

Laïcité autoritaire en Tunisie et en Turquie

Abderrahim Lamchichi

Les sociétés musulmanes contemporaines ont subi, depuis les décolonisations, de profondes mutations sociales et culturelles ; elles semblent cependant, bien souvent encore, tiraillées entre une modernité importée — qui s'est traduite, dans certains cas, par une laïcisation autoritaire — et des formes de contestation empruntant parfois le langage religieux.

Ainsi en Tunisie, qui a choisi la voie d'une sécularisation audacieuse mais autoritaire, l'islamisme a pu s'exprimer dans les années 70 et 80, avant d'être fortement réprimé, même si les dirigeants actuels continuent à faire référence à la religion au moins sur le plan symbolique. En Turquie, seul Etat sans religion officielle du monde musulman, au terme des politiques occidentalistes laïcisantes et coercitives des années de la République kémaliste, la société a connu, depuis les années cinquante, suite à l'exode rural et à une urbanisation massive et inégalitaire, d'importants bouleversements. L'adoption de la culture occidentale semble se limiter essentiellement aux classes moyennes et aisées ; elle concerne peu le reste de la population modeste, notamment celle d'origine rurale. En dépit de plusieurs décennies de laïcité, l'islam a fait une entrée fracassante dans l'espace public, dans l'enseignement et dans le débat politique, à travers les courants islamistes. Alors qu'en Tunisie prédominent une orientation autoritaire et un système de parti unique, en Turquie, paradoxalement, la résurgence de l'islamisme et les concessions faites par les dirigeants dans le domaine de la laïcité (éducation, médias, mœurs) ont accompagné la dynamique d'ouverture et de démocratisation progressive d'une société qui fait ainsi l'apprentissage du pluralisme.

Quel bilan peut-on dresser de ces deux expériences ? Quelles sont la

portée et les limites des réformes engagées par ces deux pays ? Au-delà du débat centré uniquement sur le caractère laïque ou non des institutions, les véritables enjeux ne concernent-ils pas la démocratisation de l'Etat et de la société, et l'instauration de véritables systèmes pluralistes et tolérants ?

Le réformisme tunisien, l'élite moderniste

Il n'est pas exagéré d'affirmer que la Tunisie se caractérise, davantage que ses voisins du Maghreb, par une culture citadine assez ancienne. Et, depuis le XIXe siècle, l'identité tunisienne est doublement fondée sur sa proximité avec l'Occident — donc avec la modernité qu'elle incarne — et sur la référence à la *umma* arabo-musulmane et à ses valeurs. Depuis un siècle et demi, les élites tunisiennes ont tenté — plus que dans les pays maghrébins voisins, un peu à l'image des élites égyptiennes et syro-libanaises à la même époque — de concilier les impératifs d'une modernité «importée» avec la préservation d'une culture arabe et musulmane. C'est le cas du réformisme tunisien introduit par Khayr-Eddine qui prône à la fois le retour aux sources de l'islam et l'ouverture des portes de l'interprétation (*Ijtihâd*) pour repenser le présent. S'inspirant de penseurs arabes et musulmans, égyptiens en l'occurrence, comme Muhammad Abduh ou Rashîd Ridâ, les réformateurs tunisiens critiquaient l'esprit, prédominant chez les docteurs (*Ulamâs*), de reproduction mécanique de la tradition (*Taqlîd*), et prêchaient, au contraire, le recours à l'*Ijtihâd*.

Dans l'ordre social et dans l'ordre législatif, des mesures devraient être prises, à leurs yeux, en vue d'adapter l'existence quotidienne des musulmans aux exigences du monde moderne (*Mu'âssara*). Les réformistes tentèrent, par un effort de régénération interne de l'islam (*Islâh, Inbi'âth*), de s'opposer aux courants modernistes et laïques. Ces derniers, connus sous le nom de *Nahda*, acceptaient les acquis de la civilisation occidentale non seulement dans le domaine de la science et de la technique — ce qui suppose aussi l'adhésion à l'esprit scientifique et critique — mais, plus fondamentalement encore, dans le domaine culturel, dans celui de l'évolution des mœurs (statut de la femme en particulier) et dans les domaines philosophique, politique, juridique, constitutionnel, etc. Ce débat, bien marqué par le contexte de la décolonisation, est désormais révolu ; mais il a laissé une empreinte profonde dans l'élite tunisienne : les modernistes ont été plus sensibles à certaines idées réformistes et, inversement, les réformistes musulmans (*Salafiyya*) sont devenus très modérés¹. Surtout si on les compare à certains courants islamistes plus radicaux apparus dans

les années 70 et 80. Les réformateurs musulmans (voire une partie des leaders islamistes comme Rashed Ghannoushi ou plus encore Hamida Enneifer) ont, depuis longtemps, admis la possibilité d'introduire des réformes sociales et politiques, même d'inspiration occidentale. Globalement donc, les dynamiques de sécularisation et de modernisation sociale semblent être intellectuellement intégrées à tout projet de société.

Rappelons que, au moment du combat pour l'indépendance, pour certains courants, l'islam a été, certes, le principal ressort du nationalisme (un nationalisme qui s'était développé, de toute façon, sur une base strictement locale, nord-africaine puis tunisienne). En revanche, d'autres nationalistes et réformistes tunisiens ne s'étaient pas exclusivement fondés sur l'islam pour construire leur projet. La domination française s'est exercée, d'ailleurs, plus tardivement qu'en Algérie. Et la structure du Protectorat (1881-1956) avait permis l'épanouissement d'une bourgeoisie locale, très ancienne d'ailleurs. A la différence de la colonisation algérienne qui détruisit et empêcha l'émergence d'une élite locale, le maintien de l'administration «indigène» en Tunisie permit de fournir une alternative à la domination française. En outre, pour la direction dominante du mouvement nationaliste tunisien, l'islam ne constitua que marginalement un ferment idéologique. A la veille de l'indépendance, et même quelques années après, la tension entre la référence à la «tunisianité» moderne, détachée de la religion, et le rappel des racines (*Assâlah*), va s'exprimer dans les divisions du mouvement nationaliste tunisien entre bourguibistes et yousséfistes, doublée d'une lutte entre les élites traditionalistes et les élites modernistes.

La tendance incarnée par Salah Ben Youssef était beaucoup plus marquée par les tenants d'une orientation inspirée de l'arabisme et des valeurs islamiques, et soutenue à l'intérieur par les *Ullamâs* et les étudiants de l'université de la Zeytouna. La tendance bourguibiste était davantage soutenue par une élite bourgeoise et petite-bourgeoise apparue après la Première Guerre mondiale. Elle forme une classe moyenne, composée de fonctionnaires, d'avocats, d'enseignants qui va diriger le Néo-Destour. Issue de l'enseignement moderne créé à l'époque coloniale et formée à l'école française², cette élite est marquée par la philosophie des Lumières, les idées de science et de progrès mais aussi par les principes de la laïcité française. Dans maints discours et écrits, l'islam est perçu par elle comme un «*lourd fardeau qui entrave la marche du pays vers le développement et le progrès*». Durant le combat pour l'indépendance, l'élite moderniste fut l'adversaire de la bourgeoisie de formation religieuse de Tunis ou de la Zeytouna. Sa lutte contre le mouvement yousséfiste —lié

aux nasséristes et aux combattants du FLN et soutenu à l'intérieur par les zeytouniens —, l'a progressivement poussée à radicaliser son «occidentalisme politique» (tant en ce qui concerne les alliances extérieures que la politique intérieure), en exprimant de la défiance vis-à-vis du panarabisme et, plus tard, son hostilité ouverte à l'égard de l'islamisme.

