2007; AYDIN, 2007-II, p. 6).

Compte tenu de la faiblesse numérique du principal parti d'opposition (148 sièges sur 550) au Parlement, la contestation qui vise à empêcher l'AKP d'élire le nouveau président au nom de sa majorité absolue commence d'abord à s'exprimer dans les rues. Les « manifestations de la République », pro-laïcs, ont lieu dans ces circonstances tout au long des mois d'avril et de mai. La première, dont le motif est la possible candidature à la présidence d'Erdoğan, a lieu à Ankara le 14 avril: Plusieurs centaines de milliers de manifestants défilent à Ankara dans le calme pour tenter d'empêcher l'AKP de faire d'Erdoğan son candidat à la présidence. « La Turquie est laïque et restera laïque » scandent des manifestants agitant des drapeaux turcs et des banderoles à l'effigie d'Atatürk. Des dizaines de milliers de citoyens sont acheminés par autocar dans la capitale pour la manifestation organisée par l'*Association de la pensée atatürkiste*. Les auteurs de nombreux discours attaquent les États-Unis et l'UE en exhortant les citoyens à défendre leur pays. Selon des données officielles, ce jour-là environ 370 000 personnes ont visité le Mausolée d'Atatürk (*Hürriyet*, le 15 avril 2007).

Le 24 avril, dix jours après cette manifestation pro-laïque à Ankara et trois jours seulement avant le premier tour de la présidentielle, le Premier ministre Erdoğan, leader incontesté de l'AKP, annonce devant son groupe parlementaire que son « compagnon de route » Abdullah Gül, Ministre des Affaires étrangères, sera le candidat officiel de son parti pour l'élection (*Milliyet*, le 25 avril 2007). La possible candidature d'Erdoğan reste un sujet de polémique jusqu'à ce que Gül soit présenté comme candidat. Contrairement au Premier ministre, Gül « est plus consensuel et plus apprécié pour son expérience et sa modération, et cela aussi

bien en Turquie qu'à l'étranger. Sa candidature atténuée quelque peu la crise qui était liée en grande partie à la personnalité d'Erdoğan et à son éventuelle accession à la présidence » (AYDIN, 2007-II, p. 7). Mais ce choix imposé par Erdoğan ne satisfait pas pour autant les kémalistes qui estiment que la *mentalité est la même* entre les deux candidatures et que le pays reste exposé à la même menace (*irtica*). Ce qui dérange le plus dans cette désignation, c'est qu'une femme voilée (Mme. Gül) soit officiellement Première Dame du pays d'Atatürk et qu'elle ait, en son temps (jusqu'à ce que son époux prenne part aux gouvernements AKP), porté plainte contre l'État turc devant la CEDH parce qu'elle avait privée du droit d'étudier à l'université en raison de son foulard (*Hürriyet*, le 25 avril 2007). C'est dans ce climat tendu que la Turquie aborde l'élection présidentielle et le scrutin du 27 avril.

Les tours de scrutin doivent être organisés à au moins trois jours d'intervalle. Dans le cas où il n'aura pas été possible de réunir la majorité des deux tiers du nombre total des membres aux deux premiers tours, on procédera à un troisième tour. Le candidat obtenant la majorité absolue du nombre total des membres lors de ce troisième tour de scrutin sera élu Président de la République. Si la majorité absolue n'est pas atteinte à ce tour, il sera procédé à un quatrième tour entre les deux candidats ayant obtenu le plus de voix lors du troisième tour, et si, faute de réunir la majorité absolue du nombre total des membres, aucun des candidats n'est élu Président de la République à ce tour non plus, on procède immédiatement au renouvellement des élections à la Grande Assemblée nationale de Turquie (Constitution **de la République de Turquie**, article 102, alinéa 3). L'objectif poursuivi par la constitution est vraisemblablement d'assurer l'existence d'un consensus assez large en faveur du Président en exigeant qu'il puisse réunir sur son nom une majorité de 367 députés au plus, aux deux premiers tours, ou de 276 au moins au troisième, avant d'envisager en dernier lieu un renouvellement du Parlement. Le Loi fondamentale exige sûrement l'élection du Président dans de brefs délais. Si ce n'est au premier ou au second tour (pour lesquels une majorité des 2/3 est requise), il ne fait aucun doute que Gül sera le prochain chef de l'État.

Mais alors que l'élection de Gül était presque acquise, le vote au Parlement connaît un coup d'arrêt brutal avec « la crise des 367 », initiée par l'*ancien procureur général près la Cour de cassation* S. Kanadoğlu. Ce dernier (et naturellement tout le camp kémaliste) soutient que la majorité qualifiée requise aux deux premiers tours pour l'élection du Président (deux tiers du nombre total de députés, soit 367) vaut aussi quorum (le quorum habituel est fixé à un tiers des députés, soit 184). C'est un argument extrêmement ridicule et contraire à l'esprit de la Constitution. Selon cette interprétation de l'article 102, l'AKP a besoin de la présence des députés de l'opposition pour que la réunion de l'Assemblée soit valable. Or, en boycottant l'ouverture de la discussion parlementaire, l'opposition peut faire obstacle au déroulement

des opérations électorales. Vraiment, le premier tour de l'élection se tient en l'absence de la quasi-totalité des députés d'opposition: Le *Parti de la mère-patrie* et le *Parti de la juste voie* décident aussi de ne pas participer au vote. « Cette abstention, qu'ils ne surent pas expliquer à leur électorat, leur coûta cher aux élections [législatives] » (BÉNALO, 2007, p. 841, n. 4). En présence de 361 votants, Gül obtient 357 voix.

Le PRP saisit alors la Cour constitutionnelle en demandant si un quorum de 367 députés était nécessaire pour engager le vote. L'opposition à l'AKP se porte dorénavant sur le terrain juridique. Mais avant même l'annonce de la décision de la Cour constitutionnelle, l'armée fait entendre sa voix dès le soir du premier tour. « Elle publie pendant la nuit une déclaration sur son site Internet affirmant qu'elle observait cette situation avec 'préoccupation' et qu'elle 'demeurait profondément résolue à assumer [les] responsabilités que [lui] confère la loi afin de protéger les caractéristiques immuables de la république de Turquie'. Le communiqué souligne qu'elle est prête à agir pour défendre la laïcité et le régime kémaliste. Cette 'intervention virtuelle' a été interprétée comme un ultimatum contre l'AKP, semblable à celui pris contre le Refah [la *Prospérité*] en 1997. Le spectre d'un coup d'État a de nouveau plané sur la démocratie turque. Mais cette fois le gouvernement civil ne cède pas. Au contraire, il n'hésite pas à riposter publiquement et fermement. Dès le lendemain, le gouvernement indique qu'il est inconcevable que l'état-major, qui demeure sous l'ordre de Premier ministre, tienne de tels propos. Ce texte de minuit sera considéré comme une tentative visant à influencer la justice'. Quoi qu'il en soit, les juges constitutionnels suivent l'argumentation de l'opposition (et de l'armée) et annulent le scrutin présidentiel en jugeant que le quorum nécessaire pour délibérer est de 367. La décision est vivement contestée par la plupart des constitutionnalistes reconnus et elle est qualifiée par certains de 'coup d'État de la Cour'... Pour sortir de la crise, le gouvernement d'Erdoğan vote la révision de la Constitution : le président de la République sera dorénavant élu au suffrage universel. Cette réforme devrait être proposée au peuple par référendum en octobre 2007. D'autre part, Erdoğan décide d'avancer la date des élections législatives d'octobre à juillet 2007 » (AYDIN, 2007-II, p. 8).

Entre temps, après la manifestation géante du 14 avril à Ankara, près d'un million de personnes défilent le 29 avril dans les rues d'Istanbul, à l'appel de 600 ONG, pour défendre la République et la laïcité. Le mot d'ordre: « Ni charia, ni coup d'État, une Turquie pleinement démocratique ». Le 13 mai, une manifestation monstre se déroule à Izmir, regroupant plus d'un million de personnes. Les manifestants arrivent dès 7h30 du matin par air, par mer et par bus. Bien organisé, le meeting se déroule dans le calme. Une fois de plus, les jeunes femmes sont en première ligne de l'événement. Rappelons que la motivation qui mobilise le plus profondément les manifestants est «l'indépendance de la Turquie» remise en cause par

les «forces extérieures» dont l'AKP serait l'agent en «vendant le pays». Certains prétendent que la Turquie se trouve, depuis la montée au pouvoir de l'AKP, dans la même situation que dans les années 1920. «Nous sommes tous kémalistes, nous sommes tous Turcs», «ni l'UE, ni les États-Unis, une Turquie pleinement indépendante», «tous pour la patrie», «la jeunesse d'Atatürk assume ses responsabilités» scandent les manifestants (*Milliyet*, le 30 avril 2007 ; *Hürriyet*, le 14 mai 2007 ; AYDIN, 2007-II, p. 7).

b- Perdants de la crise constitutionnelle: Pouvoir judiciaire, état-major, PRP

À l'approche des élections législatives, Baykal essaie d'instrumentaliser ces manifestations pour resserrer les rangs et mettre en scène l'opposition entre les « deux Turquie ». Mais son parti n'arrive toujours pas à se réconcilier avec l'électorat populaire refusant d'adhérer à une logique binaire. À cette lecture au fond identitaire, l'AKP oppose *un certain pragmatisme, son excellent bilan économique, la perspective d'une plus grande stabilité et surtout un vrai maillage de l'ensemble du territoire turc*. Cette stratégie lui permet de jeter ses filets sur *l'électorat de centre droit, depuis toujours majoritaire en Turquie*. « À tout prendre, l'AKP ressemble moins à la mouvance chrétienne-démocrate à laquelle il est souvent comparé qu'au Parti républicain américain (dans sa version néoconservatrice): même bigoterie parfois réactionnaire, même conservatisme social, même libéralisme économique... La gauche kémaliste, complètement calcifiée et incapable de se régénérer, s'est enfoncée dans une rhétorique identitaire, nationaliste et volontiers anti-européenne, arc-boutée sur la défense d'un kémalisme qu'elle n'est pas parvenue à faire évoluer » (BÉNALO, 2007, p. 842, 849).

On peut avancer deux interprétations possibles concernant l'évolution de l'AKP. Selon la première, l'islam politique, sous la forme de la démocratie conservatrice, est victorieux en Turquie et l'AKP serait alors une version démocrate de l'islam politique. Selon la deuxième, ce parti est sorti de l'islam politique, qui n'est plus représenté que par la *Félicité*, dirigée tacitement par Erbakan, père de l'islamisme turc. En tout cas, les aspirations de l'AKP sont démocratiques au niveau politique, conservatrices aux niveaux social et culturel, libérales au niveau économique. Les résultats des élections législatives de 2002 et de 2007 montre qu'il est devenu incontestablement le représentant politique d'une classe moyenne émergente (BILLION, le 8 septembre 2010, p. 22-23). Sa force est finalement d'être une coalition de courants, une formation attrape-tout devenue hégémonique après avoir capté à son profit l'électorat majoritaire, représenté depuis 1950 par les partis de droite conservateurs. « Nous sommes le parti du Turc moyen » affirme Erdoğan lors d'un entretien accordé en 2008 à l'hebdomadaire américain *Newsweek*. Le journaliste et l'homme politique M. Metiner, proche d'Erdoğan, répète sans cesse que ce dernier a compris que *la perspective de l'intégration et les réformes qu'elle impose représentent la meilleure garantie de la liberté d'expression et de*

développement pour l'islam politique. Le mélange de conservatisme moral et de libéralisme économique qui anime l'AKP le rapproche, en fait, du Parti républicain américain: *un cocktail de pragmatisme et d'idéologie très efficace* (SCHMID, SEMO, 2011, p. 140)

La religion est perçue dans la vie politique américaine comme un corps de préceptes moraux et non comme la manifestation concrète d'un dogme. Le conservatisme américain ne croit pas à l'État social, mais en l'institution familiale, à la générosité individuelle et aux actes de charité volontaire. Cette approche, attachée à la liberté de conscience et qui interprète les valeurs de la religion comme des valeurs sociales est proche des conceptions de l'AKP, dont le projet représente «une phase de modernisation conservatrice des traditions de l'islam turc, intégrée au processus de sécularisation. Il incarne une étape plus achevée, plus consistante et plus authentique des valeurs conservatrices-libérales américaines que celles qui avaient été partiellement initiées par Turgut Özal à son époque» (BILLION, 8 septembre 2010, p.23).

Le pouvoir judiciaire est sans doute le grand perdant de la crise constitutionnelle autour de l'élection présidentielle. Car la solution dégagée par la Cour constitutionnelle apparaît faible sur le plan de ses fondements juridiques, mais très forte sur le plan «politique». Désormais il est quasiment impossible de désigner le chef de l'État : l'impossible obtention du quorum, à elle seule, devient un facteur de blocage de l'élection présidentielle. La Cour offre à Erdoğan un prétexte pour engager une révision constitutionnelle majeure bouleversant le système. Éric Sales, maître de conférences de droit public, précise à juste titre que la décision de la Cour trouve en effet sa justification en raison des finalités de l'*interprétation*: l'objectif premier est d'assurer une solide légitimité électorale au chef de l'État. Autrement dit, celui-ci ne peut pas et ne doit pas être élu par une seule et même formation politique. Le deuxième objectif est symbolique : Il s'agit de protéger le principe de laïcité de l'État en interdisant l'accès de la présidence à un homme dont l'épouse porte le voile. Le sujet relève d'une forme d'ingérence dans la vie privée d'un politicien. « Mais il a en Turquie une importance considérable ainsi qu'en témoignent les différentes manifestations organisées en faveur de la défense de ce principe constitutionnel... La décision de la Cour constitutionnelle doit donc se comprendre, dans ces circonstances, comme assurant avant tout la protection de la fonction présidentielle et, avec elle, la sauvegarde de la neutralité de l'État » (SALES, le 9 mai 2007).

Un autre perdant est l'état-major qui s'immisce dans les débats politiques en publiant une déclaration sur son site Internet la nuit du scrutin du 27 avril. Si toute intervention de l'armée se solde, dans l'immédiat, par un succès (ici l'annulation du premier tour de l'élection), elle finit, à terme, par se retourner contre elle. Cette fois-ci, l'intervention est vivement critiquée par une grande partie de l'opinion et le gouvernement tient résolument tête aux militaires

(BÉNALO, 2007, p. 845-846). L'attitude mesurée mais décidée du gouvernement après le communiqué des militaires, leur rappelant à ces derniers qu'ils sont soumis à l'autorité civile, constitue un geste courageux, « dans la mesure où les partis précédemment au pouvoir avaient toujours baissé la tête dès que l'armée élevait la voix. Un élément parmi d'autres, qui justifie l'espoir de ceux qui pensent qu'en définitive, cette crise pourrait contribuer à la maturation démocratique du pays, et l'accélérer » (LELANDAIS, 2007, p.559). Et le troisième perdant est le PRP qui est sévèrement critiqué par les milieux libéraux en raison de son attitude favorable à l'ingérence de l'armée dans la crise. Son attachement à la démocratie est désormais remis en question parce qu'il se donne l'image d'un parti pro-militariste. Cela contraint d'ailleurs le comité d'éthique de l'*Internationale socialiste* à s'interroger sur la fidélité de ce parti aux valeurs démocratiques et socialistes (AYDIN, 2007-II, p. 8-9).

c- *Ni meilleur ni pire gestionnaire de l'économie, ni plus ni moins répressif, l'AKP n'est de même ni plus ni moins démocrate que les autres partis*

Fort de ses succès économiques, l'AKP part bien placé pour le scrutin du 22 juillet 2007. L'hyperinflation marque une forte chute (de 31 % en 2002 à 9 % en 2006) et se maintient à un niveau stable. Le taux d'intérêt baisse de 61 % à 18 %. Le PIB par habitant passe de 2 598 dollars en 2002 à 5 477 dollars en 2006. Le parti d'Erdoğan peut d'ailleurs se présenter comme « victime de la crise présidentielle ». Rappelons que sous le choc de cette dernière, il fait une opération d'ouverture significative et rénove sa vitrine électorale en écartant ses éléments les plus conservateurs et en incluant des politiciens de gauche kémaliste en son sein (BÉNALO, 2007, p. 849) : Ertuğrul Günay (1947-), ancien secrétaire général du PRP, adversaire d'Erdoğan lors des municipales de 1994, Zafer Üskül (1944-), professeur de droit constitutionnel et candidat social démocrate aux municipales de 1994 à Bakırköy (Istanbul), Haluk Özdalga (1948-) qui a milité pendant 25 ans dans la mouvance kémaliste, mais qui a démissionné du PRP pour porter les couleurs de l'AKP, Ayşe Nur Bahçekapılı (1954-), avocate social-démocrate, Reha Çamuroğlu (1958-), écrivain alévi, connu pour ses études sur le renouveau alévi, qui sera architecte de la politique postélectorale de l'AKP à l'égard de la communauté alévie... D'après le chroniqueur Ahmet Hakan, il s'agit là d'un coup dur porté à la tradition de *Vision national*, l'AKP devenant une formation politique où la composante islamo-conservatrice est beaucoup moins présente suite à une ouverture aux libéraux et aux sociaux-démocrates déçus par l'incurie du PRP (*Hürriyet*, le 6 juin 2007). « L'idée pour l'AKP est de présenter comme un parti du centre ouvert à une plus large partie de la population, avec plusieurs candidats issus de tendances différentes – en tout cas non islamiques –, ces derniers ayant été en grande majorité exclus » (AYDIN, 2007-II, p. 10).

Certes, Baykal transforme les élections en un référendum pour ou contre l'AKP qu'il qualifie d'*islamiste*. Mais ni la grande majorité de la population, ni les acteurs européens ne prennent au sérieux la fameuse thèse d'agenda caché de l'AKP pour islamiser la société. Ces craintes sont exagérées, dit Olli Rehn (1962–), commissaire européen à l'Élargissement (2004-2009), en critiquant ouvertement la position du PRP : «La perspective européenne est très positive pour ces musulmans que je qualifie de 'post-islamistes'. Elle leur offre des garanties contre l'emprise de l'appareil sécuritaire. Les réformes que demande l'Europe sont plus difficiles à accepter pour le courant kémaliste, notamment la liberté d'expression» (*Le Figaro*, le 30 mai 2007). Les discours stigmatisant l'AKP ne sont peut-être pas entièrement fantasmatiques, mais ils ne s'appuient guère sur la pratique concrète du parti au pouvoir. Pour acheter la paix sociale (entre 14 avril et 13 mai 2007, plusieurs millions de citoyens turcs sont descendus dans la rue pour défendre les valeurs de la République laïque), pour pouvoir gouverner durablement, l'AKP est obligé de faire des concessions. Pour les législatives de 2007, il n'a pas hésité par exemple à refuser les candidatures des femmes voilées. Mais il se sent aussi obligé d'étendre son pouvoir sur le reste des institutions contrôlées par une élite recrutée par cooptation. On peut dire que l'AKP s'est bel et bien adapté au système, peut-être même trop, par rapport aux convictions et au dynamisme de ses débuts. «Ni meilleur ni pire gestionnaire de l'économie, ni plus ni moins répressif, l'AKP n'est de même ni plus ni moins démocrate que les autres formations... Il utilise, avec autant de zèle qu'elles, les moyens répressifs que la Constitution et les lois mettent à sa disposition. Au moment du sommet de l'OTAN de 2004, le gouvernement a interdit toute manifestation publique autour de la 'zone rouge' du sommet et réprimé assez violemment toutes les contestations organisées. Récemment, la fête du 1^{er} mai a subi le même sort, et s'est conclue par un millier d'arrestations» (ERDİ LELANDAI, 2007, p. 556-558).

À titre d'exemple, prenons un événement inquiétant : En 2005, deux universitaires connus, le professeur de droit constitutionnel İ. Kaboğlu et le professeur de relations internationales B. Oran (1945 –), membres d'un *conseil sur les droits des minorités* dépendant des services du Premier ministre, ont été poursuivis pour avoir dévoilé en octobre 2004 devant le conseil un rapport critique sur les minorités qui a suscité un vif débat et provoqué la colère des milieux nationalistes. Dans ce rapport, largement débattu à l'époque, ils faisaient une proposition *hérétique* et suggéraient de séparer « nationalité » (au sens ethnique et religieux du terme) et « citoyenneté », et de faire des habitants de Turquie non plus des *Türk*, mais des *Türkiyeli* (littéralement, *de Turquie*). Car affirmaient-ils, la plupart des conflits en Turquie s'expliquaient par le choix qu'avait fait la République de se fonder sur la *turquicité* (ethnique – basée sur le sang) au lieu de choisir le sol. Ils introduisaient ainsi les notions de infra- et supra-identité qui commencent à être utilisées publiquement, même par le Premier ministre, au grand dam des

kémalistes. Le plus étonnant c'est que le rapport en question répondait à une commande du gouvernement et qu'il était donc soumis à Erdoğan. Mais le gouvernement, tenant compte des vives réactions, a fait marche arrière et l'a désavoué publiquement : « Nous n'avions pas voulu un tel rapport » ont déclaré les dirigeants du parti. Les universitaires ont par la suite quitté leur poste au sein du conseil qui ne s'est plus réuni depuis février 2005 (BALHAN, 2009, p.599-660; ORAN, 3 avril 2011; *Info-Türk*, mai 2006). Le Premier ministre évitera dès lors d'utiliser le terme *Türkiyeli* et reviendra progressivement à la dénomination classique.

On comprend alors que l'évolution de la culture politique d'un pays est lente, et que changer les mentalités prend plus de temps que de changer les lois. Il faut également comprendre que la crise présidentielle n'est pas une querelle entre *les deux Turquie*, celles des laïcistes et des islamistes. Ici, l'enjeu est le partage du pouvoir politique, économique et social entre les vieilles élites et une nouvelle élite représentée par l'AKP. Soli Özel (1958 –), éditorialiste et enseignant à l'Université Bilgi d'Istanbul, précise que *la nouvelle Turquie n'est absolument pas islamiste* mais « plus musulmane ». Il reconnaît lui aussi que l'enjeu de cette crise est « la négociation de la nouvelle distribution du pouvoir » (AYDIN, 2007-II, p. 10, n. 21).

d- 2007 : Victoire législative et élection de Gül à la magistrature suprême

Le résultat des élections législatives anticipées du 22 juillet 2007 confirme/conforte la place de l'AKP dans le champ politique. Le parti réussit à porter son score de 34% à 46,58% après 5 ans au pouvoir et sort grand vainqueur des élections avec 341 députés, ce qui lui permet de recomposer un gouvernement solide. La formation d'Erdoğan fait ainsi voler en éclats la polarisation en trompe-l'œil construite par D. Baykal, défait dans les urnes avec un score de 20,88%. Le *Parti d'action nationaliste* de Devlet Bahçeli obtient 14,27% des voix et devient la troisième formation de l'Assemblée. Enfin, 26 députés indépendants, dont 22 ont reçu le soutien du *Parti de la société démocratique* pro-kurde, qui suit une ligne politique sociale-démocrate, siégeront aussi au Parlement. De peur de ne pouvoir dépasser le seuil des 10% de voix pour entrer au Parlement, le PSD a choisi de présenter ses candidats sous l'étiquette « indépendant ». Le PGD, fondé par Ecevit et dirigé par Zeki Sezer, qui s'était allié avec le PRP pour faire obstacle à l'AKP, voit 13 députés reprendre leur indépendance et demander à siéger pour leur propre parti. Le nouveau parlement est plus représentatif de la diversité politique du pays que le précédent, reflétant 89 % des opinions de l'électorat.

La crise présidentielle et *l'intervention virtuelle* de l'armée ont probablement joué un rôle dans ce succès à l'ampleur inattendue. Mais selon l'un des meilleurs analystes électoraux, T. Erdem (je suis du même avis), si le 27 avril a amené un sursaut de sympathie en faveur de l'AKP, sa victoire du 22 juillet est due avant tout à la bonne situation économique du pays :

Dans toutes les enquêtes effectuées par son institut de sondages, *Konda*, l'AKP atteignait depuis février 2007 les 45-50 %. Erdem (1933–) conclut que l'AKP a complètement absorbé le potentiel conservateur. S'il parvient à maintenir ce vivier de voix, il restera longtemps au pouvoir prédit-il. « Le facteur économique a été déterminant dans l'est du pays » estime M. Münir (1944–), éditorialiste de *Milliyet*. L'AKP enregistre aussi une importante progression dans la partie sous-développée de l'Anatolie : Münir raconte que, pour la première fois, les habitants y ont reçu des manuels pour leurs enfants, et bénéficient de soins médicaux gratuits. Tout cela a fait de l'AKP le premier parti dans les régions kurdes. Mais Münir pense que l'armée a également contribué à la victoire d'Erdoğan : Ses menaces du 27 avril auraient été préjudiciables au PRP kémaliste, qui se serait un peu trop présenté comme le *bras civil de l'armée*. Münir partage la prédilection d'Erdem tout en nuancant : « seulement si l'AKP agit intelligemment ». Lui, qui observe un affaiblissement des liens du parti avec l'électorat religieux, souligne que « le Premier ministre serait fou d'effrayer sa nouvelle base électorale par des initiatives à coloration 'islamiste' » (KADRITZKE, 2008, p. 11).

Partis politiques	Président général	Votes	%	+/-	sièges	+/-
AKP	R. Tayyip Erdoğan	16 327 291	46,58	+12,28	341	-22
CHP (PRP)	Deniz Baykal	7 317 808	20,88	+1,49	112	-66
MHP (PAN)	Devlet Bahçeli	5 001 869	14,27	+5,87	71	+71
Parti démocrate	Mehmet Ağar	1 898 873	5,41	-	0	-
Indépendants	-	1 835 486	5,23	+4,24	26	+17
Parti jeune	Cem Uzan	1 064 871	3,03	-4,21	0	-
Parti de la félicité	Recai Kutan	820 289	2,34	-0,15	0	-

Pour comprendre la victoire de l'AKP, il faut aussi évoquer l'absence d'un véritable parti de gauche et l'opposition agressive/destructrice du PRP. Son glissement vers le nationalisme lui fait perdre des voix à gauche. En effet, aucun parti de l'opposition n'a su proposer de programme alternatif cohérent à celui du gouvernement. La population montre d'ailleurs qu'elle n'est pas convaincue par l'argument du caractère islamiste dissimulé de l'AKP. « Il faudra désormais compter avec l'AKP, force politique incontournable, irréductible, mais aussi – originalité du cas turc – sans doute intégratrice » (ERDİ LELANDAI, 2007, p. 559-560).

Abdullah Gül, candidat au scrutin présidentiel du 27 avril, maintient sa candidature après les législatives du 22 juillet. Il paraît que les membres de l'AKP se sont divisés sur la question. Si pour certains la candidature de Gül est opportune compte tenu des résultats des élections qu'ils considèrent comme une plébiscite, pour d'autres, il fallait éviter les tensions et choisir donc un candidat consensuel ayant l'appui des autres partis. Gül recueille le 20 août les voix de 341 députés. La participation des élus d'opposition (PAN, PGD et PSD pro-kurde) à l'élection permet d'atteindre, en dépit du boycott décrété par le PRP, le quorum de 367

députés requis pour valider le vote et éviter une répétition de la crise survenue en avril (**La Croix**, le 21 août 2007). Gül qui obtient 337 voix lors du 2^{nde} tour du scrutin (24 août), devient le 28 août le 11^e Président de la République en recueillant 339 voix sur 550 lors du 3^e tour de scrutin. Il affirmait avant le scrutin que « La Turquie est un pays démocratique, laïc et social fondé sur l'État de droit. Le renforcement et la défense des valeurs républicaines et des principes constitutionnels seront ma priorité ». Quelques heures après son élection, « Je jure devant la grande nation turque d'être fidèle à la démocratie et à la République laïque et d'accomplir mon devoir impartialement » déclare-t-il en prêtant serment. Dans son premier discours à l'Assemblée en tant que Président de la République, il répète une fois de plus : « Le principe de laïcité est à la fois un modèle qui assure la liberté pour différents modes de vie et une règle de paix sociale ». Il rappelle enfin que la Turquie doit poursuivre ses efforts sur la voie de l'adhésion à l'UE (DELOY, août 2007).

Mais Baykal reste sourd à ces messages. Selon le chef de l'opposition, Gül représente lui aussi *l'idéologie de cercles bien précis qui n'ont pas digéré les valeurs républicaines : Quand il sera Président, la Turquie deviendra un pays dans lequel les équilibres politiques seront menacés, qui sera le jouet de pouvoirs extérieurs et qui verra son identité moyen-orientale renforcée*, déclarait-il pour expliquer son refus de participer aux scrutins. Le vice-président de son parti M. Özyürek ajoute également : *Nous aurons à l'œil chacun de ses pas, nous allons contrôler sa loyauté à la République*. Tandis que les laïcistes sont sceptiques à l'égard du Président élu, le chef de la Commission européenne (depuis le 23 novembre 2004) José Manuel Barroso (1956 –) salue l'élection de Gül : « Maintenant un nouveau gouvernement arrivera au pouvoir et sera en mesure de reprendre le travail avec un mandat populaire clair. De mon point de vue, la présidence d'Abdullah Gül pourrait contribuer à un élan nouveau, immédiat et positif au processus d'adhésion de la Turquie à l'UE grâce à des progrès dans nombre de domaines-clés » (DELOY, août 2007). La vérité ne coïncide pas toujours avec les souhaits des partisans de l'adhésion turque à l'UE. Plusieurs observateurs partagent l'idée que juste après l'ouverture des négociations avec l'Union en octobre 2005, la Turquie a cessé de réformer. Les négociations d'adhésion progressent lentement et difficilement : elles n'ont été ouvertes que sur 4 des 35 chapitres de l'acquis communautaire, et l'un d'eux a été fermé provisoirement jusqu'à la fin de 2007. La période allant de 2001 à 2005 est maintenant décrite comme les *années dorées* des relations UE-Turquie.

e- Négociations d'adhésion continuent à piétiner

Au cœur du problème de l'ouverture des chapitres se dresse la question de Chypre. En juillet 2005, la Turquie a signé le protocole d'Ankara. Ce faisant, elle devait ouvrir ses frontières aux marchandises des États membres, y compris Chypre. Mais elle a pris le soin de publier

une déclaration indiquant que « l'adoption du protocole n'équivaut *en aucun cas* à une reconnaissance » de la République de Chypre. Les négociations d'adhésion ont été ouvertes dans ces conditions, sans que soit résolue la question chypriote. Le protocole n'a jamais été mis en application, la Turquie exigeant, en contrepartie, de l'UE la mise en œuvre de la reprise du commerce direct avec les Chypriotes turcs. La Commission juge cependant que ces deux questions ne sont pas liées. Finalement, le 11 décembre 2006, Conseil européen a décidé, sur recommandation de la Commission, de suspendre les négociations sur 8 des 35 chapitres. Six mois plus tard, le gouvernement français a bloqué 4 chapitres supplémentaires au motif que leur ouverture contrecarrerait les projets français de proposer une relation alternative entre la Turquie et l'UE. Enfin, le 8 décembre 2009, Chypre bloquera 6 chapitres de plus. Entre temps, l'UE a commencé *de facto* les négociations en juin 2006. L'examen analytique de l'acquis communautaire (*screening*) s'est alors amorcé, pour finalement s'achever en octobre 2006 (AYDIN, 2007-I, p. 2-4 ; ESI-rapport, 2010, p. 6, 16).

Certes, le risque d'un «déraillement» des négociations d'adhésion est minime: il n'est ni dans l'intérêt de la Turquie, ni dans celui de l'UE, de faire dérailler le processus. Les négociations ne peuvent prendre fin ou être suspendues que de 2 manières : soit la Turquie se retire de la table, soit les États membres décident d'une suspension. Le premier scénario nécessiterait un changement politique majeur en Turquie, ce qui paraît improbable pour l'instant. D'abord parce qu'une telle décision serait perçue en Turquie et dans le monde comme un échec. En outre, le processus d'adhésion coïncide avec une période de croissance économique sans précédent. Entre 2002 et 2006, le PIB par habitant a plus que doublé, et ce grâce aux investissements directs étrangers, dont plus de deux tiers proviennent de l'Union : L'enjeu européen réduit l'incertitude des investisseurs. La Turquie est encore parmi les pays les plus pauvres d'Europe et demeure le membre le plus pauvre de l'OCDE en PIB par habitant ; une interruption des négociations peut troubler les investisseurs sérieux. D'ailleurs, « dans les temps difficiles, un point d'ancrage crédible est toujours bienvenu – et l'ancrage fourni par le processus d'adhésion à l'UE a un coût tout à fait modeste ». Quant au deuxième scénario, la décision de suspendre les négociations nécessite le soutien d'une majorité qualifiée des États membres, ce qui est peu probable étant donné le contexte européen. « La relation actuelle entre la Turquie et l'UE ressemble à un mariage catholique. Le divorce ne constitue aucunement une option » (ESI-rapport, 2010, p. 1-5).

Mais de l'autre côté, la lenteur des négociations et le sentiment que de nouveaux obstacles vont bientôt apparaître, engendrent la peur que l'UE et la Turquie n'aient plus de sujet de conversation: «Une fois que les quelques chapitres non encore bloqués seront ouverts, il n'y aura plus rien, et la Turquie et l'UE se retrouveront complètement enlisées» estime A. Paul,

analyste politique du *think tank* «European Policy Centre». K. Barysch du «Centre for European Reform» avertit aussi que les négociations encourent le risque de mourir de mort lente. M. Emerson, analyste du «Center for European Policy Studies», suggérait déjà (en décembre 2006) que la Turquie devrait «jouer calmement sur le long terme» et *continuer à s'aligner avec l'acquis de l'UE de manière unilatérale, en donnant la priorité aux éléments qui sont clairement utiles à son système économique et politique* (ESI-rapport, 2010, p. 5, 7, 26).

R. T. Erdoğan explique la lenteur des négociations par un manque de sincérité de la part des dirigeants européens. Il n'a pas entièrement tort. Reprenons à titre d'exemple des propos du Ministre français des Affaires étrangères Kouchner, tenus en septembre 2007: « Nous avons le temps. La Turquie et l'UE doivent ouvrir 35 chapitres dans leurs négociations... Seuls 5 supposent une intégration au sein de l'Union, 30 pouvant être acceptés dans le cadre d'un partenariat. Nous allons donc ouvrir les 30 premiers et cela prendra des années et des années. Entre temps, nous aurons de bonnes relations avec la Turquie » (AYDIN, 2007-I, n.7). L'opposition à l'intégration de la Turquie est particulièrement forte en France, qui cause, à la table des négociations, le plus de soucis à la Turquie. Sarkozy propose un partenariat stratégique plutôt qu'une pleine adhésion, ce qui est contradictoire avec des engagements de l'UE. De telles propositions remettent en question la crédibilité de l'Union et contribuent à dissuader l'opinion turque de soutenir la candidature, lui laissant l'impression qu'elle ne sera jamais menée à bien. Les médias et les politiciens turcs ont tendance à se concentrer sur les messages contradictoires émis par l'Europe et à passer sous silence le soutien de nombreux pays européens. Cela donne lieu à une réaction en Turquie, débouchant sur un ressentiment à l'égard des Européens en général et sur le sentiment que quoi qu'elle fasse, la Turquie ne serait jamais acceptée comme État membre. Le soutien en faveur de l'adhésion s'affaiblit. À l'automne 2008, Eurobaromètre révèle que les Turcs qui affirment que l'adhésion à l'UE serait une bonne chose ne sont plus que 42%, contre 70% en 2004. N'ayant plus foi dans une issue positive du processus, les dirigeants turcs se découragent et la population exerce moins de pression sur eux pour qu'ils mettent en œuvre les réformes nécessaires. L'UE perd de son influence en Turquie alors même qu'elle devient une puissance régionale (**Deuxième rapport de la Commission Indépendante sur la Turquie**, septembre 2009, p. 13).

Voilà un résumé de la situation: L'insuffisance des réformes du côté turc renforce l'opposition des Européens à l'adhésion turque ; le sentiment d'exclusion qui en découle à Ankara ne fait que décourager encore plus les réformateurs turcs, « bouclant ainsi la boucle d'un cercle vicieux » (même rapport, p. 7). Il faut clarifier une chose : même si certains États membres affichent leur opposition à l'adhésion, à commencer par la France, l'Allemagne, le Pays-Bas ou l'Autriche, c'est à la Turquie de fournir un certain nombre d'efforts pour permettre aux

négociations d'aller de l'avant. Il faut donc avouer que le rythme des réformes a fortement ralenti depuis 2005. La volonté manifestée jusqu'à l'ouverture des négociations s'est presque évaporée (AYDIN, 2007-I, p. 7)

f- Article 301 du Code pénal turc menace la liberté d'expression

La suppression ou l'aménagement de l'article 301 du Code pénal qui pénalise l'insulte à *la turquicité* vient en tête des changements réclamés par l'UE. Le gouvernement s'exprime en faveur d'un changement de l'article adopté en 2005, car une résistance persiste contre sa suppression. Enfin, en avril 2008, l'article est amendé par le Parlement. Seules les députés AKP votent une réforme pourtant légère consistant à transformer « l'insulte à la turquicité » en « insulte à la nation turque », à réduire les peines encourues et à requérir l'autorisation du Ministre de la Justice avant l'engagement de toute procédure judiciaire à l'encontre d'une personne mise en cause (*Star*, le 1^{er} mai 2008). La révision de l'article 301 du Code pénal provoque de vives réactions au sein de l'opposition. Le leader du PAN nationaliste Bahçeli accuse l'AKP de « calomnier l'honorable histoire de la Turquie »; le PRP kémaliste reproche au cabinet d'avoir cédé facilement aux pressions de l'UE. En instaurant cette autorisation du Ministre de la Justice, la réforme veut essentiellement mettre en place une sorte de filtre gouvernemental à l'usage de l'article 301. Mais la Commission européenne émet des doutes sur l'efficacité de la réforme réalisée, confirmant les critiques nombreuses qui se sont déjà manifestées. En effet, le feu vert donné par le Ministre de la Justice M. Ali Şahin (1950 –) à l'engagement de poursuites contre l'écrivain Temel Demirer pour des propos sur le génocide arménien relance les critiques sur l'article (MARCOU, le 19 novembre 2008).

Selon l'acte d'accusation préparé par le procureur L. Savaş le 24 décembre 2007, basé sur des rapports et enregistrements de la police, Demirer a tenu les propos suivants lors d'une réunion de protestation ayant lieu le lendemain de l'assassinat de Hrant: « Nous vivons dans un pays où les meurtres et le silence sur la vérité sont des associés. Hrant a été assassiné non seulement parce qu'il était arménien, mais parce qu'il a dit clairement qu'un génocide a eu lieu dans ce pays. Si les intellectuels de Turquie ne commettent pas 301 crimes en vertu de l'article 301, ils sont coupables, eux aussi, du meurtre de Hrant. Il y a eu un génocide dans notre histoire. Il s'appelle le génocide des Arméniens. Hrant nous a dévoilé cette réalité aux dépens de sa vie. Ceux qui ne commettent pas de crime contre l'État meurtrier doivent être traités comme des coupables de l'assassinat de Hrant. Ceux qui ont massacré des Arméniens hier attaquent aujourd'hui nos frères/sœurs kurdes. Ceux qui veulent la fraternité des peuples ont besoin de faire face à cette histoire. Nous devons commettre des crimes pour éviter que ce qui est arrivé aux Arméniens arrive aux Kurdes. J'invite tous ceux d'entre vous à commettre des crimes » (ALTINDİŞ, le 28 juin 2009).

Le ministre Şahin justifie sa position, dans ce cas précis, en estimant que Demirer a insulté l'État turc en le traitant de *meurtrier*. Il plaide par ailleurs l'efficacité de sa réforme, en disant que sur les 381 demandes de poursuites qu'il a reçues depuis le mois d'avril, il n'en a autorisé que 47. Toutefois, alors même que le cas de Demirer relance le problème des restrictions apportées à la liberté d'expression concernant certaines périodes de l'histoire turco-ottomane, les défenseurs des droits de l'homme déclarent que 47 cas de poursuite fait déjà beaucoup en à peine six mois. Pour Mithat Sancar, professeur de droit, « le problème n'est pas tant celui du nombre des poursuites acceptées que celui des critères présidant à l'engagement de celles-ci. 'A-t-on des critères objectifs en l'occurrence ou bien est-ce tout repose sur un choix arbitraire ?', s'interroge-t-il. Par ailleurs, de nombreux commentateurs ont estimé que, dans la justification de son autorisation de poursuivre Temel Demirer, le ministre de la justice désignait déjà ce dernier comme un coupable aux juges qui seront chargés d'examiner son cas, en ignorant donc le fameux principe du droit pénal, qui veut que tout accusé soit présumé innocent... L'approfondissement de l'État de droit est actuellement une entreprise difficile en Turquie. C'est là d'ailleurs une opinion longuement développée par le 11^e rapport de la Commission européenne qui s'étonne plus généralement de l'incapacité du gouvernement à reprendre les réformes » (MARCOU, le 19 novembre 2008).

Il n'est pas facile d'expliquer pourquoi le gouvernement traîne les pieds dans ce dossier. Précisons d'abord que l'article 301 n'indigne pas l'homme de la rue et que la réforme de l'article 301 découle plus d'un calcul tactique de l'AKP qu'une adhésion véritable aux valeurs de l'UE. Le parti d'Erdoğan se trouve dans une position ambiguë : d'un côté, il se sent obligé de répondre aux exigences de l'UE, d'un autre, il ne veut pas prendre le risque de détériorer encore plus ses relations avec l'état-major et l'opposition nationaliste, ce qui explique la légèreté des modifications. D'autre part, chez les partis de *Vision nationale*, il y a toujours eu un élément nationaliste et son influence est bien réelle parmi les cadres actuels de l'AKP. Le débat lancé par Erdoğan sur la infra/supra-identité n'est pas bien accueilli par ses députés et son électorat (*Radikal*, le 18 septembre 2006).

Il faut d'ailleurs rappeler que les politiciens issus de la mouvance nationaliste-conservatrice (droite classique : la *Mère-patrie* et la *Juste voie*), comme Cemil Çiçek (1946 –), Vecdi Gönül (1939 –), Köksal Toptan (1943 –) ou Abdülkadir Aksu (1944 –), ont largement pris part à la fondation de l'AKP en compagnie des ex-islamistes. Le plus habile d'entre eux, Çiçek, est devenu l'un des ministres inamovibles de l'AKP. *Ministre de la Justice* jusqu'aux élections de 2007, il est *vice-premier ministre* et *porte-parole du gouvernement* jusqu'en 2011, *président de l'Assemblée nationale* aujourd'hui. D'après certains observateurs, il représente la ligne

traditionnelle conservatrice, étatiste et partisane du *statu quo*. Lorsqu'il était Ministre de la Justice, il s'est opposé à la réforme de l'article 301. Selon l'éditorialiste Oral Çalışlar (1946–), la présence permanente de Çiçek au sein de l'AKP et du gouvernement est une des causes du retard de la démocratisation et de la lenteur des négociations d'adhésion, car la mentalité que représente Çiçek constitue le principal obstacle à la paix sociale : « Quid des prétentions démocratiques de l'AKP avec un tel vice-premier ministre » (ÇALIŞLAR, le 4 avril 2009) ?

g- Recrudescence de la violence entre le PKK et l'armée, droits culturels et promesse de l'AKP d'une nouvelle constitution

Le contexte de regain de violences provoqué par le PKK (*Parti des travailleurs du Kurdistan*) alimente largement un regain de nationalisme. Le 29 septembre 2007, un minibus qui transporte des *gardiens de village* (milice kurde recrutée et armée par l'État pour assurer la protection des villages) est mitraillé. Le bilan, d'abord annoncé à 12 morts, s'alourdit avec la découverte du corps d'un enfant de 7 ans, fils d'une victime de l'attaque, près des lieux du sinistre (*Hürriyet*, le 30 septembre 2007). Une semaine plus tard, les 7 et 8 octobre, l'armée perd 13 soldats dans le Sud-est : « La Turquie est en deuil, elle pleure ses enfants » titre un quotidien (*Hürriyet*, le 9 octobre 2007). Le 17, le Parlement autorise le gouvernement à faire appel à l'armée pour effectuer des incursions militaires dans le nord de l'Irak si cela s'avère nécessaire. Le 21, les attaques du PKK font 12 morts et 8 soldats sont enlevés (*Hürriyet*, les 22 et 23 octobre 2007); la Turquie déploie immédiatement ses hommes sur la frontière. Les 21-23 octobre, l'armée organise l'appui terrestre de ses forces aériennes. Le 24, des unités de l'armée entrent dans le nord de l'Irak après avoir pris en étau les militants du PKK sur la frontière irakienne. Le porte-parole du gouvernement Çiçek affirme que l'opération impliquant l'aviation est menée jusqu'à 40 km à l'intérieur du territoire de l'Irak. Il indique aussi que les Américains sont informés de l'opération, avec lesquels des échanges de renseignements sont en cours (*Zaman*, 25 octobre 2007).

