

# La laïcité, l'espace public et le défi islamiste en Turquie

Nilüfer Göle

*Le cas turc nous offre un terrain privilégié pour analyser les rapports de force entre les acteurs laïques et islamistes. Tout d'abord, la Turquie à cause de son passé non-colonial, a une tradition très forte et continue des élites dirigeantes, qui ont visé depuis le XIXe siècle la réforme de la société turque dans le sens de la laïcité et de la modernité occidentales. Et aujourd'hui on peut dire que ce projet a réussi à s'implanter dans la société civile, dans l'imaginaire social de beaucoup de Turcs. Mais en même temps il a été défié, à plusieurs reprises, par l'islam politique.*

L'islamisme turc connaît une certaine force, voire même une légitimité politique, non sans conflits et interruption, depuis l'établissement du Parti National de l'Ordre (Milli Nizam Partisi) en 1970. Le même parti, sous un nom différent, le Parti de la Prospérité (Refah Partisi), a été le partenaire du gouvernement de coalition formé en juillet 1996 jusqu'au moment où l'opinion publique laïque et les militaires y ont mis fin<sup>1</sup>. La Turquie est un terrain riche pour analyser le sens de la dispute entre la laïcité et l'islam d'autant plus que les rapports de pouvoir entre eux ont lieu dans un environnement où existe une possibilité pour le débat public, pour l'alternance du pouvoir politique par la voie électorale, et l'ouverture globale par l'économie du marché.

Cinq hypothèses sont à la base de cet article: la laïcité comme une idéologie de la fondation de l'Etat républicain turc sous-tend la formation et le pouvoir des élites kémalistes ; dans les contextes musulmans, la laïcité signifie un contrôle étatique de l'espace public (d'où l'utilisation du mot français de laïcité plutôt que du mot anglais de *secularisation*) et l'exclusion de l'islam de celui-ci, et les principes

laïques sont soutenus par les interdits autoritaires ; la laïcité n'est pas exclusivement l'idéologie officielle et l'œuvre des élites politiques et militaires en place, mais une valeur partagée par une très grande partie de la société civile. Pour reprendre le concept de C. Castoriadis, elle fait partie de l'«imaginaire social», donc le clivage ne divise pas verticalement l'Etat et la société, mais au contraire traverse toutes les classes sociales, concerne diverses institutions et milieux ; les espaces publics deviennent le site sur lequel s'affichent les termes et les desseins de ce débat entre la laïcité uniformisante et l'islamisme de la différence ; les nouveaux acteurs islamistes, indépendamment de leur volonté et des intentions, n'échappent pas non plus au processus de la sécularisation.

### La laïcité et la production des élites républicaines

La laïcité et le positivisme ont constitué les deux piliers du projet de la modernisation en Turquie, entamé depuis le XIXe siècle, et aboutissant à sa fondation institutionnelle et idéologique en 1923. Le positivisme et la laïcité, plutôt produits occidentaux de la science et de la politique, acquièrent un sens spécifique et ont une fonction particulière dans l'adoption du projet moderniste dans un pays musulman et non-occidental. 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 et religieuse et légitime par là les efforts de modernisation (voire même d'occidentalisation) des élites des pays non occidentaux. Depuis les «Jeunes Turcs», la vision séculière de l'histoire forgée par le positivisme d'Auguste Comte a fourni un cadre référentiel pour les élites progressistes turques. De plus, la conception saint-simonienne de la société, l'idéologie de l'ingénierie sociale (*social engineering*), corollaire du positivisme, a défini le mode d'action des élites dans leur volonté de créer une société rationnelle. Le *motto* positiviste «progrès et ordre» a soutenu la priorité donnée à «l'ordre national», sans lequel selon les modernistes turcs, les réformes laïques ne peuvent être réalisées dans un pays musulman<sup>2</sup>. Le modèle centraliste du changement, le jacobinisme français, sert alors comme modèle d'émulation pour les modernistes turcs plutôt que celui du libéralisme anglo-saxon. Par conséquent, la sécularisation apparaît comme un projet politique plutôt que comme

issue d'un développement sociétal — d'où l'utilisation courante du mot français de laïcité (*laiklik* en turc).

La laïcité en Turquie suit un chemin différent malgré le fait qu'elle a pris comme modèle la laïcité en France, qui a été caractérisée par une séparation progressive des affaires de l'État et de la religion, la neutralité de l'État envers les religions et l'absence de religion dans la sphère publique<sup>3</sup>. Premièrement, les affaires religieuses en Turquie ne sont pas autonomes, elles sont réglementées par l'État. Deuxièmement, on ne peut parler de neutralité de l'État vis-à-vis d'autres groupes religieux et confessionnels car l'islam sunnite représente, même si c'est d'une façon tacite, «la religion officielle» (d'où les critiques des *alevis*). A propos du troisième trait, notamment l'absence de religion dans la sphère publique, la similitude devient plus apparente. Le débat sur le foulard islamique qui a lieu en Turquie (*türban meselesi*) et en France (l'affaire du foulard) en témoigne. Il indique le parallélisme entre les deux conceptions et révèle surtout la centralité de la question de l'éducation et des femmes dans le débat sur la laïcité. En France, l'affaire du foulard a été liée aux questions d'immigration, de multiculturalisme et a constitué un phénomène concernant tout d'abord les lycées<sup>4</sup>. Les revendications des étudiantes musulmanes de porter le foulard islamique dans les lycées et les universités publics a provoqué de vives réactions de la part des «laïcs» dans deux pays qui ont considéré ces revendications comme un assaut contre l'éducation publique, les droits des femmes et les principes républicains.