Au lendemain de l'indépendance, le mouvement yousséfiste, rival de celui de Bourguiba, fut vaincu par l'élite moderniste. Devenue République par abolition du régime beylical des Husseïnides et cessation du Protectorat français, la Tunisie moderne sera gouvernée, de 1956 jusqu'en 1987, par le président Habib Bourguiba. S'appuyant sur le parti du Néo-Destour, il avait établi par la Constitution de 1959 un pouvoir centralisé et autoritaire, après avoir cherché à concilier des intérêts opposés tout en favorisant la modernisation socioculturelle. En fait, la politique menée par Habib Bourguiba connut deux grandes périodes. Pendant la première phase, de 1959 à 1969, furent prises diverses mesures de tendance laïcisante telle que l'abolition de la polygamie, la réforme de l'instruction publique et l'assouplissement du jeûne du mois de Ramadan, tandis qu'était mis en œuvre un système d'intervention active de l'Etat dans l'économie. Pendant la seconde période, de 1969 à 1987, la politique dirigiste fut abandonnée en faveur d'un libéralisme qui permit de faire appel aux investissements étrangers et de nouer de bonnes relations avec la France et les autres Etats occidentaux. Finalement, les difficultés croissantes qui aboutirent en 1987 à la déposition du chef vieillissant et à l'arrivée du président Ben Ali marquèrent le début d'une étape nouvelle. Pour les nouveaux dirigeants tunisiens, il s'agissait de faire face à l'influence grandissantes des milieux islamistes — le drame algérien, jouant plus tard l'effet d'un repoussoir, a favorisé l'option sécuritaire — tout en poursuivant l'indispensable ouverture économique, en particulier l'arrimage à l'Union européenne dans le cadre du Partenariat euroméditerranéen.

Cela n'a pas empêché, comme dans le reste du Maghreb, que la tension entre la référence à l'islam et la volonté de construire une Tunisie moderne se traduise également par la référence à l'arabité (dans sa forme apparemment séculière) dans la rhétorique officielle — même si les dirigeants tunisiens se méfient toujours du panarabisme. D'où les réformes successives, plus ou moins improvisées, de l'enseignement qui exprimèrent une dissension entre l'arabe, langue de l'identité (arabe classique et non vernaculaire), et le français, véhicule de la modernité. Plus fondamentalement, les efforts pour se libérer de la tutelle religieuse conduisirent les gouvernants à se positionner constamment comme les seuls détenteurs

autorisés du discours religieux. Le pouvoir tunisien aspire donc constamment à imposer une transformation sociale par le haut tout en contrôlant, voire en monopolisant, le champ religieux afin d'empêcher toute contestation politique qui s'appuierait sur le théologique. Aujourd'hui, davantage que sous Bourguiba, les référents identitaires islamiques sont instrumentalisés, mais toujours au profit d'un projet modernisateur résolument volontariste.

Depuis l'indépendance, les réformes entreprises en direction des institutions religieuses participent d'une volonté de laïcisation et d'un effort de l'Etat moderne pour se libérer de la tutelle des institutions religieuses (réformes de l'enseignement, de l'université de la Zeytouna, de la justice autrefois aux mains des *Ullamâs*, fonctionnarisation des hommes de religion, récupération par l'Etat des biens de mainmorte, *awkâf* ou *habous*...). Ces réformes visent à «nationaliser» les institutions religieuses. Rappelons que, dès l'arrivée au pouvoir de Bourguiba, une nouvelle réglementation sur les mosquées pose le principe de l'interdiction de leur utilisation en dehors des heures de prière par les organismes n'ayant pas une autorisation expresse. L'université religieuse de la Zeytouna est transformée, dès 1956 et en 1958, en simple faculté de théologie de type moderne. Le 2 mars 1966, le système des *habous* est aboli. L'enseignement est modernisé ; la langue française y est maintenue. La justice est unifiée. Le 3 août 1956, les autorités procèdent à la suppression des Assemblées de la Loi islamique (*al-Majâliss al-Shar'îyya*) et, le 27 septembre 1957, à la suppression du Haut Tribunal d'application de la Shar'î'a.

Un nouveau Code du statut personnel, promulgué le 13 août 1956, veut fonder une famille tunisienne moderne, adaptée aux nouvelles structures sociales et économiques, et émanciper la femme : le choix du mari est libre ; l'âge minimum du mariage est fixé à 17 ans ; la polygamie est interdite et la répudiation abolie ; l'adoption légale est instaurée, le divorce autorisé ; la loi accorde aux femmes le droit de vote ainsi que l'éligibilité. Depuis la loi du 27 septembre 1957, les juges ne sont plus des juges shar'î'aïques, l'Etat tunisien ayant unifié le droit et les juridictions. La mise sous tutelle par l'Etat de l'institution zeytounienne, qui perd son autonomie, dépossède les zeytouniens, pourvoyeurs jusque-là des postes clés du culte, de l'enseignement, de la judicature. La création d'un Conseil des *Ullamâs* répond également au souci du régime de contrôler le référent théologique et l'institution religieuse tout en monopolisant le discours légitime islamique. Plus tard, notamment avec l'émergence du Mouvement de la Tendance Islamique (MTI-al-Nahda), ces mesures viseront essentiellement les islamistes qui tentent de s'approprier ce type de

discours.

Au total, ce que l'on peut retenir, dans ce domaine, de l'ère bourguibienne, c'est la volonté d'adapter l'islam à la modernité et de laïciser l'Etat. Cette démarche va mener le président Habib Bourguiba à mener une campagne d'une audace inouïe contre certains préceptes du Coran et de la Sunna qu'il estime en contradiction avec la vie moderne. Il remet en cause l'obligation religieuse du Ramadan qui ruine, à ses yeux, la productivité, en buvant un verre de jus de fruit en public pendant le mois du jeûne. Le 5 février 1960, il dresse de nouveau, dans un discours public, un réquisitoire contre le jeûne, contre la fixation des dates de certains rites religieux (*Aïd al-Kabîr*) et contre l'interdiction de la consommation de porc et de vin. Le pèlerinage à La Mecque, en raison de la perte de devises pour le pays qu'il représente, est strictement limité et le nombre de pèlerins est fixé à l'avance. Bourguiba s'en prend aussi, très vivement, au costume traditionnel féminin et particulièrement au port du *hijâb*⁴. Fondamentalement, si l'on ne tient pas compte de la dimension autoritaire de son action politique, il insistait constamment sur la nécessité pour les Tunisiens de s'appuyer sur la réinterprétation des préceptes religieux afin de les aménager en fonction des impératifs de la modernité.

Pourtant, tout en se réclamant de la laïcité, le régime tunisien n'a jamais hésité à instrumentaliser les «valeurs islamiques» pour légitimer son pouvoir ; la Constitution tunisienne de juin 1959 (avec les amendements du 19 mars 1975 et du 25 juillet 1988) consacre l'islam comme religion d'Etat (Préambule et Article 1) ; c'est la religion officielle du président de la République (Articles 38 et 40) ; l'Etat subventionne le culte musulman. L'Etat commande à la religion et la «nationalise» à son profit. Sous la présidence de Ben Ali, après le bras de fer qui l'a opposé aux islamistes, on assiste même à une surenchère mimétique et à une accentuation de l'utilisation du religieux par le pouvoir. La symbolique islamique est renforcée par l'affichage de la piété du président⁵.

Le Pacte national tunisien du 7 novembre 1988⁶ consacre toute une partie de son texte à l'identité arabo-musulmane et on lit que «*l'Etat tunisien se doit de conforter cette orientation rationnelle qui procède de l'ijtihad et d'œuvrer pour que cet ijtihad et la rationalité aient clairement leur impact sur l'enseignement, les institutions religieuses et les moyens d'information*». Les rôles de l'Etat et des institutions religieuses paraissent liés. La politique veut prendre en charge le religieux et l'amener à se transformer. Le Pacte propose un véritable *aggiornamento* de l'islam ; il existe un «islam politique» que l'on peut séparer de l'«islam culturel» : le Pacte tunisien affirme son souci de «*tenir les Maisons de Dieu à l'écart de la lutte politique et de la sédi-*

tion pour que les mosquées restent entièrement consacrées à Dieu».