Le 4 novembre, le PKK libère 8 soldats turcs, prisonniers depuis deux semaines, après la médiation du PSD, parti légal pro-kurde. Mais la libération des soldats est perçue dans le pays comme une atteinte à la dignité de la nation. Ministre de la Justice M. A. Şahin déclare qu'aucun membre des forces armées n'aurait du se trouver dans une telle situation : « Je ne peux pas accepter le fait qu'ils sont partis avec les terroristes (en tant que prisonniers) cette nuit-là (le 21 octobre 2007). *Je ne peux pas être très heureux de leur libération*. C'est mon avis personnel » (*Habertürk*, le 6 octobre 2007). Cemil Çiçek, lui, se contente de blâmer les députés PSD qui sont allés négocier la libération des prisonniers avec le PKK. Finalement, en février 2008, l'armée mène une opération terrestre contre les bases du PKK dans le nord de l'Irak et la force aérienne pilonne ses cibles dans les montagnes de Qandil (ALPAY, 2009,

p. 230). Dans ce contexte, l'AKP se sent obligé d'affronter le PAN sur le plan idéologique. Malgré ses responsabilités comme parti au pouvoir, il ne fait pratiquement aucun effort destiné à contrecarrer la montée du nationalisme ; bien au contraire, il s'autorise souvent à adopter des positions qui ne peuvent que la renforcer. Bien qu'il est en mesure de contrôler la tension sociale et politique montante en jouant sur la corde nationaliste, il préfère faire machine arrière dans le processus de démocratisation, en satisfaisant les éléments les plus nationalistes, comme les cercles les plus soucieux de sécurité (**Radikal**, le 18 septembre 2006). Une petite précision quand même : l'AKP, malgré son discours parfois explicitement nationaliste, est la première force politique du Sud-est, « probablement moins grâce à ses audaces – mesurées – sur la question kurde qu'en raison d'un certain clientélisme et du conservatisme social et religieux qui y prévaut » (BÉNALO, 2007, p. 847).

Un autre sujet sensible est celui des réformes de la loi sur les fondations des minorités non musulmanes. Cette loi tant discutée est enfin promulguée par le Président Gül le 26 février 2008, mais ne plait ni aux nationalistes ni aux minorités. Pour les dirigeants européens, c'est un grand pas en avant, car la nouvelle loi autorise des fondations religieuses à reprendre possession de certains biens confisqués et permet aux étrangers de créer des fondations en Turquie. Ses détracteurs la jugent pourtant trop restrictive car elle n'autorise pas à reprendre possession de biens vendus à des tiers. T. Hammarberg (1942 –), Commissaire aux droits de l'homme du Conseil de l'Europe (depuis le 1^{er} avril 2006), salue les mesures prises par la Turquie, notamment la promulgation de la nouvelle loi sur les fondations, dans le but de garantir aux membres des fondations de minorités le respect de leurs libertés de religion, d'association et de propriété (COMMISSION DE VENISE, 12-13 mars 2010, p. 8).

Comment expliquer l'attitude positive du gouvernement face aux problèmes des citoyens non musulmans ? Pour répondre à cette question, on peut se référer aux analyses du regretté Hrant. Il précisait dans un entretien accordé 2 ans avant son assassinat que les nouveaux dirigeants de la Turquie se rendaient compte de l'importance des problèmes de droits de l'homme dans l'intégration européenne. Il estimait qu'à partir du moment où l'UE a réclamé que l'on respecte les droits des minorités, la question a été perçue comme un problème de politique étrangère. « Nous sommes devenus un simple matériel de négociation. Plus les relations de la Turquie avec l'UE ralentissent, plus la résolution de nos problèmes prend du temps. En d'autres mots nous avons été transformés par les deux parties en une sorte de carte que chacun joue à tour de rôle ». Dink souligne en outre que la mouvance islamo-conservatrice ne veut pas que les droits religieux soient bafoués ; parce qu'elle se sent dans la même situation. « Avant l'AKP il n'y avait pas de tolérance pour les communautés non musulmanes dans les mouvements islamistes. La tradition de la *Vision nationale* a effectué

sa mue. Je pense que c'est très positif. Le dialogue entre les religions a joué un rôle important dans cette évolution. Ils se sont retrouvés autour du cœur commun des religions monothéistes. Ils ont commencé à comprendre les autres communautés. L'islam d'il y a 20 ans n'existe plus en Turquie ». Dink pense pour sa part que la diaspora turque a joué un rôle important dans la progression d'une attitude de tolérance en se disant « si nous pouvons pratiquer ici librement notre religion, ceux qui ne sont pas musulmans doivent pouvoir exercer librement leur culte en Turquie ». D'après lui, la résistance provient surtout de la bureaucratie qui affirme s'appuyer sur des fondements laïques et qui applique ces principes de manière autoritaire. Dink se rend toutefois compte que la peur de désintégration de la nation est partagée par la grande majorité des citoyens musulmans qu'ils soient laïcistes, islamo-conservateurs ou ultranationalistes : « J'essaye de comprendre les raisons de ces peurs. C'est la paranoïa de ce qui ont perdu la moitié de leurs terres et qui ont peur que cette spirale ne se poursuive. Je parle d'une paranoïa parce que cette peur n'a pas de fondement réel. Mais la peur est, elle, bien réelle » (DINK, 2005, p.137-140, 142).

En effet, le Premier ministre Erdoğan promet sans cesse, surtout à partir de sa deuxième victoire législative, un pays pluraliste. Il s'engage aussi à trouver une solution au conflit kurde et aux problèmes des minorités non musulmanes. Selon lui, pour atteindre ces objectifs, il faut à tout prix rédiger une nouvelle constitution libérale digne de la Turquie. Il est vrai que la rédaction d'un nouveau texte est un vieux projet. Les initiatives remontent au début des années 1990. Tous les partis politiques majeurs (toutes tendances confondues) ont promis dans leurs programmes de rédiger une constitution libérale, afin de dépasser définitivement l'esprit autoritaire du régime. Les progrès réalisés dans le domaine des droits de l'homme ne leur paraissaient pas suffisants dans la mesure où les réformes ne sont pas complétées par les réformes institutionnelles. Pour cette raison, le renouvellement de la constitution est devenu un sujet de discussion permanent parmi les politiciens et les juristes (KABOĞLU, 2009, p.9). L'arrivée au pouvoir de l'AKP (2002) a pourtant changé la donne. Ce changement politique majeur a remis en cause le consensus qui s'était établi autour de l'idée de réforme constitutionnelle. La question constitutionnelle, mise en sourdine durant le premier mandat de l'AKP, ressurgit en avril 2007, à l'occasion des élections présidentielles. Fort de la légitimité que lui donne sa large victoire de juillet 2007, le gouvernement annonce l'adoption prochaine d'une « constitution *civile* », qui doit mettre un terme à l'imbroglio provoqué par la « constitution (militaire) de 1982 » (MARCOU, 2010, § 5-9).

Erdoğan lance le chantier, avant même les élections, en demandant au début de juin 2007 à un constitutionnaliste libéral, Ergun Özbudun, de composer une équipe d'universitaires pour plancher sur un avant-projet. L'affaire doit aller vite, le gouvernement évoque une adoption

du nouveau texte, au cours du premier semestre 2008. Mais, au fil des semaines, le projet se révèle ambigu pour plusieurs raisons. En premier lieu, alors même qu'il se propose d'élaborer un nouveau texte, le gouvernement continue à réviser la Constitution de 82. Ainsi, la révision lancée en mai 2007 en réponse à l'annulation du premier tour des présidentielles, adoptée par référendum le 21 octobre 2007, précise les règles du quorum parlementaire, prévoit l'élection du Président au suffrage universel et raccourcit la durée de son mandat (de 7 à 5 ans) ainsi que celle du mandat parlementaire (de 5 à 4 ans). En second lieu, le projet de « constitution *civile* » provoque un débat sur la laïcité. Alors que seul la mouture préparée par l'équipe d'Özbudun a fait l'objet de fuites dans la presse, le texte est toujours dans les limbes et l'AKP doit se défendre à la fois sur la méthode et sur le fond. Sur la méthode, car les travaux préliminaires, marqués par les navettes entre l'équipe d'universitaires et le comité d'élus de l'AKP, sont critiqués pour leur manque de transparence. Sur le fond, parce que si l'avant-projet d'Özbudun semble porteur de nombreuses ouvertures, il est déjà sévèrement pris à partie par le camp laïque qui s'inquiète des concessions envisagées sur le port du voile à l'université. Les débats finissent par déboucher, début 2008, sur une nouvelle révision constitutionnelle visant à lever l'interdiction du port du voile à l'université, qui sera annulée par la Cour constitutionnelle (juin 2008) pour atteinte au principe de laïcité (MARCOU, 2010, §9-II; BÉNALO, 2007, p.843). Une troisième raison: loin d'encourager le consensus, le projet de *constitution civile* débouche sur une poursuite de la polarisation de la politique initiée par la crise présidentielle de 2007 : « En riposte au lancement de la révision constitutionnelle visant à lever l'interdiction du port du voile dans les universités, l'*establishment* laïque lance une procédure pour faire dissoudre l'AKP par la Cour constitutionnelle, qui n'échoue que de justesse à la fin du mois de juillet 2008 » (MARCOU, 2010, § 12).

La Turquie reste un pays laïc malgré les victoires successives de l'AKP et l'élection de Gül à la présidence. En outre, dans la mesure où l'islamisme est une idéologie, ayant pour objectif l'instauration d'un État islamique qui impose la charia, on doit affirmer que l'AKP ne relève pas de cette définition. En novembre 2008, le Président accepte de répondre, pour l'Express et France 24, aux questions qui se posent au sujet de la Turquie. À la question « Vous êtes issu d'un mouvement politique d'inspiration islamiste. Est-ce que vous êtes très religieux, est-ce que vous effectuez vos prières tous les jours, est-ce que vous allez à la mosquée tous les vendredis ? », Gül répond sans ambiguïté : « Il faut séparer la religion de la politique. Dans notre pays, une grande majorité du peuple est musulmane. Cela relève du domaine personnel. J'ai la foi et, dans la mesure de ma force, je ferai ce que ma foi juge nécessaire. Mais ce sont des questions privées, qui ne concernent que moi, ou ma famille. Je ne fais pas de distinction entre mes concitoyens, parmi lesquels certains ne sont pas musulmans. Je n'effectue aucune discrimination. Il n'en est pas question. Ma propre conviction, ma propre

foi, ne regarde que moi » (*L'Express*, le 8 novembre 2008). Il y a exactement 5 ans, dans un entretien accordé au même journal, le député AKP Murat Mercan tenait presque les mêmes propos : « L'islamisme est une fiction et un mauvais calcul. Oui, nous avons changé parce que nous avons compris que les Turcs ne veulent pas que la religion soit instrumentalisée par les hommes politiques. Le Coran ne résout pas les problèmes de la société. Il professe juste les valeurs » (*L'Express*, le 31 octobre 2003).

h- Poursuites judiciaires engagées en vue de dissoudre l'AKP

Dans ces conditions, d'autant que l'AKP promet depuis le début une constitution pluraliste, on a tort d'accuser le parti d'Erdoğan de vouloir enfanter un régime islamique. Certes, on peut reprocher à l'AKP une tendance à l'autoritarisme et le clientélisme. Mais la démocratie s'apprend progressivement, mutuellement ; l'AKP peut aussi reprocher à ses adversaires leur manque de culture démocratique, le clientélisme et encore l'incompétence. Voici un exemple : *Les poursuites judiciaires engagées en vue de dissoudre l'AKP, parti au pouvoir, et d'interdire toute activité politique à 71 de ses membres, dont le Premier ministre, le Président de la République et 39 membres du parlement* (14 mars 2008 – 31 juillet 2008).

Tout a commencé le 15 janvier 2008 : Erdoğan a déclaré lors du *Forum sur l'alliance des civilisations*, tenu à Madrid, que le port du voile dans les universités devait être autorisé, *même s'il était le signe d'un engagement politique*. Le Président de la Cour de cassation lui a répondu sans tarder, estimant que les principes de la laïcité et de l'État unitaire étaient actuellement menacés par les projets du gouvernement. Cette réaction sans nuances a reçu, quelques jours plus tard, le soutien du Conseil d'État, qui a insisté sur le fait que la levée de l'interdiction du voile risquait de ne pas concerner que les universités et que de telles réformes inconstitutionnelles menaçaient à terme la paix sociale. Le 17 janvier, le *procureur général près la Cour de cassation* A. Yalçinkaya (1950–) a averti l'AKP que sa tentative visant à lever l'interdiction du voile aurait des conséquences graves. Erdoğan, furieux des déclarations de hautes instances juridictionnelles, a appelé au respect de la séparation des pouvoirs, en demandant aux juges de plus empiéter sur les compétences des pouvoirs exécutif et législatif. Précisons un point : Erdoğan voulait inscrire la levée de l'interdiction du voile sur les campus universitaires dans le projet de constitution « civile » que doit proposer son parti au Parlement. Mais le PAN nationaliste n'a pas tardé à entrer dans les débats, en prenant l'initiative d'une proposition inattendue : Il n'était pas nécessaire d'attendre la future constitution pour lever l'interdiction du voile. Selon lui, un simple amendement de l'article 10 de la Constitution actuelle, consacré à l'*égalité devant la loi*, suffirait à résoudre le problème : cet amendement insisterait sur la nécessité pour les agents publics, dans l'exercice de leurs fonctions, de traiter sur un pied d'égalité les usagers des services publics et, chemin faisant,

cela permettrait d'empêcher toute discrimination fondée sur l'habillement. « Cet amendement a l'avantage de ne concerner que les usagers des services publics, et il exclut donc que la levée de l'interdiction du port du voile touche les fonctionnaires, eux-mêmes, hypothèse qui est l'une des grandes craintes de 'l'establishment' et plus généralement du camp laïque » (MARCOU, 21 janvier 2008).

Malgré une vaste manifestation (125 000 personnes) contre le projet qui a eu lieu le 2 février à Ankara, l'amendement constitutionnel a été adopté au Parlement le 9 février. La réforme a été approuvée par 411 voix sur 550. « 411 mains se sont levées en faveur du chaos » titrait le quotidien *Hürriyet*, évoquant un risque de polarisation de la société (*Hürriyet*, 10 février 2008). Le PRP a par ailleurs demandé à la Cour constitutionnelle d'abroger l'amendement, arguant que la nouvelle législation enfreignait le principe de laïcité. Le 5 juin 2008, la Cour, estimant les amendements contraires aux principes laïcs, les ont déclarés inconstitutionnels.

Dans l'intervalle, le 14 mars, des poursuites judiciaires sont engagées par le *procureur général près la Cour de cassation* en vue de dissoudre le parti au pouvoir au motif que ce dernier est devenue le « foyer d'activités anti-laïques ». Le 31 mars 2008, lorsque la Cour constitutionnelle juge recevable la demande d'interdiction, la Commission européenne exprime tout de suite ses réserves, jugeant la procédure excessive et inopportune. Le Commissaire à l'Élargissement Olli Rehn déclare dès le lendemain qu'il ne voit aucune justification pour cette affaire. Il estime notamment que l'interdiction de partis politiques est un sujet à traiter avec « la plus grande retenue », et n'est fondée que lorsque ceux-ci prônent la violence ou le renversement de gouvernements élus (IL, 2008, p. 1-2).

Lors de l'ouverture de la session d'été de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, le 23 juin 2008, L. Maria de Puig (1945-), son président, demande aux institutions turques de prendre en considération les valeurs européennes : « Il est normal dans toute démocratie d'avoir des idées et des visions différentes. L'essentiel, c'est de régler les différends par des moyens démocratiques et conformes aux valeurs du Conseil de l'Europe. J'espère que les institutions turques assumeront clairement leurs responsabilités ». L'Assemblée décide de tenir une réunion d'urgence sur les développements récents concernant le fonctionnement des institutions démocratiques de Turquie (MARCOU, le 24 juin 2008). Finalement, après avoir examiné le rapport rédigé par la Commission de suivi, l'Assemblée précise que les poursuites judiciaires nuisent sérieusement à la stabilité politique du pays, ainsi qu'au fonctionnement démocratique des institutions de l'État, et retardent l'adoption de réformes économiques et politiques pourtant urgentes.

Voici des extraits du projet de résolution (24 juin) : « L'Assemblée note que le respect du principe de proportionnalité est de la plus haute importance en matière de dissolution de partis politiques compte tenu de leur rôle essentiel pour garantir le pluralisme et le bon fonctionnement de la démocratie... La dissolution de partis politiques ne peut être qu'une mesure d'exception, ne se justifiant que dans les cas où le parti concerné fait usage de violence ou menace la paix civile et l'ordre constitutionnel démocratique du pays... La nécessité d'engager à cet égard des réformes constitutionnelles et législatives est désormais manifeste... La nécessité d'une nouvelle Constitution, civile, est devenue plus évidente que jamais. À cet égard, l'Assemblée note l'initiative du gouvernement d'élaborer une nouvelle Constitution et considère qu'elle ouvre de nouvelles perspectives d'un vaste dialogue national impliquant les différents acteurs de la société » (*Assemblée parlementaire, doc. 11660*, le 24 juin 2008, p. 1-3).

i- Responsables de l'UE et intellectuels libéraux tucs encouragent la dékémalisation de la Turquie au nom de la démocratisation

L'affaire de la dissolution de l'AKP prend ainsi une dimension européenne de plus en plus prononcée. Pourtant, le camp laïciste, en particulier le PRP, qui s'est beaucoup appuyé sur la décision de la CEDH pour justifier son action contre la levée de l'interdiction du foulard à l'université, voit dans les recommandations du Conseil de l'Europe une « ingérence » dans le fonctionnement de la justice turque (MARCOU, le 24 juin 2008). Il n'est pas difficile, dans ces conditions, de comprendre pourquoi les responsables de l'UE et les intellectuels libéraux (pourtant laïcs) encouragent la dékémalisation de la Turquie au nom de la démocratisation. En effet, la réduction du kémalisme en une iconographie autoritaire et nationaliste suite au blocage (le 12 septembre 1980) de sa transformation en un « républicanisme de gauche » constitue l'une des causes de cette conception (YILMAZ, 2010, p. 3).

Baskin Oran résume ainsi la situation : « Quand Kemal s'est lancé dans ses réformes dans les années 1920, il a repris le modèle occidental tel quel et sans complexe aucun. J'insiste bien là-dessus: tel quel. Or les 'kémalistes' d'aujourd'hui sont comme une sorte d'antithèse à Kemal lui-même ». Oran rappelle qu'Atatürk, alors que le cœur de la révolution était encore chaud, avait compris et appliqué la laïcité comme une arme destinée à briser le pouvoir des anciennes élites (*oulémas*) et la force d'un islam 'figé' représenté par ces derniers. C'était un comportement normal lors de la période révolutionnaire. « Or, les 'kémalistes' d'aujourd'hui, en excluant systématiquement cet islam qui a commencé à se doter d'une bourgeoisie, qui a entamé une évolution sociale, qui se déglace grâce notamment aux désirs du commerce et de l'exportation de la nouvelle bourgeoisie, font obstacle à cette évolution ». Selon Oran, les *kémalistes* d'aujourd'hui ont inventé un âge d'or, comme l'*Âge de félicité* islamique: « Nous

sommes ici affrontés à un kémalisme donnant dans la littérature de cet âge d'or qui (comme toutes les idéologies faisant obstacle aux adaptations nécessaires aux temps actuels) est restée figée et complètement incapable de se réformer » (ORAN, le 5 janvier 2007).

N'oublions pas que cet âge d'or sacralisé par les néo-kémalistes, c'est-à-dire les années 30, ne témoigne aucunement l'avènement de la démocratie: L'instauration du régime républicain est intervenue durant la dépression économique lorsque le monde entier était traversé soit de manifestations de type nationaliste ou autoritaire, soit par des convulsions à caractère dictatorial ou fasciste. Dans un pays à 90 % de population paysanne, il est impossible d'instaurer un régime démocratique. Hüseyin Gülerce (1950–), éditorialiste de *Zaman*, un homme très proche de Fethullah Gülen, semble avoir une idée plus claire de Kemal Atatürk. Il déclare croire que la meilleure façon de diminuer la polarisation dans le pays, et de se rassembler autour des valeurs communes, c'est d'essayer d'éviter les abus à l'encontre d'Atatürk. Selon Gülerce, la politique, telle qu'elle est pratiquée en Turquie, a deux faiblesses majeures. 1- Elle a comme objectif premier d'accumuler du pouvoir et des avantages. 2- Elle instrumentalise les valeurs populaires afin d'en tirer un avantage politique.

« La religion, le nationalisme et Atatürk font partie des valeurs dont on abuse le plus. Atatürk est le fondateur de la République et l'architecte de la nouvelle Turquie. Pourtant, c'est un homme comme les autres. Il a des défauts comme tout le monde. C'est un homme de son temps. Il est inévitablement marqué par la mentalité de son époque. Pour évaluer Atatürk, il faut prendre en considération la fin tragique de l'empire, le traumatisme de ses dirigeants, les pressions des grandes puissances et la misère d'une nation épuisée. Oui, Atatürk n'était pas démocrate. Car il n'a pas évolué dans un environnement démocratique. À cette époque, personne ne pouvait l'être. D'ailleurs, combien de politiciens de nos jours peuvent se vanter d'être démocrate ? Le système de parti unique était un système répressif, et Atatürk l'*homme unique*. Mais ceux qui sont venus après lui pouvaient agir en harmonie avec le monde actuel ». Gülerce conclut que l'adoption de valeurs démocratiques doit être ouverte, et Atatürk ne doit plus être utilisé comme un instrument servant lors des conflits politiques : *Les principes d'Atatürk et ses révolutions* ne doivent plus être érigés contre la démocratisation. « Sauvons Atatürk afin qu'il ne soit pas l'Atatürk du PRP, des néo-nationalistes et de ceux qui soutiennent le régime de tutelle. Laissons-le être un élément constitutif de notre histoire, une valeur commune dans notre société. Nous ne pouvons pas rendre non plus un jugement sur l'identité musulmane d'Atatürk. C'est Dieu qui prendra la décision finale à son sujet. Nous avons tous nos propres péchés. Nous devrions nous soucier de nos péchés et arrêter de surveiller ceux des autres » (GÜLERCE, le 10 novembre 2010).

Personne ne peut nier le génie d'Atatürk, ni son esprit réaliste qui a beaucoup contribué à la rédemption de la Turquie ; mais la nostalgie naïve des néo-kémalistes, leur souverainisme ayant des traits isolationnistes et leur manque de capacité à incarner une opposition résolue, leur privent de participer à la construction de la démocratie, d'élaborer un discours cohérent à l'égard des masses, d'apparaître comme un vrai alternatif à l'AKP. Le fait que l'alternance politique se fait seulement entre les *familles de droite* fragilise la démocratie turque : Or, l'alternance entre la gauche et la droite pourrait normaliser le fonctionnement du système et faciliter de créer un climat de compromis pour renouveler la constitution afin d'achever l'État de droit (KABOĞLU, 2009, p. 10). L'avènement de la démocratie exige un certain nombre de conditions sociales/économiques, sans oublier la conscience politique sur laquelle elle doit s'appuyer. Comme disait le défunt Barrington Moore [1913-2005], « 'pas de bourgeoisie, pas de démocratie' ! Les conditions sont à présent réunies pour une véritable démocratie et, pour paradoxal que cela puisse paraître cela constitue en partie la victoire du kémalisme, même si les gardiens du temple refusent de l'admettre de crainte de perdre une grande partie du pouvoir » (ÖZEL, le 30 août 2007, p. 3).

Pour révéler la différence entre le kémalisme de Kemal et le kémalisme des néo-kémalistes qui semblent incapables de saisir l'esprit de leur temps, il suffira de citer l'un des discours les plus lucides d'Atatürk (inauguration de la fête de la République, le 29 octobre 1933) : « Je ne laisse, en tant qu'héritage spirituel, aucun verset, aucun dogme, aucune règle pétrifiée et figée. Mon héritage spirituel, c'est la science et la raison. Ceux qui viendront après moi constateront que nous n'avons peut-être pas toujours réussi, à cause des obstacles difficiles et tenaces qui se sont dressés devant nous, à concrétiser tous nos objectifs. Ils admettront, toutefois, que nous n'avons jamais fait de concessions, que nous n'avons eu, pour guides, que la raison et la science. Tout dans ce monde évolue rapidement. La conception du bonheur et du malheur se modifie, au fil du temps, chez les peuples et les individus. Affirmer dans ce contexte, que l'on a su inventer des recettes éternellement valables équivaldrait à renier l'incessante évolution des idées et de la science. Nul n'ignore ce que j'ai essayé de faire, ce que je me suis efforcé de réussir pour le bien de la nation turque. Ceux qui, après moi, voudront avancer dans mon sillage, sans jamais s'éloigner de la raison et de la science, deviendront mes héritiers spirituels » (DANIEL, 2000, p. 375-376). Rappelons aussi que le 5 février 1937, lorsque l'Assemblée a modifié l'article 2 de la Constitution en y introduisant les six principes de la République (« l'État turc est républicain, nationaliste, populiste, étatiste, laïc et progressiste »), Kemal déclarait à ceux qui lui ont fait remarquer qu'il s'agissait là des fondements de sa doctrine que l'on pourrait qualifier de *kémalisme* : « Surtout, ne créons pas de doctrine. Cela nous figerait, nous ne pourrions plus avancer » (DANIEL, 2000, p.324-325).

Or, maintenant, on juge le parti au pouvoir au nom d'une conception périmée de la laïcité. On dit qu'on ne peut pas modifier la Constitution, même pas par quatre cinquièmes des députés qui participent en effet à l'exercice de la souveraineté nationale, si cette modification est contraire à l'article 4 : « La disposition de l'article premier de la Constitution spécifiant que la forme de l'État est République, ainsi que les dispositions de l'article 2 relatives aux caractéristiques de la République [État de droit démocratique, laïc et social] et celle de l'article 3 [indivisibilité de l'État, la langue officielle, le drapeau, l'hymne national] *ne peuvent pas être modifiées, ni leur modification proposée* » (**Constitution turque**). La Constitution décrit un régime politique qui se perpétuera jusqu'à la fin des temps et la haute juridiction suit fidèlement la même logique : Pour la survie de la République, l'interdiction du voile dans les universités doit être maintenue éternellement. Le 5 juin, la Cour constitutionnelle abroge les amendements levant l'interdiction du voile, une fois de plus en violation des dispositions constitutionnelles *l'autorisant uniquement à modifier les amendements pour des questions de procédure et non de fond*. Sa décision est critiquée dans les sphères libérales, clamant que la *juristocratie* se substitue à la démocratie (ALPAY, 2009, p.229). Le vice-président du groupe parlementaire de l'AKP Bozdağ (1965–) estime le verdict *contraire à la Constitution*, arguant que les juges ne peuvent que se prononcer sur la forme d'un amendement, laissant entendre une décision politique plutôt que juridique. « La Cour a outrepassé ses fonctions : Le Parlement n'aura plus le pouvoir de procéder à des amendements » (IL, 2008, p. 8).

La laïcité défendue par l'AKP est bien différente de celle de la haute juridiction. Le 16 juin 2008, le parti au pouvoir présente sa défense écrite devant la Cour constitutionnelle dans laquelle il énonce que l'acte d'accusation du procureur général est davantage motivé par des considérations idéologiques et politiques que par des préoccupations juridiques légitimes. Selon elle, la formulation de l'accusation est trop simpliste. Elle avance que la vision du procureur général des concepts de démocratie et de laïcité ne répond pas à l'entendement universellement accepté de ses concepts : le procureur général défend la laïcité en tant que mode de vie plutôt que comme une séparation saine entre religion et affaires de l'État. La défense souligne d'ailleurs que le réquisitoire n'a rien de juridique, qu'il s'agit d'un document truffé d'*accusations fictives reposant sur des affirmations spéculatives concernant l'avenir, ignorant les réalisations du parti gouvernemental au cours des six dernières années et les réalités du pays* (**Assemblée parlementaire, doc. 11660**, le 24 juin 2008, p. 9-10). En effet, dans son réquisitoire écrit, le procureur affirmait que l'AKP se servirait jusqu'au bout du « takiye » jusqu'à ce que les objectifs d'un État inspiré du modèle islamique soient atteints.

Compte tenu de sa décision sur l'amendement relatif au port du voile, certains s'attendaient à ce que la Cour mette fin aux activités de l'AKP. Mais ce dernier a évité la fermeture de

justesse, six juges seulement se prononçant pour (le 30 juillet 2008). Or, la dissolution devait obtenir l'aval de sept des onze juges de la plus haute instance judiciaire. Cette majorité n'étant pas acquise, à une voix près, la demande d'interdiction a été rejetée, mais un sérieux avertissement a été donné à l'AKP : Dix juges de la Cour (sauf son Président Haşim Kılıç) ont reconnu que l'AKP était devenue le foyer d'activités contraires à la laïcité, quatre d'entre eux estimant par ailleurs que les violations n'étaient pas suffisamment graves pour justifier la fermeture du parti. Sanction ? L'interdiction exigeant le soutien de 7 juges, la Cour a décidé d'adopter le point de vue de la minorité des quatre juges, y compris Haşim Kılıç, et infligé une amende financière contre l'AKP : perte de la moitié d'un financement de l'État au parti (environ 20 millions de dollars). Le verdict a généralement été considéré comme un sévère avertissement au parti de ne pas trop pousser un programme religieux qui crée des divisions récurrentes dans le pays. Au cours des heures qui ont suivi le verdict, Erdoğan a parlé de la nécessité de renforcer l'unité et a promis de *suivre les principes d'Atatürk* : « L'AKP qui *n'a jamais été un foyer d'activités anti-laïques*, continuera à soutenir les valeurs fondamentales de la République ». Il a aussi déclaré que son gouvernement allait dorénavant poursuivre son adhésion complète à l'UE. Mais n'avait-il pas fait les mêmes promesses l'an dernier la nuit de sa victoire électorale (IL, 2008, p. 1, 7-9) ?

j- Affaire *Ergenekon*

Après avoir constaté que l'enjeu de la légitimité juridique par le droit est devenu fondamental dans ce conflit entre l'élite laïque (armée, hautes instances judiciaires, recteurs d'universités, nommés par l'ancien Président) et le gouvernement qui considère qu'il représente la société, et que « ne pouvant plus s'affronter sur le terrain politique, les deux camps s'affrontent sur le terrain juridique », Léa II, chercheuse en droit public, conclut de manière optimiste : *Peut-être que l'arrêt de la Cour sera le prélude d'un véritable consensus qui apaisera tous les esprits* (IL, 2008, p. 9). Elle se trompe. Loin de toucher à sa fin, le véritable règlement de compte entre l'AKP et l'*establishment* commence à se dérouler sur le plan juridique. L'enquête judiciaire sur une obscure organisation criminelle, baptisée *Ergenekon*, s'élargit en 2008.

En juin 2007, dans un quartier bidonville d'Istanbul (Ümraniye), la police découvre un dépôt d'armes qui aurait servi à la conduite d'actions attribuées initialement à des islamistes et des séparatistes. L'incident révèle vite un groupe de crime organisé intégré au sein de l'État et soutenu par de hauts responsables militaires et civils. Au bout d'un an, on assiste à plusieurs vagues d'arrestations concernant des centaines de personnes, parmi lesquelles des responsables politiques, des hommes d'affaires, des universitaires, des journalistes, des membres de la mafia, des officiers actifs ou retraités de forces armées et de sécurité, dont la plupart ont été incarcérées. Le procureur spécial reproche aux suspects d'avoir mis sur pied

une organisation terroriste visant à renverser le gouvernement élu en fomentant un coup d'État. Divers crimes non élucidés, tels que l'attaque contre le Conseil d'État en mai 2006 et l'assassinat de Dink en janvier 2007 sont soupçonnés d'avoir des ramifications avec l'*Ergenekon*. On comprend alors que le procès d'*Ergenekon*, ouvert en octobre 2008 sera long et impliquera un grand nombre de suspects (ALPAY, 2009, p. 229).

Désormais, l'institution militaire est soumise à des offensives judiciaires et médiatiques qui entament sa position au sein du système. « Le procès examine une multitude de faits, que l'on peut ramener à deux dossiers distincts : le premier concerne le réseau *Ergenekon* lui-même, le deuxième, celui des personnalités, notamment militaires, ayant élaboré des projets visant à renverser le gouvernement démocratiquement élu. Une partie de la presse [*Taraf* libéral; *Zaman* et *Bugün* fethullahçi; *Yeni Şafak* islamique; *Sabah*, journal populaire contrôlé par B. Albayrak, gendre du Premier ministre et PDG du « Çalık Holding »; *Star*, un autre quotidien populaire pro-gouvernemental] a servi de caisse de résonance, quand n'a pas été elle-même à l'initiative de ce processus » (BILLION, ALEX, le 7 juin 2011, p. 4). L'affaire *Ergenekon* est aujourd'hui au cœur d'un vaste débat public. Les kémalistes, comme Baykal, chef du PRP, affirment que cette affaire repose sur des preuves peu convaincantes et vise à museler toute opposition au règne de l'AKP. D'autres, proches du pouvoir AKP, surtout les *libéraux*, considèrent qu'elle est vitale pour la démocratie étant donné qu'elle promet « de traduire en justice les conspirateurs du coup d'État et de faire toute la lumière sur l'*État profond*, à savoir des gangs entretenant des liens avec des forces de sécurité et de services de renseignements, responsables d'un grand nombre d'assassinats extrajudiciaires depuis les années 1990, en particulier contre les sympathisants du PKK » (ALPAY, 2009, p. 230).

C'est dans ce contexte qu'est perpétrée une attaque meurtrière par les militants du PKK contre l'armée. Le 5 octobre 2008, en provenance de l'Irak, ceux-ci attaquent un avant poste militaire à proximité du poste frontalier d'Aktütün: l'attaque se solde par 15 morts dans les rangs militaires. Dans les jours qui viennent, le quotidien libéral *Taraf*, qui a déjà publié des documents sur l'affaire *Ergenekon* et les tentatives de l'armée de manipuler en douce les responsables politiques, dévoile des documents confidentiels révélant que l'attaque a été déclenchée en dépit des renseignements obtenus sur sa préparation. Les accusations de *Taraf* soulèvent pour la première fois dans l'histoire des médias turcs la question de savoir si l'armée fait correctement son travail, ce qui lui vaut « une levée de boucliers de la part d'état-major et du gouvernement » (ALPAY, 2009, p. 230).

« L'une des premières leçons de ces événements est que l'institution militaire est de moins en moins en situation de s'opposer aux responsables politiques démocratiquement élus et

aux exigences de la société civile, d'autant que ce sont des fuites militaires internes qui ont dévoilé les différents scandales qui aujourd'hui réduisent considérablement le prestige de l'institution » (BILLION, ALEX, 7 juin 2011, p. 4). En dépit de toute cette littérature de putsch, il faut éviter de sous-estimer la capacité de l'armée à évoluer et tenir compte des clivages qui existent en son sein malgré toute sa volonté d'afficher sa cohésion. « Prenez l'exemple de l'ancien chef d'état-major [2002-2006] Hilmi Özkök, dont les affinités démocratiques étaient, vraisemblablement, plus fortes que celles des civils. Nous avons pu lire, tout récemment, des articles indiquant que des tentatives visant à fomenter un coup d'État ont bien existé [2003] et que ce chef militaire leur a fait obstacle, s'exposant même à être assassiné. Il existe donc, des divisions au sein de l'armée, notamment entre les échelons subalternes de la hiérarchie, beaucoup plus radicaux et le haut commandement » (ÖZEL, le 30 août 2007, p. 4).

9- Transition économique et esquisse d'une nouvelle diplomatie

Dans l'atmosphère de l'absence d'une perspective claire d'adhésion à l'UE, l'AKP, fort de ses succès économiques, et qui se réjouit de l'affaiblissement du rôle politique des militaires, canalise la Turquie sur un rôle souverain et autonome en tant que puissance régionale. Le pays se tourne vers une région avec laquelle l'empire ottoman entretenait d'étroites relations. En utilisant les avantages des transformations régionales/globales, il développe ses relations avec les pays voisins pour accéder à une position dominante au Moyen-Orient et vise à jouer un rôle de « pays régulateur ». En élargissant son champ d'action et l'indépendance de sa politique extérieure, il devient, grâce à son économie, aux caractéristiques démocratiques et laïques de son système, « un modèle admiré et pris en exemple par les pays de la région » (ÖZEL, le 26 novembre 2010, p. 2).

Au lendemain de la Seconde guerre mondiale, la Turquie a connu, plus que jamais dans son histoire, une forte politique d'identification avec l'Occident dans les domaines économiques, sociaux, politiques et culturels. Au cours de la Conférence de Bandung (1955), la délégation turque se distinguait par une bataille acharnée contre la politique de non-alignement, ce qui entraînait pour la Turquie un isolement au sein de l'ONU. Le pays apparaissait comme plus *occidentaliste* que les Occidentaux, tandis que les capitales occidentales considéraient Ankara comme un simple instrument au service de leurs intérêts, dont l'utilité variait selon les besoins du moment. Dès 1964 pourtant (refus américain de laisser l'armée turque intervenir à Chypre ; amélioration des relations avec l'URSS et les pays arabes), les dirigeants turcs sont sortis de l'équation politique. Ils cherchent depuis lors, avec leur lot d'erreurs et de succès, les meilleurs moyens de maximiser leurs ressources nationales. « Pragmatique et

prudent dans une première phase (1964-73), le processus va s'amplifier dans une seconde phase (1973-1980) ». Mais aucune des voies suivies par la Turquie depuis 1945 jusqu'au début des années 1990 ne lui a porté réellement profit, ne lui a permis de prétendre au statut de puissance régionale. Si la Turquie apparaissait dans la conjoncture de l'après-guerre du Golfe comme un protagoniste de premier plan au Moyen-Orient, elle avait pourtant des difficultés « à s'y insérer et y peser réellement » (BILLION, le 8 septembre 2010, p. 2-4, 7-8).

Mais, le fait que l'Assemblée nationale a refusé le mémorandum proposé le 1^{er} mars 2003, concernant l'autorisation du stationnement et du transit de quelque 62000 soldats américains en route pour l'invasion de l'Irak, et donc le non-alignement du gouvernement sur les thèses états-uniennes, ont permis à la Turquie de prendre son essor. L'année 2003 marquait une véritable inflexion et une prise de conscience par l'État turc de sa puissance potentielle et sa capacité à peser sur son environnement régional. L'invasion américaine a créé d'une part une situation anarchique dans un pays important de la région et elle a ouvert d'autre part la voie au renforcement régional de l'emprise de l'Iran. L'anarchie et la crise de légitimité qui dominaient la région ont conduit la Turquie à assumer la responsabilité d'instaurer l'équilibre contre les revendications stratégiques de l'Iran. « La Turquie, face à une menace croissante d'instabilité et de violence régionale, devait s'engager pour éviter de graves répercussions. De plus il n'existait dans cette région, contrairement au Caucase, l'Asie centrale et les Balkans aucune puissance capable d'arrêter la Turquie » (ÖZEL, le 26 novembre 2010, p.3).

Dès lors, on a assisté à une ré-articulation de la politique régionale de la Turquie. En février 2005, à un moment où la Syrie était inscrite sur la liste des États de «l'axe du Mal» de Bush, l'ancien Président Sezer a visité à Damas. C'était la seconde visite du chef de l'État turc dans la capitale syrienne, la première ayant eu lieu en 2000 lors des obsèques d'Hafez al-Assad. La signature d'un accord de libre échange entré en vigueur en 2007 et la suppression des visas entre les deux pays sont des indices du réchauffement entre la Turquie et la Syrie. Les syriens acceptent d'ailleurs que la Turquie joue un rôle de facilitateur avec Israël au cours de quatre sessions de pourparlers à partir de 2008. Après avoir conçu les plus vives inquiétudes sur la dégradation de la situation politico-sécuritaire en Irak post-Saddam, un rapprochement s'opère aussi entre ce dernier et la Turquie. Les dirigeants de l'AKP suivent une politique réaliste en Irak en établissant surtout des relations normales avec les Kurdes irakiens. Les contacts politiques se multiplient (2008-2009) avec Bagdad et le *gouvernement régional du Kurdistan irakien*. Le Ministre des Affaires étrangères Ahmet Davutoğlu déclare, lors d'un voyage officiel dans le Nord de l'Irak en octobre 2009, que le temps est venu pour « les Arabes, les Kurdes et les Turcs de rebâtir ensemble le Moyen-Orient ». Les échanges commerciaux entre la Turquie et l'Irak augmentant de 37,5 % en 2008 par rapport à 2007, la

Turquie aspire à devenir le premier partenaire économique de l'Irak. La part des exportations turques vers des pays du Moyen-Orient passe de 24 % à 28 % du total de 2006 à 2008. La multiplication des initiatives politiques va ainsi de pair avec un déploiement économique sans précédent. La libre circulation des biens/personnes étant désormais un objectif tangible pour la Turquie et les États arabes, le *Troisième forum de coopération turco-arabe*, réuni en juin 2010 à Istanbul, crée une zone de libre échange entre la Turquie, la Syrie, le Liban et la Jordanie. L'État frontalier de l'Iran, possédant d'importants contrats économiques avec celui-ci, la Turquie vise d'ailleurs un rapprochement entre Téhéran et Washington. Il paraît qu'elle veut développer un véritable partenariat avec ce voisin. En octobre 2009, Erdoğan affirme publiquement que l'Iran est injustement traité par la communauté internationale et que ceux qui critiquent le plus vivement Téhéran sont ceux qui possèdent eux-mêmes l'arme nucléaire (BILLION, le 8 septembre 2010, p. 12-16).

K. Kirişçi (1954-), professeur des Relations internationales qui prétend l'émergence d'un *État commerçant* (*trading state*) dans la politique extérieure turque depuis l'arrivée au pouvoir de l'AKP, est convaincu que la politique étrangère turque est de plus en plus façonnée par des considérations économiques, telles que les marchés d'exportation, l'approvisionnement en énergie, les opportunités d'investissement, le tourisme. « La politique étrangère est devenue une affaire intérieure, non seulement à cause de la démocratisation, de l'identité et de l'implication de la société civile, mais aussi du fait de la production d'emploi et de richesses » (cité par ESI-rapport, 2010, p. 23-24). On peut alors affirmer que l'émergence d'une nouvelle bourgeoisie anatolienne, enrichie par le biais d'une politique d'exportation, donc ouverte à l'extérieur, et le fait de l'existence des liens organiques entre celle-ci et l'AKP contribuent à l'émergence d'hommes d'affaires en tant que nouveaux acteurs de la politique extérieure, « comme le montre l'exemple de la *Confédération des hommes d'affaires et des industriels de Turquie* (TUSKON) à propos de la prise en compte de l'Afrique qui était jusqu'alors un continent oublié en Turquie » (YAZMACI, 2011, p.25).

Selon Kirişçi, « Economic development transforms societies in a number of ways. Most importantly it enlarges the middle class, making it difficult to sustain the concentration of political power in the hands of a narrow elite, and encourages social capital to emerge thereby enriching civil society. The Turkish economy for a long time was a closed and import substitution-oriented economy dominated by a small elite closely allied with the state. It was after the liberalization of the Turkish market and transformation of the economy in an export-oriented direction that Turkey began to see a massive explosion in its middle class... It is not surprising that [the] massive structural changes have coincided with growing demands for democratization in Turkey especially in the 2000s. These changes also coincided with a

period when Turkey became a 'trading state', that is a state whose foreign policy becomes increasingly shaped by economic consideration and a country in whose GNP foreign trade acquires an important place... Turkey's trade with its immediate neighbours increased from about USD 4 billion in 1991 to USD 82 billion in 2008. This is an increase from 11.5 to almost 25 percent of Turkey's overall trade. Furthermore, Turkey's involvement in its neighborhood has not been solely in trade. Turkish enterprises have also been investing in the region, directly contributing to employment and growth (KİRİŞÇİ, 2011, p. 37). Kadri Gürsel (1961 –), éditorialiste du quotidien *Milliyet*, pense qu'il y a là un véritable tournant idéologique, « une tentative visant à lier la politique étrangère à la politique intérieure en allant vers des références toujours plus explicites à l'islam » (SCHMID, SEMO, 2011, p.136).

a- « Doctrine Davutoğlu »

La nouvelle capacité d'affirmation politique de la Turquie s'illustre en plus dans des régions plus éloignées, à commencer par l'Afghanistan. Forte de 1750 soldats présents dans ce pays, elle n'accepte pourtant pas d'être directement partie aux opérations de combat contre les insurgés. Ankara qui cantonne ses soldats à des tâches civilo-militaires, hors des coups ennemis, concentre ses efforts sur la reconstruction et l'*Agence turque de coopération et de développement* (TİKA), mène divers projets dans les domaines des infrastructures, de la santé et de l'éducation. La Turquie est en outre à l'initiative de 4 rencontres s'inscrivant dans une logique de règlement global et régional entre les Afghans et les Pakistanais, entre avril 2007 et février 2010. Ces réunions, initiées par l'unique pays musulman membre de l'OTAN, peuvent avoir une réelle efficacité et renforcer le rôle de la Turquie dans la recherche d'une solution politique du conflit afghano-pakistanaï (BILLION, le 8 septembre 2010, p. 14-16; MONGRENIER, le 5 septembre 2009, n. 8).

Longtemps perçue comme bastion avancé de l'OTAN et allié d'Israël, la Turquie réussit à transformer son image au Moyen-Orient et à accroître d'autant son pouvoir d'influence. La diplomatie turque évalue depuis la montée au pouvoir de l'AKP sous l'influence d'Ahmet Davutoğlu (1959 –), professeur de relations internationales, qui a été de 2003 à 2009 le conseiller diplomatique le plus écouté d'Erdoğan. Maître d'œuvre du redéploiement de la politique extérieure vers le Moyen-Orient, il est élevé en mai 2009 au grade de Ministre des Affaires étrangères. Le livre qu'il a commis en 2001, intitulé *Profondeur stratégique*, exposait les lignes essentielles de ce qu'il allait mettre en pratique quelques années plus tard. Il incarne les atouts de la Turquie et sa capacité à jouer ce rôle de pont qu'elle revendique. « Il est à la fois le produit d'un milieu social conservateur et d'une éducation à l'occidentale, il possède une sorte de 'souplesse multiculturelle' qui constitue une qualité irremplaçable dans le nouveau cours des relations internationales. Lecture du Coran dans une famille pieuse de

Konya, études secondaires au lycée allemand d'Istanbul, docteur de l'Université anglophone du Bosphore, étudiant l'arabe au Caire, enseignant à l'université en Malaisie... L'homme s'est nourri de ces multiples influences. L'importance qu'il accorde à l'environnement géopolitique immédiat de la Turquie ne se réduit pas au Moyen-Orient, on le constate dans l'évolution des relations avec la Russie et dans les avancées avec l'Arménie. En outre, il ne cesse d'affirmer l'attachement de son pays à l'OTAN et sa volonté de parvenir à une adhésion pleine et entière à l'UE » (BILLION, le 8 septembre 2010, p. 24).

Certains affirment que Davutoğlu entreprend une diplomatie de navette, comme son confrère H. Kissinger, Ministre américain des Affaires étrangères, l'avait fait à l'époque (LATİF, 2009, p. 3). Lui-même, il parle d'une «diplomatie à 360 degrés» et se dit adepte du «soft power» et désireux de promouvoir la paix régionale. En œuvrant pour la politique du *zéro problème avec les voisins* et en déclarant que *la Turquie a une solution pour chaque problème*, Davutoğlu confère à son pays l'image d'une puissance bienveillante. La diplomatie de l'AKP au Moyen-Orient illustre ces intentions : réconciliation avec la Syrie ; capacité à naviguer sagement dans un paysage irakien déchiré par les affrontements ethniques et religieux ; volonté d'entretenir le dialogue avec l'Iran ; relations maintenues avec toutes les parties au conflit israélo-arabe, y compris avec les factions palestiniennes ennemies... « Neutralité, capacité de contact tous azimuts, moyens diplomatiques et financiers mis au service d'objectifs pacifiques : le Proche-Orient compliqué est devenu pour les Turcs un véritable laboratoire de médiation – Ankara a joué les entremetteurs entre les parties irakiennes en 2005 et 2006, entre Israël et la Syrie en 2009, entre le groupe des Six [soit l'Allemagne et les cinq États composant le Conseil de sécurité de l'ONU] et l'Iran sur le dossier nucléaire, sans oublier quelques tentatives mineures au Yémen ou plus récemment, sur la scène politique intérieure libanaise. Toutes ces interventions, pas toujours couronnées de succès, visent à remplir un vide de puissance manifeste dans la région » (SCHMID, SEMO, 2011, p.132, 134-135). Ce qui distingue la politique de l'AKP des politiques antérieures de la Turquie, c'est le souhait d'une domination hégémonique dans la région ; l'AKP considère la Turquie comme un pays régulateur dominant toute la région (ÖZEL, le 26 novembre 2010, p.4). « Notre but est de garantir à la Turquie un environnement sûr qui soit une source de stabilité et non de crise » résume Davutoğlu (rapporté par MONGRENIER, le 5 septembre 2009).

Commissaire européen à l'Élargissement (depuis 9 février 2010) Štefan Füle (1962 –) explique le 13 juin 2010 que l'intérêt croissant porté par la Turquie à ces voisins de l'Est n'est pas en contradiction avec ses efforts pour adhérer à l'UE. Mais il y a sans doute une crainte de voir s'éloigner ce pays des intérêts occidentaux. C'est pourquoi, Rasmussen (1953 –), secrétaire général de l'OTAN (depuis 1^{er} août 2009) et ancien Premier ministre du Danemark

(2001-2009), fait appel le 11 février 2010 aux leaders européens pour qu'ils améliorent leurs relations avec la Turquie, «notamment pour ce qui est de l'Agence européenne de défense» (BILLION, 8 septembre 2010, p. 16-17). Un rapport publié par le *Center for Security Studies* alertait déjà les Occidentaux: *La Turquie est aujourd'hui un partenaire fiable de l'Occident... Le grand défi de la future politique turque des Européens et des États-Unis sera de consolider cet état même si l'option d'adhésion à l'UE perd de sa vigueur* (CSS, 2007, p. 3).

b- Égarement ou réorientation naturelle ?

Tandis que les capitales occidentales s'inquiètent d'un changement de l'orientation politique de la Turquie, le nouveau cours de sa politique extérieure permet à Ankara d'acquérir dans l'opinion publique arabe une popularité d'un niveau jamais atteint. La Turquie endossait la responsabilité de facilitateur entre la Syrie et Israël jusqu'au moment où ce dernier a lancé l'opération *Plomb durci* contre la bande de Gaza le 27 décembre 2008, quatre jours à peine après la visite du Premier ministre (2006-2009) Ehud Olmert (1945 –), au cours de laquelle Israël et la Syrie se trouvaient au point d'annoncer l'entame de négociations directes en vue d'un traité de paix. Ankara a finalement mis un terme à son mandat de médiateur le 29 décembre. Furieux de ne pas avoir été mis au courant de l'opération, Erdoğan a alors sillonné la plupart des capitales régionales, à l'exception de Tel Aviv, pour tenter de parvenir à un cessez-le-feu et intégrer le Hamas à une solution politique. Le Hamas avait gagné les élections en Palestine en 2006. La même année, le responsable du bureau politique du Hamas K. Mechal (1956 –) avait été officiellement reçu à Ankara par l'AKP. Depuis cette visite, l'AKP ne cesse de souligner la nécessité d'inclure le Hamas dans toute négociation. Ankara qui défend le Hamas contre Israël, soutient en outre cette organisation islamiste dans le conflit inter-palestinien. Or, cet engagement fait perdre à la Turquie le rôle tant convoité de médiateur et ses relations avec Israël arrivent au seuil de la rupture. Le 29 janvier 2009, Erdoğan quitte bruyamment un débat au Forum économique mondial à Davos, après avoir été interrompu lors de son argumentation par le modérateur, suite à un plaidoyer de Shimon Pérès (1923 –), Président israélien (depuis le 15 juillet 2007), en faveur de l'offensive menée par son pays dans la bande de Gaza. « Vous avez la psychologie d'un coupable... Vous savez très bien tuer les gens » lance-t-il à Pérès. Cet épisode indique que la Turquie se perçoit désormais comme un acteur régional central et exige d'être respectée. Erdoğan exprime par son attitude les frustrations du monde islamique, ce qui lui vaut en son sein une forte popularité (BILLION, le 8 septembre 2010, p. 16-17; ÖZEL, le 26 novembre 2010, p. 5).

« Sommes-nous en train de perdre la Turquie ? » titre l'éditorial international du *Monde* le 20 octobre 2009. Certains évoquent un « néo-ottomanisme » à propos du *nouveau* cours de la politique extérieure turque. Derrière cette notion de *néo-ottomanisme* se profile en réalité

l'angoisse d'une hypothétique islamisation de la politique extérieure d'Ankara. Mais les spécialistes de la Turquie repoussent absolument cette hypothèse. Ils avancent l'idée que c'est la défense des intérêts nationaux qui détermine ses choix politiques, que c'est le cas de tous les pays possédant une diplomatie digne de ce nom, et que la politique étrangère de la Turquie présente une continuité qui remonte à 1964, l'année où la crise chypriote impliquait le rapprochement du pays avec ses voisins musulmans. Il n'en demeure pas moins que l'accession au pouvoir de l'AKP accélère les modifications qui étaient déjà à l'œuvre. N'oublions pas non plus que la Turquie se trouve dans la situation exceptionnelle d'un pays avec lequel l'UE a ouvert des pourparlers d'adhésion mais auquel on ne cesse de répéter que l'adhésion n'est pas l'objectif final (BILLION, le 8 septembre 2010, p. 1, 21, 26).

Soli Özel, spécialiste de la politique extérieure turque, affirme que l'interprétation de la *nouvelle* politique étrangère ne doit pas être réduite à des dimensions idéologiques, tout en nuancant que les préférences culturelles, les perceptions historiques et la mission assumée par le gouvernement actuel subissent l'influence d'une déviation idéologique. « J'estime que les débats concernant l'influence de la solidarité idéologique et religieuse sur le changement de direction de la politique étrangère turque ne sont pas réalistes. L'intérêt de la Turquie pour le Moyen-Orient est basé sur les structures internationales et la situation régionale. Cependant il faut quand même admettre que la politique de la Turquie au Moyen-Orient est sous l'influence des idéologies du parti au pouvoir. Le déterminisme géographique et les relations entre les civilisations occupent une place importante dans la doctrine internationale du Ministre turc des Affaires étrangères Davutoğlu dont la politique du Moyen-Orient, conforme à celle de son parti, possède une dimension géopolitique réaliste soutenue par une dimension islamiste idéaliste » (ÖZEL, le 26 novembre 2010, p. 4-6).

Précisons aussi que si la ré-articulation de la politique extérieure turque est particulièrement visible dans son environnement géopolitique immédiat, elle ne se limite guère au Moyen-Orient. La recherche de nouveaux partenaires inclut la Russie, l'Asie centrale, Le Caucase, la Chine, l'Amérique latine, l'Afrique subsaharienne. Ankara organise un *forum d'affaires turco-africain* en août 2008 rassemblant une quarantaine de pays. Le nombre d'ambassades turques ouvertes en Afrique subsaharienne passe de 12 à 27 en deux ans. Le volume des échanges entre les deux parties accroît considérablement entre 2003-08 (de 5 à 13 milliards de dollars). Tous ces efforts permettent à la Turquie d'accéder au Conseil de sécurité de l'ONU (1^{er} janvier 2009 ; pour 2 ans) et de se doter d'une envergure internationale renforcée. « Le processus actuel est significatif de sa volonté de diversifier ses relations extérieures pour renforcer son rôle sur la scène mondiale » (BILLION, le 8 septembre 2010, p. 20-21).

Si la Turquie tâche de consolider sa position de puissance régionale, certains observateurs expriment quand même des doutes sur le rationalisme d'une politique du Moyen-Orient basée sur le populisme local et régional. L'incident du *Mavi Marmara* et le vote du pays au Conseil de sécurité contre les sanctions dirigées vers l'Iran, semblent restreindre son champ de manœuvre. Le 31 mai 2010, les commandos israéliens attaquent sur le bateau d'aide humanitaire *Mavi Marmara* se dirigeant vers Gaza. L'opération se solde par la mort de neuf personnes, toutes turques et sans armes. Erdoğan exige qu'Israël présente ses excuses pour l'abordage et indemnise les familles des neuf Turcs tués dans l'assaut, ainsi qu'une prise de position de la part des États-Unis en faveur de la Turquie. Or, Israël met l'accent sur l'identité idéologique des organisateurs de la flottille : « *Les images/discours dominants dans l'interprétation de cette expédition possèdent une forte dimension islamiste* ». Une semaine plus tard, le 9 juin 2010, la Turquie, membre non permanent du Conseil de sécurité, vote, aux côtés du Brésil, contre le 4^e train de sanctions contre l'Iran. Pour Soli Özel, universitaire turc issu d'une famille juive, le gouvernement doit mettre un frein à ses ambitions et sa prise de position qui tend à sous-estimer l'importance de l'Occident dans ses relations politiques. « Ceci ne veut évidemment pas dire qu'il faudrait suivre aveuglement les pays occidentaux... Le point que je voudrais souligner est l'importance pour la Turquie de suivre une politique qui prend en considération son appartenance stratégique tout en protégeant ses intérêts nationaux... La réponse à la question suivante 'cette appartenance sera-t-elle basée sur une identité religieuse ou sur des valeurs démocratiques ?' reflétera le choix de la Turquie... Je pense que la Turquie souhaite maintenir de bonnes relations avec les États-Unis... [Mais] le parti au pouvoir ne fait aucun effort pour freiner le mouvement populaire anti-américain et les dirigeants adoptent parfois dans leurs déclarations un langage anti-américain et anti-israélien qui attise ces sentiments populaires » (ÖZEL, le 26 novembre 2010, p. 6-8).

En effet, le renforcement des relations d'Ankara avec les pays moyen-orientaux, la Russie, l'Amérique latine ou l'Afrique, ne signifie pas pour autant que la Turquie se désintéresse des institutions européennes. L'AKP développe même l'argumentaire selon lequel la multiplicité des initiatives turques dans des régions essentielles pour l'équilibre du monde est utile à l'EU. Être membre du G20, du Conseil de l'Europe et de l'OTAN est sans doute plus important aux yeux des dirigeants turcs que « de se restreindre aux seules relations avec son proche environnement géopolitique » (BILLION, le 8 septembre 2010, p. 25-26).

c- Croissance économique et municipales du 29 mars 2009

16^e économie du monde, dotée de l'un des plus importants potentiels de croissance pour la décennie à venir, la Turquie met son économie au service de ses stratégies d'influence extérieure. Pourtant le schéma de développement du pays demeure en partie déséquilibré :

«Sous perfusion de capitaux étrangers, bénéficiaire provisoire du ‘hot money’ (capitaux flottants sur les marchés internationaux, à la recherche des meilleurs taux de rémunération à court terme) que génère l’instabilité financière internationale, la Turquie n’est pas à l’abri d’une nouvelle crise de financement» (SCHMID, SEMO, 2011, p.136-137, n.4). Vraiment, la crise mondiale touche la Turquie au cours du dernier trimestre de 2008, se produisant par une chute vertigineuse des fonds à court terme et un effondrement des cours de bourse de 58 000 points en octobre 2007 à 22 000 fin 2008. Le taux de chômage est de 12 % dans les zones urbaines et quelque 3 millions de personnes sont officiellement sans emploi en fin d’année (ALPAY, 2009, p. 231). L’économie connaîtra finalement un recul de 4,7 % en 2009.

L’événement politique majeur de 2009 est la tenue des municipales en mars. Les enquêtes indiquaient, avant l’approfondissement de la crise mondiale, qu’elles pourraient permettre à l’AKP de remporter autant de votes nationaux que lors des législatives de l’été 2007, c’est-à-dire plus de 45%. Cependant, un ralentissement économique avait été enregistré dès 2007, surtout sous l’effet d’une moins bonne conjoncture dans l’UE. Pour 2009, le FMI annonçait une contradiction du PIB de 5%. «La récession s’est surtout traduite par un recul des IDE et des opérations transfrontalières de prêt, des licenciements massifs et une augmentation du taux de chômage». Le chiffre officiel est sans doute bien inférieur au chômage réel, au moins 20%. «Le chômage des jeunes explose : près de 30% des moins de 25 ans restent sans emploi». Le taux d’emploi qui atteint 65,4% dans l’UE-27, se place à 48,8% en Turquie. 68% des hommes, mais seulement 23,8% des femmes travaillent. Par ailleurs, selon l’*Annuaire Eurostat 2009*, le PIB par habitant (6 500 €; 10 500 en PPA) est 3,8 fois inférieur à celui de l’UE-27 (24 800 €). Frappée par le chômage, le pays lutte contre l’immigration clandestine. Souvent originaires des anciennes Républiques soviétiques ou des Balkans et du Moyen-Orient, ceux-ci sont contraints d’accepter des salaires extrêmement bas et des conditions de travail particulièrement pénibles (VERLUISE, 2010, p. 1-3, 5). Le professeur Ahmet İçduygu estime à 350 000 le nombre de clandestins qui sont présents sur le territoire turc, dont 80% à Istanbul (*Habertürk-Ekonomi*, le 24 mars 2010).

Selon les enquêtes de sortie des urnes, lors des législatives de 2007, 80 % des électeurs de l’AKP expliquaient leur votes par des considérations socio-économiques. On comprend alors que l’électeur turc fait son choix sur des critères séculiers, politiques et socio-économiques (KAZANCIGİL, 15 mars 2011, p. 2), d’où le relatif échec de l’AKP lors des municipales du 29 mars 2009. Si la formation conservatrice remporte largement les élections avec 39 % des voix, il est en recul par rapport aux municipales de 2004 (41,67 %) et législatives de 2007 (46,58 %). C’est pour la première fois depuis son accession au pouvoir que l’AKP perd des voix, la presse évoquant un *avertissement* au gouvernement. Même si les résultats sont loin

de satisfaire Erdoğan, *maître des urnes*, leader ambitieux qui veut toujours augmenter ses votes, les résultats peuvent être considérés en effet comme une nouvelle victoire pour l'AKP, car l'opposition reste toujours faible. Le PRP kémaliste remporte 23,2 % des votes, tandis que le PAN nationaliste s'arroge 16,1 % des suffrages, et ce malgré l'atmosphère de la crise économique mondiale et la récession (quand même passagère) de l'économie turque.

On voit une fois de plus que l'opposition ne constitue pas une alternative à l'AKP. La scène politique nationale est incontestablement dominée par ce parti qui donne l'impression de tout maîtriser. Considéré par bon nombre d'électeurs comme un gage de stabilité, figure la plus charismatique de la vie politique turque, Erdoğan prédisait que la crise mondiale aurait des effets moindres en Turquie. Vraiment, le pays sort rapidement de la récession et donne l'image d'une économie certes vulnérable à l'environnement international mais plus solide que celles de ses voisins européens. Au premier trimestre 2010, le rebond de l'économie turque surprend par son ampleur avec une croissance du PIB de près de 12%, contre 2% en moyenne pour les 4 pays d'Europe centrale (Pologne, Hongrie, Tchéquie et Slovaquie). En Europe, la Turquie est le 1^{er} fabricant de téléviseurs, de bus et d'autocars, le 2^e fabricant de matériaux de construction, le 3^e producteur de fer et d'acier, le 4^e fabricant d'automobiles et de pièces détachées, le 4^e marché de télécoms. Elle est le 1^{er} producteur mondial de ciment et de bore. En 2009, 23 700 sociétés à capitaux étrangers opèrent en Turquie ; un tiers des banques et un quart des 500 plus grandes entreprises sont étrangères. Dans cette économie émergente, les produits industriels représentent 95 % des exportations et la production industrielle 30 % du PIB. La Turquie a gagné des parts de marché dans le monde jusqu'en 2008. La période 2002-2008 correspond à une réorientation géographique des exportations vers le Moyen-Orient et la CEI, zones où la croissance économique a été très supérieure à celle des pays de l'UE (FAURE, 2010, p. 17, 19-21 ; BILLION, ALEX, le 7 juin 2011, p. 11).

Outre la transition économique, la Turquie entre, depuis les années 1970, dans la deuxième phase de la transition démographique, avec une fécondité abaissée de plus de 6 enfants par femme en 1960 à 2,2 en 2008. Aujourd'hui, le pays approche de la fin de la transition avec une fécondité proche du seuil de remplacement en raison de conditions de mortalité encore défavorables. Pourtant, en 2007, l'accroissement naturel de la Turquie a représenté 897 000 personnes, soit 1,8 fois l'accroissement naturel de toute l'UE-27 (483 800). Mais la baisse de la fécondité inquiète une partie des autorités turques, notamment Erdoğan. Lui, qui rêve d'un pays faisant partie des puissances mondiales (par son économie, sa politique extérieure, sa population dynamique), conseille aux citoyens d'avoir au moins trois enfants pour éviter le vieillissement de la population, ce qui provoque un tollé en Turquie luttant contre la pauvreté et le chômage: «Notre population est jeune, mais si la tendance actuelle perdure, elle vieillira

à partir de 2030. C'est une menace. Nous devons maintenir un équilibre et conserver une population jeune». Selon Erdoğan, lui-même père de 4 enfants, qui regrette de ne pas en avoir eu davantage, «les enfants sont une bénédiction de Dieu». Le *Ministre de Santé* Recep Akdağ (1960 –), un pédiatre père de cinq enfants déclare aussi qu'en dessous de 2 enfants par famille, les normes internationales considèrent la population en déclin. Türgan Saylan (1935-2009), Présidente kémaliste de l'*Association du Soutien pour la vie moderne*, elle, qui accorde des bourses à des dizaines de milliers d'écoliers et qui fait ainsi de l'ombre à l'action des réseaux *Fethullahçı*, estime que ces déclarations sont une grave erreur pour un pays qui désire rejoindre l'UE (VERLUISE, 2010, p.4-5). En effet, les propos d'Erdoğan ne changeront probablement pas les tendances démographiques de la Turquie qui suivent l'exemple des pays industriels, plutôt que les recommandations du Premier ministre.

Année	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
Croissance	-5,7	6,2	5,3	9,4	8,4	6,9	4,7	0,7	-4,7	8,9
Inflation	68,5	29,7	18,4	9,3	7,7	9,7	8,4	10,1	6,5	6,4
PNB (milliard \$)	197	231	305	390	482	526	649	742	618	736
exportation (milliard \$)	31,3	36	47	63	73,5	85,5	107	132	102	114
Urbanisation									69 %	70 %
rang pour le PIB en PPA	17 ^e	17 ^e	17 ^e	15 ^e	15 ^e	15 ^e	15 ^e	15 ^e	16 ^e	16 ^e
PIB ppa / habitant (\$)	3016	3492	4559	5764	7021	7583	9234	10440	8578	10079
espérance de vie			70,9		71,3			71,9		72
alphabét. (adulte)					88,5			91,78	92,45	
Chômage	10,3				10,3	9,9	10,3	11	14	11,9
Population (millions)								71,5	72,6	73,7

À la fin des années 2000, enchantés par le redressement économique rapide de l'économie (en 2010, la croissance du PIB turc est la plus forte en Europe), certains avancent que la Turquie n'a plus besoin de l'EU. En outre, l'euroscepticisme turc et le turco-scepticisme européen s'alimentant mutuellement, le projet d'intégrer l'UE n'est plus au premier plan de l'agenda politique de l'AKP, même si le parti au pouvoir continue à affirmer publiquement son attachement à cet objectif. En l'absence de progrès rapides, une question est inévitablement soulevée : pourquoi le pays devrait-il continuer à adopter l'acquis européen s'il n'est pas sûr d'être admis un jour ? Le 5 mai 2009 à Nîmes, Sarkozy exprime une nouvelle fois ses vues sur le sujet : Il faut que l'UE « cesse de se diluer dans un élargissement sans fin... Il y a des pays, comme la Turquie, qui partagent avec l'Europe une part de destinée commune, mais qui n'ont pas vocation à devenir membres de l'UE ». Outre Merkel et Sarkozy, aux Pays-Bas,

le *Parti pour la liberté* de Wilders, qui fait campagne autour d'un programme anti-islamique et anti-Turquie recueille 17% des voix. En Bulgarie, le parti *Ataka* obtient 12% des suffrages après une campagne entièrement orientée autour du slogan «Non à la Turquie en Europe». Le *Parti autrichien de la liberté*, prônant un Occident entre des mains chrétiennes, reçoit 12,8% des voix. Les sondages d'opinion indiquent un faible soutien à l'adhésion turque: 16% en Allemagne, 19% en France, 31% dans l'UE dans son ensemble (ESI, 2010, p. 4, 11-13).

Même si Erdoğan estime le 23 septembre 2009 que «certains États membres n'agissent pas honnêtement», le bilan de la Turquie en matière de droits de l'homme demeure préoccupant mesuré à l'échelle européenne. Elle est jugée coupable d'infractions à la Convention dans 553 cas entre octobre 2009–novembre 2010, contre seulement 24 cas pour le Croatie, autre pays candidat. Elle est classée au 101^e rang sur 110 pays dans l'indice de l'ONU sur la participation des femmes et 126^e sur 134 dans l'indice des inégalités de genre (2010). Le commissaire à l'Élargissement Olli Rehn déclare devant le Parlement européen le 11 mars 2009: « Nous avons malheureusement été témoins d'un certain ralentissement des réformes en Turquie au cours des dernières années ». A. Paul, chercheuse travaillant à l'*European Policy Centre*, précisait le 28 novembre 2008 qu'en réalité, la Turquie n'a pas fait beaucoup plus que maintenir une façade de pure forme devant l'UE pendant une durée considérable. Selon G. Jenkins, analyste anglais basé à Istanbul, à part circonscrire le pouvoir de l'armée qu'il perçoit comme sa plus farouche ennemie, l'AKP n'a fait aucune tentative de s'attaquer aux préoccupations mentionnées dans les rapports réguliers sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion (août 2009): «leur principal souci n'est plus de faire avancer le processus d'adhésion, c'est simplement de le maintenir en vie » (ESI, 2010, p. 14, 17).

d- Turquie et Europe : Quel avenir ?

D'autre part, certains observateurs estiment qu'en ce qui concerne les problèmes structurels les plus importants de la démocratie turque, les réelles avancées ont eu lieu dans la période postérieure à 2005. Y. Çongar (1966–), rédactrice en chef du quotidien libéral *Taraf*, explique que le processus d'intégration européenne a rendu plus forts les réformateurs turcs, au sein du gouvernement et dans la société dans son ensemble (17 octobre 2008) : « Si la Turquie veut continuer à changer, et si elle veut continuer à devenir une société plus libérale et plus démocratique, nous avons besoin du symbole de l'UE... L'armée est encore un tabou, mais nous la critiquons désormais, nous la discutons. Nous pouvons demander à l'armée de se retirer de la politique et de faire son travail, et oui, nous pourrions être poursuivis pour cela, mais nous le faisons quand même » (ESI-rapport, 2010, p. 18).

Outre l'armée, il y a des tabous historiques, comme les événements de 1915. Partagé par la grande majorité de la population, le nationalisme se nourrit de deux sources : un discours sécuritaire et des tabous sur l'histoire/mémoire, imposés par l'État. « Jusqu'à récemment, l'opinion publique turque connaissait son passé exclusivement à travers une 'vérité d'État'. Sur le premier point, les ouvertures diplomatiques et la politique de *zéro problème* avec les pays voisins des dernières années ont fait perdre toute crédibilité au discours sécuritaire ». Quant aux tabous historiques, à partir de 2005, le débat public et le travail de mémoire sur le déportement/massacre/génocide des Arméniens qui s'engage au sein de la société ouvre la voie à une évaluation critique du passé. Ce travail historique et mémoriel n'en est qu'à ses débuts. Le gouvernement laisse, « sans le soutenir activement, se développer ce travail de mémoire, indispensable pour la démocratisation de la société turque et l'effacement du nationalisme » (KAZACIGİL, le 15 mars 2011, p. 5-6). Fin 2008, 200 intellectuels lancent une campagne de signatures pour présenter des excuses pour la *Grande catastrophe* de 1915, suscitant des réactions passionnées de tous les milieux. Plus de 30 milles Turcs signent la pétition en ligne : « Ma conscience ne peut accepter que l'on reste indifférent à la *Grande Catastrophe* que les Arméniens ottomans ont subie en 1915, et qu'on la nie. Je rejette cette injustice et, pour ma part, je partage les sentiments et les peines de mes sœurs et frères arméniens et je leur demande pardon » (BALHAN, 2009, p. 602-603, n.12; ESI, 2010, p. 18).

Mais dans les mêmes jours, le Ministre de la Défense Vecdi Gönül, lors d'une célébration en l'honneur d'Atatürk (10 novembre 2008 ; 70^e anniversaire de la mort de Mustafa Kemal) à l'ambassade de Turquie à Bruxelles, loue l'échange de population qui a pris place après le traité de Lausanne : « Pourrait-on avoir aujourd'hui le même État-nation si la présence des Grecs dans la région égéenne et des Arméniens en plusieurs endroits en Turquie était similaire à ce qu'elle a pu être ?... Je ne sais pas comment je peux expliquer l'importance des échanges de population qui ont eu lieu, mais si l'on regarde la situation antérieure, cette importance devient évidente. L'une des plus grandes réalisations d'Atatürk, qui a aboli le califat pour établir une nation, a été l'échange de population entre la Grèce et la Turquie en 1923 ». On comprend une fois de plus que l'AKP abrite divers courants en interactions : Un courant majoritaire représente les musulmans pratiquants, un autre les laïcs et le troisième les nationalistes (Vecdi Gönül, Cemil Çiçek, Vahit Erdem, Kürşad Tüzmen...). Les premiers sont plus conservateurs, les seconds plus libéraux sur les questions de société, les derniers plus rigides en ce qui concerne la question kurde et les droits culturels des minorités non musulmanes. Erdoğan qui conduit la barque d'un parti composite dans un environnement délicat, souffle lui-même le chaud et le froid, démocrate ou conservateur-étatiste à ses heures (BAYART, 2009-I, p. 29 ; BALHAN, 2009, n. 5 ; KAZANCIGİL, le 15 mars 2011, p. 2).

Dans son rapport d'évaluation de 2009, la Commission européenne note ainsi : « Il convient à présent d'accélérer sensiblement le rythme des réformes. Plusieurs domaines continuent de poser problème, notamment la liberté d'expression, la liberté de la presse, la liberté de culte, les droits des syndicats, le contrôle civil des forces militaires, les droits des femmes et l'égalité entre les hommes et les femmes » (cité par VERLUISE, 2010, p. 6). C'est dans ces conditions ambiguës que la télévision d'État (TRT) lance la première chaîne de télévision en langue kurde du pays (janvier 2009). Toujours en janvier 2009, le gouvernement nomme enfin un *Ministre d'État chargé des Affaires européennes / négociateur en chef*, Egemen Bağış, un geste qui est très bien accueilli par la Commission.

Le 23 mai 2009, pendant un congrès de l'AKP à Düzce (Nord-ouest de l'Anatolie), Erdoğan réagit à la critique des partis d'opposition au sujet d'une offre israélienne pour une opération de déminage le long de la frontière de la Turquie et de la Syrie. Il indique que c'est une mentalité fasciste, un comportement périmé, soulignant l'importance des investissements étrangers. Faisant allusion aux crimes commis par l'État dans le passé contre les minorités religieuses, il ajoute : « Pendant beaucoup d'années, divers faits ont eu lieu dans ce pays au détriment des minorités ethniques qui ont vécu ici. Elles ont été ethniquement nettoyées parce qu'elles avaient une identité culturelle différente. Et qu'avons-nous gagné ? Ces menées ont été le résultat d'une mentalité fasciste. Le temps est arrivé de nous interroger nous-mêmes au sujet de pourquoi ceci s'est produit. Nous [l'AKP] sommes aussi tombés de temps en temps dans cette erreur [une allusion aux propos de Vecdi Gönül ?] ». En juillet 2009, le Parlement adopte une loi qui permet d'augmenter de manière significative le nombre d'employés au *Secrétariat général pour les Affaires européennes*, passant de 40 à 333 personnes (ESI-rapport, 2010, p. 18-19, 22 ; *Zaman*, le 24 mai 2009).

Fin juillet, le Premier ministre annonce que le gouvernement travaille sur des mesures destinées à régler la question kurde : C'est le début de l'*ouverture kurde* ou de l'*ouverture démocratique*. Mais celle-ci est critiquée par les partis d'opposition parce qu'elle ne contient pas de mesures concrètes. Le gouvernement, lui, prétend vouloir avant toute chose fournir une base de discussion, connaître le point de vue des divers partis ainsi que l'ensemble des franges de la société. Dans les mois qui suivent, en sa qualité de coordinateur du processus, le Ministre de l'Intérieur B. Atalay rencontre les ONG, les syndicats et des intellectuels afin de discuter des mesures à prendre pour résoudre la question kurde. Erdoğan reçoit le leader du *Parti de la société démocratique* pro-kurde, Ahmet Türk (1942 –), afin de débattre du processus. Les leaders du PRP et du PAN refusent toute réunion avec le Premier ministre « au motif que l'initiative kurde visait à diviser le pays » (KEYMAN, KANCI, 2010, p.213-214).

L'une des mesures les plus concrètes pour régler la question kurde à l'aide de moyens pacifiques est le retour en Turquie de huit membres du PKK et de 26 personnes du *camp de réfugiés de Mahmur*, au nord de l'Irak (19 octobre 2009), dans le cadre d'un geste de bonne volonté. Ceux-ci se présentent ainsi à la frontière turco-irakienne pour bénéficier de l'article 221 du Code pénal, qui exempte de poursuite les membres du PKK renonçant à la lutte et dont on n'a pu prouver la participation à des opérations armées. Mais ils sont accueillis sur le toit d'un bus au poste frontière de Habur et promenés comme des *héros* dans toute la région du Sud-est, notamment à Diyarbakır où les attendent des dizaines de milliers de personnes. Ces événements, retransmis en direct par la télévision, choquent les familles de soldats tombés dans des affrontements avec le PKK, et provoquent des débats très vifs. D'autres opérations de ce type, planifiées par le gouvernement, sont annulées. « L'impasse persiste alors que les appels à la négociation se multiplient, venant d'Abdullah Öcalan [en prison] mais aussi de Murat Karayılan [chef militaire du PKK ; il dirige le mouvement armé à partir de son quartier général des monts *Qandil* – nord de l'Irak], qui déclarait en août 2009 : 'La solution se trouve dans les frontières actuelles, mais uniquement si la Turquie adopte les standards démocratiques européens' » (CÉCILLON, le 7 février 2011, p. 4).

Mais pendant que l'examen de la procédure en dissolution du parti pro-kurde (engagée par le *procureur près la Cour de cassation* A. Yalçınkaya) se déroule, le 7 décembre 2009, sept soldats turcs perdent la vie dans une embuscade dans la province de Tokat. Même si le *Parti de la société démocratique* dénonce l'attentat en parlant d'une *provocation*, 3 jours plus tard, le PKK revendique la responsabilité de l'attaque en annonçant par l'intermédiaire de l'agence de presse Fırat, étroitement liée au PKK, que l'embuscade constitue un *acte de représailles* contre les opérations de l'armée visant le PKK ainsi que la dégradation des conditions de détention de son chef Öcalan. L'attaque a été menée par une unité du PKK « ayant agi de sa propre initiative sans avoir reçu d'instructions de la part de la direction du mouvement » précise le communiqué du PKK (*Hürriyet*, le 11 décembre 2009). Rappelons que la région montagneuse septentrionale de Tokat est très éloignée des régions du sud-est du pays à majorité kurde où l'armée est confrontée à des attaques et embuscades des militants du PKK. À la suite de cet incident, le 11 décembre, la Cour constitutionnelle vote unanimement l'interdiction du parti pro-kurde au motif qu'il a des liens avec le PKK et soutient le terrorisme. « Trente-cinq personnes, dont plusieurs étaient d'anciens maires du DTP [PSD], ont été arrêtées consécutivement aux opérations menées contre l'*Union des communautés kurdes* (KCK), opérant selon toute vraisemblance comme la branche urbaine du PKK. Malgré les tentatives restées infructueuses à ce jour [2010], le gouvernement a néanmoins promis de poursuivre l'initiative kurde » (KEYMAN, KANCI, 2010, p. 214).

Même si Davutoğlu souligne en février 2010 que l'intégration pleine et entière au sein de l'UE reste la priorité, que l'adhésion à l'UE est le choix stratégique de son pays et que cet objectif est l'un des projets les plus importants de la République, le résultat se caractérise par des hésitations dans les réformes politiques: Deux pas en avant, un pas en arrière. D'un côté la justice interdit le parti pro-kurde, de l'autre l'Université d'Artuklu (Mardin) lance dès 2009 un *institut de langues vivantes* dans lequel des cours sont enseignés en kurde. En août 2010, le gouvernement autorise la tenue d'un service religieux orthodoxe au monastère de Sümela à Trabzon, pour la première fois depuis près d'un siècle. Un mois plus tard, on permet aux Chrétiens arméniens de célébrer une messe à l'église antique Sainte-Croix se situant sur l'île d'Aghtamar, sur la côte est du lac de Van (ESI-rapport, 2010, p. 19, 22).

Malgré tous ces efforts, il faut le dire, un des problèmes critiques à l'ordre du jour en Turquie est la création d'une structure politique permettant une existence commune à des identités diverses. La *tolérance ottomane*, tant valorisée par les islamo-conservateurs, n'est qu'un système de tolérance *pré-moderne, autoritaire et féodal*. Or, la Turquie a besoin d'un État qui sera en mesure de gérer un pluralisme social sans que la majorité renonce à ses choix légitimes et sans brimer la liberté de religion de quiconque. Le chemin est encore long à parcourir. Le politologue Hakan Yılmaz (1963 –) résume bien la situation : « Ce que nous devons fonder au 21^e siècle, est une république basée sur une structure sociale pluraliste, un régime politique démocratique, et un État de droit où les minorités religieuses, ethniques et autres, n'auront pas besoin d'être 'tolérées' ou de bénéficier de l'indulgence des autres, mais pourront vivre comme des citoyens libres et égaux » (YILMAZ, le 26 novembre 2010, p. 6).

10- Turquie, société, droit et politique en 2011

D'après les résultats d'une étude intitulée « Nous, les autres et la discrimination en Turquie : perceptions et tendances de l'opinion publique », réalisée sous la direction de Hakan Yılmaz, soutenue par la *Fondation de la Société ouverte*, rendue publique fin mai 2010, l'acceptation des différences et la volonté de la population à vivre avec ces différences n'est pas de taille à assurer un système démocratique et pluraliste. Cette enquête dévoile qu'une partie de la population désire limiter entièrement les droits de ceux qu'elle considère comme les *autres* et pense que les autres ne devraient pas avoir le droit de déclarer leur identité en public. 53% des participants au sondage expriment leur approbation concernant la restriction totale des droits des homosexuels et 37% votent pour celle des droits des athées. 25% estiment que le droit de conversion, le droit de ne pas subir de torture, et celui de participer à une démonstration publique devraient être supprimés et 20% votent contre le droit de parler une

langue maternelle autre que le turc et pratiquer une autre religion que l'Islam. Si quelqu'un est homosexuel ou athée (72% pour les homosexuels et 59% pour les athées), il ne doit pas avoir le droit de le déclarer. 30% des sondés considèrent que les non-musulmans ou les musulmans non pratiquants et 20% des sondés pensent que des musulmans non-sunnites et des citoyens d'origine non turque, ne doivent pas avoir le droit de le déclarer « On peut affirmer que près de la moitié de notre population perçoit celui qui est différent non pas comme une richesse, mais comme une menace à sa propre identité, dénotant la faiblesse et la fragilité de l'identité 'nous' ». L'étude montre que la majorité des personnes qui pensent que leur identité sera méprisée préfèrent la cacher (YILMAZ, le 26 novembre 2010, p. 6-7).

Le parti au pouvoir, lui-même conservateur, est loin de remédier à cette situation. Il semble considérer la démocratie comme étant une loi de la majorité. Or, de Tocqueville affirmait, il y a plus de 170 ans, que la loi de la majorité peut être tyrannique lorsque les minorités doivent systématiquement s'y soumettre, qu'une démocratie se caractérise aussi par le respect des minorités. Prenez l'exemple du référendum d 2010 et celui de l'affaire *Ergenekon*... Le premier concerne le projet d'amender 26 articles de la Constitution : l'AKP, auteur du projet, au lieu de chercher un compromis ou une réconciliation, préfère considérer les opposants à la réforme *comme ayant tort et malveillants*, et utilise son pouvoir pour faire accepter les changements constitutionnels proposés. Ses efforts sont couronnés de succès, car le résultat est de 58 % pour la thèse du gouvernement (YILMAZ, le 26 novembre 2010, p. 8).

a- Référendum constitutionnel du 12 septembre 2010

L'amendement de la Constitution et surtout le volet concernant la justice entend mettre un terme au contrôle des plus hautes institutions judiciaires par une «oligarchie bureaucratique» qui s'auto-coopte estimant que ce système traduit l'indépendance de la justice vis-à-vis de l'exécutif. En Turquie, les questions concernant les juges et procureurs tels les nominations, les promotions, les transferts, les mesures de sanction et les limogeages appartiennent à la juridiction exclusive du *Conseil supérieur des juges et des procureurs* (HSYK). Avant le référendum du 12 septembre 2010, les membres titulaires et suppléants du Conseil étaient nommés par le Président *parmi des candidats désignés par la Cour de cassation et du Conseil d'État*, d'où l'argument de l'auto-cooptation. En dehors du ministre de la Justice qui préside et le sous-secrétaire d'État, il existait 5 membres titulaires et 7 suppléants. Compte tenu des critiques quant au nombre restreint des membres et la nature non-représentative du HSYK, les modifications suivantes sont apportées à sa composition lors des amendements : le nombre des membres titulaires est augmenté à 21 et celui des suppléants à 10; le Président (actuellement Gül, qui était deuxième homme fort de l'AKP avant son élection à la présidence) nomme 4 titulaires parmi les juristes de renommée (enseignants, avocats et

administrateurs); la Cour de Cassation nomme 3 titulaires et 2 suppléants parmi ses membres; le Conseil d'État, 1 titulaire et 1 suppléant parmi ses membres; les juges et les procureurs des tribunaux de première instance, 7 titulaires et 4 suppléants parmi eux tous (11900 magistrats votent le 17 octobre 2010 pour désigner les 11 membres du Conseil; la liste proche de l'AKP est élue dans sa totalité); et les procureurs et les juges administratifs, 3 membres titulaires et 2 suppléants parmi eux tous (ÖZBUDUN, le 11 juin 2010, p. 10).

Les amendements constitutionnels renferment aussi des dispositions destinées à élargir la composition de la Cour constitutionnelle, accusée d'arborer une attitude plutôt *idéologique* que *juridique*, interprétant de façon très rigide la philosophie fondatrice de la République autour des principes d'unitarisme et de laïcité, ainsi que d'être gardienne de l'État plutôt que des droits et libertés individuelles, faisant preuve –comme le reste de la magistrature– d'une mentalité stato-centrée, ne se privant pas de verdicts basés sur la substance plutôt que la simple constitutionnalité des lois/amendements, et à inclure l'Assemblée dans le processus de nomination des membres. « Composée de 11 membres titulaires et 4 suppléants, la Cour devra maintenant compter uniquement 17 membres titulaires, dont 2 parmi les membres de la Cour des Comptes et 1 désigné parmi les avocats par les Bâtonniers, seront nommés par la Grande Assemblée Nationale. Quant au Président de la République, il nommera les 14 membres dont 4 directement parmi les hauts fonctionnaires, avocats indépendants, juges de première instance et rapporteurs de la Cour constitutionnelle, et le reste parmi les candidats de la Cour de Cassation, du Conseil d'État, de la Haute Cour Administrative Militaire, et du Conseil de l'Enseignement Supérieur. Par ailleurs, dans le souci de protéger les droits et libertés individuels au sein du judiciaire national, des requêtes individuelles pourront désormais être adressées à la Cour » (ÖZBUDUN, le 11 juin 2010, p. 10-11).