D'une manière générale, même si la sécularisation sociale est objectivement profonde, l'islam reste toujours potentiellement un héritage mobilisateur. Cependant, en Tunisie, la lutte pour l'indépendance et l'édification de l'Etat a été menée par la jeune génération de dirigeants nationalistes formée dans les écoles occidentales, éprise de modernité et d'idéologie du progrès qui n'a eu de cesse de marginaliser les institutions islamiques traditionnelles. Le projet modernisateur de la société a progressivement gagné des soutiens et une légitimité pour autant qu'il est parvenu à l'amélioration des conditions de vie de la population dont bénéficie une bourgeoisie moyenne ascendante.

Mais sa tendance à l'autoritarisme et au viol permanent des droits de l'homme provoque des frustrations et des contestations. L'usage de la violence en Algérie a entraîné une différenciation à l'intérieur du mouvement islamiste tunisien et accéléré le souci d'intégration politique des courants légalistes. Cependant écartés de la compétition politique, réprimés et exilés, les islamistes se positionnent en défenseurs des droits de l'homme. Au total, ce qui semble l'emporter aujourd'hui en Tunisie — davantage qu'en Turquie — c'est une vision autoritaire du politique. Dans ce pays, malgré une indéniable réussite économique, un modèle d'éducation moderniste, des entrepreneurs dynamiques, un statut de la femme très libéral, des conditions de vie nettement supérieures à celles des autres populations maghrébines..., la voie politique choisie par l'équipe actuellement au pouvoir est celle de l'autoritarisme et du quadrillage policier du pays : détérioration grave des droits de l'homme, étouffement des libertés démocratiques, censure ou asphyxie de la presse, harcèlement des journalistes indépendants, arrestations arbitraires et usage de la torture, procès politiques iniques, etc.

Alors que la Tunisie dispose d'atouts importants (tant sur le plan humain, économique qu'intellectuel) pour résister à toute dérive théocratique (dans son immense majorité, l'islamisme tunisien n'a, d'ailleurs, jamais prôné une telle voie), le régime prend prétexte de la situation dramatique de l'Algérie pour réprimer la moindre contestation et interdire toute parole libre et critique⁸. Alors même que le pays a su préserver de solides traditions pluralistes ancrées chez un peuple réputé pour sa tempérance, et dispose donc de fortes potentialités et capacités à intégrer un islamisme parmi les plus modérés, légalistes et modernes du monde arabe, l'équipe au pouvoir s'invente des ennemis pour exclure toute dissidence, monopoliser le champ politique et, finalement, retarder toute démocratisation. Tout ceci au nom de la modernité et de la laïcité — prin-

cipes et idéaux qui se trouvent de la sorte trahis et pervertis.

Turquie :

le kémalisme et les contradictions de la sécularisation forcée

Né d'une lutte pour l'indépendance sur les décombres de l'Empire ottoman, le projet de modernisation et de sécularisation de la société visait à construire un Etat-nation fort. Le nouvel Etat de Turquie, qui naquit en 1920 de la rupture entre l'Assemblée nationale d'Ankara et le gouvernement des Ottomans, fut littéralement modelé par la volonté d'un homme d'exception, le général Mustafa Kemal (Salonique, 1881 — Istanbul, 1938). Devenu ensuite Atatürk ou «Père des Turcs», il en avait été l'initiateur par ses appels à la lutte pour la patrie dès 1919 comme par ses victoires militaires ultérieures⁹. A l'abolition du sultanat en 1922 et du califat en 1924, à l'instauration, entre-temps, de la République qui fut proclamée en octobre 1923 avec Mustafa Kemal comme président élu, succédèrent, de 1925 à 1928, les principales mesures instituant la séparation de la religion et de l'Etat, mesures qui devaient permettre à la nation turque de s'ouvrir complètement à la culture occidentale.

La Turquie est le premier pays musulman qui a revendiqué officiellement la laïcité comme principe fondateur. C'est aussi celui qui est allé le plus loin dans la laïcisation en imposant des réformes radicales¹⁰. Opposé à un «Orient musulman et sous-développé», Atatürk, qui souhaitait amarrer son pays à la modernité européenne, fit tout pour couper les Turcs de leurs racines musulmanes et les empêcher d'avoir accès à la civilisation du passé. Officiellement introduite dans la Constitution en 1937, la laïcité venait ainsi légitimer une nouvelle identité construite en opposition avec l'identité islamique et ottomane. Poursuivant et radicalisant les réformes de la fin du XIXe siècle connues sous le nom de Tanzimât, la première phase de la République est l'œuvre de Kemal Atatürk, qui, jusqu'à sa mort en 1938, la dirigea suivant les principes énoncés par le chantre de la nation turque, le sociologue durkheimien Ziya Gökalp¹¹ : «Turquiser, moderniser, occidentaliser». Autoritaire, ce projet de civilisation est résumé dans les six flèches du parti unique, le Parti républicain du peuple : républicain, démocrate, populiste, révolutionnaire, étatiste et laïque.

Rendu responsable du déclin turc, l'islam a ainsi été strictement encadré par une série de mesures et de lois coercitives : abolition du califat en mars 1924 ; suppression des écoles religieuses et des tribunaux musulmans, des ordres et des confréries soufies ; interdiction du port des vête-

ments religieux (le voile et le fez par exemple) ; réforme de la langue par l'adoption de l'alphabet latin et adoption des codes juridiques d'inspiration occidentale... Occulté — car renvoyant à un passé ottoman honni et réprimé, l'Etat devant être le seul producteur de symbolique sociale —, l'islam n'en a pas moins continué à irriguer le corps social au travers, par exemple, des confréries qui ont continué à vivre dans la clandestinité. Il faudra attendre l'instauration du multipartisme après la Seconde Guerre mondiale et la victoire du Parti démocrate en 1950 pour que soient assouplies les mesures et les contraintes pesant sur la religion.

Dans les années 70, certains mouvements politiques, comme le Parti de l'ordre national, puis son successeur le Parti du salut national dont le Refah Partisi (Parti de la Prospérité) est l'héritier en la personne de son leader charismatique Necmettin Erbakan, ont essayé, en tant qu'éléments clés de différentes coalitions gouvernementales, de peser de tout leur poids afin de lancer «par le haut» un projet de «réislamisation» de la société. Cela a été perceptible notamment dans le domaine de l'éducation (fondation d'écoles d'imams-prédicateurs et instauration de cours facultatifs de religion dans l'enseignement public, primaire et secondaire¹²) et des fondations pieuses (*wakif*, en arabe *awḳâf*, pluriel de *wakf*¹³). Cette entreprise de «réislamisation par le haut» aura des effets non négligeables, en particulier dans l'émergence d'une nouvelle élite islamiste à la fois moderne et attachée à la foi, sensiblement différente donc de l'élite bureaucratique moderniste jusqu'alors promue par la république¹⁴. Active dans le secteur privé, elle est, après le retour des civils au pouvoir en 1983, en phase avec le programme libéral des «ingénieurs» du gouvernement de Turgutözal. Le parti de ce dernier, l'ANAP (Parti de la mère patrie), recueillait par ailleurs les suffrages d'un électorat religieux conservateur rassuré par l'attachement affiché par Turgutözal à la religion et par les liens de certains membres de sa famille avec une *tarikât* (confrérie), la Naqshibendiyya. Présents à différents niveaux de l'appareil d'Etat, les islamistes vont ainsi progressivement réintroduire «par le haut» le référent religieux dans la conduite des affaires publiques. Mais, plus important peut-être, celui-ci est réhabilité dans le discours politique comme valeur fondamentale de cohésion de la société. Les militaires du coup d'Etat de septembre 1980, pourtant gardiens de l'héritage du kémalisme et de la laïcité en particulier, l'ont eux-mêmes utilisé pour tenter de reconstituer un consensus social minimal après les graves incidents des années 70 (montée de la violence d'extrême droite et d'extrême gauche)¹⁵.