Les *intellectuels libéraux*, très présents dans les médias pro-AKP, qui tiennent des propos remettant en cause le credo kémaliste, s'affichent aux côtés de l'AKP pendant la campagne référendaire. Après le référendum du 12 septembre 2010, ils devront inévitablement « faire la preuve de leur honnêteté intellectuelle et jouer leur rôle de 'poil à gratter' vis-à-vis d'un AKP qui sans opposition constructive/innovante ne sera que plus tenté de politiser l'appareil d'État à son avantage » (VANRIE, 30 novembre 2010, p. 2). Car, le changement du mode de désignation de membres des hautes instances judiciaires suscite des inquiétudes au sujet de leur soumission au pouvoir de l'AKP : certains dénoncent le toilettage constitutionnel en y voyant une tentative de l'AKP visant à prendre en main la haute magistrature. L'UE approuve ces mesures, mais attire l'attention sur certains points présentant des risques (SCHMID, SEMO, 2011, p. 141 ; KAZANCIGİL, le 15 mars 2011, p. 4).

b- Procès pour complots contre le gouvernement : Ergenekon, Balyoz...

Changement de la composition du *Conseil supérieur des juges et des procureurs* rend plus fort l'AKP dans sa lutte contre l'institution militaire. Car lors de l'élection des membres de ce conseil, en charge de la nomination des procureurs (dont ceux qui sont responsables de l'affaire *Ergenekon*), la liste proche de l'AKP est élue dans sa totalité. Il s'agit là *non pas d'une justice plus indépendante que sous le régime initial de la Constitution de 1982, mais d'une justice qui n'aurait plus la même allégeance* (TAYLA, le 27 avril 2011, p.5). Soulignons qu'en plus de l'affaire *Ergenekon*, il y a aussi l'affaire *Balyoz*, dernier avatar des complots auxquels la justice entreprend de s'attaquer. Révélé par le quotidien *Taraf*, dans son édition du 20 janvier 2010, le plan *Balyoz* (marteau de forge), préparé en 2003, peu après l'arrivée de l'AKP au pouvoir, aurait eu pour objectif d'organiser une série d'attentats à la bombe contre des mosquées afin de créer la panique au sein de la population et un incident aérien entre la Turquie et la Grèce pour démontrer l'incompétence du gouvernement AKP et justifier une intervention militaire. Le plan en question aurait été notamment élaboré par 3 généraux aujourd'hui à la retraite et approuvé par une assemblée de 162 membres des forces armées dont 29 généraux. « Il reposerait sur un document de près de 5000 pages, qui mentionnerait aussi fréquemment le nom de l'amiral Örnek, dont les carnets controversés décrivant la préparation d'un complot du même genre avaient été révélés par le magazine *Nokta* [Point] en avril 2007... Il analyserait la victoire du parti de Recep Tayyip Erdoğan, avant tout comme la conséquence d'un vote protestataire et plaiderait pour une coordination de l'action des associations laïques les plus en vue, des partis d'opposition et des forces armées pour reprendre en main la situation » (MARCOU, le 21 janvier 2010).

Le 22 février, le général à la retraite Çetin Doğan (1940 –), qui serait l'un des cerveaux de l'opération « *Balyoz* », mais qui dément en bloc les accusations, est placé en détention. Son avocat affirme qu'il s'agit d'un coup monté et argue d'invéraisemblances/anachronismes dans les documents: «C'est vrai que Çetin Doğan a organisé un séminaire qui était une simulation pour se préparer à des situations extrêmes en Turquie, mais les documents ont été falsifiés. Il n'était pas question de faire exploser la mosquée de Fatih ou d'abattre nos propres avions. C'est un scénario totalement fabriqué par certains groupes proches du pouvoir» (*France 24*, le 17 décembre 2010). Au-delà des faits, l'important réside dans le fait que pour la première fois dans l'histoire de la République, des généraux qui occupaient des places de premier rang en 2003, mais aussi d'autres toujours en régime d'active, sont arrêtés/interrogés. Les membres de l'état-major se trouvent donc dans une situation difficile, pris entre l'obligation de composer avec l'appareil judiciaire et/ou le gouvernement, et celle de ne pas mécontenter la grande partie des officiers exaspérés par les enquêtes judiciaires en cours: «les équilibres politiques et les rapports de force sont en train de se modifier en profondeur. Ce que vit la

Turquie est une tentative de sortie d'une situation de mainmise de l'armée sur la société. À ce stade, on peut considérer que l'institution militaire n'est plus véritablement capable d'exercer sa tutelle sur le régime républicain, ce qui constitue une évolution potentielle radicale de la vie politique turque » (BILLION, ALEX, le 7 juin 2011, p.4).

Depuis la première vague d'arrestations (janvier 2008), dix-huit autres se sont succédé dans le cadre du procès *Ergenekon*, qui bouleverse la société et alimente les divisions politiques : près de 500 arrestations ou détentions sur l'accusation de faire partie d'une organisation terroriste visant à perturber l'ordre public, préparer le terrain à un coup d'État et faire chuter le gouvernement. « Peu importe l'existence ou non de motifs sincères » de l'AKP concernant une volonté de démocratisation, le procès présente en tous cas un double intérêt pour ce parti : « Il s'agit d'une part d'un réflexe de protection et d'autre part, un réflexe, tout aussi naturel, de désir de 'désarmer' l'armée en ôtant à celle-ci tout rôle politique de premier plan ». En fin de compte, l'affaire divise schématiquement ceux qui façonnent l'opinion dans les médias en deux catégories. La première (kémalistes du PRP, nationalistes du PAN, une partie des libéraux de gauche) considère le procès comme un complot politique orchestré par l'AKP pour se débarrasser de l'armée et des forces laïques en général, y perçoit un danger contre la laïcité, et insiste sur les irrégularités des procédures. La deuxième décrit l'affaire, elle, comme un pas important vers la démocratisation et voudrait que le procès aboutisse à une véritable mise en cause du statut prépondérant de l'armée ; pour cette catégorie, peu importe la sincérité des positions de l'AKP et la façon dont le dossier est géré sur le plan judiciaire : « Beaucoup plus hétérogène, ce groupe, composé de la plupart des démocrates et des libéraux, une partie de la gauche, certains conservateurs et les milieux universitaires et médiatiques proches du gouvernement, formait le camp du 'oui' au dernier référendum constitutionnel ». Cette division, malgré son apparence superficielle, marque tous les débats politiques et les prises de position. Dans les médias, on est traité soit à « *Ergenekoncu* » (complice de l'*État profond*) soit de « complice de l'AKP » (TAYLA, le 27 avril 2011, p. 1-3).

c- Instrumentalisation politique du droit ?

Si les critiques ont déjà semé le doute sur la crédibilité du procès, l'incarcération d'une dizaine de journalistes, le 3 mars 2011, lors de la 18^e vague d'arrestations, suscite une indignation générale sans précédent. Il s'agit surtout de deux journalistes : Nedim Şener (1966-), auteur d'un livre sur l'implication de la police dans l'assassinat de Dink, et Ahmet Şık (1970-), faisant partie des journalistes ayant mis au jour, en 2007, un projet de coup d'État. L'arrestation de journalistes au dessus de tout soupçon est un indice du danger que court le processus de démocratisation et qui rend plus que jamais nécessaire le renforcement d'une opposition crédible (BILLION, ALEX, le 7 juin 2011, p. 5). Cet événement relance en outre

les spéculations sur la mainmise croissante du mouvement Gülen, sur la justice et la police : Le 24 mars 2011, la police perquisitionne les rédactions de plusieurs journaux et maisons d'édition, afin de saisir le manuscrit d'un ouvrage qu'Ahmet Şık s'apprêtait à publier avant son incarcération. Ce livre intitulé, de manière non définitive, *l'Armée de l'imam*, dénonce en effet la pénétration de l'appareil d'État par le mouvement Gülen, en se basant entre autres sur des témoignages de policiers, notamment deux ex-directeurs de la sûreté, qui seraient anciennement des fidèles du mouvement. Accusé, à l'étonnement général, de faire partie du réseau *Ergenekon*, son arrestation prend une ampleur encore plus spectaculaire « avec la saisie de tous les ordinateurs susceptibles de contenir la copie du livre inachevé du journaliste d'investigation. Bien que la possession du texte ait été interdite par le procureur, les copies du livre circulent par milliers sur internet » (TAYLA, le 27 avril 2011, p. 4).

Les premières réactions, qui donnent lieu à des manifestations importantes, rappellent la 12^e vague d'arrestations d'avril 2009 qui avait vu l'inculpation de Türcan Saylan, dermatologue connue pour ses engagements humanitaires et ses idées kémalistes, défunte fondatrice et présidente de l'*Association du Soutien pour la vie moderne*. Il s'agit là d'une association dont l'objectif est de promouvoir l'éducation des jeunes filles issues de milieux modestes. Saylan n'avait pas été arrêtée en raison de son état de santé, mais elle avait été auditionnée, son appartement et les locaux de son association avaient été perquisitionnés par la police. Cette 12^e vague d'arrestations avait fait resurgir un vif débat sur la dimension politique de l'affaire *Ergenekon* (MARCOU, le 17 avril 2009). Les propos de Kemal Köprülü (1963–), éditeur de la revue «*Turkish policy quarterly*», fondateur d'un *think tank* pro-occidental installé à Istanbul, reflète bien le sentiment d'injustice que ressentent les laïcs en ce qui concerne l'inculpation de Saylan: « La campagne de punition qui traverse la nouvelle élite au pouvoir a corrompu le procès Ergenekon. L'appel à la prise de conscience de la communauté internationale aurait dû avoir lieu en avril 2009, lorsque l'ONG dirigée par Türcan Saylan a été attaquée par la police et que 28 membres, uniquement des femmes, ont été détenues pendant quatre jours. La mission de l'ONG était d'éduquer de jeunes femmes d'Anatolie entre 10 et 15 ans, ce qui est loin d'être un acte terroriste ! Mais le crime de ces jeunes filles était de fournir une alternative dans des régions où les alliés du gouvernement [allusion au mouvement Gülen] étaient en voie de consolidation de la base de leur pouvoir » (KÖPRÜLÜ, 6 juin 2011, p.4-5).

Mais l'incarcération d'Ahmet Şık rappelle surtout celle de Hanefi Avcı (1956 –), ancien chef de police d'Eskişehir, auteur d'un best-seller intitulé « Les Simon qui vivent dans la Corne d'Or » qui dénonce l'*noyautage* de la police par le mouvement Gülen, le 30 septembre 2010. Il était accusé de complicité avec le « commandement révolutionnaire », une obscure organisation d'extrême gauche. Certains estiment peu probable que ce policier, qui s'est

rendu célèbre dans le passé par la lutte qu'il a menée contre des organisations d'extrême gauche, ait pu être un sympathisant de l'une d'entre elles, et avancent l'idée que le seul point commun entre A. Şık et H. Avcı réside dans le fait qu'ils se soient tous les deux attaqués au délicat sujet des rapports entre la police et le *mouvement Gülen*: «la légitimité et la crédibilité du procès Ergenekon sont de nouveau mises en cause de manière assez catégorique depuis cette 18^e vague d'arrestations. Plus généralement, il s'agit du questionnement sur l'indépendance du pouvoir judiciaire, avec des accusations qui se font de plus en plus entendre sur une *éventuelle instrumentalisation de l'affaire Ergenekon* par le gouvernement afin d'intimider ses opposants ou ceux de ses alliés comme le mouvement de Gülen. Cette affaire semble donc marquer non seulement le début du déclin du rôle de l'armée en Turquie, mais aussi la conquête par AKP du pouvoir judiciaire » (TAYLA, 27 avril 2011, p. 5).

Le politologue Ahmet İnsel, qui affirme qu'il faut continuer les procès en cours sur *Ergenekon* et les enquêtes pour mettre en pleine lumière les crimes menés pendant des décennies par certains secteurs de l'État au nom d'une prétendue lutte contre la subversion, considère pourtant qu'il y a dans les enquêtes *Ergenekon* de règlements de comptes politiques et une tentative visant à mettre en place une police de la pensée, poursuivant comme criminelles non pas des actions concrètes mais des intentions, des idées ou de simples contacts : « Nous assistons à un élargissement abusif du concept d'appartenance à une organisation terroriste ». Selon İnsel, craignant que l'affaire *Ergenekon* connaisse un sort comparable à l'affaire *Susurluk*, le gouvernement qui parle sans cesse d'indépendance de la justice, est en effet responsable des procédures d'intimidation contre ceux soupçonnés de pensées trop déviantes : « L'AKP dispose du monopole du pouvoir et, à trois mois des élections, tend à en abuser. Le processus des réformes démocratiques est encalminé. Sur certains points, le gouvernement a fait marche arrière, instaurant des tribunaux pénaux à pouvoirs spéciaux qui ressemblent aux cours de sûreté de l'État, supprimées pour obtenir en 2005 l'ouverture des négociations d'adhésion à l'UE » (*Libération*, le 9 mars 2011 ; *Radikal*, les 6 et 8 mars 2011). Fait grave, Erdoğan compare le livre non publié de Şık, lors de son intervention au Conseil de l'Europe, à une bombe, en déclarant que *l'utilisation d'une bombe est un crime, ainsi que sa préparation*, pour justifier que le texte soit saisi (TAYLA, le 27 avril 2011, p. 5).

Il s'agit là d'une sorte de piétinement de la démocratie turque. L'AKP essayant de conserver un discours nationaliste en période électorale, l'ouverture dite *démocratique* ou *kurde*, lancée par le gouvernement depuis l'été 2009, n'a débouché sur rien jusqu'à présent. Aujourd'hui, on a affaire à un gouvernement installé, qui a des impératifs de gouvernement et se met en même temps à se comporter comme un titulaire de l'État. On assiste dans ces circonstances à une stagnation inquiétante des libertés publiques, surtout de la liberté de la presse avec le

procès Ergenekon : « De fait, comme pour tous les pouvoirs politiques, il y a un risque de confiscation et c'est un peu ce que trahissent les récentes affaires » (MARCOU, le 22 avril 2011). Le principal problème de la Turquie est la faiblesse des contre-pouvoirs, d'où peut-être l'intolérance de l'actuel gouvernement envers l'expression libre : Erdoğan « considère tout désaccord politique comme une offense personnelle » (KÖPRÜLÜ, le 6 juin 2011, p. 9). Certaines déclarations impulsives/autoritaires aux tonalités islamo-nationalistes d'Erdoğan, il faut le dire que, sont en contradiction avec la qualité de *démocrate conservateur* que l'AKP s'est attribué (KAZANCIGİL, le 15 mars 2011, p. 3).

Répetons-le une fois de plus : Le problème principal du système parlementaire turc est l'absence d'un parti d'opposition, capable d'être une alternative crédible à l'AKP. Le PRP et le PAN adoptent en général une attitude défensive plutôt que de faire des propositions constructives. Ils laissent toutes les questions concernant les réformes et les changements à l'initiative de l'AKP. Cependant, suite à la démission de Baykal après la diffusion sur internet d'une vidéo le montrant en sous-vêtements avec une députée de sa formation et de l'élection de Kemal Kılıçdaroğlu (1948 –) à la présidence, le PRP, malgré le rythme hésitant de son nouveau chef, donne les signes de la préparation d'un programme alternatif de changements pour des questions fondamentales. Kılıçdaroğlu essaie de prouver aux Européens que son parti qui se veut l'alternative à l'AKP n'envisage pas la limitation des libertés mais cherche en revanche à renforcer l'européanisation de la Turquie (KÖPRÜLÜ, le 6 juin 2011, p. 9 ; YILMAZ, le 26 novembre 2010, p. 8). Si le PRP s'éloigne de la mentalité étatiste, « il sera possible de briser l'hégémonie de l'AKP dans le domaine des réformes pour arriver à des réformes plus équilibrées et plus complètes » (YILMAZ, le 26 novembre 2010, p. 9).

d- Élections législatives du 12 juin 2011, dont l'AKP est grand vainqueur

C'est dans ce contexte que se déroule la campagne des législatives du 12 juin 2011. L'AKP remporte finalement une victoire écrasante, avec un résultat sans précédent (49,83 % des voix). Après neuf ans de pouvoir, un tel chiffre confirme son enracinement dans la société turque. On peut dire que le parti *démocrate-conservateur* a achevé sa banalisation et sa professionnalisation politique. Les enquêtes confirment que les motivations religieuses du vote sont marginales au sein des soutiens du parti. Pour la plupart des analystes électoraux, la première raison de la victoire est la croissance économique, la deuxième est la politique étrangère ambitieuse et la troisième la libération du pays de la tutelle militaire (BAYART, 2011, p. 2-3). Selon T. Akyol de *Milliyet*, l'AKP a réussi à amener vers le *centre* de larges franges de la population qui incarnaient la *périphérie*. L'éditorialiste avance l'idée que dans les domaines de l'enseignement, du transport et de la sante, l'AKP a étendu l'application des services publics du centre vers cette périphérie : « C'est dans ce contexte que les électeurs

des 'zones côtières' [égéenne et méditerranéenne], inquiets pour l'avenir de la laïcité [et qui votaient pour le PRP], ont pu constater que la laïcité n'avait pas disparue après neuf années d'AKP. Ils se sont alors intéressés aux 'services' que pouvait leur rendre l'AKP. C'est ainsi que les suffrages en faveur de l'AKP ont augmenté de façon importante notamment dans la région d'Izmir » (*Milliyet*, 13 juin 2011). Mais l'AKP enregistre des scores médiocres dans le Sud-est pour ne pas avoir su répondre aux attentes de l'électorat kurde qui lui a longtemps prodigué ses faveurs. Par contre, la *Parti pour la paix et la démocratie*, pro-kurde, qui remplace le *Parti de la société démocratique* dissous, et qui se présente sous forme d'un bloc d'indépendants regroupés autour de lui afin d'éviter que le barrage électoral des 10 % ne les empêche de siéger au Parlement, obtient 36 sièges, contre 22 lors de la législature précédente (VANRIE, le 14 juin 2011).

Le PRP plafonne à 25,98% des suffrages exprimés, en deçà de ce qu'espérait son nouveau leader (atteindre la barre des 30%). Selon Aslı Aydıntaşbaş (1971–) de *Milliyet*, tandis que l'AKP s'adressait de façon concrète au portefeuille des électeurs, le PRP s'adressait, lui, à leur conscience avec des sujets plus abstraits en leur parlant de démocratie (VANRIE, le 14 juin 2011). « Ce n'est pas de démocratie pluraliste qu'a besoin le citoyen de la rue, c'est de réformes concrètes pour résoudre les problèmes prosaïques au quotidien » (MAROUF, 2005-V, p. 317). Le PAN nationaliste s'érode légèrement (13%), mais il pourra reconduire son groupe parlementaire à l'Assemblée. Rappelons en terminant que l'AKP gagne en voix, mais perd en sièges (326 sur 550, au lieu de 341 en 2007). Il n'obtient aucune des deux majorités qualifiées qui lui auraient permis de faire adopter son propre projet de constitution (plus de 367 sièges) ou de le soumettre à référendum (plus de 330 sièges). « Il devra donc négocier avec l'ensemble des formations politiques » (BAYART, 2011, p. 5).

CONCLUSION

On oppose généralement la tradition à la nouveauté (qui se développerait alors aux dépens de la tradition). Il arrive que, dans des conditions identiques, des hommes se comportent de la même manière, font exactement la même « invention ». L'apparition de l'écriture a eu lieu simultanément à trois endroits différents : Mésopotamie, Egypte, Vallée de l'Indus. De l'autre côté de l'océan, en Amérique, dans l'actuel Mexique où vivaient les Mayas, on a aussi trouvé des traces d'une écriture remontant au IV^e siècle avant J.-C. Alors, il n'y a pas de cultures humaines d'inerte/stationnaire et d'autres de cumulative. Sous l'influence de *circonstances données*, l'excitation suit un chemin semblable; il se peut qu'elle n'en puisse suivre qu'un ou qu'elle en suive un plus facilement qu'un autre; il se peut qu'elle en puisse suivre plus d'un et que, des circonstances analogues étant données, des sociétés se comportent de manière différente; entre les deux éventualités toutes les transitions sont possibles et marquent les passages qui réunissent en un seul tout, « tradition/immuable » et « nouveauté/souplesse ».

J'ai essayé de montrer que la bureaucratie ottomane se servait du principe de flexibilité (accommodement) pour satisfaire aux conditions imposées et se soumettait à la nécessité, bien que sa raison d'être ait été de garder jalousement l'héritage des anciens, d'assurer la continuité de la tradition. N'oublions pas non plus l'*action réciproque des peuples* (chaque société exerce une influence *sur son voisin*). Pour les Ottomans, on peut parler de l'influence des Persans, des Arabes, des Byzantins (Moyen Âge), et des Occidentaux (*Tanzimat*). Les échanges avec ces civilisations permettent à un peuple d'origine nomade d'évoluer, de se transformer. Mais si on reprend la formule de l'écossais Adam Ferguson (1723-1816), *les peuples peuvent emprunter/intégrer des éléments d'autres cultures, si seulement ils sont sur le point de les inventer eux-mêmes*. Cette perspective nous permet de mieux comprendre les souffrances et les répulsions de la modernisation turque. La réception des codes occidentaux en particulier et les réformes de la superstructure de l'État étaient peut-être indispensables, mais il faut les compléter avec une percée infrastructurelle/économique. Vraisemblablement, c'est ce qui se passe actuellement en Turquie.

Des utopies modernes, y compris l'utopie islamique, émergent au cœur d'un monde qui subit de profondes transformations. Elles impulsent des projets alternatifs et deviennent les fondements des nouvelles idées politiques. L'utopie islamique se manifeste dans des États et des mouvements possédant certaines caractéristiques communes. *Leurs idées politico-religieuses et leurs programmes sont les mêmes et très proches des anciennes traditions « marginales » activistes : révolte sainte contre des gouvernants qu'ils jugent renégats ou injustes en vue d'un*

État islamique directement conduit par le Coran qui est divin. La volonté de retrouver l'islam des ancêtres dans sa pureté n'est pas récente. La doctrine d'Ibn Hanbal (780-855), attachée au strict respect du Coran et de la Sunna, rejette l'innovation, condamne les déviations religieuses et politiques. L'ottoman Mehmed Birgivi (1523-1573), qui pense qu'il faut combattre toute innovation pour créer une société musulmane idéale, rejette tout ce qui ne prend pas sa source du Coran et de la Sunna. Le mouvement ottoman des *Kadizadelis* (qui se posent en défenseurs de la *vraie religion*) obtient même au XVII^e siècle l'interdiction de la danse et de l'audition de musique dans les *tekke* soufis. (Presque à la même époque, dans les années 1640, le langage de la Bible envahit le Code pénal anglais : le Parlement à majorité puritaine interdit l'ivresse, le jeu, la danse, le théâtre, les spectacles indécents de toute nature, le duel et l'adultère). Pendant les XVII^e et XVIII^e siècles, l'économie ottomane subit l'incorporation dans le système marchand mondial ainsi que la commercialisation de son agriculture. La structure redistributive de cette économie commence à s'écrouler, d'où vraisemblablement l'opposition exprimée en termes musulmans. En effet, à chaque fois que les sociétés musulmanes se retrouvent face à une crise économique, politique ou sociale, certains milieux préconisent un retour à l'islam « originel ».

L'utopie dévoile à la fois ce qui ne va pas, et ce à quoi nous aspirons. Selon Deleuze et Guattari, même quand elle s'oppose l'histoire, elle s'y réfère encore et s'y inscrit comme un idéal ou comme une motivation. On constate une tendance dans l'ensemble des écrits traitant l'utopie : cette dernière contient deux dimensions insécables, une *réaction*, son aspect pratique, concret, opérationnel, et une *création*, sa temporalité, son élan vital : *Elle est synchroniquement les deux, désordonnée, irrégulière, le tout dans un équilibre mouvant et émulateur*. Marie-Ange Cossette-Trudel propose d'étudier l'utopie selon trois paramètres : la temporalité, l'historicité et l'espace de conjonction entre les deux. La temporalité se situe à l'intérieur de la dimension *créative*, qui représente l'action, l'élan de l'utopie ; la dimension *réactive*, elle, symbolise l'inscription de l'utopie dans un temps historique donné, les contours de son historicité. C'est la conjonction de deux dimensions qui façonne l'espace d'un lieu où l'utopie adviendra. La dimension réactive désigne en quelque sorte la *réactivité* de l'individu envers la société. De cette réaction naîtra un projet subversif issu du contexte particulier. Les projets utopiques ont en commun d'être nés d'une problématisation propre à leur époque : La méthode subversive qui sera alors employée sera tout aussi caractéristique du contexte dont elle est issue. Une utopie concrète, engendrée à partir des dysfonctionnements sociaux contextuels *sans le support de sa dimension créative*, risque l'institutionnalisation de sa subversion. Tant que sa dimension créative constitutive fait défaut aux mouvements antisystème, leurs actes ne peuvent transcender le temps historique ; ils perdent ainsi toute possibilité de se réinscrire dans un temps *à venir*, ce qui explique l'impasse des groupes intégristes qui n'arrivent pas à se projeter dans un avenir constructif et positif. Alors, lorsque séparées et isolées, les deux dimensions ne

sont pas viables ; la réaction seule produit un « suragir » vide, tandis que la création isolée se cantonne souvent dans un métalangage. Le lieu de l'utopie s'accomplit donc dans la *conjonction des dimensions créative et réactive*.

Cet espace-temps reformulé par Cossette-Trudel permet de sortir l'utopie des catégories classiques d'extériorité, d'impossibilité et de subversivité pour lui donner *des alternatives à ce jour inconnues*. Lorsqu'une expérience utopique connaît un échec et s'avoue vaincue, l'utopie est discréditée et coupable. L'atout de la dimension créative fait de l'utopie un rêve impossible mais nécessaire : le lieu tangible de la conjonction du monde idéal et du monde matériel. Elle fait plus que souligner l'existence de ces deux mondes, elle les rend possible l'un pour – et par – l'autre. En suivant cette logique, on peut dire que l'islam politique turc a connu un échec et s'est avoué vaincu ; l'utopie islamiste est discréditée. Le leader du parti au pouvoir, Tayyip Erdoğan, bien qu'issu de la mouvance islamiste, répète sans cesse qu'il a dévêtu la chemise islamiste (n'est-ce pas un aveu de l'échec de l'islam politique) et se revendique *démocrate conservateur*. Il incite même les pays arabes en mutation à devenir des États laïcs. Il affirme au cours de sa visite au Caire (14 septembre 2011) que l'Égypte devrait veiller à garantir le fondement laïc de sa constitution. « Les individus ne sont pas tenus à être laïcs, c'est l'État qui doit l'être. L'État laïc traite toutes les communautés de façon égalitaire ; il ne propage pas l'irrégulier. La laïcité est le respect de toutes les religions et la garantie pour chacun de vivre librement sa religion ». En effet, il considère la laïcité comme seule formule apte à assurer la paix sociale et la victoire de la démocratie. Le 15 septembre 2011, en visite en Tunisie, il affirme une fois de plus qu'*islam et démocratie ne sont pas contradictoires* : « la Turquie compte 99% de musulmans, mais c'est un État de droit démocratique, laïc et social où toutes les religions ont le même niveau. Un musulman, un chrétien, un juif et un athée sont égaux dans un État laïc ».

Depuis le Mazdakisme (Iran ; V^e siècle), le Bogomilisme (Bulgarie ; X^e siècle), la révolte de Cheikh Bedreddîn (Anatolie ; XV^e siècle) et celle des paysans allemands soutenue par les anabaptistes de Münster (XVI^e siècle, le millénarisme), de nombreux mouvements religieux, qui refusaient toute idée de processus, développement ou devenir, n'étaient sensibles qu'au moment brusque. Sensibles aux exigences actives des opprimées, ils revendiquaient la justice sociale. L'islam politique turc, largement influencé par les mouvements islamiques du Moyen Orient, s'inscrivait à ses débuts dans cette lignée. Il a néanmoins assez tôt accepté l'idée de processus, l'idée d'un compromis, grâce surtout à sa parlementarisation progressive et à sa présence au sein des coalitions gouvernementales. Aujourd'hui, la formation d'Erdoğan ratisse beaucoup plus large que la seule frange réellement islamiste de l'électorat, estimée à moins de 10 %. Elle est maintenant presque un parti attrape-tout.

En effet, Mannheim écrivait, il y a trois quarts de siècle, que plus un parti en voie d'ascension collabore activement à une coalition parlementaire et plus il renonce à ses impulsions utopiques primitives et à ses larges vues, plus son pouvoir de transformation sociale risque d'être absorbé par l'intérêt qu'il porte à des détails concrets et particuliers. « La tenace fidélité à l'utopie et le don d'intelligence panoptique qui l'accompagnait se désintègrent dans les commissions parlementaires en un simple corps de directives destinées à dominer une foule de détails concrets en vue d'adopter une attitude en rapport avec ceux-ci. De même, dans le domaine de la recherche, ce qui était d'abord une image systématique et unifiée du monde, devient dans l'effort pour traiter les problèmes particuliers, une simple perspective dirigeante et un simple principe heuristique. Mais, comme toutes les formes d'utopie en conflit réciproque passent par le même cycle vital, elles sont désormais, dans le domaine de la science comme dans celui de la pratique parlementaire, de moins en moins des articles de foi antagonistes et, de plus en plus, des partis rivaux ou des hypothèses possibles en vue de la recherche ».

À l'épreuve des réalités concrètes et quotidiennes, c'est le discours gestionnaire qui devient dominant chez les ex-islamistes. Erdoğan, qui parvient à passer des débats idéologiques à des politiques/réalisations pratiques/efficaces, promet de hisser la Turquie parmi les dix premières puissances mondiales pour 2023, centenaire de la République, qui a été fondée par Mustafa Kemal, dont le rêve était de hisser son pays parmi les grandes puissances du monde. Pendant la campagne électorale pour les législatives de juin 2011, les dirigeants de l'AKP filent la thématique de l'*efficacité des services* : pas de coupures d'eau, ni d'électricité; constructions de routes, d'écoles, d'hôpitaux, d'aéroports, de complexes sportifs/culturels; inflation de 4,3%; PIB par habitant plus que triplé depuis 2001. Le mot « islam » en est presque totalement absent ; le Premier ministre fait campagne avec le slogan « Que la stabilité se poursuive, que la Turquie grandisse ». Le principal parti d'opposition insiste moins souvent sur la menace islamiste que représenterait l'AKP, mais dénonce la corruption et l'autoritarisme d'Erdogan. Il faut finalement dire que l'AKP, issu de l'islam politique, converti au libéralisme conservateur, a absorbé toutes les formes d'islamisme pacifique, tout en devenant un parti de centre-droit, en conformité avec les aspirations de la majorité de la population turque.

Le problème actuel de la Turquie n'est pas un mouvement hostile à la laïcité, mais une culture démocratique qui n'est pas encore achevée, malgré 65 ans de multipartisme. Du point de vue technique, sa démocratie fonctionne ; mais le conservatisme social intolérant envers ceux qui sont « différents » et l'autoritarisme politique sont interdépendants et se renforcent mutuellement. Dans un tel contexte, l'AKP qui est sorti de l'islamisme et accepte la laïcité, maintient quand même un ancrage dans le conservatisme islamique et glisse vers l'autoritarisme. Tocqueville écrivait en 1835 que les hommes ont un goût instinctif pour la liberté, mais que celle-ci n'est pas

l'objet principal et continu de leur désir : « ce qu'ils aiment d'un amour éternel, c'est l'égalité ; ils s'élancent vers la liberté par impulsion rapide et par efforts soudains, et, s'ils manquent le but, ils se résignent ; mais rien ne saurait les satisfaire sans l'égalité ». Les succès électoraux de l'AKP résultent probablement de ses campagnes ciblées sur l'homme de la rue (qui aspire au bonheur, à la dignité), axées sur la vie quotidienne, comme la banalisation des voyages en avion. D'après un rapport sectoriel de la direction générale de l'aviation civile du Ministère des Transports, le nombre de passagers aériens (vols intérieurs) atteint 50 millions en 2010 contre 8,5 millions en 2002 (environ 60 millions en 2011). En effet, la croissance économique et le progrès de la productivité rendent désormais accessibles au plus grand nombre des biens de consommation et de services, autrefois réservés à une élite, ce qui pousse les gens à voter à l'AKP, malgré l'abandon de la perspective européenne, l'usure du pouvoir et l'autoritarisme.

Un autre problème du système politique est le fait que l'affrontement des partis revêt beaucoup plus l'aspect d'une concurrence d'équipes que celui d'une opposition idéologique, comme l'a remarqué Léo Hamon il y a 60 ans. Il s'agit là d'une sorte de tribalisme politique ou de solidarité clanique où on lutte pour les ressources publiques et où le pragmatisme politique l'emporte sur la définition claire d'une idéologie qui se caractériserait plutôt sous la forme d'un ensemble de principes généraux. Ce constat n'est pas sans rappeler certaines conclusions de Boubekour sur le programme politique des partis islamiques algériens dits modérés n'étant pas issu d'une ligne de pensée homogène qui serait le résultat d'une théorie fondamentale : « Leur identité politique islamique reste dès lors flexible, capable d'épouser quand il le faut les différentes politiques gouvernementales ». En Turquie, si les kémalistes n'ont pas hésité à se servir de la laïcité comme instrument politique à géométrie variable, au lieu de la penser comme un instrument de concorde, un moteur d'intégration et d'ascension sociale, l'affaire *Ergenekon* et l'opération anti-terroriste contre le KCK (*Union des Communautés du Kurdistan*) deviennent de jours en jours des instruments du gouvernement islamo-conservateur pour museler l'opposition, au lieu d'être instruments de lutte contre l'État profond.

Il y a toujours eu du clientélisme en Turquie ; en instaurant son propre réseau clientéliste, l'AKP reproduit en effet toutes les dérives clientélistes des précédents partis au pouvoir. Il essaie de créer ses propres intellectuels, sa propre bourgeoisie, sa propre média, et fait très dangereux, ses propres universitaires. On recrute les universitaires sur des critères idéologiques ; avoir une épouse voilée ou aller à la prière de vendredi représentent désormais un critère de promotion pour un fonctionnaire. Je pense que ces symboles, bien plus qu'un affichage de signes de religiosité, constituent les signes de différenciation sociale (clanique). Mais avouons-le, ces symboles perdent progressivement de leur efficacité, leur raison d'être s'érode. Bülent Arınç, numéro trois de l'AKP, a marié son fils avec une fille non voilée (avril 2010). La première dame

de Turquie, Hayrünnisa Gül, élégante et enjouée, s'en est prise aux parents « ignorants » des élèves qui se sont présentées voilées à leurs écoles dans le but de défier la stricte interdiction du foulard dans l'enseignement primaire. « Une élève de l'école primaire ne peut pas décider soi-même de porter le voile », dit-elle. Le Président Gül a aussitôt pris le parti de son épouse, et défendu l'interdiction en vigueur (septembre 2010). D'ailleurs, l'AKP s'est refusé à présenter des candidates voilées aux élections pour ne pas créer artificiellement des tensions, malgré le fait qu'une plateforme de féministes voilées avait milité en faveur de ces candidatures et contre ce qu'elles qualifient de discrimination. Tant qu'il devient un parti de masse hétéroclite, l'AKP surfe sur un positionnement flou qui lui permet de drainer un électorat composite.

Aujourd'hui, l'AKP rassemble en son sein toutes les tendances islamiques qui, motivés par la crainte de la fragmentation et ayant peur du retour en arrière (processus de 28 février 1997), soutiennent presque inconditionnellement le parti au pouvoir et tolèrent ses compensations. Même s'il est établi sur des bases consensuelles, même s'il devient une sorte de plateforme qui regroupe diverses tendances politiques et religieuses, même s'il fait profil bas sur les questions liées à la place de la religion dans l'espace public, l'AKP (et en particulier Erdoğan) essaie de répondre aux aspirations de ces groupes islamiques. Tandis que la nouvelle direction du parti kémaliste adopte un discours plus libéral et social, et se montre moins dogmatique en ce qui concerne la laïcité, le Premier ministre Erdoğan, répondant aux controverses que suscite le projet gouvernemental sur les *écoles d'imams et de prédicateurs*, déclare début février 2012 qu'il veut former une jeunesse pieuse : « Est-ce que vous attendez de notre parti conservateur-démocrate qu'il forme une génération d'athées ? C'est peut-être votre affaire, votre mission, pas la nôtre. Nous allons former une génération démocratique et conservatrice qui embrasse les valeurs et les principes de notre nation » (2 février 2012). Mais les milieux laïcs et libéraux réagissent sans tarder : « Que devons-nous faire si nous ne voulons pas que nos enfants soient élevés dans la religion et le conservatisme » ? Non seulement les milieux occidentalisés, mais des intellectuels islamiques ou conservateurs affirment aussi qu'aucune uniformité politique ou religieuse ne doit être imposée à la Turquie. Certains relèvent même une contradiction entre cette intervention et le discours qu'Erdoğan a tenu en septembre 2011 aux pays arabes.

Rappelons que le fait qu'Erdoğan prône un État laïc pour les pays arabes a énormément troublé les sympathisants de l'islam politique dans ces pays ainsi qu'en Turquie. L'écrivain islamiste Ali Bulaç, préférant de considérer ce discours comme un *message géopolitique*, croit que cette sorte de recommandations hautaines créent des points d'interrogation et des doutes en ce qui concerne la politique turque à l'égard des pays arabes. Selon lui, il n'y a pas de problème de laïcité dans les sociétés arabes du Moyen Orient : « L'article 2 de la constitution égyptienne stipule que 'l'islam est la religion de l'État', que 'les principes de la loi islamique constituent la

source principale de législation'. Selon l'article 1^{er} de la constitution tunisienne, 'la Tunisie est un État libre, indépendant et souverain ; sa religion est l'Islam, sa langue l'arabe et son régime la République'. L'article 3 de la constitution syrienne indique que 'la jurisprudence islamique est la principale source de législation'. Selon l'article 2 de la constitution en préparation en Libye, 'le Saint Coran est la loi de la société ; l'islam est la religion de l'État'. 'Nous n'accepterons aucune idéologie extrémiste de droite ou de gauche. Nous sommes un peuple musulman à l'islam *vasatî* [moyen, modéré, milieu] et nous allons rester sur cette voie' déclare le leader de l'opposition libyenne Mustafa Abdul Jalil. Son diagnostic est juste : l'Islam est la religion du juste milieu et de la modération. Il faut rejeter tous les extrémismes, de droite et de gauche. L'oumma islamique est une oumma du juste milieu ».

Bulaç avance l'idée que si l'on applique la laïcité turque dans les pays arabes, on ne peut que construire des sociétés arriérées, comme la société turque des années 20-30, dans lesquelles l'État contrôle la société civile et la religion est exclue de la vie publique. Ce sera le scénario catastrophe pour les Arabes : « Face à la tentative d'imposer le modèle turc (laïc) aux peuples arabes, qui peut être conçue comme un programme occidental (car la Turquie est un allié de l'Occident), la sympathie actuelle peut rapidement se transformer en antipathie. La laïcité n'est pas l'athéisme certes, mais comme le remarque Habermas, elle dévoile, telle qu'elle est conçue aujourd'hui, une inspiration nihiliste, d'où l'émergence d'une société matérialiste et hédoniste. Les Frères sont les grands favoris du scrutin. D'un point de vue *realpolitik*, il ne serait pas prudent de les contrarier, au lieu d'établir de bons rapports avec les favoris aux législatives égyptiennes ». Cet article, publié dans le quotidien *Zaman* daté du 17 septembre 2011, est très représentatif en ce qui concerne les relations ambiguës entre AKP et intellectuels islamistes. Ali Bulaç, convaincu que l'avenir de la Turquie ne sera pas islamiste, qu'elle a déjà raté le train, souhaite que son pays ne se mêle pas des affaires des autres qui peuvent suivre la voie islamique. Sa position coïncide avec celle des Frères qui qualifient le discours d'Erdoğan d'ingérence flagrante et inacceptable dans les affaires de l'Égypte. Alors, la conversion de l'AKP ne signifie pas pour tout le monde la mort de l'utopie islamique.

Les intellectuels musulmans de Turquie ne sont pas unanimes sur la question de la laïcité et expriment des positions divergentes sur la possibilité ou non de conjuguer islam, pluralisme et démocratie sans trahir leur identité. Le chroniqueur au journal *Zaman* (proche du mouvement Gülen) Hüseyin Gülerce, souvent considéré comme le bras droit de Gülen, écrit le 8 février 2012 ceci : « La piété n'est pas facile à mesurer objectivement. Est-ce qu'il suffit d'adhérer aux pratiques d'une religion pour se considérer comme un homme pieux ? Un homme qui se déclare pieux, mais qui brise le cœur d'autrui, qui est grossier, brutal, insolent et douteux ne nuit-il pas à la religion ? La piété signifie-t-elle atteindre l'unité avec Dieu dans le cœur ou le respect des

règles? N'existe-t-il pas d'individus qui ont reçu la grâce de Dieu, mais qui ne se présentent pas comme étant pieux? Pour ma part, telle que je comprends la religion islamique, c'est de percevoir/ressentir la souffrance des autres et de faire quelque chose pour la rendre plus supportable, d'agir pour Dieu, sans rien attendre, sans penser à soi, de faire régner le Bien, de faire disparaître le Mal. Et en poursuivant ces objectifs, il faut adopter une attitude polie et modeste, consensuelle et tolérante envers autrui, autrement dit un comportement démocrate ».

D'après Gülerce, dans les années 1970, la jeunesse islamique se situait à droite sur l'échiquier politique, parce que la gauche montait en puissance : « Nous faisons autrefois partie des 'idéalistes' [islamo-nationalistes], des militants du YMM [*Nouvelle vague de luttes de libération nationale*, mouvance anti-impérialiste, anticomuniste et antisioniste] ou ceux du MTTB [*Union nationale des étudiants turcs*, organisation liée à la mouvance *Voie Nationale* d'Erbakan]. C'est cette génération qui participe activement à la construction de la 'Turquie nouvelle'. En d'autres mots, les anciens membres des mouvements fondamentalistes et réactionnaires, ayant une vision profondément antioccidentale, prennent la responsabilité dans tous les domaines et rendent service à la nation. Il est évident que notre conscience a changé dans un sens positif ; Le fait que l'AKP prône aujourd'hui une *démocratie conservatrice* au lieu de l'islam politique baptisé *Voie nationale* en est la preuve. Tandis que le milieu républicain laïc reste nostalgique du passé, nous avons réussi à nous regrouper sous le parapluie d'un conservatisme démocrate et à répondre aux revendications populaires actuelles. Notre efficacité réside dans le fait que nous refusons toute attitude revanchiste. Le point où nous sommes arrivés nous donne la joie, de l'émotion, de l'espoir face à l'avenir. Mais la Turquie, ce n'est pas seulement nous. Il faut éviter de tomber dans le piège où sont tombés les milieux kémalistes. Alors, nous sommes obligés de nous interroger, nous devons nous livrer à un véritable exercice d'autocritique. Tous les matins, il faut se regarder dans un miroir, droit dans les yeux, et se dire : La légitimité électorale ne te donne pas le droit d'imposer ton point de vue aux autres »...

Il faut savoir que les relations du mouvement Gülen avec Erdoğan demeurent houleuses, malgré son soutien affiché à l'AKP. Les grands noms du *cemaat* jugent le premier ministre peu fiable. Ces dernières années, les divergences augmentent entre l'AKP et le *cemaat*, comme l'a montré la prise de position de Gülen contre l'envoi de la flotte *humanitaire* (Mavi Marmara) à Gaza : « L'incapacité des organisateurs à rechercher un accord avec Israël avant d'envoyer de l'aide est un signe de défi lancé aux autorités qui ne peut mener à rien de fructueux ». Il s'agit là d'un désaccord manifeste avec le discours du Premier ministre turc. En effet, alors qu'Erdoğan ne décolerait pas après l'attaque israélienne, se faisant le champion de la cause palestinienne, Gülen a critiqué le non respect des dispositions légales et la témérité de l'association islamiste İHH, qui a dirigé la flottille du *Mavi Marmara*. D'autre part, *la crise du MİT* (Organisation

nationale de renseignements), qui éclate le 9 février 2012, est souvent considérée comme une nouvelle manifestation de dissensions qui opposent les partisans du Premier ministre à des fonctionnaires proches du mouvement Gülen, surtout influent dans la police. Le 9 février, dans le cadre de l'enquête sur KCK, le procureur spécial fait connaître son intention de convoquer 4 agents ou anciens agents du MİT ainsi que son directeur actuel, pour les interroger sur des contacts qu'ils ont eus avec le PKK, à Oslo, en 2010. C'est sans doute un scandale, car le département de sécurité d'Istanbul accuse le service de renseignements de complicité avec les séparatistes kurdes. « Les guerres intestines se multiplient au sommet de l'État : entre la justice et la police d'une part, le gouvernement et les services secrets de l'autre » estime le journaliste Ahmet Altan, en précisant que cette situation grotesque met en danger la séparation des pouvoirs (20 février 2012). Selon certains observateurs, la crise met au jour la lutte à l'intérieur du pouvoir à savoir le camp Erdoğan et le camp Gülen (qui aurait infiltré la justice et la police, en attendant les services secrets).

Qu'est-ce qui attend la Turquie? L'année 2011 s'est mal terminée: le 28 décembre, 35 villageois kurdes qui faisaient la contrebande ont été tués dans le village d'Uludere à la frontière turco-irakienne à la suite du raid aérien de l'armée turque, qui visait officiellement des rebelles séparatistes du PKK. Le gouvernement insiste sur le fait qu'il s'agissait d'une bavure de l'État. Ce drame rappelle que la question kurde reste le premier problème de la Turquie, malgré la régression des perspectives de solution politique. Outre le pessimisme en ce qui concerne une résolution politique/pacifique de cette question, l'autoritarisme croissant de l'AKP (qui exprime selon Ahmet İnsel, « un conservatisme moral aigu et un nationalisme aux relents religieux ») et les atteintes à la liberté de la presse inquiètent les démocrates et la communauté internationale. En effet, nous assistons à un rétrécissement des opportunités politiques pour les mouvements sociaux alors que le pays a déjà commencé à chercher sa route de la démocratie. Si le recul de l'armée consacre un processus de démilitarisation qui favorise le développement de l'État de droit, il faut néanmoins avouer que la démocratisation est encore dans une phase de transition et que la culture politique turque n'a pas atteint un seuil de maturité accompli.

Certes, il faut éviter de prédire un avenir tout en rose, mais je ne crois pas non plus que la Turquie sera moins démocratique et plus conservateur qu'auparavant. Le PRP kémaliste a commencé une lente évolution réformiste qui aboutira probablement à sa transformation en une formation politique d'inspiration social-démocrate. Le PAN, à tendance islamo-nationaliste et fasciste dans les années 1970, prêche aujourd'hui un nationalisme kémaliste/laïc et beaucoup plus libéral qu'autrefois. Le vice-président du groupe parlementaire du parti, Oktay Vural, intervenant dans la polémique déclenchée par Erdoğan sur la « génération pieuse », prononce des propos forts intéressants: «Je pense que le premier ministre parle d'un objectif de créer une

sorte de jeunesse hitlérienne ou fasciste, comme les chemises noires. Or, nous exigeons, nous aussi, l'émergence d'une jeunesse attachée aux valeurs spirituelles, nationales, républicaines et familiales, une jeunesse qui se bat pour défendre les droits fondamentaux. Peut-être que le premier ministre vise à former une jeunesse qui penserait comme lui, une jeunesse *tayyibane* [allusion au prénom d'Erdoğan]». Personnellement, je ne crains pas pour l'avenir de la Turquie, ni l'effacement du contre-pouvoir. D'abord parce que les partisans et sympathisants de l'AKP semblent avoir intégré le pluralisme. Et parce que la société civile qui devient plus dynamique, plus diversifiée et plus efficace (grâce aux nouvelles configurations politiques, sociales, économiques et culturelles actuellement en œuvre en Turquie) est de plus en plus en mesure de dissuader le pouvoir de commettre des abus.

Bibliographie

INTRODUCTION

1. ANSART, Pierre ; *Idéologies, conflits et pouvoir*, Paris, PUF, 1969.
2. ARKOUN, Mohammed, GARDET, Louis ; *L'Islam, Hier-Demain*, Paris, Bucher / Chastel, 1978.
3. BABES, Leïla ; « La quadrature du cercle : Islamisme, islamophobie, judéophobie », in *Outre-Terre*, 2/2003 (n° 3), pp. 167-169.
4. CHABBI, Jacqueline ; *Le seigneur des Tribus, L'islam de Mahomet*, Paris, Noësis, 1997.
5. CLÉMENT, J.F. ; « Le temporel et l'éternel » in *Islam, le grand malentendu*, Paris, Autrement, 1987, pp. 149-158.
6. DELCAMBRE, Anne-Marie ; *Mahomet*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
7. DUFOUR DE CONTI, Philippe ; « Polysémie de l'inquiétante étrangeté » in *Cités*, 2003/4, n° 16, pp. 63-70.
8. DURKHEIM, Emile ; *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1956 [1894].
9. FERJANI, Mohamed-Chérif ; *La politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005, livre au format PDF.
10. GAXOTTE, Pierre ; *La Révolution française*, Bruxelles, Complexe, 1988 [1928].
11. HABERMAS, Jürgen ; *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998.
12. LAMBERT, Yves ; « Introduction : La Naissance des Religions. De la préhistoire aux religions universalistes », *Revue du MAUSS permanente*, 5 Mars 2009 [en ligne], <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article475>
13. LAMCHICHI, Abderrahim ; « Islamisme et politique au Maghreb : les spécificités de la transition marocaine » in *Confluences Méditerranée*, n° 31, Automne 1999, pp. 37-56.
14. LEWIS, Bernard ; *Le Retour de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1993.
15. MANÇO, Ural ; « Sécularisation de l'islam en Turquie », in *La Revue nouvelle*, n°1, janvier 2009, pp. 80-87.
16. MAROUF, Nadir ; « Introduction », in *Les fondements anthropologiques de la norme maghrébine* (N. Marouf), Paris, L'Harmattan, 2005-I. Dernière version avant publication : *Anthropologie du Maghreb contemporain*, pp. 12-35.
17. MARZOUKI, Nadia ; « Modernisation, réformisme et réislamisation. Entretien avec Olivier Roy », in *Mouvements*, n° 36, 2004/5, pp. 22-31.
18. OGIEN, Ruwen ; *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004.
19. OKTAY, Cemil ; « Clés pour la modernisation des institutions politiques » in *Pouvoirs*, 2005/4, n° 115, pp. 5-23.
20. PARLA, Taha ; *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları v.3, Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku*, Istanbul, İletişim, 1992.

21. RODINSON, Maxime ; *Entre Islam et Occident (entretiens avec Gérard D. Khoury)*, Paris, les Belles Lettres, 1998.
22. RODINSON, Maxime ; *Marxisme et Monde Musulman*, Paris, Seuil, 1972.
23. ROLLAN, Françoise, SOUROU, Benoît ; *Les migrants Turcs de France, Entre repli et ouverture*, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2006.
24. ROY, Olivier ; « 'Bon' islam, 'mauvais' islam », in *Le Monde diplomatique*, octobre 2005-I, p. 31.
25. ROY, Olivier ; « Le post-islamisme » in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 85-86, 1999, pp. 11-30.
26. TAVAGLIONE, Nicolas ; « La cimenterie d'Ogden : justification publique et déflationnisme éthique (Étude critique de Ruwen Ogden, La panique morale, Paris, Grasset, 2004, 353 pages) » in *Philosophiques*, vol. 33, n° 2, 2006, pp. 513-528.
27. TODD, Emmanuel ; *Après l'Empire*, Paris, Gallimard, 2002.
28. ZARCONI, Thierry ; *La Turquie moderne et l'Islam*, Paris, Flammarion, 2004.

Première Partie : Islam turc et trajectoires historiques des rapports entre religion et politique

I- Place et poids du religieux dans la vie sociale et politique

29. BECKER, Joffrey ; *Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie (compte rendu)*, 2008, <http://lapirogue.free.fr/fevr.htm>.
30. CALDERINI, Simonetta ; « Cosmologie et autorité dans l'ismaélisme médiéval », in *Klêsis – Revue philosophique*, n° 1/2, 2006, pp. 120-131.
31. CHARFI, Abdelmajid ; *Pouvoir politique et pouvoir religieux dans l'histoire de l'islam 1/2*, 2005-I, disponible sur Internet : www.etudes-musulmanes.com
32. DE LARA, Philippe ; « Pour Durkheim », in *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 22, 2003 (2^{ème} semestre), pp. 118-125.
33. DELCAMBRE, Anne-Marie ; *L'islam: histoire des origines et histoire califale*, 2001, http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/l_islam__histoire_des_origines_et_histoire_califale.as
34. DUMEZIL, Georges ; « Le parcours initiatique d'un 'parasite' des sciences humaines », interview de Didier Sanz pour la revue *Autrement*, Paris, 1987.
35. DURKHEIM, Emile ; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1968 [1912], Livre en format PDF, <http://classiques.uqac.ca>.
36. FOURQUET, François ; « La double nature de la religion », in *Revue du MAUSS*, n°22 – « Qu'est-ce que le religieux ? », 2003/2, pp. 299-304.
37. GAUCHET, Marcel ; *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
38. GAUCHET, Marcel ; « Le politique et la religion, Douze propositions en réponse à Alain Caillé », in *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 22, 2003 (2^{ème} semestre), pp. 328-333.
39. GEOFFROY, Eric ; « Les hommes de religion dans le Moyen-Orient ayyoubide et mamelouk (12^{ème} – 16^{ème} siècles) », in *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris, Flammarion, 2003, pp. 93-108.

40. GILSENAN, Michael ; *Connaissance de l'islam*, Paris, Éditions Karthala, 2001.
41. HERACLITE, *Fragments*, sur Internet : <http://philoctetes.free.fr/heraclite.pdf>
42. HOUTART, François ; « Les effets du changement social sur la religion catholique en Amérique latine », in *Archives des sciences sociales des religions*, n°12, 1961, pp. 63-73.
43. O'LEARY, Joseph Stephen ; *La Vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.
44. ROBERTSON, Fabien ; « Durkheim : Entre religion et morale », in *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 22, 2003 (2^{ème} semestre), pp. 126-143.
45. ROUX, Jean-Paul ; *L'islam des partisans d'Ali : le chiisme*, 2001-I, sur Internet : http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/l_islam_des_partisans_d_ali_le_chiisme.asp
46. SIRONNEAU, Jean-Pierre ; *Sécularisation et religions politiques*, The Hague – Paris – New York, Mouton Publishers, 1982.
47. SORMAN, Guy ; *Les vrais penseurs de notre temps*, Paris, Fayard, 1989, extraits : <http://www.philo5.com/Les%20vrais%20penseurs%20de%20notre%20temps.htm>
48. VAN HAEPEREN, Françoise ; « Des pontifes païens aux pontifes chrétiens. Transformations d'un titre : entre pouvoirs et représentations », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 81, fasc. 1, 2003, pp. 137-159.
49. VERNANT, Jean-Pierre ; *La religion, fait historique et sociale*, Ivry, conférence du 06 Décembre 2004, http://www.union-rationaliste.org/Documents_RTf/IVRY.rtf

II- Conversion des Turcs nomades à l'islam : De la Confédération de tribus à l'État, du droit coutumier au droit écrit

50. AHMAD, Dean ; « L'économie politique de la société islamique classique », *Institut Euro92*, Avril 1995.
51. ARAZI, Albert, EL'AD, 'Amikam ; « 'L'Épître à l'Armée' : Al-Ma'mūn et la seconde Da'wa (Première partie) » in *Studia Islamica*, n° 66, Paris, Maisonneuve & Larose, 1987, pp. 27-70.
52. BOZDEMİR, Mevlüt ; « Source historiques de l'armée turque (II) », in *A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, tome XXXIV, n° 1-4, 1979, pp. 147-173.
53. BOZDEMİR, Michel ; *La marche turque vers l'Europe*, Paris, Karthala, 2005.
54. CAHEN, Claude ; « Le Malik-nameh et l'histoire des origines seljukides » in *Oriens*, Vol. 2, n° 1, Octobre 1949, pp. 31-65.
55. CENTLIVRES, Pierre, CENTLIVRES-DEMONT, Micheline ; *Et si on parlait de l'Afghanistan ?*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1988.
56. CHARFI, Abdelmajid ; *Pouvoir politique et pouvoir religieux dans l'histoire de l'islam* 2/2, 2005–II, disponible sur Internet : www.etudes-musulmanes.com
57. CHEDDADI, Abdesselam ; « Ibn Khaldūn », in *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO, volume XXIV, n° 1-2, 1994, pp. 7-20.
58. DIENE, Doudou ; « Débat de la Table Ronde », in *Les civilisations dans le regard de l'autre*, Actes du colloque international, Paris, UNESCO, 13 et 14 Décembre 2001, pp. 235-256.

59. GROUSSET, René ; *L'empire des steppes : Attila, Gengis Khan, Tamerlan*, Paris, Payot, 1965 [1938], Livre en format PDF, <http://classiques.uqac.ca>.
60. HAMAYON, Roberte ; « Débat de la Table Ronde », in *Les civilisations dans le regard de l'autre*, Actes du colloque international, Paris, UNESCO, 13 et 14 Décembre 2001, pp. 235-256.
61. HASSAN, Ümit ; *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler / Études sur la société turque préislamique*, Istanbul, Kaynak, 1985.
62. HOGGA, Mustapha ; *Orthodoxie, subversion et réforme en islam : Gazali et les seljoukides*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.
63. KÖYMEN, Mehmet Altay ; *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi : Alp Arslan ve Zamanı / Histoire de l'Empire des Grands Seldjoukides : Règne d'Alparslan*, Ankara, Türk Tarih Kurumu yayını / Éditions de la Société turque d'histoire, 2001 [1972].
64. LAVOREL, Sabine ; *Les Constitutions Arabes Et L'islam ; Les Enjeux Du Pluralisme Juridique*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2005.
65. LIMOUSIN, Éric ; *100 Fiches d'histoire du Moyen Âge : Byzance et le monde musulman*, Rosny sous Bois, Bréal, 2005.
66. MAKDISI, George ; « Les rapports entre calife et sultân à l'époque saljûqide », in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6, n° 2, Cambridge University Press, 1975, pp. 228-236.
67. MANSOUR, Abdellatif ; « La haine : Les Oulémas de la fetwa dissidente se désistent, mais tardivement », in *Maroc Hebdo International*, n° 481, 12-18 Oct. 2001, pp. 12-13.
68. MAROUF, Nadir ; « Maghrébinité paysanne, paysannité planétaire », in *Les fondements anthropologiques de la norme maghrébine* (N. Marouf), Paris, L'Harmattan, 2005-II. Dernière version avant publication : *Anthropologie du Maghreb contemporain*, pp. 39-70.
69. MÉLIKOFF, Irène ; *Uyur İdik Uyardılar : Alevîlik – Bektaşîlik Araştırmaları / Sur les traces du soufisme turc : Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Istanbul, Cem, 1994.
70. ROUX, Jean-Paul ; *Les Abbassides : les legs culturels d'un empire éphémère*, 2001-II, http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/les_abbassides__les_legs_culturels_d_un_empire_ephemere.asp
71. ROUX, Jean-Paul ; *Les Grands Seldjoukides*, Mai 2002, accessible sur Internet : http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/les_grands_seldjoukides.asp
72. SAMBE, Bakary ; « L'incidence du rapport servile sur le regard intersubjectif entre Arabes et Noirs Africains », communication présentée au colloque international organisé par l'UNESCO : *La route de l'esclave*, Rabat et Marrakech, les 17, 18, 19 mai 2007, 12 pages.
73. SANTEDI KINKUPU, Léonard ; *Dogme et inculturation en Afrique*, avec préface de Claude Geffré, Paris, Karthala, 2003.
74. TERRIEN, Marie-Pierre ; *La christianisation de la région rhénane du IV^e au milieu du VIII^e siècle*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2007.
75. VALLAT, Philippe ; *Farabi et l'école d'Alexandrie : Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.
76. WEBER, Max ; *Économie et société*, tome 1, Paris, Plon 1971 [1921].

77. YAVARI-D'HELLEN COURT, Nouchine ; « La représentation du 'turc' dans les manuels scolaires iraniens » in **CEMOTI** (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 14, juillet-décembre 1992, pp. 53-62.
78. ZWAHLEN, Mary ; **Le divorce en Turquie : Contribution à l'étude de la réception du Code civil suisse**, Genève, Librairie Droz, 1981.

III- Ascension et apogée de l'Empire ottoman : Rôle d'instances religieuses dans la vie politique et sociale (1299-1699)

79. AMGHAR, Samir ; « Le salafisme en Europe : la mouvance polymorphe d'une radicalisation », in **Politique Etrangère**, n° 1, 2006.
80. ANASTASIADIS, Tassos ; « Controverses politiques et tolérance canonique : la relecture au sein de l'Église orthodoxe grecque du XX^e siècle de la notion patristique d'*oikonomia* et les relations avec les anglicans », in **Études balkaniques**, n° 10, 2003, pp. 175-197.
81. ASSMANN, Jan; **Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen**, Munich, 1992; en turc: **Kültürel Bellek. Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik / La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques**, Istanbul, Ayrıntı, 2001.
82. BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis ; « L'apogée de l'Empire ottoman : les événements (1512-1606) » in **Histoire de l'Empire Ottoman**, Sous la direction de Robert Mantran, Paris, Fayard, 1989, pp. 139-158.
83. BALANDIER, Georges ; **Anthropologie Politique**, Paris, PUF, 1969.
84. BARBU, Violeta; « *Lex animata* et le remploi des corps » in **L'empereur hagiographe : culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine**, actes des colloques internationaux tenus au New Europe College, Textes réunis et présentés par Petre Guran avec la collaboration de Bernard Flusin, 13-14 mars 2000, pp. 224-248.
85. BARKEY, Karen ; **Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective**, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
86. BAUER, Julien; **Politique et religion**, Paris, PUF, 1999.
87. BAYART, Jean-François; « Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective* », in **European Journal of Turkish Studies** [Online], Book reviews, Online since 16 February 2010-II.
88. BAZIN, Louis; « La vie intellectuelle et culturelle dans l'Empire ottoman » in **Histoire de l'Empire Ottoman**, Sous la dir. de Robert Mantran, Paris, Fayard, 1989, pp. 695-724.
89. BELDICEANU, Irène ; « L'organisation de l'Empire ottoman (XIV^e-XV^e siècles) », in **Histoire de l'Empire Ottoman**, Sous la dir. de R. Mantran, Fayard, 1989-II, pp. 117-138.
90. BELDICEANU, Irène ; « Les débuts : Osmân et Orkhân » in **Histoire de l'Empire Ottoman**, Sous la direction de Robert Mantran, Paris, Fayard, 1989-I, pp. 15-35.
91. BERENGER, Jean ; « Les vicissitudes de l'alliance militaire franco-turque (1520-1800) » in **Guerres et paix en Europe centrale aux époques moderne et contemporaine : Mélanges d'histoire des relations internationales offerts à Jean Bérenger**, Textes réunis par Daniel Tollet, Paris, Presses de L'Université de Paris-Sorbonne, 2003, pp. 297-329.
92. BERNARD, Guillaume ; **Introduction à l'histoire du droit et des institutions**, Paris, Jeunes Éditions, 2004.

93. BİLİCİ, Faruk ; « Les waqfs monétaires à l'époque ottomane : droit hanéfite et pratique » in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 79-80, 1996, pp. 73-88.
94. BOZARSLAN, Hamit ; « Islam, laïcité et la question d'autorité de l'Empire ottoman à la Turquie kémaliste », in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125, janvier-mars 2004-II, pp. 99-113.
95. BOZARSLAN, Hamit ; « Réflexions sur l'économie de l'Empire ottoman et le passage à la Révolution industrielle », in *CEMOTI* (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 5, janvier-juin 1988, pp. 73-103.
96. CARRIER, Marc ; *L'image des Byzantins et les systèmes de représentation selon les chroniques occidentales des Croisades (1096-1261)*, thèse de doctorat soutenue le 10 juin 2006, Université Paris I – Panthéon Sorbonne, U.F.R. d'Histoire.
97. CHEDDADI, Abdesselam ; « Reconnaissance d'Ibn Khaldûn » (entretien), in *Esprit*, Paris, n° 11, 2005, pp. 132-147.
98. CLAYER, Nathalie ; « L'Autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ? » in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125, 2004, pp. 45-62.
99. CLAYER, Nathalie ; *Mystiques, État & Société : Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV^e siècle à nos jours*, Leiden, E.J. Brill, 1994.
100. DAUMAS, François ; *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1965.
101. DE GROOT, Jean ; « La femme dans l'économie divine : des Pères de l'Église à saint Josémaria Escriva » in *Romana – Bulletin de la Prélatrice de la Sainte Croix et Opus Dei*, n° 39, Juillet-Décembre 2004, http://www.romana.fr/art/39_8.0_1
102. DUFUMIER, Marc ; *Agricultures et paysanneries des Tiers mondes*, Paris, Karthala, Collection « Hommes et Sociétés », 2004
103. FOLTZ, Richard ; *L'Iran, creuset de religions : de la préhistoire à la République*, Québec, PUL (Les Presses de l'Université Laval), 2007.
104. GOLDZIEHER, Ignaz ; *Le dogme et la loi dans l'Islam*, Paris – Tel-Aviv, S.N. Librairie Orientaliste Paul Geuthner S.A. Paris & Éditions de l'éclat, 2005 (1^{ère} édition : 1920).
105. KAFADAR, Cemal ; « Les troubles monétaires de la fin du XVI^e siècle et la prise de conscience ottomane du déclin » in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 46^e année, n° 2, 1991, pp. 381-400.
106. KAFADAR, Cemal ; « Osmanlı siyasal düşüncesinin kaynakları üzerine gözlemler / Observations sur les sources de la pensée politique ottomane » in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 1 : Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 1 : Legs de l'Empire ottoman*, Istanbul, İletişim, 2001, pp. 23-28.
107. KEBE, Abdoul Aziz ; « L'Islam, le sacré et le profane, le spirituel et le temporel : contribution à la réflexion » in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, n° 35, 2005, pp. 1-18.
108. KINALIZADE ALİ ; *Ahlak-i Alai / La morale suprême*, Édition de Bulak, 1833.
109. MACHIAVEL, Nicolas ; *Le Prince*, traduit par Jacques Gohory et Prieur De Marcilly, Paris, Librairie générale française, 1962, texte original : 1513.
110. MANTRAN, Robert ; « Avant-propos » in *Histoire de l'Empire Ottoman*, Sous la direction de Robert Mantran, Paris, Fayard, 1989-I, pp. 7-12.

111. MANTRAN, Robert ; « L'Empire ottoman : une conception pragmatique du pouvoir », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Année 1993, vol. 137 n° 3, pp. 757-763.
112. MANTRAN, Robert ; « L'Etat ottoman au XVII^e siècle : stabilisation ou déclin ? » in *Histoire de l'Empire Ottoman*, Sous la dir. de R. Mantran, Fayard, 1989-II, pp. 227-264.
113. MARDİN, Şerif ; « Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the 19th Century », in *Turkey : Geographic and Social Perspectives*, édité par P. Benedict, E. Tümeretkin et F. Mansur, Leiden, E. J. Brill, 1974, pp. 403-446.
114. MAUCOURANT, Jérôme ; « Pour une analyse institutionnaliste du taux de l'intérêt de la Dette », Séminaire *Confiance*, Centre Auguste et Léon Walras, Lyon, 02/05/1995.
115. MENU, Bernadette ; *Maât : L'ordre juste du monde*, Paris, Michalon, 2005.
116. MONDZAIN, Marie-José ; « Image, sujet, pouvoir (entretien réalisé par M. Fiserova) », in *Sens Public – Revue électronique internationale*, 2008, <http://www.sens-public.org/>
117. MONTESQUIEU ; *De l'esprit des lois*, 1748. L'ouvrage est disponible sur Internet : http://fr.wikisource.org/wiki/De_l%27esprit_des_lois
118. NICOLAS, Jean-Hervé ; *Synthèse dogmatique : Complément de l'univers à la trinité*, Paris, Éditions Beauchesne, 1993.
119. OKTAY, Cemil ; « Bizans Siyasî İdeolojisi'nden Osmanlı Siyasî İdeolojisi'ne / De l'idéologie politique byzantine à l'idéologie politique ottomane » in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 1 : Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 1 : Legs de l'Empire ottoman*, Istanbul, İletişim, 2001, pp. 29-36.
120. PEEV, Yordan ; « Quelques observations sur les causes psychologiques, économiques et politiques : Leur impact sur l'évolution de la société selon Ibn Khaldûn » in *L'Orient au cœur : en l'honneur d'André Miquel*, sous la responsabilité de Floréal Sanagustin, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001, pp. 309-318.
121. POPOVIC, Alexandre ; « Les confréries mystiques musulmanes dans les Balkans », communication présentée au *Colloque international : Le rôle du Soufisme et des confréries musulmanes dans l'islam contemporain. Une alternative à l'islam politique?*, Turin, 20-21-22 novembre 2002.
122. POPOVITCH, (Père) Justine ; *Philosophie orthodoxe de la vérité : Dogmatique de l'Église orthodoxe, tome quatrième*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 1997.
123. PRAT, Marie-Hélène ; *Les Mots du corps : Un imaginaire lexical dans les Tragiques d'Agrippa d'Aubigné*, Genève, Librairie Droz, 1996.
124. ROUX, Jean-Paul ; « L'art ottoman dans les territoires turcs » in *Histoire de l'Empire Ottoman*, Sous la direction de Robert Mantran, Paris, Fayard, 1989, pp. 649-682.
125. SUNAR, İlkey ; « Anthropologie politique et économique : l'Empire ottoman et sa transformation » in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, année 1980, volume 35, n° 3, pp. 551-579.
126. ŞENİ, Nora ; « Ville ottomane et représentation du corps féminin » in *Les temps modernes*, Juillet-Août 1984, pp. 66-95.
127. ŞİMŞEK, Mehmet ; « Influence de la décadence de l'empire ottoman sur les controverses concernant les innovations », *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Revue de la Faculté de théologie de l'Université d'Ankara*, tome 26, 1984, pp. 471-490.

128. TİMUR, Taner, *Osmanlı Kimliği / Identité ottomane*, Istanbul, Hil, 1994.
129. TLILI, Béchir ; « Aux origines de la pensée réformiste ottomane moderne : un important document du Sayh al-Aqhisârî (XVII^e siècle) » in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, année 1974, volume 18, n° 1, pp. 131-148.
130. VATIN, Nicolas ; « L'ascension des Ottomans (1362-1451) » in *Histoire de l'Empire Ottoman*, Sous la direction de Robert Mantran, Paris, Fayard, 1989-I, pp. 37-80.
131. VATIN, Nicolas ; « L'ascension des Ottomans (1451-1512) » in *Histoire de l'Empire Ottoman*, Sous la direction de Robert Mantran, Paris, Fayard, 1989-II, pp. 81-116.
132. VEINSTEIN, Gilles ; *Histoire turque et ottoman : La diplomatie ottomane en Europe. I. Les fondements juridiques (Résumé du cours 2005-2006)*, Cours de Gilles Veinstein au Collège de France, 2006.
133. VEINSTEIN, Gilles ; *Histoire turque et ottoman : Leçon inaugurale*, Cours de Gilles Veinstein au Collège de France, 1999.
134. VEINSTEIN, Gilles ; *Histoire turque et ottoman : Pour une généalogie du califat ottoman (Résumé du cours 2001-2002)*, Cours de Veinstein au Collège de France, 2002.
135. VEINSTEIN, Gilles ; *Histoire turque et ottoman : Sultan ottoman (Résumé du cours 1999-2000)*, Cours de Gilles Veinstein au Collège de France, 2000.
136. VEINSTEIN, Gilles ; « L'empire dans sa grandeur (XVI^e siècle) » in *Histoire de l'Empire Ottoman*, Sous la dir. de Robert Mantran, Paris, Fayard, 1989, pp. 159-226.
137. YURDAYDIN, Hüseyin G. ; « Düşünce ve Bilim Tarihi / Histoire de la Pensée et des Sciences (1300-1600) » in *Türkiye Tarihi 2: Osmanlı Devleti / Histoire de la Turquie 2 : État Ottoman (1300-1600)*, Sous la dir. de S. Akşin, Istanbul, Cem, 2005-I, pp. 207-271.
138. YURDAYDIN, Hüseyin G. ; « Düşünce ve Bilim Tarihi / Histoire de la Pensée et des Sciences (1600-1839) » in *Türkiye Tarihi 3: Osmanlı Devleti / Histoire de la Turquie 3 : État Ottoman (1600-1908)*, Sous la dir. de S. Akşin, Istanbul, Cem, 2005-II, pp. 273-341.

IV- Déclin : Empire à l'âge des réformes (1699-1878)

139. ALKAN, Mehmet Ö. ; « Türkiye'de Seçim Sistemi Tercihinin Misyon Boyutu ve Demokratik Gelişime Etkileri (Siyaset Bilimi ve Siyaset Sosyolojisi Yaklaşımıyla) » in *Anayasa Yargısı / Juridiction Constitutionnelle*, tome 23, 2006, pp. 133-165.
140. ANTOINE DE JUCHEREAU DE SAINT-DENYS ; *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808, Précédées d'observations générales sur l'état actuel de l'Empire ottoman, Tome premier*, Paris, Librairie de Brissot-Thivars, 1819.
141. ARIÈS, Philippe ; « L'Histoire des mentalités » in *La Nouvelle Histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff, Bruxelles, Éditions Complexe, 2006, pp. 167-190.
142. ARKOUN, Mohammed ; « Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique : D'après *al-I'lâm bi-manâqib al-Islâm* d'al-'Âmirî » in *Studia Islamica*, n° 35, Paris, Maisonneuve & Larose, 1972, pp. 5-51.
143. AYMES, Marc ; « Dissipation de l'État : L'Impensé des institutions ottomanes » (Document de travail) in *Servir l'État en Turquie : La rationalisation des institutions en question*, Paris, le 5 décembre 2008, 18 pages.
144. BAYART, Jean-François ; « De l'Empire ottoman à la République de Turquie : la tentation coloniale » in *L'Orientalisme désorienté ? La Turquie contemporaine au*

miroir des approches postcoloniales, Institut d'études politiques de Rennes, 28-29 Janvier 2010-I.

145. BİLİCİ, Faruk ; « La Révolution française dans l'historiographie turque (1789-1927) » in *Annales historiques de la Révolution française*, n° 286, 1991, pp. 539-549.
146. BODUR, Feyyaz, ACARLIOĞLU, Abdülatif ; « Premiers journaux turcs publiés à Istanbul dans le cadre des mouvements d'occidentalisation dans l'Empire Ottoman et Şinasi » in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Ephemerides*, Cluj-Napoca (Roumanie), 1/2007 pp. 47-57.
147. CHEIKH-MOUSSA, Abdallah ; « Humanism in the Renaissance of Islam, the Cultural Revival during the Buyid Age by Joel L. Kraemer; Philosophy in the Renaissance of Islam, Abû Sulaymân al-Sijistânî and His Circle (recension) » in *Studia Islamica*, n° 73, Paris, Maisonneuve & Larose, 1991, pp. 171-176.
148. ÇETİNSAYA, Gökhan ; « Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti / Esprit des Tanzimat: de la Kalemîye (service de scribes) au Mülkiye (chancellerie civile) » in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 1 : Tanzimat ve Meşrutîyet'in Birikimi / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 1 : Legs de l'Empire ottoman*, Istanbul, İletişim, 2001, pp. 54-71.
149. DE VATTTEL, Emer ; *Le droit des gens, ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains, tome premier*, traduit en français par Paul Royer-Collard, Paris, J. P. Aillaud, 1835.
150. DEGUILHEM, Randi ; « Selçuk Akşin Somel, The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908 : Islamization, Autocracy and Discipline (recension) », in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 21, 2005, pp. 63-64.
151. DUMONT, Paul « La période des Tanzimat (1839-1878) » in *Histoire de l'Empire ottoman*, Sous la direction de Robert Mantran, Paris, Fayard, 1989, pp. 459-522.
152. GEORGEON, François ; « L'Empire ottoman et l'Europe : de la question d'Orient à la question d'Occident », in *Confluences Méditerranée*, n° spécial: « Turquie : la 28^e étoile? Un défi à relever », Paris, L'Harmattan, n° 52, hiver 2004-2005, pp. 29-39.
153. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich ; *La Raison dans l'histoire*, Paris, Hatier, 2000.
154. KIRLI, Cengiz ; *The Struggle Over Space : Coffeehouses of Ottoman Istanbul (1780-1845)*, thèse non publiée, Binghamton University, 2000.
155. KOÇAK, Cemil ; « Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutîyet / Les Jeunes Ottomans et la Première Constitution Ottomane » in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 1 : Tanzimat ve Meşrutîyet'in Birikimi / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 1 : Legs de l'Empire ottoman*, Istanbul, İletişim, 2001, pp. 72-82.
156. KRYNEN, Jacques ; *L'idéologie de la magistrature ancienne*, Paris, Gallimard, 2009.
157. LEMARCHAND, Guy ; « Éléments de la crise de l'Empire ottoman sous Selim III (1789-1807) », *Annales historiques de la Révolution française*, 2002, n° 3, pp. 141-159.
158. LEWIS, Bernard ; « II. Turquie » in *Dustur : Aperçu sur les Constitutions des États arabes et islamiques*, Leiden, EJ Brill, 1966, pp. 5-24.
159. LEWIS, Bernard ; *Islam et laïcité : La naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988-I.

160. LEWIS, Bernard ; *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, London, 1961.
161. LUIZARD, Pierre-Jean ; « Pouvoir religieux et pouvoir politique au Moyen-Orient : De la tradition ottomane à la modernité réformiste » in *Confluences Méditerranée*, n° 33, Printemps 2000, pp. 7-23.
162. MANTRAN, Robert ; « L'Etat ottoman au XVIII^e siècle : la pression européenne » in *Histoire de l'Empire Ottoman*, Sous la dir. de R. Mantran, Fayard, 1989-III, pp. 265-286.
163. MANTRAN, Robert ; « Les débuts de la Question d'Orient (1774-1839) » in *Histoire de l'Empire Ottoman*, Sous la dir. de Robert Mantran, Fayard, 1989-IV, pp. 421-458.
164. MARDİN, Şerif; *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908 / Les idées politiques des Jeunes Turcs*, Istanbul, İletişim, 1983.
165. MARDİN, Şerif ; « Yeni Osmanlı Düşüncesi / Pensée des Jeunes Ottomans » in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 1 : Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 1 : Legs de l'Empire ottoman*, Istanbul, İletişim, 2001, pp. 42-53.
166. MARROU, Henri-Irénée ; *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité : I. Le monde grec*, Paris, Seuil, 1948.
167. ORTAYLI, İlber ; « Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar / Notes sur la pensée ottomane du XVIII^{ème} siècle » in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 1 : Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 1 : Legs de l'Empire ottoman*, Istanbul, İletişim, 2001, pp. 37-41.
168. SEMİZ, Yaşar ; « Sadık Rıfat Paşa (1807-1857), Hayatı ve Görüşleri / Sadık Rıfat Pacha (1807-1857), Sa vie et sa pensée », *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi / Revue de recherches turcologiques d'Université de Selçuk*, n° 1, Konya, 1994, pp. 135-144.
169. SMYRNELIS, Marie-Carmen ; *Une société hors de soi : Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Leuven, Peeters, 2005.
170. THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, traduit en français par Denis Roussel, Paris, Gallimard, 1964.
171. TÜRESAY, Özgür ; *Être intellectuel à la fin de l'Empire ottoman : Ebüzziya Teyfik (1849-1913) et son temps*, thèse présentée pour obtenir le grade de docteur de l'INALCO, dirigée par François Georgeon et soutenue le 18 Octobre 2008.
172. URVOY, Dominique ; « Le monde musulman selon les idéaux de la Révolution française » in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 52-53 (Les Arabes, les Turcs et la Révolution française), 1989, pp. 35-48.
173. YERASIMOS, Stéphane ; « Explorateurs de la modernité: Les ambassadeurs ottomans en Europe » in *Genèses*, n° 35, dossier *L'Europe vue d'ailleurs*, 1999, pp. 65-82.

V- « Absolutisme constitutionnel » d'Abdülhamid II (1878-1908)

174. AFFAYA, Mohammed Nour Eddine ; « La communication de l'interculturel entre le réel et le virtuel » in *Revista CIDOB d'affers internacionals*, 1998, n° 43-44, pp. 217-241.
175. BALCI, Bayram ; « La communauté ouzbèke d'Arabie Saoudite : entre assimilation et renouveau identitaire » in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19 - n° 3, 2003-I, pp. 205-228.

176. BİLİCİ, Faruk ; « Révolution française, Révolution turque et fait religieux » in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 52-53, 1989, pp. 173-185.
177. DELANOUE, Gilbert ; « Endoctrinement religieux et idéologie ottomane : l'adresse de Muhammad Abduh au Cheikh Al Islam, Beyrouth 1887 » in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 13-14, 1973, Mélanges Le Tourneau, pp. 293-312.
178. GEORGEON, François ; « Ahmed Ağaoğlu : Un intellectuel turc admirateur des Lumières et de la Révolution », in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 1989-I, vol. 52, n° 1, pp. 186-198.
179. GEORGEON, François ; « Le dernier sursaut (1879-1908) », in *Histoire de l'Empire ottoman*, Sous la direction de Robert Mantran, Paris, Fayard, 1989-II, pp. 523-576.
180. GÖKALP, Altan ; « F. Georgeon, Aux Origines du nationalisme turc : Yusuf Akçura (1876-1935) – comte rendu », in *L'Homme*, vol. 23, n° 2, 1983, pp. 160-161.
181. HOURANI Albert ; *La Pensée arabe et l'Occident*, Paris, Naufal, 1991.
182. ISSA, Hossam ; « La Nahda ou le rêve de la nation égyptienne de Muhammad Ali à Gamal Abdel Nasser », in *Égypte/Monde arabe*, 1996, première série, n° 26, pp. 173-184.
183. KABAKÇI, Enes ; *Sauver l'Empire. Modernisation, positivisme et formation de la culture politique des Jeunes-Turcs (1895-1908)*, thèse de doctorat en science politique de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, directeur : Yves Déloye, 10 Janvier 2007.
184. LE TOURNEAU, Roger ; « Le Maghreb d'antan a-t-il connu des révolutions ? » in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 5, 1968, pp. 137-144.
185. MILOT, Jean-René ; *L'Islam et les Musulmans*, Montréal, Fides, 1993.
186. RADI, Saadia ; « L'image de l'Occident chez les prêcheurs musulmans et coptes au Caire, aujourd'hui », in *Égypte/Monde arabe*, première série, n° 30-31, 1997, pp. 159-171.
187. YÜCEL, Hasan Âli ; *Türkiyede Orta Öğretim / L'enseignement secondaire en Turquie*, Istanbul, Devlet Basımevi / Imprimerie d'État, 1938.

Deuxième Partie : De l'empire à l'État-nation. Laïcité comme instrument politique

I- Tendances anticléricales des positivistes et réaction islamiste

188. « Erdoğan : Batı'nın ahlaksızlığını aldık / Erdoğan : Nous avons adopté les immoralités de l'Occident », in quotidien *Radikal*, le 25 janvier 2008.
189. ALTUN, Fahrettin ; « M. Şemseddin Günaltay », in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 6 : İslâmcılık / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 6 : Islamisme*, Istanbul, İletişim, 2004, pp. 160-173.
190. BOZARSLAN, Hamit ; « Révolution française et les Jeunes Turcs (1908-1914) » in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 52-53, 1989, pp. 160-172.
191. BULAÇ, Ali ; « İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli / Trois systèmes politiques de l'islam ou trois générations d'islamistes » in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 6 : İslâmcılık / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 6 : Islamisme*, Istanbul, İletişim, 2004, pp. 48-67.

192. CHODKIEWICZ, Michel ; « Les musulmans et la Parole de Dieu » in *Revue de l'histoire des religions*, tome 218, n° 1, 2001, pp. 13-31.
193. CHRAIBI, Khalid ; « La charia et la polygamie », in *Oumma.com*, septembre 2009.
194. DELSOL, Chantal ; « Mythologies de l'international », in *Politique étrangère*, 2006/4 (hiver), pp. 1075-1083.
195. GEORGEON, François ; « Un voyageur tatar en Extrême-Orient au début du XXe siècle » in *Cahiers du monde russe et soviétique*, v. 32, n° 1, janv.-mars 1991, pp. 47-60.
196. GHALIOUN, Burhan ; « L'islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman à la modernité », in *Revista d'Afers Internacionals*, CIDOB, n° 36, 1997, pp. 177-194.
197. HİZMETLİ, Sabri ; « Un auteur turc contemporaine : İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) », in *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Revue de la Faculté de théologie de l'Université d'Ankara*, tome 31, numéro spéciale pour le 40^e anniversaire de la fondation de la Faculté, 1989, pp. 231-244.
198. İZ, Fahir ; article « Mehmed Âkif », in *Encyclopédie de l'Islam : Nouvelle Édition, tome VI*, Paris, Éditions Maisonneuve & Larose, 1990, pp. 977-978.
199. KARA, İsmail ; « İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri / Origines du discours islamique » in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 6: İslâmcılık / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 6: Islamisme*, Istanbul, İletişim, 2004, pp. 34-47.
200. PAPE PIE VI ; *Allocution déplorant l'assassinat du Roi de France, Louis XVI*, le 17 juin 1793, <http://ddata.over-blog.com/xxxyyy/0/18/98/43/quicumque/pourquoi-notre-voix.pdf>.
201. SLATER, Peter ; « Traditions religieuses » in *L'Encyclopédie canadienne*, Fondation Historica, 2007, <http://www.thecanadianencyclopedia.com>.
202. TEKELİ, İlhan, İLKİN, Selim ; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü / Formation et transformation du système de production de connaissances dans l'Empire ottoman*, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu / Haute Fondation Atatürk pour la Culture, la Langue et l'Histoire, 1993.
203. UYANIK, Necmi ; « Batıcı Bir Aydın Olarak Celâl Nuri İleri ve Yenileşme Sürecinde Fikir Hareketlerine Bakışı », *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi / Revue de recherches turcologiques d'Université de Selçuk*, Konya, n° 15, 2004, pp. 227-274.
204. YARAMAN-BAŞBUĞU, Ayşegül ; « La femme turque dans son parcours émancipatoire (de l'Empire ottoman à la République) » in *CEMOTI* (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 21, janvier-juin 1996, pp. 15-31.
205. YARDIM, Müşerref ; « Le rapport de l'homme moderne au Coran » in *Reliures*, n° 23, Automne-Hiver 2009, pp. 17-18.

II- Union et Progrès : Jeunes Turcs à l'œuvre (1909-1918)

206. AKYÜZ, Niyazi ; « Passé et futur de la sociologie des religions en Turquie », in *Social Compass*, n° 56 (1), 2009, pp. 84-97.
207. BABANZADE AHMED NAİM ; « İslâm'da Dava-yı Kavmiyyet », in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 6 : İslâmcılık / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 6 : Islamisme*, Istanbul, İletişim, 2004 [1915], pp. 1081-1083.

208. BEHAR, David ; « L'inscription de l'héritier dans la lignée. Filiation, affiliation et réussite sociale en grande bourgeoisie turque », in *European Journal of Turkish Studies* [Online], 4 / 2006-I, Online since 29 juillet 2009.
209. DUMONT, Paul, GEORGEON, François ; « La mort d'un empire (1908-1923) » in *Histoire de l'Empire ottoman*, Sous la direction de Robert Mantran, Paris, Fayard, 1989, pp. 577-647.
210. GEORGEON, François ; « La montée du nationalisme turc dans l'État ottoman (1908-1914) : Bilan et perspectives », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 50, 1988, pp. 30-44.
211. KASABA, Reşat ; « Was there a Comprador Bourgeoisie in Mid-Nineteenth-Century Western Anatolia? », in *Review*, XI-2, printemps 1988, pp. 215-228.
212. KEYDER, Çağlar ; *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar / État et classes en Turquie*, Istanbul, İletişim Yayıncılık, 1989.