Ce référent est enfin réapproprié «par le bas», autrement dit par des secteurs de la société civile qui saisissent l'opportunité de l'assouplissement

du contrôle de l'Etat et le processus de démocratisation de la fin des années 80 pour revendiquer encore plus d'autonomie. En effet, des segments entiers de la société turque vont tenter de se réappropriier et de réinventer (ou tout simplement de renouer avec) les attributs et les lieux d'une tradition fortement ébranlée par la modernisation accélérée et forcée du kémalisme (port du voile, barbe, apprentissage de l'arabe langue du Coran, réhabilitation des confréries soufies...). Et de fait, divers courants islamistes, de plus en plus influents, vont inscrire la revendication religieuse au cœur de l'espace public¹⁶. La réislamisation passe également par l'investissement des banlieues pauvres des grands centres urbains, là où se concentre notamment l'immigration anatolienne avec ses multiples problèmes d'intégration, là où s'expriment les malaises culturels nés des frustrations d'une société de consommation fortement inégalitaire. Comme dans d'autres pays musulmans, les islamistes suscitent par le biais d'associations aux statuts divers (culturelles, culturelles, caritatives, sportives ...) des actions visant à pourvoir aux besoins des couches sociales pauvres, non satisfaits par des services publics défaillants (assistance médicale, actions éducatives, bourses, hébergement d'étudiants...), leur but étant de resserrer les liens sociaux et communautaires distendus par un développement urbain hâtif, insuffisamment intégrateur, voire chaotique¹⁷.

Ainsi donc, et comme le remarque très justement Michel Bozdémir¹⁸, le kémalisme avait voulu cantonner l'islam à la seule sphère privée. Or, après avoir acquis le droit d'existence au plan social et éducatif, les milieux islamistes (précédés, il est vrai, dans cette voie, y compris pendant l'âge d'or du kémalisme, par toute une série d'ordres confrériques et de groupes religieux qui n'ont pas cessé leurs activités, à travers les associations, les foyers de jeunes et les écoles coraniques) se sont engagés ensuite dans un combat pour se faire légitimer dans l'espace public (écoles, publications de journaux, associations caritatives...). Néanmoins, les grands principes de la laïcité n'ont pas été sérieusement remis en question. 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 islamique¹⁹.

Sous l'impulsion de cette nouvelle intelligentsia islamiste, tempérée et réaliste, entreprenante et formée dans les universités modernes, partie prenante aussi des débats sur la modernité, le Refah Partisi (RP) va moderniser ses structures et s'enraciner dans les centres urbains. Autorisé

à participer à nouveau au jeu politique, il redevient un acteur légitime de la scène politique (en particulier, lors des élections municipales de mars 1984), mais encore secondaire. Incapable de dépasser la barre des 10 % aux élections législatives de 1987, il devra attendre l'année 1991 pour avoir une représentation au Parlement (62 députés). L'interdiction qui lui était signifiée par le code pénal de se présenter ouvertement comme un parti religieux — séquelle du coup d'Etat qui interdisait également les revendications marxistes — est levée par le président Turgut Özal à l'issue de la crise du Golfe. C'est donc un parti rénové, présent certes depuis longtemps sur l'échiquier politique — et qui en accepte les règles —, qui va désormais se jeter dans les batailles électorales.

Sans en être toujours le maître d'œuvre exclusif, le Refah Partisi (RP), à l'instar de tous les mouvements d'inspiration islamiste connus, avait adopté des pratiques militantes et associatives d'une efficacité redoutable en terme de mobilisation sociale ; ces actions lui ont offert ensuite un accès plus important au jeu politique. Il a commencé d'abord par quadriller le terrain de façon opérationnelle, avec un appareil militant rodé aux techniques du porte-à-porte (avec un rôle très important de la mobilisation féminine) et des permanences de quartier... Puis, fort de cet ancrage social, il a investi progressivement le champ politique et électoral pour enfin mettre la question de l'identité islamique au centre du débat politique. Ce qui n'a pas été sans un certain nombre d'ambiguïtés et de contradictions qui alimentent aujourd'hui encore les inquiétudes du camp laïque. Au nombre de ces contradictions, il faut relever le décalage entre une rhétorique religieuse qui prétend renouer les fils d'une identité musulmane perdue et n'hésite pas à faire appel, dans sa critique virulente de l'Etat kémaliste occidentalisé, aux valeurs traditionnelles de l'islam les plus conservatrices — alors qu'une partie de ses cadres et de son électorat participe pleinement de la modernité —, et le recours à un langage politique militant profane, parfois très étroit, faisant appel par exemple à des arguments «tiers-mondistes» et «anti-impérialistes» des plus désuets.

Il faut noter également les contradictions entre un discours panislamiste sur la *umma* et une stratégie strictement nationaliste soucieuse avant tout des intérêts de la Turquie — à titre d'exemple, le RP ne remet nullement en cause les accords qui lient Israël à la Turquie. Ce décalage est un révélateur de tensions internes réelles entre un courant conservateur et rigoriste — principalement anatolien — et un courant qu'on pourrait qualifier de «rénovateur» qui, sensible à l'image et à la communication, milite en faveur de l'ouverture du parti et de sa transformation en parti résolument moderne. Mais, comme pour tous les partis islamistes, qui ont à affronter aujourd'hui ce terrible dilemme, l'ambiguïté demeure²⁰. La

plus lourde, que les premières expériences municipales n'ont pas levée, réside dans l'accent mis sur la nécessité d'une régénération morale de la société par l'instauration d'un «ordre juste» (*adil diizen*) qui englobe aussi bien la consommation d'alcool, la critique d'une laïcité jugée trop permissive que la lutte contre la corruption. Appliquées avec plus ou moins de rigueur dans les municipalités conquises par le RP, ces velléités moralisatrices et les dangers d'exclusion qu'elles peuvent porter en elles heurtent la composante laïque de l'opinion publique. La polarisation sectaire des deux camps sur ces thèmes n'a pas cessé de s'exprimer jusqu'à aujourd'hui. D'où le recours, en dernier ressort, des courants opposés au fondamentalisme à l'arbitrage de l'armée pour garantir la laïcité de l'Etat.

Les militaires turcs, garants de la laïcité autoritaire

Dans une des précédentes livraisons de *Confluences Méditerranée*, Jean-Christophe Ploquin²¹ a fort bien rappelé le rôle très important, pour ne pas dire central, que joue l'armée dans le système politique turc. L'immixtion plus ou moins discrète des généraux dans les affaires politiques en Turquie n'est pas nouvelle²² ; elle se fit au grand jour à plusieurs reprises ces dernières décennies : trois coups d'Etat militaires eurent lieu, en effet, en mai 1960, mars 1971 et septembre 1980 et la Constitution de 1982 érige l'armée en défenseur de ce texte fondamental. A partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'armée, stimulée par son entrée dans l'OTAN, est en effet peu à peu sortie d'une longue période de neutralité et s'est progressivement érigée comme pilier et avant-garde de la République turque.

Dans une certaine mesure, elle renouait aussi avec l'héritage de l'Empire ottoman : au fil des six siècles d'histoire ottomane, le corps des janissaires a renversé cinq sultans et 43 grands vizirs et, à la fin du siècle dernier, les officiers subalternes ont été à la pointe du mouvement des Jeunes Turcs à l'origine de la première constitution ottomane, en 1876.

Au fil des trois coups d'Etat, l'armée a pu institutionnaliser son rôle dans la vie publique de la Turquie. En 1961, la nouvelle Constitution prévoit ainsi, dans son article 111, la création d'un Conseil national de sécurité (*Milli Guvenlik Kurulu, MGK*), dont le rôle officiel est de conseiller le gouvernement en matière de sécurité intérieure et extérieure. Présidée par le président de la République, cette instance réunit, outre celui-ci, le chef d'état-major général, les chefs des quatre forces armées (terre, air, mer, gendarmerie), le Premier ministre et les ministres de la Défense, des Affaires étrangères et de l'Intérieur. En septembre 1980, c'est par le biais

du MGK que l'armée s'empare du pouvoir et l'exerce directement pendant deux ans.