III- Guerre d'Indépendance: Mort et resurrection (1919-1922)

213. BISCHOFF, Norbert de ; *La Turquie dans le Monde. L'Empire ottoman. La République turque*, préface de J. Deny, traduction de M. Bénouville, Paris, Payot, 1936.
214. BOSTAN ÜNSAL, « Mehmet Akif Ersoy », in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 6 : İslâmcılık / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 6 : Islamisme*, Istanbul, İletişim, 2004, pp. 72-89.
215. DANIEL, Georges ; *Atatürk : Une certaine idée de la Turquie*, Paris, L'Harmattan, 2000.
216. DUPONT, Anne-Laure ; « Des musulmans orphelins de l'Empire ottoman et du khalifat dans les années 1920 » in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2004/2, n° 82, pp. 43-56.
217. FEYZİOĞLU, Turhan ; « Les partis politiques en Turquie : Du parti unique à la démocratie », in *Revue française de science politique*, 4^e année, n° 1, 1954, pp. 131-155.
218. MÉLIKOFF, Irène ; *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars : Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden, E. J. Brill, 1998.
219. MOREAU, Odile ; « La dimension religieuse de la Guerre d'Indépendance », in *La Turquie entre Trois Mondes (Actes du Colloque International de Montpellier – 5, 6 et 7 octobre 1995)*, Varia Turcica XXXII, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 381-395.
220. SCHMID, Dorothée ; « Introduction », in *Politique étrangère*, Dossier : « Turquie : Enjeux internes et choix diplomatiques », 1/2010 (printemps), pp. 10-11.
221. TINAS, Rukiye ; *La presse écrite turque et la laïcité : période janvier-avril 2007*, MASTER 2 Sociologie Politique, Université Lyon 2, Institut d'Études Politiques de Lyon, sous la direction de Lahouari Addi, date de soutenance : 31 août 2007.
222. ZARCONE, Thierry ; « La fabrication des saints sous la République turque », in *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002-I, pp. 211-227.

IV- Naissance de la Turquie moderne : Homogénéité culturelle, linguistique et surtout confessionnelle

223. « Le pape fait l'éloge du rôle de la foi dans la vie américaine », in *Le Point*, le 15 avril 2008.
224. « Mustafa Kemal Atatürk », in *Larousse.fr-Encyclopédie*,
<http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Atat%C3%BCrk/134505>
225. AKTAY, Yasin ; « Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı » in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 6 : İslâmcılık / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 6 : Islamisme*, Istanbul, İletişim, 2004, pp. 68-95.
226. ARAMAN, Georges ; « L'issue dramatique de la Première Guerre mondiale pour les chrétiens de la région d'Antioche de Syrie », in *CHRONOS, Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*, Tripoli/Liban, n° 13, 2006, pp. 337-382.
227. BART, Jean ; « Le Droit, la Loi, les Mœurs : L'enjeu de la codification », in *Droit et Société*, n° 14, 1990, pp. 45-52.
228. BESSON, Frédérique-Jeanne ; « Turcité ethnique, turcité citoyenne : le choc des représentations après la découverte par la Turquie d'un monde turc », in *La Turquie entre Trois Mondes (Actes du Colloque International de Montpellier – 5, 6 et 7 octobre 1995)*, Varia Turcica XXXII, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 397-408.
229. BOIVIN, Michel ; *La rénovation du Shiisme ismaélien en Inde et au Pakistan : d'après les écrits et les discours de Sultan Muhammad Shah*, Londres, RoutledgeCurzon, 2003.
230. BOUGAREL, Xavier, CLAYER, Nathalie ; « Introduction », in *Le Nouvel Islam balkanique : Les musulmans, acteurs du postcommunisme (1990-2000)*, sous la dir. de Xavier Bougarel et Nathalie Clayer, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001, pp. 11-75.
231. BOZARSLAN, Hamit ; *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris, Éditions La Découverte, 2004-I.
232. BOZARSLAN, Hamit ; « Les minorités en Turquie », in *Pouvoirs*, n° 115, 2005-II, pp. 101-112.
233. BURDY, Jean-Paul, MARCOU, Jean ; « Laïcité/Laiklik : Introduction », in *CEMOTI* (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 19, janvier-juin 1995, pp. 5-34.
234. CANKÜRTÜNCÜ ÇIVGIN, Hatice ; *La construction de l'identité sociale et la perception de l'identité nationale chez les Abkhazes de Turquie*, mémoire de master, sous la direction de Hamit Bozarslan, EHESS, 2005-2006.
235. COQ, Guy ; « Christianisme et laïcité », in *Hommes et migrations*, n° 1218, mars-avril 1999, pp. 5-13.
236. CUCHE, Denys ; *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1996.
237. DECROSSE, Anne ; « Manuels scolaires », in *Histoire et linguistique*, Actes de la Table ronde « Langage et Société », École Normale Supérieure, Paris, 28, 29, 30 avril 1983, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1984, pp. 163-169.

238. DUMONT, Paul ; « La nation turque : une mosaïque une et indivisible? », communication présentée aux *Journées d'études « Patrimoines immatériels »*, Strasbourg, 14-15 février 2008, 11 pages.
239. ELBİR, Halid Kemal ; « La réforme d'un code civil adopté de l'étranger », in *Revue internationale de droit comparé*, vol. 8, n° 1, janvier-mars 1956, pp. 53-64.
240. FOSSAERT, Robert ; « Une laïcité exportable au 21^e siècle », in *Les classiques des sciences sociales*, Paris, 2009, 18 pages, <http://classiques.uqac.ca/contemporains/>
241. GELLNER, Ernest ; *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
242. GÖLE, Nilüfer ; « La laïcité, l'espace public et le défi islamiste en Turquie », in *Confluences Méditerranée*, n° 33, printemps 2000, pp. 85-93.
243. LE LAN, Jean-Marie, LERIN, François ; « La politique agricole de la République turque (1923-1987) », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 50, 1988, pp. 124-151.
244. LEGRAIN, Jean-François ; *L'idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté nationale et aux menaces d'écrasement de l'Empire ottoman*, nouvelle édition corrigée, Lyon, Maison de l'Orient, 2006.
245. LUIZARD, Pierre-Jean ; « Sociétés musulmanes : Expériences laïques », interview avec B. La Richardais, in *Vulgo. net.*, le 10 juillet 2008.
246. MAEVA, Mila ; « Migration et identités parmi les Turcs de Bulgarie établis en Turquie (1989-2004) », in *Balkanologie*, vol. XI, n° 1-2, décembre 2008 [en ligne].
247. MASSICARD, Élise ; « L'islam en Turquie, pays 'musulman et laïc' », in *La Turquie aujourd'hui : Un pays européen ?*, dirigé par Olivier Roy, Paris, Universalis, Collection « Le tour du sujet », 2004-II, pp. 55-67.
248. MUDRY, Thierry ; *Guerre de religions dans les Balkans*, Paris, Ellipses, 2005.
249. NAM, Mehmet ; *La crise de la fin de l'Empire ottoman : le combat politique et religieux de Mustafa Sabri*, thèse de doctorat soutenue à l'INALCO sous la direction de Faruk Bilici, 03 octobre 2009.
250. PANZAC, Daniel ; « L'enjeu du nombre : La population de la Turquie de 1914 à 1927 », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 50, 1988, pp. 45-67.
251. ROY, Olivier ; « La Turquie : Monde à part ou nouvelle frontière pour l'Europe ? », in *La Turquie aujourd'hui : Un pays européen ?*, dirigé par Olivier Roy, Paris, Universalis, Collection « Le tour du sujet », 2004-II, pp. 15-28.
252. RUSTOW, Dankwart ; « The Development of Parties in Turkey », in *Political Parties and Political Development*, éditeurs: J. La Palombara et M. Weiner, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 107-133.
253. TANDOĞAN, Halûk ; « L'influence des codes occidentaux sur le droit privé turc, en particulier la réception du Code civil suisse en Turquie », in *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi / Revue de la Faculté de droit de l'Université d'Ankara*, vol. 22-23, n° 1-4, 1965-1966, pp. 417-436.
254. TOUMARKINE, Alexandre ; « Comment être turc sans être turc : l'exemple des immigrés musulmans non turcs des Balkans et du Caucase », in *La Turquie entre Trois Mondes (Actes du Colloque International de Montpellier – 5, 6 et 7 octobre 1995)*, Varia Turcica XXXII, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 409-416.

255. VAVASIS, Alexandros ; *L'altérité musulmane en Grèce. Problèmes d'intégration et exclusion sociale des minorités en Thrace*, Genève, Institut Européen de l'Université de Genève, 2007.

V- Décalage entre superstructure et infrastructure

256. ABEL, Olivier ; « Le conflit des mémoires : Débris ottomans et Turquie contemporaine », in *Esprit*, n° 271, 2001, pp. 124-139.
257. AKIN, Salih, AKINCI, Mehmet Ali ; « La réforme linguistique turque », *GLOTTOPOL : Revue de Sociolinguistique en ligne*, Université de Rouen, n° 1, janvier 2003, pp. 76-86.
258. AKTAR, Cengiz ; « La Turquie, candidate à l'Union européenne », in *Qu'est-ce que la culture ?*, sous la direction d'Yves Michaud, Paris, Odile Jacob, 2001, pp. 264-274.
259. AYDIN, Yılmaz ; « La fondation de l'École nationale turque : 'le groupe des cinq' turc », in *Études balkaniques*, n° 13, 2006, pp. 187-213.
260. BAYART, Jean-François ; « Turquie : un nationalisme est-européen et post-impérial », in *Legs colonial et gouvernance contemporaine, volume 1*, Paris, FASOPO (Fonds d'Analyse des Sociétés politiques), 2005, pp. 139-153.
261. BOZDOĞAN, Sibel ; *Modernism and Nation Building. Turkish Architectural Culture in Early Republic*, Seattle, University of Washington Press, 2001.
262. COPEAUX, Étienne ; *Espace et temps de la nation turque*, Paris, CNRS, 1997.
263. COPEAUX, Étienne ; *Une vision turque du monde à travers les cartes de 1931 à nos jours*, Paris, CNRS Éditions, 2000-II.
264. GEORGEON, François ; *Des Ottomans aux Turcs : Naissance d'une nation*, Istanbul, Les Éditions Isis, 1995.
265. JACOB, P. Xavier ; « Courants et Essais Novateurs dans l'Islam Turc », in *Die Welt des Islams*, New Series, vol. 44, issue 1, 2004, pp. 27-84.
266. MARCOU, Jean ; « La laïcité en Turquie, une vieille idée moderne », in *Confluences Méditerranée*, n° 33, Printemps 2000, pp. 59-71.
267. SAVY, Pierre ; « 'La féodalité au haut Moyen Âge' : À propos de la 47^e semaine du Centre d'études sur le haut Moyen Âge de Spolète (8-12 avril 1999) », compte rendu du colloque, in *Labyrinthe*, 4 / 1999, pp. 125-126.
268. VATIN, Nicolas ; « De l'osmanli au turc de Turquie, les aventures d'une langue », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 50, 1988, pp. 68-84.

VI- Années 1930 : Âge d'or du kémalisme ?

269. *Constitution de la République de Turquie*, traduction officielle par T.C. Başbakanlık Basın-Yayın ve Enformation Genel Müdürlüğü / Direction générale de la presse et de l'information auprès du Premier ministre, <http://www.byegm.gov.tr/sayfa.aspx?Id=79>
270. ABDELHAMID, Hassan ; « Les projets du droit cosmopolitique : Histoire et perspectives », in *La mondialisation et la question des droits fondamentaux*, sous la direction de Henri Pallard et Stamatios Tzitzis, Québec, PUL, 2003, pp. 69-83.

271. ABEL, Olivier ; « Que veut dire la laïcité ? », in **CEMOTI** (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 10, juillet-décembre 1990.
272. ARTUNKAL, Tuğrul ; « Quelques remarques sur le populisme en Turquie », in **CEMOTI** (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 9, janvier-juin 1990, pp. 15-27.
273. ATATÜRK, Mustafa Kemal ; **Nutuk / Discours**, Istanbul, Milli Eğitim Basımevi / Imprimerie de l'Éducation nationale, 1970-1971 [1927].
274. BOUQUET, Olivier ; « La Turquie et l'Europe : incarnation de l'État et représentation de la société au XX^e siècle » **Critique internationale**, n° 30, janvier-mars 2006, pp. 25-39.
275. BOZARSLAN, Hamit ; « La laïcité en Turquie », in **Matériaux pour l'histoire de notre temps**, n° 78, avril-juin 2005-I, pp. 42-49.
276. DUMONT, Paul ; « La Turquie d'Atatürk : un modèle de développement pour le monde musulman », texte préparé à l'occasion des **Journées bruxelloises de la Méditerranée**, organisées par l'Institut MEDEA, Bruxelles, 23 octobre 2003.
277. GEORGEON, François ; « Un manifeste de l'occidentalisation dans la Turquie kémaliste : Üç medeniyet (Trois civilisations) (1928) », in **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée**, avril 2002, pp. 43-54.
278. GÖLE, Nilüfer ; « La revendication démocratique de l'islam » in **Les Turcs : Orient et Occident, islam et laïcité**, Paris, Autrement, 1994-I, pp. 126-137.
279. HAAC, Oscar A. ; « Auguste Comte et l'Orient », in **La Revue Internationale de Philosophie**, n° 1, 1998, pp. 111-126.
280. MARCOU, Jean ; « Turquie : la constitutionnalisation inachevée » in **Égypte / Monde arabe**, troisième série, n° 2 / 2005-II, pp. 53-73, mis en ligne le 08 Juillet 2008.
281. MAROUF, Nadir ; « Identité culturelle et identité nationale en Algérie et au Maghreb », (actes du colloque tenu à l'Université de Tizi-Ouzou en novembre 2000, sur « La place des formes d'expressions populaires dans la définition d'une culture nationale ») in Nadir Marouf, **Les fondements anthropologiques de la norme maghrébine**, Paris, L'Harmattan, 2005-III. Dernière version avant publication : *Anthropologie du Maghreb contemporain*, pp. 238-272.
282. RÉVILLE, Louis ; « La Turquie et la crise européenne », in **Politique étrangère**, n° 5, 1938, 3^e année, pp. 489-504.

VII- Turquie en transition vers le pluralisme politique (1939-1950)

283. **Education in Turkey**, publié par Milli Eğitim Bakanlığı / Ministère de l'Éducation Nationale de Turquie, sans lieu, sans date.
284. AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ; **L'Islam dans la vie politique de la Turquie**, Ankara, publication de la Faculté des Sciences Politiques de l'Université d'Ankara, 1982.
285. AKAGÜL, Deniz ; « Démocratie, stabilité politique et développement : analyse du cas turc », novembre 2005, <http://www.ceri-sciences-po.org>, 15 pages.
286. ALGAR, Hamid ; « Said Nursi and Risala-i Nur: An Aspect of Islam in Contemporary Turkey », in **Islamic Perspectives**, Studies in Honour of Mawlânâ Sayyid Abul A'la Mawdûdî, Londres & Djeddah, The Islamic Foundation, 1979, pp. 313-333.

287. ALGAR, Hamid ; « The Centennial Renewer : Bediüzzaman Said Nursi and the Tradition of Tajdid », in *Journal of Islamic Studies*, Oxford, tome 12, n° 3, 2001, pp. 291-311.
288. ARABACI, Caner ; « Eşref Edib Fergan ve Sebilürreşad Üzerine » in *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, cilt 6 : İslâmcılık / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 6 : Islamisme*, Istanbul, İletişim, 2004, pp. 96-128.
289. AYDIN, Mehmet Zeki ; MANÇO, Ural ; « L’enseignement de la religion et de la morale dans le système éducatif turc actuel », *Conférences du Centre El-Kalima*, n° 28, Bruxelles, janvier 1998, pp. 19 pages.
290. BALCI, Bayram ; « Islam en Asie centrale : les écoles de Fethullah Gülen – Entretien avec Bayram Balcı », mené par Jean François Mayer, *Relioscope*, 5 mai 2005.
291. BAYART, Jean-François ; « L’Islam républicain. Istanbul, Téhéran, Dakar : moments et connexions », *AFSP Congrès de Grenoble, GRESCOP, ST9 : Républiques. Trajectoires, historicités et voyages d’un concept*, 9 septembre 2009-I.
292. BAYART, Jean-François ; « L’Islam républicain en Turquie : de l’économie nationale au néolibéralisme », in *Seminar in Politics and Society*, Collegio Carlo Alberto, le 9 novembre 2009-II.
293. ÇIVGIN, İzzet ; *La vision de la Grèce Antique en Turquie, dans les cadres de l’enseignement scolaire et universitaire*, mémoire de DEA, sous la direction de François Georgeon, EHESS – Histoire et civilisations, 2003.
294. PIERRE, Joëlle ; « Finalités, évolution et avenir des principes kémalistes en matière d’éducation », in *La République laïque turque trois quarts de siècle après sa fondation par Atatürk*, sous la direction de Robert Anciaux, Bruxelles, Complexe, 2003, pp. 13-75.
295. WAARDENBURG, Jacques ; « Le Renouveau islamique vu à travers un Fest-schrift », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 50, Octobre-Décembre 1980, pp.191-204.
296. ZARCONE, Thierry ; « Soufisme et confréries en Turquie au XX^e siècle », communication présenté au Colloque international *Le rôle du Soufisme et des confréries musulmanes dans l’islam contemporain : Une alternative à l’islam politique ?*, Turin, 20-21-22 novembre 2002-II, 25 pages.

VIII- Bipartisme, clientélisme et islam (1950-1960)

297. BİLİCİ, Faruk ; « Sociabilité et expression politique islamistes en Turquie : les nouveaux vakıfs », in *Revue française de science politique*, année 1993, vol. 43, n° 3, pp. 412-434.
298. COLOMBE, Marcel ; « La Turquie et l’islam », in *Revue française de science politique*, vol. 5, n° 4, 1955, pp. 761-771.
299. COLOMBE, Marcel ; « La Turquie, les États arabes et la défense du Moyen Orient », in *Politique étrangère*, n° 4-5, 1951, 16^e année, pp. 365-378.
300. EROĞUL, Cem ; *Demokrat Parti : Tarihi ve İdeolojisi / Parti Démocrate (1946-1960) : Histoire et Idéologie*, Ankara, İmge, 1990.
301. FLORY, Maurice ; « La renaissance politique du monde musulman », in *Revue française de science politique*, 10^e année, n° 1, 1960, pp. 137-145.

302. HAMON, Léo ; « Essai d'introduction à la politique turque », in *Politique étrangère*, n° 5-6, 19^e année, 1954, pp. 591-608.
303. LAURENS, Henri ; « Turcs et Arabes » in *Les Turcs : Orient et Occident, islam et laïcité*, Paris, Autrement, 1994, pp. 68-78.
304. MARCOU, Jean ; « État et État de droit en Turquie », in *Pouvoirs*, 2005-I, n° 115, pp. 25-40.
305. RODINSON, Maxime ; *Islam et Capitalisme*, Paris, Seuil, 1966.
306. RONDOT, Pierre ; *Destin du Proche-Orient*, Paris, Éditions du Centurion, 1959.
307. TRÉPANIER, Nicolas ; « Les Ordres, Tarikats et politique dans la Turquie républicaine », in *Religiologiques*, n° 23, printemps 2001, pp. 277-292.
308. YERASIMOS, Stéphane ; « La laïcité à l'épreuve de l'exode rural », in *CEMOTI* (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 19, janvier-juin 1995, pp. 159-166.

IX- Pluralisme et radicalismes : Vers une Turquie politiquement fragmentée (1960-1973)

309. ARIK, K. Fikret ; « La Cour constitutionnelle turque », in *Revue internationale de droit comparé*, vol. 14, n° 2, avril-juin 1962, pp. 401-412.
310. ARISTOTELES / ARISTOTE ; *Atinalhların Devleti / Constitution d'Athènes*, Istanbul, Cumhuriyet, 1998.
311. BALCI, Bayram ; *Missionnaires de l'Islam en Asie centrale : les écoles turques de Fethullah Gülen*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003-III.
312. BESSON, Frédérique-Jeanne ; « La montée de l'islamisme en Turquie. Dysfonctionnement de la laïcité 'à la turque' », in *Maitriser ou accepter les islamistes – Hérodote : revue de géographie et de géopolitique*, 2^e trimestre 1995, pp. 209-233.
313. BURNOUF, Denis ; « La situation en Turquie après les interventions du Haut-Commandement dans les affaires publiques », in *Politique étrangère*, n° 1, 1972 – 37^e année, pp. 101-113.
314. DRESSLER, Markus ; « Le dede moderne : évolution des paramètres de l'autorité religieuse de l'alévisme dans la Turquie contemporaine », in *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n° 1, 2006, pp. 69-92.
315. GÖKALP, Altan ; « Les Alevî », in *Les Turcs : Orient et Occident, islam et laïcité*, Paris, Autrement, 1994, pp. 112-125.
316. GÜRBÜZ, Burak, RAFFINOT, Marc ; « Dette publique et investissements privés : Le cas de la Turquie », in *Économie internationale*, la revue du CEPII n° 86, 2^e trimestre 2001, pp. 125-142.
317. HUGON, Philippe, VÉREZ, Jean-Claude ; « Comparaison des accords de libre-échange UE – PSEM et UE – Turquie (via l'union douanière) dans un contexte de multilatéralisme et de régionalisme », in *COLLOQUE EMMA, Économie de la Méditerranée et du Monde Arabe*, Istanbul, 26-27 mai 2006, 28 pages.
318. JOBARD, Jean-Charles ; « La notion de Constitution chez Aristote », in *Revue Française de Droit Constitutionnel*, 2006/1, n° 65, pp. 97-143.

319. KABOĞLU, İbrahim Ö.; « Türkiye’de hukuk devletinin gelişimi / Approfondissement de l’État de droit en Turquie », in *İnsan Hakları Yıllığı*, TODAİE yayınları, Ankara, tome 12, 1990, pp. 139-166.
320. KANÇAL, Salgur ; «La place de la Turquie dans la division internationale du travail», in *Revue de l’Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 50, 1988, pp. 152-168.
321. KAZANCIGİL, Ali ; « La participation et les élites dans un système politique en crise : le cas de la Turquie », in *Revue française de science politique*, 23^e année, n° 1, 1973, pp. 5-32.
322. KUBALI, Hüseyin Nail ; « Les traits dominants de la Constitution de la Seconde République Turque », in *Revue internationale de droit comparé*, vol. 17, n° 4, octobre-décembre 1965, pp. 855-872.
323. MARDİN, Şerif ; *Din ve İdeoloji / Religion et idéologie*, Ankara, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları / Éditions de la Faculté des sciences politiques, 1969.
324. MARDİN, Şerif ; *Türkiye’de Din ve Siyaset / Religion et politique en Turquie*, İstanbul, İletişim, 1992.
325. ÖZBEY, Funda Rana; «Türk sanayileşme sürecinde bütünleştirilmiş strateji / Stratégie intégrée pendant le processus d’industrialisation de la Turquie », in *Afyon Kocatepe Üniversitesi İİBF Dergisi*, tome II, n° 1, juillet 2000, pp. 75-93.
326. ÖZEK, Çetin ; *Devlet ve Din / État et religion*, İstanbul, Ada Yayınları, 1982.
327. ÖZGEN, Murat ; « L’évolution historique du journalisme d’opinion en Turquie », in *Cahiers du journalisme*, n° 6, octobre 1999, pp. 90-94.
328. PAPAYANNAKIS, Michel ; « Le processus d’industrialisation en Méditerranée (quelques données et éléments de réflexion) », *Options Méditerranéennes - Les échanges Méditerranéens*, n° 18, 1973/04, pp. 41-55.
329. SHILS, Edward ; « Political developments in the new States », in *Comparative studies in society and history*, avril 1960, pp. 265-292 ; juillet 1960, pp. 379-411.
330. ÜNSALDI, Levent ; « L’analyse du système de valeurs de l’armée turque » in *CEMOTI* (Cahiers d’études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 37, janvier-juin 2004, sur l’internet : <http://www.ceri-sciences-po.org>, 30 pages.
331. VANER, Semih ; « État, société et partis politiques en Turquie depuis 1902 » in *Revue de l’Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 50, 1988, pp. 86-108.
332. VANER, Semih ; «Système partisan, clivages politiques et classes sociales en Turquie (1960-1981): Questions de méthode et esquisse d’analyse», in *CEMOTI* (Cahiers d’études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 1, novembre 1985, pp. 1-27.
333. VERNIER, Bernard ; « L’armée turque et la république néo-kémaliste », in *Politique étrangère*, n° 3, 30^e année, 1965, pp. 259-279.
334. YÜCEL, Hakan ; « Le Mouvement Alévi : revendications d’une communauté sécularisée dans un régime laïc », in *Signes, Discours et Sociétés* [en ligne], Actes du colloque Université de Nantes – Université d’Istanbul-Galatasaray, Nantes 31 mars et 1^{er} avril 2010, publié 8 juin 2010, <http://revue-signes.info/document.php?id=1715>.

X- Crise du système et émergence de l'islam politique : *Parti du salut national* (1973-1980)

335. AKŞİT, Niyazi, OKTAY, Emin ; *Tarih, Lise 1. Sınıf / Manuel d'histoire de seconde*, Istanbul, Remzi Kitabevi, 1969.
336. ANCIAUX, Robert ; « Islam, état, laïcité : Le cas de la Turquie dans sa perspective historique. L'avènement du régime kémaliste et la rupture avec l'ordre islamique » in *Islam et État. Colloque*, Bruxelles, 2001, vol. 48, n° 1-2, pp. 27-50.
337. ATACAN, Fulya ; « A Kurdish Islamist Group in modern Turkey : Shifting identities », in *Middle Eastern studies*, vol. 37, n° 3, 2001, pp. 111-144.
338. BATU, Hamit ; « La Turquie dans la détente », in *Politique étrangère*, n° 5, 1976, 41^e année, pp. 459-483.
339. BAYART, Jean-François ; « La politique extérieure de la Turquie : les espérances déçues », in *Revue française de science politique*, n° 31 (5-6), octobre-décembre 1981, pp. 861-889.
340. BERTRAND, Gilles ; *Le conflit helléno-turc*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003.
341. BORA, Tanıl ; « Le lexique vaste et désordonné du discours nationaliste », in *Confluences*, n° 23, automne 1997, pp. 5-13.
342. BOZARSLAN, Hamit ; « Le chaos après le déluge : notes sur la crise turque des années 70 », *Cultures & Conflits*, n° 24-25, 1997, pp. 79-98.
343. BULUT, Yücel ; « İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik / Islamisme, activités de traduction et autochtonie » in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 6 : İslâmcılık / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 6 : Islamisme*, Istanbul, İletişim, 2004, pp. 903-926.
344. COPEAUX, Étienne ; « Ahmed Arvasi, un idéologue de la synthèse turco-islamique », in *TURCICA*, 1998, vol. 30, pp. 211-223.
345. COPEAUX, Étienne ; « Les prédécesseurs médiévaux d'Atatürk : Bilge kaghan et le sultan Alp Arslan », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 89-90, juillet 2000-I, pp. 217-243.
346. COPEAUX, Étienne ; « Manuels scolaires : détournements et contournements », in *Outre-Terre*, 1/2005 (n° 10), pp. 157-171.
347. COPEAUX, Étienne ; « Une mémoire turque du djadidisme ? », in *Cahiers du monde russe : Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants*, vol. 37, n° 1-2, 1996, pp. 223-231.
348. ÇAKIR, Ruşen ; « Le mouvement islamique entre religion et État », in *Confluences*, n° 23, automne 1997, pp. 31-36.
349. DEREN, Seçil, « Le kémalisme aujourd'hui », in *Outre-Terre*, 1/2005 (n° 10), pp. 145-156.
350. DORRONSORO, Gilles, GROJEAN, Olivier, HERSANT, Jeanne ; « Surveiller, normaliser, réprimer », *European Journal of Turkish Studies* [Online], n° 8/2008, Online since 02 novembre 2009.
351. ENGELS, Friedrich ; « Contribution à l'histoire du christianisme primitif (1894) », in *Sur la Religion* (Marx et Engels), Paris, Éditions Sociales, 1960.

352. GEORGEON, François, VON GASTROW, Jean-Philippe ; « La Turquie et le Moyen-Orient », in *La Turquie au seuil de l'Europe*, sous la direction de Paul Dumont et François Georgeon, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 219-237.
353. GOURISSE, Benjamin ; « Repenser les relations entre marginalité politique et passage à la violence : le Parti de l'action nationaliste en Turquie dans les années 1970 », in *Sociologie et histoire des mécanismes de dépacification du jeu politique*, Section thématique 44, Grenoble, 8-9 septembre 2009, 28 pages.
354. GÜNGÖR, Erol ; *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri / Problèmes actuels de l'islam*, Istanbul, Ötüken, 1983.
355. KANTARCIOĞLU, Selçuk ; *Türkiye Cumhuriyeti Hükümet Programlarında Kültür / Culture dans les programmes de gouvernement de la République de Turquie*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları / Éditions du ministère de la Culture, 1990.
356. KARAKOÇ, Sezai ; « Diriliş Neslinin Âmentüsü / Credo de la génération de la Résurrection (1975-76) », in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 6 : İslâmcılık / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 6 : Islamisme*, Istanbul, İletişim, 2004-I, pp. 1100-1101.
357. KARAKOÇ, Sezai ; « İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü / Structure économique de la société musulmane (1967) », in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 6 : İslâmcılık / La pensée politique dans la Turquie moderne, vol. 6 : Islamisme*, Istanbul, İletişim, 2004-II, pp. 1098-1100.
358. TOPRAK, Binnaz ; « Les intellectuels islamistes », in *La Turquie au seuil de l'Europe*, sous la direction de Paul Dumont et François Georgeon, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 167-179.
359. VON GASTROW, Jean-Philippe ; « Turquie, pays musulmans et l'islam », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 50, 1988, pp. 169-182.
360. YUVALI, Abdülkadir ; « Cumhuriyet Döneminde Tarih Eğitimi / Enseignement d'histoire durant la période républicaine », in *Türk Kültürü / Culture turque*, n° 291, année 25, juillet 1987, pp. 389-397.

XI- Régime sécuritaire, économie libérale, identité islamique

361. AYHAN, Halis ; *Türkiye'de Din Eğitimi / L'enseignement de la religion en Turquie*, Istanbul, DEM, 2004.
362. BARCHARD, David ; « Les intellectuels turcs et la crise des années 1980 », in *La Turquie au seuil de l'Europe*, sous la direction de Paul Dumont et François Georgeon, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 151-165.
363. BEHAR, David ; « Les voies internationales de la reproduction sociale : Trajectoires migratoires en grande bourgeoisie turque », in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, n° 3, 2006-II, pp. 39-78.
364. BOZDEMİR, Michel ; « Laïcité kémaliste », in *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960)*, collection Turcica vol. VIII, sous la responsabilité de Daniel Panzac, Leuven, Peeters, 1995, pp. 755-766.
365. CHUVIN, Pierre ; « Musulmans et européens, les turcs », in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 14, n° 1, 1987, pp. 115-116.

366. DORRONSORO, Gilles ; « La Turquie : Une démocratie sous contrôle ? », in ***La Turquie aujourd'hui : Un pays européen ?***, dirigé par Olivier Roy, Paris, Universalis, Collection « Le tour du sujet », 2004, pp. 29-39.
367. JACOB, Xavier ; « Les tendances actuelles de l'enseignement », in ***La Turquie au seuil de l'Europe***, sous la direction de Paul Dumont et François Georgeon, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 117-139.
368. JEVAKHOFF, Alexandre ; « Le kémalisme, cinquante ans après », in ***CEMOTI*** (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 8, juillet-décembre 1989, pp. 119-132.
369. MANÇO, Ural ; « La laïcité de la république kémaliste : clé de lecture essentielle pour la Turquie au 20^e siècle », symposium international ***Islam y Laicidad*** organisé les 29/30 janvier 2004 à Grenade par le Centre de recherche en anthropologie et en travail social de l'Université de Grenade (SEPISE) au Centre d'études islamiques de la Mosquée de Grenade (*Fundación Mezquita de Granada*), 2004-I, 5 pages.
370. MANÇO, Ural ; « Les confréries et l'avenir de la laïcité en Turquie » in ***Islam et laïcité. Approches globales et régionales*** (dirigé par M. Bozdemir), Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 337-360.
371. MANÇO, Ural ; « Mobilité sociogéographique et changements structurels : la population active hautement qualifiée en province d'Istanbul » in ***Turquie : vers de nouveaux horizons migratoires ?*** (éd. A. Manço), Paris, l'Harmattan, 2004-II, pp. 65-81.
372. MAROUF, Nadir ; « L'identité dyadique », in ***Les fondements anthropologiques de la norme maghrébine*** (N. Marouf), Paris, L'Harmattan, 2005-IV. Dernière version avant publication : *Anthropologie du Maghreb contemporain*, pp. 185-220.
373. PLATON, ***Yasalar / Les Lois***, Istanbul, Kabalcı, 1994.
374. SUNAR, İlkey ; « La redémocratisation en Turquie », in ***La Turquie au seuil de l'Europe***, sous la direction de Paul Dumont et François Georgeon, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 103-115.
375. ŞAHİNÖZ, Ahmet ; « D'une crise à l'autre en Turquie », in ***Tiers-Monde***, tome 32, n° 125, 1991, pp. 187-195.
376. WUNENBURGER, Jean-Jacques ; « Platon, ancêtre du totalitarisme ? Quelques interprétations contemporaines », in ***Images de Platon et Lectures de ses œuvres : Les interprétations de Platon à travers les siècles***, édité par Ada Neschke-Hentschke, avec la collaboration d'Alexandre Étienne, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Louvain – Paris, Éditions Peeters, 1997, pp. 435-450.

XII- « Désir d'Europe », islam et question d'identité

377. « Ghannouchi : 'Pour quoi je suis islamiste' » (entretien réalisé par Girardon Jacques), in ***L'Express***, le 29 avril 1993.
378. BERKEY, Jonathan Porter ; ***The Formation of Islam : Religion and Society in the Near East, 600-1800***, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
379. BEŞİKÇİ, İsmail ; « ***Türk Tarih Tezi*** », « ***Güneş-Dil Teorisi*** » ve ***Kürt Sorunu / « Thèse d'histoire turque », « Théorie solaire de la langue » et Question kurde***, Ankara, Çağlar Matbaası, 1977.

380. BULAÇ, Ali ; « Feminist kadınların kısa aklı / L'intelligence courte des dames féministes », in quotidien **Zaman / Temps**, le 17 mars 1987.
381. BULAÇ, Ali ; « Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler / Informations générales sur la Constitution de Médine », in **Birikim**, n° 38-39, juin-juillet 1992, pp. 102-111.
382. BURDY, Jean-Paul, MARCOU, Jean, MONCEAU, Nicolas, VARDAR, Deniz ; **Les mots de la Turquie**, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2006.
383. CASTELLS, Manuel ; **Le pouvoir de l'identité**, Paris, Fayard, 1999.
384. CAUCHE, Vincent ; « Turquie : héritage kémaliste et réislamisation de la société », in **L'islamisme**, Paris, La Découverte, 1994, pp. 141-146.
385. CHENA, Salim ; **L'Orientalisme latent de l'École de Copenhague : La sécurité sociétale appliquée au cas français**, mémoire de recherche, Master Gouvernance des Institutions et des Organisations Politique Mention « Affaires Internationales », Parcours : Relations Internationales, sous la direction de Dario Battistella, Science-po Bordeaux, 2006-2007, 119 pages.
386. COPEAUX, Étienne ; « Citoyenneté turque, territoire anatolien », exposé à l'ENS dans le cadre du **Séminaire d'Emmanuel Szurek sur l'Anatolie**, Paris, 19 février 2008,
387. COPEAUX, Étienne ; « Les territoires de référence des discours identitaires turcs », in **Les Territoires de l'identité. Le Territoire, lien ou frontière ? Tome 1**, sous la direction de Joël Bonnemaison, Luc Cambrézy et Laurence Quinty-Bourgeois, Paris, L'Harmattan – Géographie et Cultures, 1999, pp. 113-124.
388. DARGA, Muhibbe ; **Eski Anadolu'da Kadın / Femme en Anatolie antique**, Istanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını / Éditions de la Faculté de Littérature de l'Université d'Istanbul, 1984.
389. DARGA, Muhibbe ; « Yunan-Hellen Uygarlığında Kadın / Femme dans la Grèce antique », in **Çağlarboyu Anadolu'da Kadın : Anadolu Kadınının 9000 Yılı / Femme en Anatolie à travers l'histoire : 9000 ans de femme anatolienne**, Istanbul, T. C. Kültür Bakanlığı yay. / Éditions du Ministère de la Culture de la République de la Turquie, 1993.
390. DE TAPIA, Stéphane ; « Les réfugiés dans la construction de l'État-nation turc », in **Autrepart**, n° 7, 1998, pp. 5-21.
391. DEBRAY, Régis ; **Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux**, Paris, Gallimard, 1981.
392. DİLİPAK, Abdurrahman ; **Laik Demokratik Cumhuriyet İlkelerine Bağlı Kalacağıma / De rester attaché aux principes de la République démocratique et laïque**, Istanbul, Risale, 1990.
393. FINKIELKRAUT, Alain ; **La défaite de la pensée**, Paris, Editions Gallimard, 1987.
394. GÖLE, Nilüfer ; « Femmes turques : le choc des cultures », in **La participation des femmes à la vie culturelle et artistique**, UNESCO France, 1992, pp. 79-126.
395. GÖLE, Nilüfer ; « Laïcité modernisme et islamisme en Turquie », in **CEMOTI** (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 19, janvier-juin 1995 [En ligne].
396. GÖLE, Nilüfer ; « Urbaine, instruite, revendicative... et voilée », in **L'islamisme**, Paris, La Découverte, 1994-II, pp. 67-73.

397. GÜLNAZ, Mualla ; « Ali Bulaç'ın düşündürdükleri / Ali Bulaç et ceux qu'il fait penser », in quotidien *Zaman / Temps*, le 1^{er} septembre 1987.
398. GÜLNAZ, Mualla ; « Biz kimiz ? / Qui sommes-nous ? », in quotidien *Zaman / Temps*, le 15 septembre 1987.
399. GÜLNAZ, Mualla ; « Yolun sıfır kilometresinde / Au kilomètre zéro de la route », in quotidien *Zaman / Temps*, le 20 octobre 1987.
400. HAMİDULLAH, Muhammed ; *İslâm Peygamberi – Hayatı ve Faaliyeti / Prophète de l'Islam – Sa vie, son œuvre*, tome 1, Istanbul, İrfan Yayınları, 5^e édition, 1991 [1980].
401. HERVÉ, Jane ; *La Turquie*, Paris, Karthala, 1996.
402. İLYASOĞLU, Aynur ; « Le rôle des femmes musulmanes en Turquie : identité et image de soi », in *CEMOTI* (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 21, janvier-juin 1996, pp. 43-52.
403. İNSEL, Ahmet ; « Ali Bulaç'ın Çoğulcu Ümmet Tasarımı Üzerine : Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük / Sur le projet communautaire à base pluraliste d'Ali Bulaç: Totalitarisme, Constitution de Médine et liberté », in *Birikim*, n° 37, mai 1992, pp. 29-32.
404. KASTORYANO, Riva ; « Définition des frontières de l'identité : Turcs musulmans », in *Revue française de science politique*, 37^e année, n° 6, 1987, pp. 833-854.
405. KAVUNCU, Yıldız ; « İslâm'da kadın ya da 'ipekböceği' / La femme en islam ou le ver à soie », in quotidien *Zaman / Temps*, le 29 septembre 1987.
406. KIŞLALI, Ahmet Taner ; « La Turquie entre l'Europe et l'Asie », in *Oluşum/Genèse*, n° 42, 1995, pp. 58-64.
407. KİTAPÇI, Zekeriya ; « İslâm Tarihinin Çözüm Bekleyen Önemli Meseleleri / Historiographie de l'islam et ses problèmes importants à résoudre », in *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler) / Premier symposium international sur les études islamiques*, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi yayınları / Éditions de l'Université du 9 septembre, 16-18 septembre 1985, pp. 317-335 (Débat qui suit l'exposé : 336-338).
408. LEWIS, Bernard ; *Le langage politique de l'islam*, Paris, Gallimard, 1988-II.
409. MANÇO, Ural ; « Chronique scientifique : Colloque international à l'Université de Galatasaray sur *Islam et laïcité* (Istanbul, 22/24 septembre 1994) », in *CEMOTI* (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 19, janvier-juin 1995, pp. 473-484.
410. MARTY, Martin E. ; « Fundamentalism as a social phenomenon », in *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, n° 42/2, novembre 1988, pp. 15-29.
411. MOSS, Olivier ; « Livre : les métamorphoses du religieux à l'heure de la globalisation – suivi de trois questions à Olivier Roy », Les questions ont été posées par Patrick Haenni, in *Religioscope*, 20 août 2009.
412. NİYAZİ, Mehmed ; *İslâm Devlet Felsefesi / Notion d'État en philosophie islamique*, Istanbul, Ötüken, 1989.
413. OCAK, Ahmet Yaşar ; « Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı Dönemi Düşünce Tarihinin Bazı Meseleleri / Certaines problèmes de l'histoire des idées des époques des Seldjoukides d'Anatolie, des Beylicats et des Ottomans », in *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler) / Premier*

symposium international sur les études islamiques, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi yayınları / Éditions de l'Université du 9 septembre, 16-18 septembre 1985, pp. 301-308 (Débat qui suit l'exposé : 309-315).

414. ÖZAL, Turgut ; *La Turquie en Europe*, Paris, Plon, 1988.
415. ÖZTÜRK, Sabire ; « Kavramlar yerli yerinde mi ? / Les concepts sont-ils à leur place ? », in quotidien *Zaman / Temps*, le 29 septembre 1987.
416. POUJOL, Catherine ; « L'islam en Asie centrale : la part des héritages, le prix des transitions », in *Notes et Études documentaires*, 5102-03, novembre 1999, pp. 37-52.
417. ROUGIER, Bernard ; « L'islamisme face au retour de l'islam ? », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2004/2, n° 82, pp. 103-118.
418. ROY, Olivier ; *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette Littératures, 2001 [1995].
419. ROY, Olivier ; « La crise de l'État laïque et les nouvelles formes de religiosité », in *Esprit*, n° 312, février 2005-II, pp. 27-44.
420. ROY, Olivier ; *La Sainte Ignorance : le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.
421. ROY, Olivier ; « Quel archaïsme ? », in *Islam, le grand malentendu*, Olivier Mongin et Olivier Roy (dir.), Paris, Autrement, 1987, pp. 207-213.
422. SAÏD, Edward W. ; « L'humanisme contre les bâtisseurs d'empires », 07 août 2003, http://www.nord-palestine.org/ressources_Edward_Said070803.htm.
423. SAÏD, Edward W. ; *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1997.
424. SAÏD ISMAÏL ALI ; « Rifa'a al-Tahtawi (1801-1874), in *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation, vol. 24, n° 3/4, 1994 (91/92), pp. 649-676.
425. SARAY, Mehmet ; « Türklerde Devlet İdaresi, Atatürk ve Türkoloji Çalışmaları / Gouvernement de l'État chez les Turcs, Atatürk et recherches en Turcologie », in *Türk Kültürü / Culture turque*, n° 285, année 25, janvier 1987, pp. 1-6.
426. SAYADI, Abderrazak ; « Frontières entre islam et christianisme », in *GRIC (Groupe de Recherches Islamo-Chrétien)*, le 11 février 2010, <http://www.gric.asso.fr>
427. SCHNAPPER, Dominique ; « Modernité et acculturations. À propos des travailleurs émigrés », in *Communications*, n° 43, 1986, pp. 141-168.
428. TANERİ, Aydın ; *Türkistanlı bir Türk Boyu Kürtler : Kürtlerin Kökeni – Siyasi, Sosyal ve Kültürel Hayatları / Kurdes, une tribu turkestanaisse : Origines des kurdes – leur vie politique, sociale et culturelle*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü / Institut de recherche sur la culture turque, 1983.
429. THIECK, Jean-Pierre ; *Passions d'orient*, Paris, Karthala, 1992.
430. TOROS, Elif ; « Feminist kime derler ? / Qui appelle-t-on féministe », in quotidien *Zaman / Temps*, le 15 septembre 1987.
431. TUNCER, Tuba ; « Kadınlar, yine kadınlar / Les femmes, encore les femmes », in quotidien *Zaman / Temps*, le 15 septembre 1987.
432. TUNCER, Tuba ; « Kimin akli kısa ? / Qui a-t-il l'intelligence courte ? », in quotidien *Zaman / Temps*, le 1^{er} septembre 1987.