Aujourd'hui, elle se présente toujours comme le garant d'une «laïcité autoritaire» qui n'a jamais cessé de se confondre, du moins jusqu'aux années cinquante, avec l'Etat kémaliste autoritaire. Au milieu des années quatre-vingt, une critique de cette forme de laïcité va cependant se développer dans les milieux libéraux occidentalisés. Au nom des principes démocratiques et des droits de l'homme, ceux-ci vont prôner une véritable séparation de l'Etat et de la religion et une laïcité plus «ouverte». Un changement sensible à l'égard du laïcisme, comme à l'égard d'autres principes du kémalisme, commence même à toucher l'institution militaire. Pour la première fois dans l'histoire de la République, l'enseignement obligatoire des cours de religion à l'école primaire jusqu'au lycée figure dans la Constitution de 1982, conçue par la junte militaire de 1980. Sans renoncer pour autant au principe kémaliste d'une stricte démarcation du temporel et du spirituel, d'autres mesures d'ouverture à la dimension religieuse seront prises.

Le général Evren, par exemple, se vantait d'être fils d'imam et ne manquait pas une occasion d'exprimer son attachement à l'islam, affirmant notamment que «*la religion fait partie de la personnalité nationale*»²³. Mais c'est probablement avec l'intention de mieux contrôler les activités des milieux traditionalistes et islamistes, qui exploitaient habilement l'absence d'une éducation religieuse adéquate et critique, que les militaires ont instauré des cours de religion dans l'enseignement public. L'objectif étant de prouver au peuple qu'Etat laïque ne signifie pas forcément «Etat athée»²⁴.

Mais ces évolutions ne sont pas linéaires. Les années 1990 par exemple marquent un certain revirement ; les succès remportés par les mouvements d'inspiration islamiste incitèrent les militaires à la méfiance, voire à la réaffirmation que la laïcité turque était de nouveau en péril. En particulier, la victoire du Refah Partisi, qui représentait les islamistes aux élections locales de mars 1994, avec notamment la conquête des municipalités d'Ankara et d'Istanbul (cette victoire était précédée d'une autre victoire aux élections municipales partielles de novembre 1992 dans les banlieues d'Istanbul), les fit bien vite battre en retraite. Il est vrai que des événements dramatiques, comme ceux de Sivas²⁵, commençaient déjà à les inquiéter. L'armée intervint en 1997 pour mettre un terme au gouvernement du Refah et les principes laïques furent réaffirmés : l'interdiction du voile à l'université en fut la manifestation la plus éclatante. Les tentatives visant à réconcilier la laïcité et le pluralisme démocratique semblent

ainsi de nouveau sur le point de tourner court. Ainsi, en juin 1997, l'état-major turc a fomenté un discret mais efficace «coup d'Etat de velours» qui a conduit à la démission du gouvernement dirigé par le Premier ministre islamiste Necmettin Erbakan, leader du Refah Partisi. Le 30 novembre 1998, l'armée a solennellement rappelé que la Constitution faisait obligation aux différents partis politiques de rester fidèles aux principes laïques de la République.

Malgré les avancées du pluralisme, l'armée demeure donc au cœur du système turc. Ainsi que le rappelle opportunément Jean-Christophe Ploquin, le Conseil national de sécurité fonctionne comme une véritable instance d'orientation de la politique gouvernementale dont l'approbation est recherchée par le pouvoir civil avant toute réforme d'envergure et dont les avis sont nécessairement suivis d'effet. Le leader islamiste Necmettin Erbakan l'a appris à ses dépens ; ses velléités de négliger des ordres dictés le 28 février 1997 par le MGK et qui visaient à contenir l'influence du courant islamiste dans l'administration et dans l'enseignement ont vraisemblablement décidé les généraux à mettre un terme à cette expérience gouvernementale.

Le 31 mai suivant, la réunion mensuelle du MGK survint ainsi au paroxysme d'une dramatisation médiatique soigneusement préparée. Destinée à faire le bilan des injonctions édictées trois mois plus tôt, elle est présentée comme la plus critique de l'histoire de cette institution. Le président de la République Souleyman Demirel déclare trois jours auparavant qu'il est favorable à des élections législatives anticipées pour résoudre la crise politique et écarter toute menace de coup d'Etat militaire. Affaibli par ces pressions, le gouvernement Erbakan démissionne le 11 juin. Ce «coup d'Etat de velours» fut extrêmement révélateur de la capacité d'influence de l'armée sur la grande majorité des médias, des syndicats et de la fonction publique turque²⁶.

La justice se révèle, elle aussi, en phase avec le MGK : depuis la chute du gouvernement Erbakan, le Refah Partisi a été dissous ; son leader et cinq de ses adjoints ont été interdits de toute activité politique pendant cinq ans — même si récemment de nouvelles dispositions ont été prises qui permettront à Erbakan et à sa formation de réintégrer la vie politique²⁷. Le très populaire maire d'Istanbul Tayyip Erdogan a été contraint à démissionner et la justice a entamé en août 1998 de nouvelles procédures pour fraudes contre douze anciens dirigeants du Refah, y compris l'actuel leader du Fazilet Partisi (Parti de la Vertu, successeur officieux du RP), Recai Kutan. L'armée est d'ailleurs présente dans des instances décisionnelles du système judiciaire turc. Dans les huit Cours de sécurité de l'Etat que

compte le pays, un juge militaire siège ainsi aux côtés de deux juges civils. Ces cours spéciales ont notamment juridiction sur toutes les affaires civiles relevant de la loi anti-terroriste de 1991, notamment le trafic de drogue, l'appartenance à des organisations illégales mais aussi la propagation d'idées considérées comme menaçant l'intégrité de l'Etat. Plusieurs dizaines d'universitaires, de journalistes et d'intellectuels abordant la question kurde²⁸ ont depuis été condamnés par ces instances dont le jugement est sans appel, sauf devant une direction spécialisée de la Haute cour d'appel traitant de crimes contre la sécurité de l'Etat.

L'armée représente par ailleurs une composante essentielle de l'économie turque, notamment par le biais de l'Association d'assistance mutuelle de l'armée (Oyak), la mutuelle des militaires de carrière fondée en 1961 : banques, services, magasins spéciaux, secteur automobile, pneumatiques, distribution de produits pétroliers, fabrication de tracteurs, cimenterie, pesticides, construction immobilière, agroalimentaire, assurances, courtage en Bourse, tourisme... Oyak est considérée comme le troisième groupe économique du pays et on parle à son sujet du «troisième secteur», à côté du secteur public et du secteur privé. L'armée a, en outre, développé un secteur militaro-industriel *stricto sensu* dont les entreprises qui participent par exemple à la fabrication sous licence de chasseurs F 16 jouent un rôle important dans le transfert de technologies sophistiquées²⁹.

L'état-major, enfin, a pris directement en charge la lutte anti-guérilla dans le sud-est de la Turquie depuis août 1994. Suite à une violente montée en puissance du PKK durant l'été 1993, le chef d'état-major de l'époque, le général Ismaël Hakki Karadayi, s'est vu confier l'autorité suprême dans la conduite de la guerre, rendant obsolète la chaîne de commandement civil descendant théoriquement du président de la République au super-gouvernement des huit provinces où l'état d'urgence est en vigueur. En 1995, selon l'organisation de défense des Droits de l'homme américaine Human Rights Watch, 300.000 hommes participaient à la lutte anti-guérilla dans le sud-est du pays commettant de graves abus (dans la longue liste des violations graves des droits de l'homme) parmi lesquels la destruction de près de 3.000 hameaux et villages et l'exode forcé de deux millions de ruraux, affirme l'organisation³⁰. Malgré leur haute main sur les affaires civiles et judiciaires, les généraux ne parvenaient pourtant pas à enrayer facilement les poussées islamistes et kurdes (avant l'arrestation d'Öcalan) sur la scène politique. L'islam fondamentaliste et le Parti des travailleurs du Kurdistan (Partiya Karkaren Kurdistan, PKK), la guérilla séparatiste dont le conflit avec les

forces armées turques a fait au moins 30.000 morts depuis 1984, ont longtemps constitué aux yeux de l'armée les menaces les plus imminentes que la Turquie ait à affronter³¹.

Malgré tout cela, globalement, la situation en Turquie est aujourd'hui sensiblement différente de celle qui prévaut en Tunisie. Contrairement à la Tunisie qui a fait le choix d'une logique d'exclusion, la Turquie s'est progressivement acheminée vers une logique participative et intégrative. Après des années de convulsions et de turbulences, c'est un pays qui semble désormais avoir institutionnalisé le pluralisme politique et l'alternance et désire intensément s'amarrer à l'Europe³². Cependant, malgré les efforts indéniables de démocratisation, l'armée demeure aujourd'hui, avec certains mouvements d'extrême droite (le gouvernement actuel est constitué d'une coalition entre le Parti de la gauche démocratique — DSP, Demokratik Sol Partisi, gauche nationaliste — de Bülent Ecevit, le Parti d'action nationaliste — MHP, Milliyetçi Hareket Partisi, extrême droite — de Devlet Bahçeli et le Parti de la mère patrie — ANAP, Anavatan Partisi, conservateur — de Mesut Yılmaz), le plus ardent défenseur d'une vision centralisatrice et vigoureusement autoritaire³³, et la situation est loin d'être satisfaisante en ce qui concerne le respect des droits de l'homme.

Au total, la première caractéristique de la laïcité kémaliste — dans sa première phase, du moins — réside certainement dans son intransigeance. Il s'agissait d'un laïcisme fanatique, agressif, irrespectueux à l'égard de la religion. Contrairement à d'autres expériences de laïcisation dans certains Etats arabes, il n'y a pas l'ombre d'accommodement ou de compromis avec l'islam, pas le moindre désir de coexistence pacifique. Toutes les constitutions des pays islamiques, y compris dans la Tunisie «laïque», désignent, on le sait, l'islam comme référence fondamentale ; les mesures de laïcisation ne vont jamais jusqu'à une déconfectionnalisation du droit musulman, remettant en cause la *shari'a*.

En Turquie, par contre, l'islam comme référence politique officielle n'existe plus depuis longtemps ; il n'est qu'une référence pour la conscience populaire. Ayant perdu toute fonction de légitimation politique sous la République, l'islam n'est un vecteur de mobilisation sociale et de contestation que pour une partie de la société civile et pour les islamistes. Alors qu'en principe, par l'ouverture d'esprit qu'elle provoque, par la résistance qu'elle développe face à la tentation totalitaire religieuse, la laïcité peut consolider le processus démocratique, le laïcisme kémaliste n'a pas directement contribué à l'avènement ni au renforcement d'une démocratie pluraliste. Pourtant, l'évolution interne de la société

turque montre une nette évolution, ces dernières années, vers le pluralisme démocratique. Cette évolution se traduit certes par l'émergence de nouveaux acteurs qui instrumentalisent la religion à des fins politiques, mais l'islam politique y demeure globalement limité et contrôlé. A en croire les différentes élections (municipales, législatives...), qui sont les seuls critères fiables pour mesurer l'ampleur du phénomène, le parti islamiste (Refah Partisi en l'occurrence) n'obtient guère qu'entre 10 et 22% des voix (21,3% en 1995 ; 15% aux dernières élections législatives) ; c'est un chiffre déjà considérable, certes, mais ce n'est pas un raz de marée ; la société turque est donc loin de donner une nette majorité aux courants de l'islam politique³⁴. En revanche, ce qui est fondamentalement remis en cause — et à juste titre —, c'est l'hégémonie du politique sur le religieux ou encore les politiques officielles ouvertement hostiles à la religion — politiques qui ont longtemps caractérisé, comme on l'a vu, une grande partie de l'histoire de la République kémaliste marquée par le rôle prédominant de l'institution militaire. Ceci est dû, en grande partie, aux mutations considérables qu'a connues la société turque ces dernières décennies (industrialisation, mobilité sociale, instruction, libéralisation des médias, perspectives d'intégration à l'Europe...) et à l'évolution des mentalités qui en a résulté.

L'exigence démocratique

La laïcité est, dans son principe, intimement liée au pluralisme démocratique et à un Etat garant des libertés et des droits de l'homme. C'est pourquoi, elle a été insuffisamment ou mal appliquée aussi bien en Tunisie que dans la Turquie de la République kémaliste puis des généraux. Cependant, tandis que les dirigeants tunisiens persistent dans une politique autoritaire et un exercice excessivement fermé et personnalisé du pouvoir, la société turque n'a cessé, elle, d'évoluer, intégrant progressivement le pluralisme qui la caractérise — même si son système étatique est encore loin du compte en ce qui concerne les libertés.

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 éducatif.

Evidemment, au même titre que les autres sociétés musulmanes, elles ne peuvent indéfiniment éluder l'incontournable et nécessaire question de la sécularisation (des esprits, des institutions et du droit). Si elles veulent bâtir solidement des sociétés pluralistes et de tolérance, elles doivent impérativement esquisser le champ d'une réconciliation possible entre leur histoire et la modernité (intellectuelle, philosophique, sociale, culturelle et politique), entre la tradition religieuse et l'exercice de la démocratie de notre temps.

Abderrahim Lamchichi

Notes :

1. Lire, à ce sujet, les réflexions très stimulantes de Mohamed Charfi, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Ed. Albin Michel, 1998.
2. Bourguiba fit ses études de droit à Paris. Le futur chef d'Etat, né en 1903 à Monastir dans une famille bourgeoise et formé au droit occidental à Paris après avoir achevé ses études secondaires à Tunis, avait regagné en 1927 cette ville comme avocat et s'était lancé dans la politique. Il avait fondé un journal appelé *L'Action tunisienne* et s'était fait l'interprète d'un groupe d'intellectuels imprégnés des idées de la gauche française (en particulier, celles de Pierre Mendès France), qui avaient cherché à prendre en main le Destour et qui furent en fait conduits à fonder le Néo-Destour, rassemblant sous sa direction des éléments bourgeois aussi bien que populaires pour défendre l'idée nationaliste. Après l'indépendance, Bourguiba eut la charge d'organiser le nouvel Etat dont il devint le président incontesté, agissant de façon autoritaire et dirigiste mais néanmoins toujours prudente jusqu'à la fin de son règne où il accentua le caractère non démocratique de l'Etat et fit preuve d'une personnalisation excessive du pouvoir avant d'être renversé par Zine al-Abidine Ben Ali (novembre 1987).
3. Michel Branciard, *Le Maghreb au cœur des crises*, éd. *Chronique sociale*, 1994. Cécile Joly : «Islam et politique dans la Tunisie contemporaine», in *Tunisie en mutation*, Les Cahiers de l'Orient, n°43, 3e trimestre 1996, p. 55-67. Abderrahim Lamchichi, *Islam et contestation au Maghreb*, éd. *L'Harmattan*, 1989. Michel Camau (dir.), *Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon ?*, éd. du CNRS, 1987. Mohsen Toumi, *La Tunisie : de Bourguiba à Ben Ali*, PUF, 1989.
4. «Le voile — déclara-t-il à la revue féministe Fâïza, en décembre 1959 — n'est qu'un sinistre linceul qui cache la figure de la femme !»
5. A titre d'exemples, le président Ben Ali se fait filmer en train d'effectuer le pèlerinage à La Mecque (Haj), il introduit la formule «Bissmi-Allâh» («Au nom de Dieu») dans chaque discours officiel, etc.
6. Lire dans l'ouvrage collectif : *Pluralisme et laïcité*, Bayard Editions, le Chapitre 6 : «Islam et laïcité dans les Constitutions (Maghreb-Afrique subsaharienne)».
7. Lire notamment l'article de Bruno Callies de Salies : «Les deux visages de la dictature en Tunisie», *Le Monde Diplomatique*, octobre 1999, p. 12-13, ainsi que Ahmed Manai,

Supplique tunisien, Ed. La Découverte, 1995.