433. TATAL-CHEVIRON, Nilgün ; « Interculturalité entre l'Occident et l'Orient : la perception de l'Orientalisme d'Edward Said en Turquie », in *L'Orientalisme désorienté ? La Turquie contemporaine au miroir des approches postcoloniales*, Institut d'études politiques de Rennes, 28-29 Janvier 2010.
434. YAVUZ, Kerim; « İlköğretimde Din Eğitiminin Karşılaştığı Problemler / Problèmes de l'enseignement religieux à l'école primaire », in *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler) / Premier symposium international sur les études islamiques*, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi yayınları / Éditions de l'Université du 9 septembre, 16-18 septembre 1985, pp. 249-260.

XIII- Parti de la Prospérité : Naissance ou renaissance de l'islam politique turc ?

435. *VII. Demirel Hükümeti Programı / Programme du 7^e gouvernement de Demirel*, site officiel de Türkiye Büyük Millet Meclisi / Grande Assemblée National de Turquie.
436. « Adaleti Savunanlar Derneği Genel Başkanı Tanrıverdi : YAŞ kararları yargıya açılmalı / Président général de l'Association des défenseurs de la justice Tanrıverdi : Les décisions du *Conseil militaire suprême* doivent faire l'objet d'un contrôle juridictionnel », in quotidien *Türkiye*, le 31 juillet 2009.
437. « Anayasa Mahkemesi'nin türban ile ilgili kararı... Yök Yasası'ndaki değişikliğe iptal... 7 Mart 1989 / Arrêt de la Cour constitutionnelle turque du 7 mars 1989, relatif au port du voile », E. 1989/1, K.1989/12, <http://www.belgenet.com/yasa/iptal/k3511.html>.
438. « Des islamistes assassinent un professeur d'université », in *Info-Türk*, 14^e année, n° 168, octobre 1990.
439. « Des islamistes ont massacré un journaliste », in *Info-Türk*, 14^e année, n° 167, septembre 1990.
440. « Résultat des élections du 20 octobre 1991 : Ère de coalitions », in *Info-Türk*, 15^e année, n° 180, octobre 1991.
441. *Terörle Mücadele Kanunu / Loi de lutte contre la terreur*, n° 3713, le 12 avril 1991, <http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/809.html>
442. « Terreur intégriste : Un journaliste assassiné à Istanbul », in *Info-Türk*, 14^e année, n° 161, mars 1990.
443. « Un professeur de droit constitutionnel assassiné : Terreur intégriste en Turquie », in *Info-Türk*, 14^e année, n° 159, janvier 1990.
444. « Une amnistie trompeuse », in *Info-Türk*, 15^e année, n° 174, avril 1991.
445. « Va-t-il tenir ses promesses », in *Info-Türk*, 16^e année, n° 181, novembre 1991.
446. AKAGÜL, Deniz; « L'Économie turque à la veille des élections: Entre la recherche de la stabilité et l'impératif de croissance », avril 1999, <http://www.ceri-sciences-po.org>, 5 p.
447. BALKIZ, Ali ; *Sivas'tan Sidney'e Pir Sultan / Pir Sultan, de Sivas à Sydney*, Ankara, Ayyıldız, 1994.
448. BOZDEMİR, Michel ; « Islam et laïcité en Turquie », in *Islam et laïcité : Approches globales et régionales*, sous la direction de Michel Bozdemir, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 191-214.

449. BOZDEMİR, Michel ; « La Turquie face à la crise du Golfe », in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 62, 1991, pp. 111-115.
450. CIGERLİ, Sabri, LE SAOUT, Didier ; *Öcalan et le PKK : Les mutations de la question kurde*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005.
451. ÇAKIR, Ruşen, MARCOU, Jean ; «Interview de Ruşen Çakır : La ville, piège ou tremplin pour les islamistes turcs?», propos recueillis par J. Marcou, in *CEMOTI* (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 19, janvier-juin 1995.
452. DURSUN, Abit ; *Babam Turan Dursun / Mon père Turan Dursun*, Istanbul, Kaynak, 1995.
453. GOUDREAU, François ; « L'occidentalisation de la Turquie et ses relations avec ses voisins orientaux : De la Guerre du Golfe à aujourd'hui », travaux d'études supérieures – maîtrise en droit international, *Institut d'Études Internationales de Montréal*, janvier 2003, 37 pages.
454. GÖLE, Nilüfer ; « La laïcité républicaine et l'islam public », in *Pouvoirs*, 2005/4, n° 115, pp. 73-86.
455. GUÉRIN, Daniel, KİRMANOĞLU, Hasan, SÜERDEM, Ahmet ; « La Turquie : du 'populisme permanent' à la montée de l'extrême-droite », in *Politique et Sociétés*, vol. 21, n° 2, 2002, pp. 123-135.
456. GUGLIELMI, Gilles J. ; « Prières et service public », in *Droit et cultures*, n° 51, 2006, pp. 77-92.
457. GÜLERCE, Hüseyin, « Özal'ı tuzağa düşürdüler, sıra MHP'de... / Özal a été pris au piège, c'est maintenant au tour du Parti d'action nationaliste... », in quotidien *Zaman / Temps*, le 28 février 2008.
458. GÜNEŞ, Turan ; « La Communauté Economique Européenne et la Turquie », in *Options Méditerranéennes, Sér. B / n° 1 – Agricultures Méditerranéennes : La Turquie*, 1989, pp. 145-150.
459. İNSEL, Ahmet ; « Bir Toplumsal Sınıf Olarak Türk Silahlı Kuvvetleri / Force armée turque comme classe sociale », in *Bir zümre, Bir parti : Türkiye'de Ordu / L'armée turque : une couche sociale, un parti politique*, sous la direction d'Ahmet İnsel et d'Ali Bayramoğlu, Istanbul, Birikim, 2004, pp. 41-57.
460. İZOL, Ramazan ; « Ordu : Türkiye Cumhuriyeti'nin Temel Taşı / L'armée : La clé de voûte de la République turque », in *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi / Revue de la Faculté des sciences économiques et administratives de l'Université de Süleyman Demirel*, tome 6, n° 2, 2001, pp. 143-156.
461. KARAGÖZ, Kasım ; « İnsan Hakları Avrupa Mahkemesi Kararlarında Parti Kapatma Davaları ve Refah Partisi Kararının Venedik Komisyonu Raporları Doğrultusunda Değerlendirilmesi », in *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi / Revue de la Faculté de droit de l'Université de Gazi*, tome X, n° 1-2, 2006, pp. 311-348.
462. KORKMAZ, Esat ; *Alevi Süreğinde Bektaşî Yolunda «Enel Hak» / «Anâ al-Haqq» dans la tradition alévie et dans la voie bektâchî*, Istanbul, Nefes, 1995.
463. LAMCHICHI, Abderrahim ; *L'islamisme politique*, Paris, L'Harmattan, Pour comprendre, 2001.

464. LEVINET, Michel ; «Droit constitutionnel et Convention européenne des droits de l'homme. L'incompatibilité entre l'État théocratique et la Convention européenne des droits de l'homme», in *Revue française de droit constitutionnel*, n° 57, 2004, pp.207-221.
465. MASSICARD, Élise ; « Sivas, une province turque entre local et global », *Étude du CERI*, n° 79, octobre 2001, 50 pages.
466. MEMİŞ, Pınar ; « Quelques remarques sur la laïcité en Turquie à travers les arrêts de la Cour européenne des droits de l'Homme et de la Cour Constitutionnelle turque », in *Signes, Discours et Sociétés* [en ligne], Actes du colloque Université de Nantes – Université d'Istanbul-Galatasaray, Nantes 31 mars et 1^{er} avril 2010, publié 16 mai 2010, <http://www.revue-signes.info/document.php?id=1543>.
467. ÖKTEM, Emre ; « La spécificité de la laïcité turque », in *Islamochristiana*, n° 29, 2003, pp. 93-110.
468. PICARD, Élisabeth ; « Les Kurdes et l'autodétermination : Une problématique légitime à l'épreuve de dynamiques sociales », in *Revue française de science politique*, 49^e années, n° 3, 1999, pp. 421-442.
469. SEUFERT, Günter ; « Démocrates musulmans », in *Outre-Terre*, 1/2005 (n° 10), pp. 173-185.
470. YÜCEL, Hakan ; «Les jeunes alévis du quartier de Gazi (Istanbul) et les associations de *hemşehri*: identifications croisées», in *European Journal of Turkish Studies*, thematic issue n° 2, 2005, URL : <http://www.ejts.org/document406.html>.

Troisième Partie : Ascension et chute de l'islam politique. À la recherche d'une synthèse (1994-2011)

I- Victoire de l'islam politique aux élections municipales (1994)

471. « Erbakan 'kanlı' konuştu / Paroles 'sanglantes' d'Erbakan », *Milliyet*, 14 avril 1994.
472. « Erdoğan'ın Erbakan'a verdiği Kürt Raporu / Rapport kurde, préparé par Erdoğan à l'intention d'Erbakan », in quotidien *Hürriyet*, le 27 décembre 2007.
473. « 'Galip millet, mağlup RP / Premier ministre Çiller : 'Le vainqueur, c'est la Nation, et le vaincu, le Parti de la prospérité' », in *Milliyet*, le 24 juillet 1995.
474. « Ramazan mesaisi / Réorganisation des horaires de travail en fonction du jeûne du Ramadan », in *Milliyet*, le 18 janvier 1997.
475. « Tarikat şeyhleri Başbakanlık'ta / Cheikhs de confréries à la résidence de Premier ministre », in *Milliyet*, le 12 janvier 1997.
476. ABEL, Olivier ; « La condition laïque : réflexions sur le problème de la laïcité en Turquie et en France », in *CEMOTI* (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 19, janvier-juin 1995, pp. 39-58.
477. ALBERT, Mabileau ; « Jennings (Sir Ivor) – Party politics. Vol. I: Appeal to the people. Vol. II: The growth of parties », in *Revue française de science politique*, volume 12, n° 1, 1962, pp. 195-199.
478. BALANDIER, Georges ; « Culture plurielle, culture en mouvement », in *La culture en mouvement : nouvelles valeurs et organisations*, sous la direction de Daniel Mercure, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1992, pp. 35-42.

479. BEN ACHOUR, Yadh; « Islam et mondialisation », in **Prologues : Revue maghrébine du livre**, trimestriel n° 38, printemps 2009, pp. 5-18.
480. BERTRAND, Gilles; «Turquie: dynamiques internes et externes», in **Géostratégiques**, n° 1, janvier 2001, pp. 107-137.
481. BLACHER, Philippe-Schmerka ; « Le prix de la verdure à Istanbul », in **Bulletin de l'Observatoire urbain d'Istanbul**, Istanbul, IFEA, n° 15, juillet 1998.
482. ÇAKIR, Yılmaz ; « RP İçin Önemli Olan Değişim mi, İlke mi / Qu'est-ce qui est important pour le Parti de la Prospérité : Changement ou principe ? », in revue mensuelle pro-islamique **Haksöz / Mot de Dieu**, n° 32, novembre 1993.
483. DUCHEIN, Michel ; **Puritanisme et puritains**, Août 2001, http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/puritanisme_et_puritains.asp
484. GÜRBÜZ, Yaşar, MARCOU, Jean ; « L'armée turque et le laïcisme », in **CEMOTI** (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 19, janvier-juin 1995 [En ligne].
485. JENNINGS, Sir William Ivor ; **Party Politics. Volume II: The growth of parties**, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.
486. JOBERT, Thomas, ZEYNELOĞLU, İrem ; « Peut-on parler de déficits jumeaux pour la Turquie? Une étude empirique sur la période 1988-2000 », in **Économie internationale**, n° 105, 2006/1, pp. 63-83.
487. KENTEL, Ferhat ; « L'Islam: carrefour des identités sociales et culturelles en Turquie; le cas du Parti de la prospérité », in **CEMOTI** (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 19, janvier-juin 1995, pp. 211-227.
488. LAGROYE, Jacques ; « Le processus de politisation », in **La politisation**, édité par J. Lagroye, Paris, Belin, 2003, pp. 362-366.
489. LE RAY, Marie ; «Stigmate politique et usages de la ressource publique: le *gecekondu* comme espace de mobilisation», in **European Journal of Turkish Studies**, 1 / 2004.
490. LEPONT, Ulrike ; **Istanbul entre ville « ottomane » et « ville monde » : La politique culturelle de la municipalité du Grand Istanbul confrontée aux ambitions municipales d'internationalité**, Master 2 – recherche de géographie, Paris IV-La Sorbonne, mémoire sur la politique culturelle à Istanbul, sous la direction de Brigitte Dumortier, 2008.
491. MANÇO, Ural ; « L'évolution macrosociologique de la Turquie depuis 1980 comme cadre au développement d'identités islamiques », disponible sur le site du **Centrum voor Islam in Europa** (Université de Gand), 1998, 11 pages.
492. PÉROUSE, Jean-François ; « La muraille terrestre d'Istanbul ou l'impossible mémoire urbaine », in **Rives méditerranéennes**, n° 16, 2003, pp. 27-44.
493. PLOQUIN, Jean-Christophe ; « La Turquie entre Islam et Occident », in **Confluences Méditerranée**, n° 16, Hiver 1995-1996-I, pp. 109-116.
494. ROY, Olivier ; « Islamisme et nationalisme », in **Pouvoirs**, n° 104, 2003/1, pp. 45-53.
495. SERDAROĞLU, Ozan ; « Les transformations des registres d'action de TÜSİAD dans les années 1990 : le rôle de l'enjeu européen », in **European Journal of Turkish Studies**, n° 9 : EU-Turkey Sociological Approaches, 2009, <http://ejts.revues.org/index3837.html>.

496. ÜNSAL, Artun ; « La Turquie en quête de l'identité perdue », in *La Turquie entre Trois Mondes (Actes du Colloque International de Montpellier – 5, 6 et 7 octobre 1995)*, Varia Turcica XXXII, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 353-380.
497. ÜSTEL, Fusun ; « Les partis politiques turcs, l'islamisme et la laïcité », in *CEMOTI* (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 19, janvier-juin 1995, pp. 255-264.
498. VANER, Semih ; « Passage de la laïcité jacobine à la sécularité laïque en Turquie ? », in *Sécularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes*, Semih Vaner, Daniel Heradstveit et Ali Kazancigil (dir.), Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2008, pp. 65-88.
499. WEBER, Olivier ; « Turquie entre Europe et islam », in *Le Point*, le 10 juin 1995.
500. WILLAIME, Jean-Paul ; *La précarité protestante : Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992.
501. YAVUZ, Hakan ; *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, 2003.

II- Prospérité, ivresse de la victoire et désillusion (1996–1998)

502. « 28 Şubat Kararları / Décisions du 28 février 1997 », *Vikikaynak / Wikisource*, URL : http://tr.wikisource.org/wiki/28_%C5%9Eubat_Kararlar%C4%B1.
503. « Arrêt CEDH Refah Partisi (Parti de la prospérité) et autres contre Turquie », *Cour Européenne des Droits de l'Homme (Grande Chambre)*, le 13 février 2003.
504. « Arrêt CEDH Refah Partisi (Parti de la prospérité) et autres contre Turquie », *Cour Européenne des Droits de l'Homme (Troisième Section)*, le 31 juillet 2001.
505. « Camiyi Batı'ya götürelim / Ramenons la mosquée en Europe », in quotidien *Milliyet*, le 16 juin 1996.
506. « Duperies ottomanes », in *Info-Türk*, 20^e année, n° 226, mai/juin 1996.
507. « Le triangle État – Police – Loup gris : Mafia », in *Info-Türk*, 20^e année, n° 228, septembre-novembre 1996.
508. « MİT raporu zirvede. Köşkten çıkan tek ilerleme : dokunulmazlık kalksın / Rapport préparé par l'Organisation du renseignement national sur l'affaire *Susurluk* est présenté au Sommet. On décide de lever l'immunité parlementaire des députés Bucak et Ağar », in quotidien *Milliyet*, le 23 décembre 1996.
509. « Refah Partisi Davası, Anayasa Mahkemesi'nin Gerekçeli Kararı, 22 Şubat 1998 / Arrêt de la Cour constitutionnelle du 22 février 1998, relatif à la dissolution du Parti de la prospérité », E.1997/1, K.1998/1, http://www.belgenet.com/dava/rpdava_g01.html.
510. « Restauration militaro-kémaliste ! », *Info-Türk*, 21^e année, n° 233, juillet-août 1997.
511. « Sakallı memur geliyor / Les fonctionnaires pourront porter la barbe », in *Milliyet*, le 9 décembre 1996.
512. « Sivil dayanışma / Solidarité de la société civile », in *Milliyet*, le 26 février 1997.
513. BASTION, Jérôme ; « Décompte mortel en Turquie. Un troisième détenu gréviste de la faim est décédé hier à Istanbul », in *Libération*, le 25 juillet 1996.
514. BAYART, Jean-François ; « La combinatoire des forces nationalistes en Turquie : 'démocratie islamique' ou criminalisation du communautarisme ? », in *CEMOTI* (Cahiers

- d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 24, juillet-décembre 1997, pp. 271-281.
515. BAYART, Jean-François ; « L'Europe et la laïcité contre la démocratie en Turquie », in *Critique internationale*, n° 1, automne 1998, pp. 15-22.
 516. BENSLAMA, Féthi ; « L'islamisme' ou la décomposition du religieux » (entretien conduit par Anissa Barrak), in *Confluences*, n° 23, automne 1997, pp. 143-151.
 517. BOUREUX, Christophe ; « Discours théologique : quelle pertinence publique ? », in *Theologische Vernunft – Politische Vernunft : Religion im öffentlichen Raum / Raison théologique – raison politique : La religion dans l'espace public*, Éd. : Benoît Bourguine, Thomas Eggenberger, Pierre-Yves Materne, Berlin, LIT Verlag, 2010, pp. 71-85.
 518. COPEAUX, Étienne ; « Esquisses sur la Turquie des années 1990 (7) : Les chars à Sincan », le 15 octobre 2010, *Le blog d'Étienne Copeaux*.
 519. ESI (European Stability Initiative) ; *Les Calvinistes Islamiques : Changements et conservatisme en Anatolie centrale*, Berlin-Bruxelles-Istanbul, septembre 2005, 35 pages.
 520. HAYEK, Friedrich ; *Droit, législation et liberté volume 2 : Le mirage de la justice sociale*, Paris, PUF, 1981.
 521. KENTEL, Ferhat ; « Recompositions du religieux en Turquie : pluralisme et individualisation », in *CEMOTI* (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 26, juillet-décembre, 1998, pp. 75-104.
 522. KRISTIANASEN, Wendy ; « Ces visages multiples de l'islamisme », in *Le Monde diplomatique*, juillet 1997, pp. 8-9.
 523. KÜRKÇÜ, Ertuğrul ; « Une société civile sous contrôle », in *Confluences Méditerranéennes*, n° 23, Automne 1997, pp. 15-19.
 524. LEVEAU, Rémy ; « Islamisme et populisme », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 56, octobre-décembre 1997, pp. 214-223.
 525. MAHÇUPYAN, Etyen ; « Liberalizm kemalistleşirken... / Kémalisation du libéralisme... », in quotidien *Taraf*, le 28 mars 2008.
 526. MAHÇUPYAN, Etyen ; « Türkiye'de otoriter zihniyet ve islamî algılama / Mentalité autoritaire en Turquie et perception islamique », *Köprü*, n°58, printemps 1997, pp. 26-36.
 527. MAIGRE, Marie-Élisabeth ; « Turquie : l'émergence d'une éthique musulmane dans le monde des affaires – Autour de l'évolution du MÜSİAD et des communautés religieuses », in *Relioscope*, 9 mai 2005, 25 pages.
 528. MANÇO, Ural ; « L'éthique du derviche et l'esprit de la confrérie: identité et stratégie. Le discours du cheikh Nakshibendi Mehmet Es'ad Coşan », in *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, sous la dir. de F. Dassetto, Fondation européenne de la science, Paris, Maisonneuve & Larose, 2000, pp. 223-244.
 529. MASSICARD, Élise ; « La réforme carcérale en Turquie : Du bon usage de la norme européenne », in *Critique internationale*, n° 16, juillet 2002, pp. 169-181.
 530. MENDRAS, Henri ; « Les systèmes locaux de production en Europe », in *Revue de l'OFCE*, n° 80, janvier 2002, pp. 181-186.
 531. MENDRAS, Henri, MEYET, Sylvain ; « L'Italie suicidaire ? », in *Revue de l'OFCE*, n° 80, janvier 2002, pp. 157-168.

532. MOSS, Olivier ; « Les nouveaux intellectuels musulmans – entre ‘le marteau islamiste et l’enclume des traditions’ », in **Religioscope**, 15 octobre 2005.
533. PLOQUIN, Jean-Christophe ; « Kayseri conjugue islamisme et Mc Do », **Confluences Méditerranée**, n° 23, Automne 1997, pp. 51-56.
534. PLOQUIN, Jean-Christophe ; « Turquie : Le pouvoir échappe aux islamistes », in **Confluences Méditerranée**, n° 18, Été 1996-II, pp. 183-184.
535. ROUSSILLON, Alain ; **La pensée islamique contemporaine : acteurs et enjeux**, Paris, Téraèdre, 2005.
536. SEMO, Marc ; « La Turquie, un an après la victoire des islamistes (1). Le Refah piégé par le pouvoir ; Ses troupes, déçues, ne voient toujours pas venir l’ordre juste promis », in **Libération**, le 30 décembre 1996.
537. SEMO, Marc, AKDEMİR, Musa ; « La Turquie, un an après la victoire des islamistes (3) : L’État miné par la mafia », in **Libération**, le 1^{er} janvier 1997.
538. TOSUN, Cemal ; **Din Eğitimi Bilimine Giriş / Introduction à l’enseignement du fait religieux**, Ankara, PegemA, 2005 [2001].
539. TOK, Ayhan ; « Le rôle des acteurs décisionnels en Turquie dans le processus de son adhésion à l’UE », communication présentée à la Journée d’études, organisée par la FRE 3229 « Cultures et sociétés en Europe », l’UMR 7012, « laboratoire PRISME » et le Département d’études turques de Strasbourg : **La Turquie en Europe. Enjeux politiques et culturels**, le 5 février 2009, 12 pages.
540. TÜRKMEN, Buket ; « Les contre-publics islamistes et kémalistes dans le processus de reconstruction de l’espace public turc », in **Cahiers de la Méditerranée**, n° 67, 2003.
541. VARDAR, Deniz ; « La problématique européenne dans l’espace partisan turc », **Pôle Sud**, n° 23, 2005/2, pp. 45-60.
542. VOLTAIRE, **Œuvres complètes : Tome trentième**, Paris, L’Imprimerie de la société littéraire-typographique, 1784.
543. VOLTAIRE, **Œuvres complètes : Tome septième**, Paris, TH. Desoer, 1817.

III- Interdiction de la *Prospérité* et naissance du *Parti de la vertu*

544. « Affaires religieuses », in **Info-Türk**, 24^e année, n° 257, janvier 2000.
545. « Demirel’in TBMM’nin Yasama Yılı’nı Açış Konuşması / Discours de Demirel lors de la cérémonie d’inauguration de l’année législative de la Grande Assemblée », le 1^{er} octobre 1998, http://www.belgenet.com/arsiv/demirel_tbmm1998-1.html.
546. « Dix morts dans une fusillade entre policiers et membres du Hizbullah », in **Info-Türk**, 24^e année, n° 258, février 2000.
547. « Erdoğan ve Arınç hedefte / Erdoğan et Arınç sont la cible des médias islamistes ! », in **Milliyet**, le 8 février 2000.
548. « Mehmet Metiner : ‘Eskiden Taliban gibi düşünürdük / Autrefois, nous pensions comme les talibans afghans’ », interview accordée à N. Düzel, **Radikal**, 23 février 2004.
549. « FP : DGM’ler kalsın / *Parti de la Vertu* prône la suppression des cours de sûreté de l’État », in **Milliyet**, le 26 mai 1998.

550. « Fransız sosyologun doktora tezinde ilginç saptama : ‘Onlar Türkiye’nin yeni azınlığı’. Yeni Jöntürkler : Eşcinseller / La conclusion intéressante d’un sociologue français : Les homosexuels représentent une minorité à part entière en Turquie. Les Nouveaux Jeunes-Turcs : les Homosexuels », propos de Philippe-Schmerka Blacher, interviewé par Kürşad Oğuz, in hebdomadaire turc *Aktüel*, n° 399, mars 1999.
551. « Hizbul çırpınış / Dernier soupir du Hizbullah ? », in *Hürriyet*, le 15 février 2000.
552. « Interprétation Turco-ottoman de l’Islam à l’égard de l’ethnicité », interview d’İsmail Cem, Ministre turc des Affaires étrangères, par D. Lagarde, *L’Express*, 15 décembre 1998.
553. « Necmettin Erbakan, le caméléon de l’islam », in *La nouvel observateur*, semaine du 15 janvier 1998.
554. « Prof. Levent Köker : Bu milliyetçi dalga yakında sönecek / Professeur Levent Köker : Cette vague du nationalisme va bientôt se briser », interviewé par Neşe Düzel, in *Radikal*, le 19 février 2007.
555. « Siyasi islam yol ayrımında / Islam politique à la croisée des chemins », in *Hürriyet*, le 8 février 2000.
556. « Tarikatlar holdingleşti / Les confréries religieuses sont devenues des holdings », in *Milliyet*, le 10 mars 1997.
557. « Tensions avec la Syrie et l’Italie à cause du Kurdistan : La fuite en avant des militaires turcs », in *Le monde diplomatique*, décembre 1998, p. 20.
558. « Turqueries: Tempête autour d’un foulard », *Info-Türk*, 23^e année, n° 249, mai 1999.
559. « Turquie : la guerre du voile », in *L’Express*, le 5 novembre 1998.
560. « Un chef de confrérie musulmane jugé par contumace », in *Info-Türk*, 24^e année, n° 266, octobre 2000.
561. AKAGÜL, Deniz ; « Le(s) capitalisme(s) turc(s) face à l’intégration à l’Union européenne », in *CEMOTI* (Cahiers d’études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 36, juillet-décembre 2003, pp. 105-124.
562. AKGÜNGÖR, Ali Çağlar ; *La Turquie à l’épreuve des séismes de 1999 : Une analyse sociopolitique à travers les discours médiatiques post-catastrophes*, thèse dirigée par M. Claude Gilbert, soutenue le 17 décembre 2007, Université Pierre Mendès France Grenoble II, Institut d’Études Politiques de Grenoble.
563. ATUK, Esra ; « L’identité partisane islamique et les origines de la ‘laïcité modérée’ dans la Turquie contemporaine », in *Signes, Discours et Sociétés* [en ligne], Actes du colloque Université de Nantes – Université d’Istanbul-Galatasaray, Nantes 31 mars et 1^{er} avril 2010, publié le 3 juin 2010, <http://www.revue-signes.info/document.php?id=1554>.
564. ALKAN, Ahmet Turan ; « Yeni bir civanmertlik yorumu : AKUT ! / Une forme contemporaine d’esprit chevaleresque », in quotidien *Zaman / Temps*, le 30 août 1999.
565. AMALRIC, Jacques ; « De la dimension politique des catastrophes naturelles », in *Libération*, le 20 octobre 2005.
566. BLACHER, Philippe-Schmerka ; « Homosexualité en Turquie: de l’héritage musulman au mouvement associatif », in *Les mouvements sociaux dans le monde musulman contemporain : regards croisés*, Université de Lausanne, 3-4 décembre 1999.
567. BOEVE, Lieven ; « Verschil moet er zijn! Naar een productieve spanning tussen godgeleerdheid en godsdienstwetenschappen / Interruption réciproque: Vers une tension

- féconde entre théologie et sciences religieuses », in *Tijdschrift voor theologie*, n° 48, 2008, pp. 3-14 ; traduit en français par Alice Dermience pour *l'Assemblée régionale francophone de la COCTI (Conference of Catholic Theological Institutions) au Liban*, 30 avril – 1^{er} mai 2010, 14 pages.
568. CAN, Eyüp ; « Hürriyet ve Akit arasına sıkışan Erdoğan / Erdoğan, coincé entre les quotidiens *Hürriyet* et *Akit* », in *Zaman*, le 6 novembre 2002.
569. CATTEEUW, Laurie ; « Réalisme et mythologie de la raison d'État : Une question de mémoire historique », in *Revue de synthèse*, tome 130, série 6, n° 2, 2009-I, pp. 221-231.
570. CATTEEUW, Laurie ; « Réalisme et mythologie de la raison d'État : Des combats pour l'histoire », in *Revue de synthèse*, tome 130, série 6, n° 3, 2009-II, pp. 409-423.
571. DE TAPIA, Stéphane ; « Ulus et yurt, millet et vatan: territoires nomades et migrations de mots (éléments pour une discussion de la conception turque du territoire) », in *La Nation et le Territoire. Le Territoire, lien ou frontière ? Tome 2*, sous la direction de Joël Bonnemaison, Luc Cambrézy et Laurence Quinty-Bourgeois, Paris, L'Harmattan – Géographie et Cultures, 1999, pp. 125-138.
572. DORRONSORO, Gilles ; « Les Kurdes de Turquie: revendications identitaires, espace national et globalisation », in *Cahiers du CERI*, n° 62, janvier 2000, 32 pages.
573. GÖKTÜRK, Gülay ; « Darbe olmasaydı ne olacaktı / Que se serait-il passé si le coup d'État n'avait pas eu lieu ? », in *Dünden Bugüne Tercüman*, le 4 mars 2004.
574. GÖLE, Nilüfer ; « Islamisme et féminisme en Turquie », in *Confluences Méditerranée*, n° 27, automne 1998, pp. 85-91.
575. GROU, Gérard ; « La vision turque de l'Europe », in *HERMÈS*, n° 23-24, 1999, pp. 219-224.
576. HEPER, Metin ; « Islam, polity and society in Turkey: A Middle Eastern perspective », in *Middle East Journal*, vol. 35, n° 3, été 1981, pp. 345-363.
577. HERVIEU-LÉGER, Danièle ; « Croire en modernité : Aspects du fait religieux contemporain en Europe », in *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, pp. 2059-2077.
578. INGLEHART, Ronald ; *La transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées*, Paris, Economica, 1993.
579. KASTORYANO, Riva ; « Le nationalisme turc », <http://www.ceri-sciences-po.org>, le 22 avril 1999, 6 pages.
580. KENTEL, Ferhat ; « Turquie : la conquête du centre par les Loup gris », in *Critique internationale*, n° 12, juillet 2001, pp. 39-46.
581. LÉVI-STRAUSS, Claude ; *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
582. ÖNKİBAR, Sebahattin ; « Hizbullah ve laiklik / Hezbollah turc et laïcité », quotidien *Türkiye*, le 24 janvier 2000.
583. ÖZKÖK, Ertuğrul ; « 11 Eylül, 10, 9, 8 Eylül / le 11 septembre, les 10, 9, 8 septembre », *Hürriyet*, le 25 juin 2009.
584. ÖZKÖK, Ertuğrul ; « 28 Şubat'ı neden destekledim ? / Pourquoi j'ai soutenu le processus du 28 février ? », in *Hürriyet*, le 5 décembre 2006.

585. ÖZKÖK, Ertuğrul ; « 28 Şubat'tan ben de ders aldım / Moi aussi, j'ai tiré une leçon du 28 février », in *Hürriyet*, le 3 mars 2004.
586. ÖZKÖK, Ertuğrul ; « Hasan Cemal'in önsözü / [Livre de Mehmet Metiner] préfacé par Hasan Cemal », in *Hürriyet*, le 2 mars 2004.
587. RAVIOT, Jean-Robert ; « L'écologie aux frontières de la raison d'État en Russie », in *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 36, n°, 2005, pp. 155-177.
588. SEMO, Marc ; « Les militants de l'ex-Refah font profil bas : Les Islamistes se réorganisent, avec la création d'une nouvelle formation », in *Libération*, 17 janvier 1998.
589. ŞİMŞEK, Sefa ; « New Social Movements in Turkey Since 1980 », in *Turkish Studies*, vol. 5, n° 2, été 2004, pp. 111-139.
590. TOUZANNE, Jean-Pierre ; « L'islamisme turc et la question kurde », in *Confluences Méditerranée*, n° 34, été 2000, p. 131-138.
591. ÜLSEVER, Cüneyt ; « Hizbullah ve 28 şubat / Hezbollah turc et le 28 février », in *Hürriyet*, le 24 janvier 2000.
592. VANER, Semih ; « Turquie : la démocratie ou la mort », in *Politique étrangère*, n° 4, 1998, pp. 763-778.
593. VANER, Semih ; « Un paysage flou en Turquie », <http://www.ceri-sciences-po.org>, 21 avril 1999, 5 pages.
594. VANRIE, Pierre ; « Le coup d'État militaire, vecteur de démocratie ? », in *MEDEA* (European Institute for Research on Mediterranean and Euro-Arab Cooperation), with the support of the Belgian Federal Public Service of Foreign Affairs, mars 2004, accessible sur Internet : <http://www.medeabe/>

IV- Turquie en mutation et rupture latente entre deux branches du mouvement islamique, *traditionnalistes et réformistes*

595. « Affaire Erbakan contre Turquie – Arrêt de chambre », *Cour Européenne des Droits de l'Homme (Première Section)*, le 6 juillet 2006.
596. « Avrupa, Refah Partisi'ni kapatan Türkiye'ye hak verdi : Takiyenin sonu / La Cour de Strasbourg a donné raison à la Turquie sur l'interdiction du *Parti de la Prospérité* : Fin de la pratique de dissimuler ses véritables convictions », in *Milliyet*, le 1^{er} août 2001.
597. « Başsavcı Kanadoğlu : Herkes ders alsın / Procureur général de la Cour de cassation : Que tout le monde prenne conscience ! », in *Milliyet*, le 1^{er} août 2001.
598. « 'Battre sa femme ou pas ?' Débat sur l'Islam en Turquie », in *Info-Türk*, 24^e année, n° 264, août 2000.
599. « Création d'un nouveau parti sur les cendres du *Fazilet* », in *Info-Türk*, 25^e année, n° 275, juillet 2001.
600. « Ecevit souhaite que l'opération fasse tomber les talibans », in *Info-Türk*, 25^e année, n° 277, septembre 2001.
601. « Favori aux législatives, l'AK désignera son Premier ministre après le scrutin », in *Info-Türk*, 26^e année, n° 290, octobre 2002.

602. « Fazilet Partisi Kapatma Davası, Anayasa Mahkemesi'nin Gerekçeli Kararı, 22 Haziran 2001 / Arrêt de la Cour constitutionnelle turque du 22 juin 2001, relatif à la dissolution du *Parti de la vertu* », E. 1999/2, K.2001/2, <http://www.anayasa.gov.tr>.
603. « Gülen ABD'lilere ifade verecek », in *Milliyet*, le 17 octobre 2000.
604. « Inéligibilité d'Erdoğan : L'adhésion de la Turquie à l'UE menacée », in *Info-Türk*, 26^e année, n° 289, septembre 2002.
605. « Kadını okşar gibi dövün / Frappez la femme avec douceur et affection », in *Milliyet*, le 31 juillet 2000.
606. « La 3^e force politique de Turquie interdite », *Info-Türk*, 25^e année, n° 274, juin 2001.
607. « La presse islamiste turque dénonce une attaque contre l'Islam », in *Info-Türk*, 25^e année, n° 278, octobre 2001.
608. « La stabilité du prochain gouvernement, première inquiétude des industriels », in *Info-Türk*, 26^e année, n° 290, octobre 2002.
609. « La Turquie gouvernée depuis l'hôpital », in *Info-Türk*, 26^e année, n° 285, mai 2002.
610. « La Turquie musulmane est divisée sur l'envoi de troupes », in *Info-Türk*, 26^e année, n° 279, novembre 2001.
611. « La Turquie sent son importance renforcée mais s'inquiète », in *Info-Türk*, 25^e année, n° 277, septembre 2001.
612. « Le chef de la Cour de cassation réclame plus de démocratie », in *Info-Türk*, 24^e année, n° 265, septembre 2000.
613. « Le deuxième nouveau parti du mouvement islamiste », in *Info-Türk*, 25^e année, n° 276, août 2001.
614. « L'emprisonnement d'Erbakan ratifié ; L'État turc resserre l'étau autour de l'islam politique ; L'affaire Erbakan menace l'adhésion de la Turquie à l'UE ; Erbakan demande l'intervention de la justice européenne », in *Info-Türk*, 24^e année, n° 263, juillet 2000.
615. « Le FP [*Parti de la vertu*] choisit de garder son dirigeant 'conservateur' », in *Info-Türk*, 24^e année, n° 261, mai 2000.
616. « L'ex-Premier ministre islamiste condamné à un an de prison », in *Info-Türk*, 24^e année, n° 259, mars 2000.
617. « Le juge suprême Ahmet Necdet Sezer élu président de la République : Un pas vers la démocratisation ? », in *Info-Türk*, 24^e année, n° 261, mai 2000.
618. « Le président turc veut une constitution démocratique », in *Info-Türk*, 24^e année, n° 266, octobre 2000.
619. « Les ressources financières des confréries musulmanes », in *Info-Türk*, 24^e année, n° 264, août 2000.
620. « Procès contre le chef d'une puissante confrérie musulmane », in *Info-Türk*, 24^e année, n° 264, août 2000.
621. « Rapport régulier 2001 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion », par *Commission des Communautés européennes*, Bruxelles, le 13 novembre 2001, 133 pages.
622. « Savaş hayır / Non à la guerre ! », in *Milliyet*, le 20 septembre 2001.

623. « Türkiye Godot'yu bekliyor / La Turquie attend Godot », **Radikal**, le 18 juillet 2002.
624. « Un député réformateur candidat à la tête du parti islamiste », in **Info-Türk**, 24^e année, n° 259, mars 2000.
625. « Un dirigeant islamiste met en cause la légitimité des frappes », in **Info-Türk**, 25^e année, n° 278, octobre 2001.
626. AKYOL, Taha ; « AKP'nin arkasında ne var / Qu'est-ce qu'il y a derrière l'AKP ? », in **Milliyet**, le 4 octobre 2002.
627. ALPAY, Şahin ; « 'Sevr' Bahanesi / Prétexte du 'Traité de Sèvres' », in **Milliyet**, le 10 décembre 1998, p. 24.
628. BALANS, Jean-Louis ; « Armée et politique en Turquie ou la démocratie hypothéquée », in **Pouvoirs**, 2005/4, n° 115, pp. 55-72.
629. BALCI, Bayram ; « Les écoles néo-nurcu de Fethullah Gülen en Asie centrale : implantation, fonctionnement et nature du message véhiculé par le biais de la coopération éducative », in **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée**, Dossier thématique sous la responsabilité de François Siino : *Sciences, savoirs modernes et pouvoirs dans le monde musulman contemporain*, n° 101-102, 2003-II, pp. 305-330.
630. BARLAS, Mehmet ; « Demokrasiye hukuk darbesi / Un coup porté par le pouvoir judiciaire à la démocratie », in **Yeni Şafak**, le 23 juin 2001.
631. BAYRAMOĞLU, Ali ; « Siyasete dönüş / Le retour à la politique », in **Sabah**, le 20 juillet 2001.
632. BELLATTI CECCOLI, Guido ; « L'éducation aux droits de l'homme par les Rencontres sur la dimension religieuse du dialogue interculturel », in **Créer une culture des droits de l'homme à travers l'éducation**, Forum Lisbonne, 13-14 novembre 2009.
633. BERKAN, İsmet ; « Erdoğan'ın dönüşü / Le retour d'Erdoğan », in **Radikal**, le 20 juillet 2001.
634. BOZARSLAN, Hamit ; « La candidature de la Turquie à l'Union européenne : enjeux politiques internes et immigration », in **Politique étrangère**, n° 65 (2), 2001, pp. 371-384.
635. BOZARSLAN, Hamit ; « Le Jihad : Réceptions et usages d'une injonction coranique d'hier à aujourd'hui », in **Vingtième Siècle. Revue d'histoire**, n° 82, 2004-III, pp. 15-29.
636. CEMAL, Hasan ; « Derviş, Cem'e sözünü tutacak ama / Derviş tiendra la promesse qu'il a faite à Cem, mais... », in **Milliyet**, le 12 juillet 2002.
637. CEMAL, Hasan ; « Sezer, Tayyip Erdoğan, yeni başbakan / Sezer, Tayyip Erdoğan, prochain Premier ministre », in **Milliyet**, le 31 octobre 2002.
638. DAĞI, İhsan Duran ; « AKP İslamcı bir parti mi / L'AKP est-il un parti islamiste ? », in **Zaman**, 21 novembre 2002.
639. DE GENDT, Rik ; « La Turquie et l'islam aux portes de l'Europe », in **Choisir – revue culturelle**, septembre 2000, pp. 18-21.
640. FAURE, François ; « Turquie : la stabilisation coûte que coûte », in **Conjoncture**, mensuel BNP Paribas, n° 5, mai 2002, pp. 2-13.
641. GANGLOFF, Sylvie ; « Perception en Turquie des attentats du 11 septembre et de la riposte américaine. Les discours et les débats dans l'immédiat après 11 septembre », in

HAL-SHS (Hyper Article en Ligne – Sciences de l'Homme et de la Société), le 10 janvier 2002, 18 pages, <http://halshs.archives-ouvertes.fr>.

642. GÜLTEKİN, Burcu ; «L'économie turque entre néo-libéralisme et pesanteur étatique», in *La Turquie aujourd'hui : Un pays européen ?*, dirigé par Olivier Roy, Paris, Universalis, Collection « Le tour du sujet », 2004, pp. 41-54.
643. KAHRAMAN, Hasan Bülent ; « Cem-Derviş, sol ve merkez / Cem-Derviş, gauche et centre », in *Radikal*, le 12 juillet 2002.
644. KEPEL, Gilles ; *Fitna : Guerre au cœur de l'islam*, Paris, Gallimard, 2004.
645. KEPEL, Gilles ; *Jihad : Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.
646. KEPEL, Gilles ; « Proche-Orient : le fiasco de la politique américaine ? », l'intégralité du débat avec G. Kepel, chat modéré par Gaïdz Minassian, in *Le Monde*, le 28 août 2006.
647. LAMCHICHI, Abderrahim ; « Laïcité autoritaire en Tunisie et en Turquie » in *Confluences Méditerranée*, n° 33, Printemps 2000, pp. 33-56.
648. ROY, Olivier ; « Al-Qaïda, label ou organisation ? », in *Le Monde diplomatique*, septembre 2004-I, pp. 24-25.
649. TAŞGETİREN, Ahmet ; « Bu defa Türkiye'yi savunmayacağım / Pour une fois, je ne vais pas défendre la Turquie ! », in *Yeni Şafak*, le 23 juin 2001.
650. VANER, Semih ; « Charia ou démocratie », <http://www.ceri-sciences-po.org>, septembre 2001, 9 pages.
651. VANER, Semih ; « Idéologie laïque et exigences religieuses: le paradoxe démocratique turc (entretien avec S.V.) », in *Confluences Méditerranée*, n° 33, 2000, pp. 73-84.
652. VATIKIOTIS, Panayiotis Jerassimos ; *Islam and State*, Londres, Routledge, 1991.
653. WILLAIME, Jean-Paul ; « Laïcité et religion en France », in *Identités religieuses en Europe*, G. Davie et D. Hervieu-Léger (éd.), Paris, La Découverte, 1996, pp. 153-171.
654. YETKİN, Murat ; « AB adayı olarak ilk partimizi kapattık / C'est la première fois depuis l'acceptation de notre candidature à l'UE que nous avons dissous un parti politique », in *Radikal*, le 23 juin 2001.

V- Ex-islamistes au pouvoir

655. *2547 Sayılı Yükseköğretim Kanunu / Loi n° 2547 sur l'enseignement supérieur*, le 6 novembre 1981, http://www.bsm.gov.tr/mevzuat/docs/12042005_k_6.pdf, 57 pages.
656. « AB'ye göre Kemalizm Türkiye'nin yolunu tıkıyor / Selon l'UE, le kéralisme est un obstacle pour la Turquie sur le chemin de l'adhésion », in *Hürriyet*, le 22 mars 2003.
657. « Brüksel'e sivil çıkarma / Débarquement civil à Bruxelles », in *Hürriyet*, le 24 novembre 2002.
658. « La Turquie appelée à se débarrasser du kéralisme pour rejoindre l'UE », *L'économiste: le premier quotidien économique du Maroc*, n° 1484, le 26 mars 2003.
659. « Le Premier ministre Gül présente son programme de gouvernement », in *Info-Türk*, 27^e année, n° 291, novembre 2002.
660. « Polémique autour du voile de la femme du président du Parlement », in *Info-Türk*, 27^e année, n° 291, novembre 2002.