8. Stephen Benedict : «Tunisie : le mirage de l'Etat fort», in *Esprit*, mars-avril 1997, p. 27-42. Lire également Abdelbaki Hermassi : «Montée et déclin du mouvement islamiste en Tunisie», in Jean-Paul Chagnollaud, Bassma Kodmani-Darwish et Abderrahim Lamchichi (dir.), *Géopolitique des mouvements islamistes, Confluences Méditerranée*, n°12, éd. L'Harmattan, Automne 1994. Nicole Grimaud, *La Tunisie à la recherche de sa sécurité*, PUF, 1994. Abderrahim Lamchichi, *Le Maghreb face à l'islamisme*, éd. L'Harmattan, 1998. En particulier le chapitre 3 : «Tunisie : ouverture économique, autoritarisme politique», p. 125-151. Rémy Leveau, *Le sabre et le turban. L'avenir du Maghreb*, éd. F. Bourin, 1993. En particulier le 3e chapitre de la 1ère partie («Hésitations tunisiennes»), p. 101-127.

9. Ainsi que l'écrit Michel Bozdémir : «A la fin de la Première Guerre mondiale, les Turcs perdent tout : leur empire, leur patrie, leur religion. Soudain un sursaut vers un Etat-nation s'est réalisé. A priori aucune circonstance ne forçait les Turcs à envisager le chemin de la laïcité. La longévité de l'Empire ottoman, la *shar'ia* appliquée depuis des siècles, l'alphabet arabe en usage depuis mille ans..., pour ne citer que ces éléments de continuité, ne laissaient pas présager une telle rupture. Sans vouloir tout attribuer à un personnage historique, il convient de souligner ici le rôle exceptionnel joué par Mustafa Kemal. Par une politique volontariste, il mettra en œuvre une stratégie de coupure de civilisation. Il ne semble pas y avoir eu de déchristianisation à la suite de la laïcisation française, mais ici, il s'agit bel et bien d'une désislamisation. En pleine guerre contre l'occupation européenne (1919-1922), Mustafa Kemal va donc faire adopter la civilisation de l'occupant. Au lieu de considérer sa mission comme accomplie après la reconquête de l'indépendance par les armes contre l'Occident, il impose *manu militari* une transformation sociale calquée sur celui-ci. Pourtant il n'y a pas d'héritage colonial. Ce n'est ni le résultat d'une évolution historique, ni l'aboutissement d'une demande sociale (...) Personne n'oblige les Turcs à changer de religion. Mais ils sont contraints et forcés d'adopter le mode de vie de l'Occident, pourtant leur ennemi du moment. On passe donc d'une situation où l'islam est honoré au sommet de l'Etat à celle d'un islam nationalisé, domestiqué, politiquement instrumentalisé (...) L'extraordinaire audace kémaliste en matière religieuse se concrétisa par une maîtrise totale de l'Etat sur la religion, pratiquant tour à tour la mise à distance, la forclusion, voire l'éradication de l'islam du domaine public. Une laïcité absolue est observée sur tous les plans. Sur le plan politique, le sultanat et le califat sont abolis, la République proclamée, la religion d'Etat supprimée..., sur le plan social, la *shar'ia* est remplacée par les codes occidentaux, la polygamie abolie, la femme réhabilitée... ; sur le plan culturel, tout est provocation : consommation d'alcool, changement vestimentaire, d'alphabet, de calendrier, de musique... Au nom de la modernité occidentale, une acculturation totale et délibérée est imposée» : «Islam et laïcité en Turquie», in *Islam et laïcité. Approches globales et régionales*, éd. L'Harmattan, 1996, p. 191. Lire également les articles de Robert Mantran : «Atatürk» dans l'Encyclopédie de l'Islam, (nouvelle édition), p. 756-757, et dans l'Encyclopedia Universalis, et Robert Mantran (dir.),

Histoire de l'Empire Ottoman, Fayard, 1992.

10. Lire notamment à ce sujet : Faruk Bilici : «Islam, modernité et éducation religieuse en Turquie», in *Sémih Vaner (dir.)*, Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran, éd. L'Harmattan, 1991 ; Michel Bozdémir : «Islam et laïcité en Turquie», in *Michel Bozdémir (dir.)*, Islam et laïcité ; Approches globales et régionales, éd. L'Harmattan, 1996, p. 191-214 ; Paul Dumont, Mustafa Kemal, éd. Complexe, Bruxelles, 1983 ; Paul Dumont, «L'Islam en Turquie, facteur de renouveau ?», in *Les Temps Modernes*, juillet-août 1984 ; Gérard Groc : «Le deuxième âge de la laïcité turque», in *Michel Bozdémir (dir.)*, Islam et laïcité. Approches globales et régionales, éd. L'Harmattan, 1996, p. 215-231 ; Ali Kazancigil, «Le kémalisme à l'épreuve du pluralisme», in *Peuples méditerranéens n°60 (Turquie : l'ère post-kémaliste ?)*, juillet-septembre 1992 ; Bernard Lewis, Islam et laïcité : la naissance de la Turquie moderne, éd. Fayard, 1988 ; Elisabeth Picard (dir.), La nouvelle dynamique au Moyen-Orient. Les relations entre l'Orient arabe et la Turquie, L'Harmattan, 1993 ; ainsi que *Sémih Vaner (dir.)*, Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran, éd. L'Harmattan, 1991.

11. Ziya Gökalp (1875-1924), auteur turc et penseur moderniste qui vécut les derniers sursauts de l'empire des Ottomans avant de soutenir la politique de Kemal Atatürk et qui essaya de concilier ses positions musulmanes avec un nationalisme turc dont il se fit le théoricien. Né à Diyarbakir et contraint, après ses études à Istanbul, de regagner sa province en raison de ses opinions, il fit partir de l'équipe des Jeunes Turcs en 1908, devint alors membre du Comité «Union et Progrès» et fut professeur de sociologie à l'université d'Istanbul à partir de 1912. D'abord partisan du «pantouranisme», c'est-à-dire d'un empire turc comprenant non seulement les régions peuplées par les Turcs, mais aussi celles qui constituaient l'Empire ottoman en 1914, il se rallia ensuite au nationalisme turc de Mustafa Kemal. Devenu soutien actif de son Parti du Peuple, il fut député à la Grande Assemblée nationale d'Ankara, mais mourut prématurément à Istanbul après avoir laissé une œuvre littéraire importante faisant place à de nombreux poèmes.

12. Cf. Faruk Bilici : «Islam, modernité et éducation religieuse en Turquie», in *Sémih Vaner (dir.)*, Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran, éd. L'Harmattan, 1991.

13. Lire Faruk Bilici : «Sociabilité et expression politique islamiste en Turquie : les nouveaux vakifs», *Revue française de science politique*, n°3, juin, 1993.

14. Nilüfer Göle : «Ingénieurs islamistes et étudiantes voilées en Turquie», in *Gilles Kepel et Yann Richard (dir.)*, Intellectuels et militants de l'islam contemporain, Seuil, 1990.

15. En proie à une crise économique et sociale profonde et à une faillite de l'Etat et de ses institutions, le pays sombre, dans les années soixante-dix, dans la violence politique. Les affrontements entre l'extrême droite et l'extrême gauche et les attentats perpétrés par les militants kurdes ou arméniens se solderont par des milliers de morts. Ils provoqueront le coup d'Etat militaire de septembre 1980 «justifié» par la nécessité de rétablir l'ordre public.

16. Cf. *Sémih Vaner* : «Islam, laïcité et démocratie en Turquie», in *Mondher Kilani (dir.)*, Islam et changement social, Payot, Lausanne, 1998, p. 103-121.