661. « Respect des obligations et engagements de la Turquie : Document 10111, le 17 mars 2004 », in *Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe. Documents de séance (10110-10173)*, Session ordinaire de 2004 (deuxième partie): 26-30 avril 2004, Édition du Conseil de l'Europe, Strasbourg, pp. 3-40.
662. AKDOĞAN, Yalçın ; *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi / Le Parti AK et la démocratie conservatrice*, Istanbul, Alfa, 2004.
663. AKGÖNÜL, Samim ; « Islam turc, islams de Turquie : acteurs et réseaux en Europe », in *Politique étrangère*, printemps, 2005/1, pp. 35-47.
664. ALPAY, Şahin ; « Demokrasinin zaferi / Victoire de la démocratie », in *Zaman*, le 5 novembre 2002.
665. BALHAN, Jean-Marc ; « Une Turquie divisée à la recherche de son identité », in *Projet*, n° 275, 2003/3, pp. 46-48.
666. BESSIS, Sophie, WRZONCKI, Elin ; « La Turquie à la croisée des chemins », in *Confluences Méditerranée*, n° 52, hiver 2004-2005, pp. 113-128.
667. BISTOLFI, Robert ; « Union européenne et Turquie », in *Confluences Méditerranée*, n° 52, 2005/1, pp. 11-28.
668. BOURCIER, Nicolas (correspondant à Istanbul) ; « Islamiste, démocrate, conservateur, comment qualifier l'AKP ? », in *Le Monde*, le 10 novembre 2002.
669. BOZARSLAN, Hamit ; « La Turquie : puissance régionale et forteresse assiégée ? », in *Politique étrangère*, n° 1, 68^e année, 2003, pp. 93-102.
670. DORRONSORO, Gilles, MASSICARD, Élise, PÉROUSE, Jean-François ; « Turquie : changement de gouvernement ou changement de régime ? », in *Critique internationale*, n° 18, janvier 2003, pp. 8-15.
671. DUMONT, Paul ; « Le modèle économique islamique dans la presse islamiste turque : L'État et l'étatisme en question », in *The Economy as an Issue in the Middle Eastern Press*, Éditeurs : Gisela Procházka-Eisl et Martin Strohmeier, Vienne-Berlin, LIT VERLAG, 2008, pp. 55-73.
672. FİDAN, Ahmet ; « Balıkesir Kentiçi Ulaşım Ana Planının Hazırlanması Sürecinde Balıkesir Kentiçi Ulaşım ve Trafik Politikaları ve Planlamaları », in *I. Balıkesir Sempozyumu*, communiqué scientifique, 17-20 novembre 2005.
673. GANGLOFF, Sylvie ; « La Turquie aux portes de l'Europe : constitution de réseaux et stratégie d'influence », in *La revue internationale et stratégique*, n° 52, hiver 2003-2004, pp. 133-151.
674. GÖLE, Nilüfer ; « Turquie: un désir d'Europe qui dérange », in *Critique internationale*, n° 23, avril 2004, pp. 33-41.
675. GÜL, Abdullah ; « La Turquie dans l'Union européenne, résolument », in *Le Monde*, le 11 décembre 2002, p. 19.
676. HILL, Fiona, TAŞPINAR, Ömer ; « La Russie et la Turquie au Caucase: se rapprocher pour préserver le statu quo ? », in *Russie.Nei.Visions*, n° 8, janvier 2006.
677. JOSSERAN, Tancrede ; « La nouvelle identité politique des islamistes turcs », in *Magistro*, le 5 juin 2010, sur Internet : <http://www.magistro.fr/> <http://www.magistro.fr>.

678. JOSSERAN, Tancrède ; « L'AKP veut faire de l'islam le ciment du futur pacte social », entretien réalisé par Maurice Gendre et publié sur le site *scriptoblog.com*, le 26 février 2011.
679. MAIGNEN, Charles ; *La souveraineté du peuple est une hérésie*, Cadillac, Éditions Saint-Remi, 2007 [1892].
680. MARCOU, Jean ; « Fin de partie pour Deniz Baykal », in *OVIPOT (Observatoire de la vie politique turque)*, le 10 mai 2010, sur Internet : <http://ovipot.hypotheses.org/1399>.
681. MARCOU, Jean ; « Islamisme et post-islamisme en Turquie », in *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 11, n° 4, 2004, pp. 587-609.
682. MARCOU, Jean ; « La victoire de l'AKP aux élections législatives de novembre 2002 en Turquie et ses premières conséquences », in *Notes et études de l'Observatoire des régimes politiques euro-méditerranéens du Caire (publiées par le CEDEJ)*, n° 4 / 2003, septembre 2003, 24 pages.
683. MARCOU, Jean, VARDAR, Deniz ; « La Turquie aux portes de l'Europe », article pour le *Groupe d'Études et de Recherche « Notre Europe »* (fondé en 1996 par Jacques Delors), <http://www.notre-europe.asso.fr>, septembre 2004, 22 pages.
684. MASSICARD, Élise ; « Les élections du 3 novembre 2002 : Une recomposition de la vie politique turque ? », in *Les dossiers de l'IFEA*, série : la Turquie aujourd'hui, n° 15, Istanbul, juillet 2003, pp. 1-52.
685. MONCEAU, Nicolas ; « L'adhésion de la Turquie à l'Union européenne et l'opinion publique turque », in *CEMOTI* (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 36, juillet-décembre 2003, pp. 63-90 (paru en décembre 2004).
686. MONCEAU, Nicolas ; « La politique de l'éducation nationale en Turquie : Bilan de l'action du gouvernement AKP (2002-2004) », in *Outre-Terre*, n° 10, 2005, pp. 129-142.
687. PÉROUSE, Jean-François ; *La Turquie en marche – les grandes mutations depuis 1980*, Paris, La Martinière, 2004.
688. TÜRKMEN, Füsün ; « Le gouvernement AKP en Turquie : synthèse ou paradoxe », *COLLOQUIUM : Islam, Society, Modernity*, The Royal Institute for International Relations (IRRI-KIIB), Bruxelles, 7-8 octobre 2004.
689. VANER, Semih ; « La Turquie et l'héritage laïque de Kemal », in *Libération*, le 5 avril 1995.
690. VANER, Semih ; « Musulmans-démocrates ? », in », <http://www.ceri-sciences-po.org>, mars-avril 2003, 2 pages.
691. YILDIZ, Ahmet ; « Muhafazakarlığın yerleştirilmesi ya da AKP'nin yeni muhafazakar demokratiği / Autochtonisation du conservatisme : démocratie conservatrice et AKP », in *Karizma* : dossier spécial sur le conservatisme, n° 17, janvier-mars 2004, pp. 53-56.

VI- AKP, clientélisme et processus d'adhésion à l'UE

692. *5170 Sayılı Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun / Loi n° 5170 sur les modifications constitutionnelles*, le 7 mai 2004, <http://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5170.html>.
693. « Avrupa'dan zina itirazı / Europe et disposition criminalisant l'adultère », in quotidien turc *Star*, le 4 septembre 2004.

694. « İçişleri'nden Pamuk'un kitaplarına 'toplatma kararı'na inceleme... », in *Milliyet*, le 30 mars 2005.
695. « İstatistik amaçlı bölge sınıflamasına göre istihdam edilenlerin sektörel dağılımı », in *T.C. Başbakanlık, Türkiye İstatistik Kurumu, Haber Bülteni / Bulletin de l'Institut de la Statistique de Turquie*, n° 49, le 30 mars 2005.
696. « La Turquie rebaptise les animaux 'Armeniana' et 'Kurdistanica' ! », in *Info-Türk*, 29^e année, n° 319, mars 2005.
697. « Mumcu : Zinadan vazgeçilebilir / Ministre de la Culture et du Tourisme Erkan Mumcu : Il est possible de renoncer au rétablissement du crime d'adultère », in *Milliyet*, le 14 septembre 2004.
698. *Questions internationales : La Turquie et l'Europe*, Paris, Documentation française, n° 12, mars-avril 2005.
699. « Rapport régulier 2004 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion », par *Commission des Communautés européennes*, Bruxelles, le 6 octobre 2004, 189 p.
700. « 'Üniter yapı' operasyonu / Opération de 'structure unitaire' », *Milliyet*, 5 mars 2005.
701. ABEL, Olivier ; « Une Turquie méconnue au seuil de l'Europe (entretien) », in *Revue ESPRIT*, 30 septembre 2005.
702. AKGÜN, Murat ; « Entretien avec Abdullah Gül, ministre des Affaires étrangères de Turquie », propos recueillis en octobre 2004, in *Outre-Terre*, n° 10, 2005/1, pp. 15-18.
703. CACIAGLI, Mario, KAWATA, Jun'ichi, « Heurs et malheurs du clientélisme : Étude comparée de l'Italie et du Japon », in *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 4, 2001, pp. 569-586.
704. CHENAL, Alain, « L'AKP et le paysage politique turc », in *Pouvoirs*, 2005/4, n° 115, pp. 41-54.
705. CSS (Center for Security Studies) ; *La Turquie à l'orée d'une réorientation stratégique ?*, rapport n° 21, 2^{ème} année, octobre 2007, 3 pages.
706. DE MONTBRIAL, Thierry ; « La question turque », in *Politique étrangère*, 69^e année, n° 3, 2004, pp. 501-514.
707. FAURE, François ; « Turquie : une nouvelle donne », in *Conjoncture*, mensuel BNP Paribas, novembre 2005, pp. 26-42.
708. FERJANI, Mohamed-Chérif ; « Islam, démocratie et sécularisation », *Bulletin de l'IEMed*, Institut Européen de la Méditerranée, n° 56, le 5 décembre 2006, pp. 68-74.
709. FIEVEZ, Marion, EL-ASRAOUI, Hassan ; « Le contenu des échanges UE-Turquie et les impacts économiques de l'intégration turque », *Document de travail du LEM* (Lille Économie & Management), juin 2007, 16 pages.
710. GROJEAN, Olivier ; « La condition féminine, un indicateur de 'modernité' ? Retour sur les analyses développementalistes dans les recherches sur les femmes en Turquie et en immigration », in *Migrations Société*, vol. 17, n° 98, mars-avril 2005, pp. 81-92.
711. HEPER, Metin ; « The European Union, the Turkish Military and Democracy », in *South European Society & Politics*, vol. 10, n° 1, avril 2005, pp. 33-44.

712. HILMI, Natalie, SAFA, Alain ; « Quelles leçons peut-on tirer de la stratégie d'émergence de l'économie turque ? », in ***Les économies émergentes : Trajectoires asiatiques, latino-américaines, est-européennes et perspectives maghrébines***, Maghreb et Sciences Sociales 2008, Centre de recherches CNRS, Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain, Tunis, L'Harmattan, 2009, pp. 99-112.
713. INTROVIGNE, Massimo ; « Sécularisme, laïcisme et identité européenne dans la Turquie du XXI^e siècle », communication au ***Premier colloque Montaigne « Laïcité, enjeux et pratiques »***, Université Michel de Montaigne Bordeaux-3, 27-29 octobre 2005.
714. KABOĞLU, İbrahim Özden ; « Droit constitutionnel turc (Partie 1 : le système constitutionnel », ***cours 3^{ème} cycle dispensé par la Faculté de Droit de l'Université de Caen***, les 26 et 27 janvier 2009, 10 pages.
715. KABOĞLU, İbrahim Özden ; « l'État de droit », conférence donnée dans le cadre du ***Séminaire sur la Turquie contemporaine 2006-2007***, IFEA-Istanbul, le 22 février 2007.
716. MAROUF, Nadir ; « Religion, violences, manichéisme : l'Orient face à l'Occident ou la bipolarisation identitaire » (Colloque international sur le terrorisme, Alger – 26-29 octobre 2002), in ***Les fondements anthropologiques de la norme maghrébine*** (Nadir Marouf), Paris, L'Harmattan, 2005-VI. Dernière version avant publication : *Anthropologie du Maghreb contemporain*, pp. 320-331.
717. MASSARDIER, Gilles, TEK, Hande ; « L'eupéanisation des rapports centre / périphérie en Turquie : Entre accommodements communautaires et prolongements des pratiques domestiques », in ***Pôle Sud***, n° 23, 2005, pp. 25-43.
718. MASSICARD, Élise ; « Entre intermédiaire et 'l'homme d'honneur' : Savoir-faire et dilemmes notabiliaires en Turquie », in ***Politix***, vol. 17, n° 67, 2004-I, pp. 101-127.
719. MASSICARD, Élise ; « Turquie : Ouverture des négociations d'adhésion à l'UE », in ***L'État du Monde 2006***, Paris, La Découverte, 2005, pp. 529-533.
720. MASSICARD, Élise ; « Turquie : Stabilisation dans l'expectative », in ***L'État du Monde 2005***, Paris, La Découverte, 2004-III, pp. 538-543.
721. PAPADOPOULOS, Yannis, VANER, Semih ; « Introduction : Le clientélisme de parti en Europe du sud », in ***CEMOTI*** (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), n° 7, janvier-juin 1989, pp. 3-21.
722. PÉRÉS, Hubert ; « La Turquie face à l'Europe: Une introduction », in ***Pôle Sud***, n° 23, 2005, pp. 3-8.
723. ROY, Olivier ; « Même les croyants ont intégré la laïcité », entretien publié le 29 novembre 2004 par ***L'Express***.
724. SCHMID, Dorothee ; « Les embarras du modèle turc », in ***Le Figaro***, le 22 février 2011, p. 14.
725. TOURET, Paul ; « La Turquie, puissance maritime régionale », in ***Journal de la Marine marchande***, 8 juin 2007, pp. 6-10.
726. VISIER, Claire ; « La Turquie : instrument de politisation, objet de politisation », in ***European Journal of Turkish Studies***, 9/2009, <http://ejts.revues.org/index3709.html>.
727. YERASIMOS, Stéphane ; « L'Europe vue de la Turquie », in ***Hérodote***, n° 118, 2005/3, pp. 68-81.

VII- Identité nationale et citoyenneté ; islam, laïcité et turquicité

728. « Anavatan Partisi lideri Mumcu : Çok vahim bir laf / Le leader du Parti de la mère-patrie Erkan Mumcu : Les paroles du Premier ministre sont très graves », in *Hürriyet*, le 17 novembre 2005.
729. « Anneye bak ! / Regardez la mère ! », in *Hürriyet*, le 11 octobre 2006.
730. « Arrêt CEDH Leyla Şahin contre Turquie », *Cour Européenne des Droits de l'Homme (Quatrième Section)*, le 29 juin 2004, 15 pages.
731. « Arrêt CEDH Leyla Şahin contre Turquie », *Cour Européenne des Droits de l'Homme (Grande Chambre)*, le 10 novembre 2005, 52 pages.
732. « Ayetullah devleti olmayız / La Turquie ne serait jamais un État d'ayatollahs », in *Hürriyet*, le 17 novembre 2005.
733. « 'Başörtüsüyle ilişkilenesin' / Erdoğan : 'Il serait faux d'établir un lien entre l'attaque contre le Conseil d'État et la question du voile », in *Milliyet*, le 19 mai 2006.
734. « Birden, 5 yıl sonra Danıştay saldırısını anlattı / Cinq ans après, Birden raconte l'attaque contre le Conseil d'État », in *Zaman*, le 19 juin 2011.
735. « CHP'li Topuz : Başbakan Atatürk ve Nutuk'u kullanıyor / Le vice-président du groupe parlementaire du PRP Ali Topuz : Le premier ministre cite le 'Discours' d'Atatürk sans rien n'y comprendre », in *Hürriyet*, le 12 décembre 2005.
736. « Dix arrestations après la mort d'éditeurs chrétiens », in *L'Express*, le 20 avril 2007.
737. « DSP lideri Sezer : Başbakanı kınıyorum / Le leader du Parti de la gauche démocratique : Je condamne les paroles du Premier ministre », in *Hürriyet*, le 17 novembre 2005.
738. « Düello sertleşti / Le duel s'est durci », in *Akşam*, le 3 mai 2005.
739. « Emekli ikramiyesiyle fabrika kurup İtalya'ya 450 bin sandalye sattılar / Ils ont créé une usine de meubles en utilisant l'indemnité de départ à la retraite comme capital et ils ont produit 450 milles chaises pour les Italiens », in *Zaman*, le 3 décembre 2006.
740. « Erdoğan : Din Türkiye'nin çimentosudur / Erdoğan : L'islam est le ciment du peuple en Turquie », in *Hürriyet*, le 11 décembre 2005.
741. « Erdoğan doktrini / Doctrine d'Erdoğan », in *Milliyet*, le 16 novembre 2005.
742. « Dansöz izleyin daha iyi ! / Il vaut mieux regarder un spectacle de danse orientale ! », in *Milliyet*, le 9 mai 2011.
743. « Haçlı Bizans bayrağı yerine Türk bayrağı / Le drapeau turc au lieu du drapeau byzantin représentant une croix chrétienne », in *Hürriyet*, le 20 septembre 2008.
744. « Kayserililer'in Haçlı öfkesi / Le drapeau croisé suscite la colère des Kayseriotes », in *Hürriyet*, le 18 septembre 2008
745. « Kayseri'ye Calvin gerekmez, ticaret genimizde var / Kayseri n'a pas besoin de Calvin, le commerce est inscrit dans nos gènes », in quotidien *Vatan*, le 22 février 2006.
746. « Komplo polemiği / Polémique autour d'un possible complot contre le gouvernement », in *Hürriyet*, le 20 mai 2006.
747. « Laiklik karşıtlığı / Être contre la laïcité », *Milliyet*, le 17 novembre 2005.

748. « Le gouvernement turc conspué lors des obsèques du juge assassiné », in *Info-Türk*, 30^e année, n° 333, mai 2006.
749. « Plus de 18 ans de prison pour le meurtrier d'un prêtre italien », in *Info-Türk*, 30^e année, n° 338, octobre 2006.
750. « Rahip cinayetine 18 yıl hapis çıktı, anne katil oğlunu övdü / 18 ans de prison pour le meurtre du prêtre Santoro : La mère de l'assassin a fait l'éloge de son fils », in *Radikal*, le 11 octobre 2006.
751. « Sezer Danıştay'ı ziyaret etti : Saldırı laik düzene yönelik / Président Sezer a rendu visite au Conseil d'État : 'C'est une attaque contre la laïcité' », in *Milliyet*, le 18 mai 2006.
752. « Sezer: Saldırıya neden olanlar tutumunu gözden geçirsin / Président Sezer: Ceux qui ont préparé le terrain à cette attaque doivent réviser leur attitude », *Hürriyet*, 19 mai 2006.
753. « 'Tekbir getirdi' iddiası yalan çıktı / Contrairement aux dires de Mme Tansel Çölaşan l'assassin n'a pas 'prononcé la formule de takbir' », in *Zaman*, le 23 mai 2006.
754. « Tübingen İşbirliği Açıklaması / Déclaration de Tübingen sur la coopération en matière de recherche théologique – 11 mai 2008 », site internet de *Süleymaniye Vakfı*.
755. « Un juge du Conseil d'État turc abattu par un avocat, islamiste présumé », in *Le Monde*, le 19 mai 2006.
756. « Une vidéo gênante pour Ankara », in *Libération*, le 2 février 2007.
757. « Yargıya büyük rest / Un grand défi au pouvoir judiciaire », *Akşam*, le 2 mai 2005.
758. ALTAN, Ahmet ; « 1915 – 2007 », in *Gazetem.Net*, le 22 janvier 2007.
759. ALTAN, Ahmet ; « Kayseri... », in quotidien libéral *Taraf*, le 17 avril 2008.
760. ARKOUN, Mohammed ; « L'Islam actuel devant sa tradition », in *Christianisme, judaïsme et islam*, Paris, Cerf, 1999, pp. 103-151.
761. BALHAN, Jean-Marc ; « La Turquie et ses minorités », in *Études*, tome 411, 2009/12, pp. 595-604.
762. BARDAKÇI, Murat ; « Din birleştirici unsursa Osmanlı İmparatorluğu neden battı? / S'il est vrai que la religion est un facteur d'unité, comment se fait-il que l'Empire ottoman s'est écroulé ? », in *Hürriyet*, le 11 décembre 2005.
763. BAYINDIR, Abdülaziz ; « İslam ve Müslüman / L'Islam et le Musulman », site internet de *Süleymaniye Vakfı*, le 29 septembre 2009, <http://www.suleymaniyevakfi.org/>
764. BILLION, Didier ; « Impératifs et limites politiques du dialogue entre les civilisations et les cultures : le cas turc », in *Figures et valeurs du dialogue des civilisations et des cultures*, vol. 3, sous la dir. d'Abdelhak Azzouzi, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 241-253.
765. CHETERIAN, Vicken ; « Qui a tué Hrant Dink », in *Le Monde diplomatique*, le 23 janvier 2007.
766. ÇARKOĞLU, Ali, TOPRAK, Binnaz ; *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset / Religion, société et politique dans une Turquie en changement*, Éditions TESEV, Istanbul, 2006.
767. DİNK, Hrant ; « Ruh halimin güvercin tedirginliği / Mon esprit bouleversé comme un pigeon inquiet », in *Agos*, le 10 janvier 2007 (traduit en français par Defne Gürsoy).
768. EKŞİ, Oktay ; « Bilemedik demeyin / Ne dites pas : nous ne savions pas », *Hürriyet*, le 10 décembre 2005.

769. DANCKAERS, Tine ; « Turquie : L'ascension du mouvement Gülen », in *Mondiaal Nieuws*, le 27 janvier 2010.
770. DONNADIEU, Gérard ; « De l'évolution dans les religions », in *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 1, n° 1, 2005, pp. 95-108.
771. GIBERT, Pierre ; « Qu'est-ce que la théologie ? », in *Recherches de science religieuse*, tome 96, n° 4, 2008, pp. 481-483.
772. GOUNELLE, André ; « Le christianisme entre secte et sagesse (interview) », propos recueillis par J. Kohler, in *Recherche plurielle*, 2002, <http://www.recherche-plurielle.net/>
773. GÜLEN, Fethullah, CEYLAN, Elvan ; « A Comparative Approach to Islam and Democracy / Une approche comparative de l'islam et de la démocratie », in *SAIS Review of International Affairs*, vol. 21, n° 2, été-automne 2001, pp. 133-138.
774. HERVIEU-LÉGER, Danièle ; *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
775. İNSEL, Ahmet ; « Le nationalisme des 'Turcs Blancs' », *La Vie des Idées*, n° 14, juillet-août 2006, pp. 55-66.
776. JONES, Dorian ; « The Turkish City of Kayseri : Home to the 'Islamic Calvinists' », in *Qantara.de*, le 30 mars 2007, <http://en.qantara.de/>
777. KARAKAŞ, Cemal ; « La laïcité turque peut-elle être un modèle ? », in *Politique étrangère*, vol. 71, n° 3, automne 2007, pp. 561-573.
778. KENTEL, Ferhat ; « Reconstructions nationalistes face à la disparition des frontières », in *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n° 82-83, 2008, pp. 325-355.
779. KILIÇ, Sami ; « L'idéologisation de la laïcité juridique en France et en Turquie », in *Nouvelles religiosités, nouvelles laïcités ?*, Journée d'étude organisée par « le Groupe d'étudiants et jeunes chercheurs sur la liberté religieuse, laïcité et droits des minorités », Plateforme de Paris, le 23 octobre 2009, 31 pages.
780. LHOSTE, Jeanne ; « L'islam devient un instrument de modernisation économique », entretien avec H. Yavuz, politologue turc, in *Le Figaro Économie*, le 24 mai 2006, p. 20.
781. LHOSTE, Jeanne ; « Le succès des 'calvinistes islamiques' de Kayseri », in *Le Figaro Économie*, le 24 mai 2006, p. 20.
782. MARCOU, Jean ; « Ils ont tué Hrant Dink », in *OVIPOT (Observatoire de la Vie Politique Turque)*, le 30 janvier 2007, sur Internet : <http://ovipot.hypotheses.org/4237>
783. MAROUF, Nadir ; « Laïcité, pouvoir islamique et populisme en Algérie ou l'État national en formation », in *Les fondements anthropologiques de la norme maghrébine* (Nadir Marouf), Paris, L'Harmattan, 2005-V. Dernière version avant publication : *Anthropologie du Maghreb contemporain*, pp. 299-319.
784. OEHRING, Othmar ; « Is there religious freedom in Turkey? », in *Forum 18 News Service*, Oslo, le 12 octobre 2005, <http://www.forum18.org>.
785. ÖZKÖK, Ertuğrul ; « Cumhuriyet'in 11 Eylül'ü / Le 11 septembre de la République turque », in *Hürriyet*, le 18 mai 2006.
786. PERRIER, Guillaume ; « En Turquie, le business selon le Coran », in *Le Monde*, le 21 décembre 2006.
787. RICHARD, Jean ; « Thèses pour une théologie pluraliste des religions », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 58, n° 1, 2002, pp. 27-42.

788. RIOUX, Christian ; « Faut-il avoir peur de la Turquie ? », in **Le Devoir**, le 25 novembre 2006.
789. TAHHAN, Bassam ; « Je plaide pour un islam protestant (interview) », propos recueillis par Latifa Aboussaïd, in **TelQuel**, n° 229, du 10 au 16 juin 2006.
790. YAZIGI, Paul (Métropolitain du diocèse grec-orthodoxe d'Alep) ; « La théologie face aux développements récents du troisième millénaire », in **V^{ème} Congrès International des Instituts Orthodoxes de Théologie: Unité, Mission et Théologie de l'Église au Troisième Millénaire**, Belgrad, les 26-30 septembre 2001, 12 pages.

VIII- Crise constitutionnelle autour de l'élection présidentielle et deuxième mandat de l'AKP

791. « 8 asker serbest / les 8 soldats prisonniers sont libérés », **Hürriyet**, 4 novembre 2007.
792. « 301. madde değişti / L'article 301 du Code pénal a été amendé », **Star**, 1^{er} mai 2008.
793. « 411 el kaosa kalktı / 411 mains se sont levées en faveur du chaos », in **Hürriyet**, le 10 février 2008.
794. « % 65'in yüzbinleri », in **Hürriyet**, le 15 avril 2007.
795. « Abdullah Gül : 'La Turquie a accompli une révolution silencieuse' », in **L'Express**, le 8 novembre 2008.
796. « Acquittement d'universitaires turcs jugés pour un rapport sur les minorités », in **Info-Türk**, 30^e année, n° 333, mai 2006.
797. « Arrêt CEDH Sobacı contre Turquie », **Cour Européenne des Droits de l'Homme (Troisième Section)**, le 29 novembre 2007, définitif : 29 février 2008.
798. **Avis sur le statut juridique des communautés religieuses en Turquie et sur le droit du Patriarcat Orthodoxe d'Istanbul à user du titre « œcuménique »**, adopté par la Commission de Venise lors de sa 82^e session plénière, 12-13 mars 2010, 29 pages.
799. « 'Dağdaki Gençler' in marifeti / L'exploit des 'jeunes qui sont partis à la montagne' », in **Hürriyet**, le 30 septembre 2007.
800. « Devletiyle davalı first lady / Une Première Dame qui a porté plainte contre son État », in **Hürriyet**, le 25 avril 2007.
801. « Erdoğan grup toplantısında Gül'ün ismini açıkladı / Erdoğan a annoncé devant son groupe parlementaire la candidature de Gül à l'élection présidentielle », in **Milliyet**, le 25 avril 2007.
802. « F-16'lar sıcak takipte / Les F-16 turcs bombardent les camps du PKK en Irak », in **Zaman**, le 25 octobre 2007.
803. « Genelkurmay: 8 askerimiz kayıp / L'état-major: Nos 8 soldats ne sont pas retournés dans les casernes », in **Hürriyet**, le 23 octobre 2007.
804. « Hakkari'de 13 şehit / 13 martyres à Hakkari », in **Hürriyet**, le 22 octobre 2007.
805. « İzmir'de cumhuriyet coşkusu / L'enthousiasme républicain à Izmir », in **Hürriyet**, le 14 mai 2007.
806. « La conversion des islamistes turcs », in **L'Express**, le 31 octobre 2003.

807. *La Turquie dans l'Europe : Briser le cercle vicieux*, Deuxième rapport de la Commission Indépendante sur la Turquie, Open Society Foundation – British Council, septembre 2009.
808. « Le fonctionnement des institutions démocratiques en Turquie. Développements récents : Document 11660 », *Commission de suivi (Commission pour le respect des obligations et engagements des États membres) de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe*, Rapporteur : Luc Van den Brande, 24 juin 2008, 16 pages.
809. « Présidentielle turque : Abdullah Gül favori malgré l'échec du premier tour », in *La Croix*, le 21 août 2007.
810. « Rehn salue la modération de Sarkozy sur la Turquie », propos recueillis à Bruxelles par Alexandrine Bouilhet, in *Le Figaro*, le 30 mai 2007.
811. « Sezer'den rejim uyarısı / L'avertissement du Président Sezer : Les fondements de notre régime politique sont menacés », in *Hürriyet*, le 14 avril 2007.
812. « Şahin : 'Askerlerin kurtulmasına sevinemedim' / Ministre de la Justice Mehmet Ali Şahin: 'Je ne peux pas être heureux de la libération de nos soldats' », in *Habertürk*, le 6 novembre 2007.
813. « Türkiye yasta, evlatlarına ağlıyor / La Turquie est en deuil, elle pleure ses enfants », *Hürriyet*, le 9 octobre 2007.
814. « Yüksel Taşkın : 'Milliyetçilik kavgası AKP'yi tasfiye eder / L'exacerbation des passions nationalistes anéantirait l'AKP' », interview accordée à Neşe Düzel, in *Radikal*, le 18 septembre 2006.
815. « Yüzbinler Çağlayan'da buluştu / Des centaines de milliers de manifestants sont rassemblées sur la place Çağlayan... », in *Milliyet*, le 30 avril 2007.
816. ALPAY, Şahin ; « La politique turque en 2008 », in *Med.2009 – Annuaire de la Méditerranée*, 2009, pp. 228-321.
817. ALTINDİŞ, Emrah ; « Kazın ayağı / Proposition finale », in *Radikal*, le 28 juin 2009.
818. AYDIN, Ali İhsan ; « L'Union européenne et la Turquie : les difficiles négociations », document de travail, *Fondation pour l'innovation politique*, <http://www.fondapol.org>, novembre 2007-I, 8 pages.
819. AYDIN, Ali İhsan ; « Où va la Turquie ? De l'impasse présidentielle aux élections législatives », document de travail, *Fondation pour l'innovation politique*, juillet 2007-II, <http://www.fondapol.org>, 11 pages.
820. BÉNALO, Thomas ; « Turquie: l'ivresse des métamorphoses », in *Politique étrangère*, 2007/4, hiver, pp. 839-850.
821. ÇALIŞLAR, Oral ; « Cemil Çiçek'i anlıyorum / Je comprends Cemil Çiçek », in *Radikal*, le 4 avril 2009.
822. DELOY, Corinne ; « Abdullah Gül est élu Président de la République de Turquie », in *Observatoire des élections en Europe*, Le centre de recherches sur l'Europe – Fondation Robert Schuman, août 2007, <http://www.robert-schuman.eu>
823. DİNK, Hrant ; « Une ouverture au fait minoritaire (entretien) », propos recueillis par Nükte V. Ortacq, in *Confluences Méditerranée*, n° 52, 2005/1, pp. 137-142.
824. ERDİ LELANDAI, Gülçin ; « L'énigme de l'AKP : regards sur la crise politique en Turquie », in *Politique étrangère*, automne 2007 / 3, pp. 547-560.

825. GÜLERCE, Hüseyin ; « Atatürk'ü vesayetçilerden kurtarmak... / Sauver Atatürk de ceux qui soutiennent le régime de tutelle... », in **Zaman**, le 10 novembre 2010.
826. HAKAN, Ahmet ; « Milli Görüş'e büyük tırpan / Le coup dur porté à la tradition de *Vision Nationale* », in **Hürriyet**, le 6 juin 2007.
827. IL, Léa ; « L'AKP : Un parti politique sous haute surveillance laïque », in **Publiquement votre : Associations du Master 2 de Droit Public Approfondi – Université Paris II**, le 22 septembre 2008, 9 pages, <http://dpa.u-paris2.fr/>
828. KADRITZKE, Niels ; « La société turque entre l'armée et les islamistes », in **Le Monde diplomatique**, n° 646, janvier 2008, p. 11
829. MARCOU, Jean ; « Le débat provoqué par le procès visant à la dissolution de l'AKP prend une dimension européenne », in **OVIPOT (Observatoire de la vie politique turque)**, le 24 juin 2008, accessible sur Internet : <http://ovipot.hypotheses.org/558>.
830. MARCOU, Jean ; « Le débat sur le port du voile 'instrumentalisé' et relancé », in **OVIPOT (Observatoire de la vie politique turque)**, le 21 janvier 2008, accessible sur Internet : <http://ovipot.hypotheses.org/432>.
831. MARCOU, Jean ; « L'imbroglie constitutionnel en Turquie (2007-2010) », in **Signes, Discours et Sociétés** [en ligne], Actes du colloque Université de Nantes – Université de Galatasaray (Istanbul), Nantes 31 mars et 1^{er} avril 2010, publié 16 mai 2010, <http://www.revue-signes.info/document.php?id=1519>.
832. MARCOU, Jean ; « L'article 301 du Code pénal turc à nouveau sur la sellette », in **OVIPOT (Observatoire de la vie politique turque)**, le 19 novembre 2008, accessible sur Internet : <http://ovipot.hypotheses.org/706>.
833. ORAN, Baskın ; « Fıymak: Nereye kadar / Fuir: jusqu'où? », in **Radikal**, le 3 avril 2011.
834. ORAN, Baskın ; « Yeni yılın ilk gününde Vatan ve 'Teferruat' / Patrie et 'Détails' au premier jour du Nouvel an », in **baskinoran.com**, cite personnel de l'auteur, le 5 janvier 2007, <http://www.baskinoran.com/yazilar-2007.php>
835. ÖZEL, Soli ; « Entretien avec le professeur Soli Özel, mené par Mohamed Chafik Mesbah », in **Le Soir d'Algérie**, supplément numéro 8, le 30 août 2007, pp. 1-8.
836. SALES, Éric ; « Crise constitutionnelle autour de l'élection présidentielle en Turquie », in **L'actualité du droit constitutionnel**, le blog du CERCOP (Centre d'Études et de Recherches comparatives constitutionnelles et politiques), <http://cercop.over-blog.com>, le 9 mai 2007.

IX- Transition économique et esquisse d'une nouvelle diplomatie

837. « Erdoğan : 'Farklı etnik kimlikten insanlar ülkemizden faşizanca kovuldu' / On a chassé (de manière fâchisante) les membres de divers groupes ethniques hors de ce pays », in **Zaman**, le 24 mai 2009.
838. « Tokat'taki hain saldırıyı PKK üstlendi / C'est le PKK qui a revendiqué l'attaque lâche dans la province de Tokat », in **Hürriyet**, le 11 décembre 2009.
839. « Türkiye'de 350 bin kaçak işçi çalışıyor / 350 000 d'immigrés clandestins travaillent en Turquie », in **Habertürk-Ekonomi**, le 24 mars 2010.

840. BILLION, Didier ; « Une nouvelle politique extérieure de la Turquie... Vous avez dit nouvelle ? », in *Observatoire de la Turquie et de son environnement géopolitique*, publié par IRIS (Institut de relations internationales et stratégiques), le 8 septembre 2010, 26 p.
841. CÉCILLON, Julien ; « Le PKK dans l'impasse ? », *Repères sur la Turquie*, n° 4, le 7 février 2011, 6 pages.
842. ESI (European Stability Initiative) ; *Une relation très spéciale: Pourquoi le processus d'adhésion de la Turquie à l'UE va se poursuivre*, Berlin-Bruxelles-Istanbul, novembre 2010, 28 pages.
843. FAURE, François ; « La compétitivité extérieure de l'économie turque : éléments d'appréciation », in *Conjoncture*, mensuel BNP Paribas, septembre 2010, pp. 17-25.
844. KEYMAN, E. Fuat, KANCI, Tuba ; « La Turquie en 2009 : une mondialisation active à l'extérieur, une polarisation nationale à l'intérieur », in *Med.2010 – Annuaire de la Méditerranée*, 2010, pp. 212-215.
845. KİRİŞÇİ, Kemal ; « Turkey's 'Demonstrative Effect' and the Transformation of the Middle East », in *Insight Turkey*, vol. 13, n° 2, 2011, pp. 33-55.
846. LATIF, Hüseyin ; « Ahmet Davutoğlu et la Diplomatie de Navette », in *Aujourd'hui la Turquie*, n° 56, décembre 2009, pp. 1 et 3.
847. MONGRENIER, Jean-Sylvestre ; « La Turquie, puissance régionale et pivot géopolitique », *Institut Thomas More*, le 5 septembre 2009, 4 pages.
848. ÖZEL, Soli ; « Évaluation de la politique étrangère de la Turquie », in *Note : Institut du Bosphore*, n° 3, le 26 novembre 2010, 8 pages.
849. SCHMID, Dorothée, SEMO, Marc ; « Un 'modèle turc' pour les révoltes arabes ? », in *Politique internationale*, n° 131, printemps 2011, pp. 131-147.
850. VERLUISE, Pierre ; « Le profil de la candidature turque à l'Union européenne », in *Chronique européenne*, Chaire Raoul Dandurand, mars 2010, 6 pages.
851. YAZMACI, Ümit ; « La politique extérieure de l'AKP : entre héritage ottoman et tradition républicaine », in *Moyen-Orient*, n° 9, janvier-mars 2011, pp. 18-25.

X- Turquie, société, droit et politique en 2011

852. « L'armée sur le banc des accusés », *France 24*, par A. Shihab, le 17 décembre 2010, <http://www.france24.com/fr/20101216-focus-turquie-l-armee-sur-le-banc-des-accuses>
853. AKYOL, Taha ; « Balkon konuşması umut verdi: Üçüncü dönem / Discours du balkon d'Erdoğan a redonné espoir : Un troisième mandat ! », in *Milliyet*, le 13 juin 2011.
854. BAYART, Jean-François ; « Turquie : Les leçons d'un scrutin », <http://www.ceri-sciences-po.org>, juin 2011, 11 pages.
855. BILLION, Didier, ALEX, Bastien ; « La situation en Turquie à la veille des élections législatives », in *Observatoire de la Turquie et de son environnement géopolitique*, publié par IRIS (Institut de relations internationales et stratégiques), le 7 juin 2011, 13 p.
856. İNSEL, Ahmet ; « Ergenekon davası yön mü değiştirdi ? / Procès Ergenekon a-t-il changé de direction ? », in *Radikal*, le 8 mars 2011.
857. İNSEL, Ahmet ; « Ergenekon Susurluk'a dönüyor / Affaire Ergenekon connaît-il le même sort qu'affaire Susurluk ? », in *Radikal*, le 6 mars 2011.

858. İNSEL, Ahmet ; « L'AKP veut intimider ses opposants (interview) », propos recueillis par Marc Semo, in **Libération**, le 9 mars 2011.
859. KAZANCIGİL, Ali ; « Les nouvelles dynamiques politiques et sociologiques de la Turquie sont-elles euro-compatibles », in **Note : Institut du Bosphore**, n° 6, le 15 mars 2011, 7 pages.
860. KÖPRÜLÜ, Kemal ; « Inquiétudes venues de Turquie à la veille des élections législatives », in **Fondation Robert Schuman / Question d'Europe**, n° 208, le 6 juin 2011, 12 pages.
861. MARCOU, Jean ; « En Turquie, il y a un risque de confiscation du pouvoir » (entretien), in **Toute l'Europe**, le 22 avril 2011.
862. MARCOU, Jean ; « Douzième vague d'arrestations dans le cadre de l'affaire 'Ergenekon' », in **OVIPOT (Observatoire de la vie politique turque)**, le 17 avril 2009, sur Internet : <http://ovipot.hypotheses.org/820>.
863. MARCOU, Jean ; « 'Taraf' révèle un nouveau complot, le plan 'Balyoz' », in **OVIPOT (Observatoire de la vie politique turque)**, le 21 janvier 2010, accessible sur Internet : <http://ovipot.hypotheses.org/1188>.
864. ÖZBUDUN, Ergun ; « Le système constitutionnel et politique en Turquie », traduit et adapté par F. Türkmen, in **Note : Institut du Bosphore**, n° 1, le 11 juin 2010, 15 pages.
865. TAYLA, Alican ; « Le procès Ergenekon est-il toujours un vecteur de démocratisation en Turquie ? », in **Observatoire de la Turquie et de son environnement géopolitique**, publié par IRIS (Institut de relations internationales et stratégiques), le 27 avril 2011, 6 p.
866. VANRIE, Pierre ; « L'AKP confirme sa place de leader », in **Courrier international**, le 14 juin 2011.
867. VANRIE, Pierre ; « Turquie : Vers un changement de régime ? », in **Observatoire de la Turquie et de son environnement géopolitique**, publié par IRIS (Institut de relations internationales et stratégiques), le 30 novembre 2010, 6 pages.
868. YILMAZ, Hakan ; « La réformation bourgeoise en Turquie : Opportunités et menaces », in **Note : Institut du Bosphore**, n° 4, le 26 novembre 2010, 9 pages.

CONCLUSION

869. « Başbakan Erdoğan'dan laiklik açılımı / Le Premier ministre Erdoğan prône l'État laïc pour l'Égypte », in **Sabah**, le 16 septembre 2011.
870. « 'Bir Müslüman laik devleti yönetebilir' / Premier Ministre Erdoğan : 'Un musulman peut gouverner un État laïc' », in **Sabah**, le 17 septembre 2011.
871. « 'Dindar gençlik yetiştireceğiz' / Premier ministre Erdoğan : 'Nous allons former une jeunesse pieuse' », in **Hürriyet**, le 3 février 2012.
872. « Gül'den eşinin türban açıklamasına destek / Président Gül a pris le parti de son épouse », in **Milliyet**, 10 novembre 2010.
873. « Hayrünnisa Gül : 'İlkokul öğrencisi kendi isteğiyle başörtüsü takmaz' / Première dame de Turquie Hayrünnisa Gül : 'L'élève de l'école primaire ne peut pas décider soi-même de porter le voile' », in **Radikal**, 9 novembre 2010.

874. « ‘Sen de Tayyiban nesli mi istiyorsun?’ / Oktay Vural : ‘Veux-tu former une jeunesse tayyibane ?’ », in *Milliyet*, le 3 février 2012.
875. BERKTAY, Halil ; « İktisat Tarihi : Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadî ve Toplumsal Tarihi », in *Türkiye Tarihi 1 : Osmanlı Devletine Kadar Türkler*, éditeur : Sina Akşin, Istanbul, Cem, 2002, pp. 23-136.
876. BOUBEKEUR, Amel ; « Les partis islamistes algériens et la démocratie : vers une professionnalisation politique ? », in *L'Année du Maghreb*, IV/2008, pp. 219-238.
877. BULAÇ, Ali ; « Ortadoğu’ya Türk laikliği / La laïcité turque pour le Moyen Orient », in *Zaman*, le 17 septembre 2011.
878. CARRÉ, Olivier ; *L’utopie islamique dans l’Orient arabe*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1991.
879. COSSETTE-TRUDEL, Marie-Ange ; « La temporalité de l’utopie : entre création et réaction », in *Temporalités : Revue de sciences sociales et humaines*, n° 12, 2010, <http://temporalites.revues.org/index1363.html>
880. GÜLERCE, Hüseyin ; « İslamî kesim ve demokratlık / Milieu islamique et attitude démocratique », in *Zaman*, le 8 février 2012.
881. İNSEL, Ahmet ; « Cet État n’est pas sans propriétaires ! Forces prétorienne et autoritarisme en Turquie », in DABÈNE, O., GEISSER, V., MASSARDIER, G. (dir.), *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XXI^e siècle. Convergences nord-sud*, Paris, La découverte, 2008, pp. 133-153.
882. MANNHEIM, Karl ; *Idéologie et utopie*, traduit par J.-L. Évard, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2006.
883. MARCOU, Jean ; « Le bilan 2011 de la politique intérieure turque », in *OVIPO* (*Observatoire de la vie politique turque*), le 4 janvier 2012, ovipot.hypotheses.org/6860.