17. Lire à ce sujet : Frédérique-Jeanne Besson : «La montée de l'islamisme en Turquie. Dysfonctionnement de la laïcité «à la turque», in *Maîtriser ou accepter les islamistes*, Hérodote, 2e trimestre 1995, p. 209-233 ; Vincent Cauche, «Turquie : héritage kémaliste et réislamisation de la Turquie», in. *L'islamisme, Les Dossiers de l'Etat du Monde*, coordonné par Serge Cordelier, éd. La Découverte, 1994, p.141-146 ; Nilüfer Göle, «Ingénieurs islamistes et étudiantes voilées en Turquie : entre le totalitarisme et l'individualisme», in Gilles Kepel et Yann Richard (dir.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Seuil, 1990 ; Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, éd. La Découverte, 1993 ; Nilüfer Göle, «Urbaine, instruite, revendicative... et voilée», in *L'islamisme, Les Dossiers de l'Etat du Monde*, coordonné par Serge Cordelier, éd. La Découverte, 1994, p.67-73.
18. Michel Bozdémir : «Islam et laïcité en Turquie», *op.cit.*, p. 203.
19. Ainsi que l'écrit fort justement Michel Bozdémir : «Quels que soient les gouvernements, force est de constater qu'il y a une règle de conduite respectée par tous et qui peut être résumée de la façon suivante : intransigeance sur l'essentiel et concessions sur l'accessoire. A part quelques adeptes et militants irréductibles, personne ne réclame l'application de la *shari'a*, personne ne remet en cause la nature laïque de l'Etat» : Michel Bozdémir : «Islam et laïcité en Turquie », *op. cit.*, p. 203.
20. Lire à ce sujet les analyses tout à fait pertinentes d'Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Editions du Seuil, 1992. Olivier Roy, «Islamisme : fin de partie», in. *L'Histoire* n°236, octobre 1999, p. 114 ; Olivier Roy (dir.), *Le post-islamisme*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n°85-86, Edisud, 1999 ; lire également Farhad Khosrokhavar et Olivier Roy, *Iran : comment sortir d'une révolution religieuse*, Editions du Seuil, 1999.
21. Jean-Christophe Ploquin : «Les généraux turcs, maîtres du contrôle à distance», in. *Confluences Méditerranée (Armée et pouvoir)*, n°29, Printemps 1999, p. 73-80.
22. Cf. Michel Bozdémir : «Autoritarisme militaire et démocratie en Turquie», in. *Esprit*, juin 1984.
23. Cité par Michel Bozdémir : «Islam et laïcité en Turquie», *op.cit.*, p. 200. M. Bozdémir observe, en outre : «Dans un climat de surenchère, l'entorse la plus sérieuse portée à la laïcité a lieu : dans l'enseignement. Parti de zéro au moment du passage à la démocratie, l'enseignement religieux est arrivé à constituer aujourd'hui un réseau scolaire-bis considérable : dans tout le pays, on compte actuellement 717 lycées «Imam et prédicateur», contre 1 100 lycées d'Etat. Il y a aussi plusieurs dizaines de grandes écoles religieuses, dont huit facultés de théologie et surtout 15 000 écoles coraniques, chiffre qui s'élevaient à 14 000 avant l'arrivée des militaires en 1980, sans compter les imams boursiers en Europe dont certains sont financés par Rabitat-ül Alem-ül Islam, sorte de Comité de liaison panislamique. Enfin, l'effort de construction de mosquées est devenu une marque d'attachement à l'islam de toute commune qui se respecte et on ouvre des oratoires (*mes-cit*) un peu partout dans les établissements scolaires» : M. Bozdémir, *op. cit.*, p. 201. Lire également François Georgeon, «La politique de l'enseignement en Turquie», *Les Temps Modernes*, juillet-août 1984, p. 378-395.

24. Comme l'observe Michel Bozdémir : «Au-delà des concessions plus ou moins superficielles, l'Etat reste donc, malgré tout, fondamentalement opposé à l'islam politique», *op. cit.*, p. 204.
25. Evénements de Sivas : 37 morts ont été dénombrés dans l'incendie d'un hôtel dans cette ville anatolienne en juillet 1993. Participant à une rencontre culturelle alévie, les victimes appartenaient à cette communauté shi'ite traditionnellement laïque et de gauche et avaient été prises à partie par une foule clamant des slogans religieux.
26. Lire l'article d'Ertugrul Kürçü, «Une société civile sous contrôle», in *Confluences Méditerranée*, n°23 (La Turquie interpelle l'Europe), Automne 1997.
27. Pour garantir le vote des islamistes sur un amendement constitutionnel destiné à améliorer les conditions d'investissements en Turquie, le Parlement a adopté, jeudi 12 août 1999, une nouvelle loi qui donne à l'ancien Premier ministre islamiste, Necmettin Erbakan, la possibilité d'être candidat aux futures législatives — alors que le Refah Partisi (Parti de la Prospérité) avait été dissous par la Cour constitutionnelle en janvier 1998 et que son leader, précisément Erbakan, qui dirigeait le mouvement islamiste depuis trente ans, était tombé sous le coup d'une interdiction de participer à la vie politique pour une période de cinq ans. Selon Nicole Pope (*Le Monde* du 14 août 1999) : «La nouvelle loi ne traduit pas un changement de politique. L'armée demeure déterminée à combattre les islamistes par tous les moyens et n'approuvera sans doute pas ce récent développement».
28. Sur la question kurde, lire notamment Hamit Bozarslan, «Le kémalisme et le problème kurde», in. *Halwat Hakim* (dir.), *Les Kurdes par-delà l'exode*, éd. L'Harmattan, 1992.
29. Cf. J.-C. Ploquin, p. 76 et s.
30. «Weapons transfers and violations of the laws of war in Turkey», Rapport de Human Rights Watch, novembre 1995 ; cité par Jean-Christophe Ploquin, *op. cit.*, p. 76 et suivantes.
31. Jean-Christophe Ploquin, *op.cit.*
32. Hasan Basri Elmas, *Turquie-Europe : une relation ambiguë*, éd. Syllepse, Paris, 1998.
33. Jean-Christophe Ploquin, «Les généraux turcs, maîtres du contrôle à distance», in. *Confluences Méditerranée* (Armée et pouvoir), n°29, Printemps 1999, p. 73-80. Christophe Chiclet et Jean-Christophe Ploquin (dir.), *La Turquie interpelle l'Europe*, *Confluences Méditerranée*, n°23, L'Harmattan, Automne 1997.
34. Plus généralement, et ainsi que le remarque très justement Michel Bozdémir, il ne faut pas assimiler le Parti de la Prospérité aux mouvements intégristes. Certes, ce parti rejette plus ou moins ouvertement les valeurs du kémalisme ; il met volontiers en tête de ses slogans l'élément islamique, mais sans plus. Ce n'est pas tant la volonté d'application de la shar'ia que l'accent mis surtout sur le «bien-être» (Refah) — développement économique, justice sociale, lutte contre la corruption, augmentation des revenus des familles défavorisées et amélioration de leur condition de vie... — auquel aspirent les couches populaires qui caractérise le mieux son succès. En outre, la poussée islamiste s'explique aussi par un système électoral qui, étant majoritaire à tour unique, favorise les majorités relatives. C'est ainsi qu'aux élections municipales de mars 1994, la plupart des

maires des grandes villes, comme Istanbul ou Ankara, ont été élus à moins de 25% des voix. Par ailleurs, deux tendances caractérisent la montée du Refah : d'une part, la contestation sociale des exclus du développement — «nouveaux citadins», masses paysannes «immigrées de l'intérieur» à la recherche du travail et qui forment autour des grandes villes une «ceinture verte». D'autre part, le réflexe d'insécurité ou la réaction face à la violence qui sévit depuis de longues années à l'est du pays (problème kurde). La même signification peut d'ailleurs être attribuée aux succès du Parti nationaliste d'extrême droite. Enfin, remarque M. Bozdémir, le Refah n'est pas nouveau ; il a déjà participé à différents gouvernements de coalition (1973, 1977) ; cela n'a pas empêché la Turquie de poursuivre sa politique pro-occidentale, ni ses relations diplomatiques avec Israël ; le caractère laïque de l'État n'a nullement été remis en cause. «Un parti de masse — écrit-il —, ouvert aux influences multiples, ratissant large et portant les mêmes réflexes de clientélisme que les autres grands partis est condamné à composer et à faire des concessions. 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». Michel Bozdémir, «Islam et laïcité en Turquie», *op. cit.*, p. 207-208.