La sécularisation de l'espace public, la suppression des symboles et des pratiques religieux (comme celle de la croix des écoles et des tribunaux) sont des aspects importants de la laïcité française qui s'est épanouie progressivement et dans un processus de démocratisation pendant la troisième République<sup>5</sup>. En Turquie (comme dans d'autres pays musulmans), la laïcité est considérée comme la condition *sine qua non* de la modernité plutôt que de la démocratie<sup>6</sup>. L'espace public comme cité de la modernité qui doit s'afficher, réclame donc l'expulsion de toute pratique et de tout signe religieux, notamment l'interdiction des sectes religieuses, le règlement concernant les vêtements des fonctionnaires d'État, l'imposition de la musique dans les stations de radio et de télévision. La laïcité comme idéologie moderniste est liée aux pratiques autoritaires de l'État pour contrôler l'espace public, pratiques rigides au début de la République, surtout pendant la période du parti unique de 1923 à 1946, laissant place à des pratiques plus

flexibles à partir de la démocratisation entamée en 1950, et retrouvant encore aujourd'hui un terrain propice en face d'un islamisme politique. La laïcité en Turquie, comme l'a appelée Ernest Gellner, est une laïcité didactique, *didactic secularism*<sup>7</sup>. Elle est moraliste, pédagogique, c'est-à-dire qu'elle veut enseigner et imposer un mode de vie laïc, donc moderne.

Le modèle de la laïcité en Turquie a introduit des changements institutionnels radicaux sur le plan de l'Etat et du droit, notamment l'abolition du califat (1924), la suppression du ministère des Fondations Religieuses, la suppression des tribunaux religieux, des titres religieux, l'adoption du Code Civil (de Suisse, 1926), la déclaration de l'Etat républicain comme un «Etat laïc» dans la Constitution (1937). Mais parallèlement à ces changements réalisés au niveau de l'Etat et de l'administration du droit, la laïcité se réalisait aussi dans la création des élites républicaines.

Premièrement, l'éducation nationale et rationnelle est décisive dans la formation de nouvelles élites républicaines. Le monopole de l'Etat sur l'enseignement (toutes les institutions de l'éducation ont été mises sous l'autorité du ministère de l'Education en 1926) a supprimé la reconnaissance officielle de l'enseignement religieux et établi la suprématie de l'éducation séculière et moderne à l'échelle nationale. Donc, l'avènement de l'Etat-nation a été accompagné par la centralisation de l'éducation et la formation de ses propres élites nationales. De plus le remplacement de l'alphabet arabe par l'alphabet latin (1928), la purification de la langue turque des influences persanes et arabes et le retour aux origines de la langue «turque pure (*öztürkçe*), (garantis et contrôlés par l'établissement de l'Institution de la Langue Turque, *Türk Dil Kurumu*, créée en 1932), ont tous instauré une rupture radicale avec le passé et les élites ottomanes. Les réformes linguistiques et graphiques ont entamé un glissement en faveur de la civilisation occidentale symboliquement et littéralement (*in verbatim*). L'adoption de l'alphabet latin a contribué à la consolidation du choix en faveur de la laïcité. Ainsi, les Turcs ont été coupés de la langue du Coran ainsi que de leur lien avec le monde arabe et musulman en général. Dans leur engagement pour «démystifier» la religion, les élites républicaines ont encouragé la traduction du Coran et des prières publiques en turc<sup>8</sup>. De nouveau aujourd'hui, la prière en turc devient un terrain d'affrontement dans le débat public.

Les élites républicaines sont donc de purs produits d'une nouvelle manière d'écrire, de lire, de parler. Pouvoir utiliser l'alphabet latin,

parler le turc originel sans accent local, maîtriser les langues étrangères (le français laissant la place progressivement à l'anglais), se référer à la science et à la littérature occidentales, sont autant de traits distinctifs de l'élite républicaine laïque. Ces nouvelles élites se sont coupées de leur passé ottoman apparemment sans regrets, peut-être parce qu'elles considèrent cet héritage culturel comme trop pesant et faisant obstacle à leur désir de se tourner vers l'avenir, c'est-à-dire vers l'Occident. Comme leur «raison d'être» est liée à l'Etat-nation, ces nouvelles élites sont des agents fidèles de la reproduction et de la transmission des valeurs kémalistes de progrès.

La sécularisation induite dans les pratiques quotidiennes, dans la vie de tous les jours, dans les espaces publics est aussi importante que l'éducation dans la constitution des élites républicaines. L'adoption du système métrique de mesure, le calendrier grégorien, la célébration du Nouvel An et surtout le dimanche comme jour férié, les mariages civils sont autant d'exemples du modernisme séculier adopté au niveau de l'organisation quotidienne du temps, de la vie quotidienne et des pratiques sociales. Quant à la place de la femme dans la sécularisation de la pratique quotidienne et des modes de vie, c'est elle qui est la plus porteuse de sens dans une société musulmane. Les femmes apparaissent comme des symboles et des agents centraux dans la transmission des valeurs laïques incarnées par les modes de vie.

### **Espace public, espace de femme**

La pénétration de la laïcité dans les pratiques quotidiennes est assurée par la visibilité de la femme, sur le plan corporel et sociétal. C'est pour cela que, dans la plupart des pays musulmans, l'abandon du voile islamique par les femmes représente un bond en avant dans la direction du progrès et de la modernité. En d'autres termes, dans un contexte musulman, la laïcité définit un mode de vie moderne, appelant les femmes à s'émanciper de la religion, concrétisée par le port du voile et la ségrégation des sexes. La participation des femmes dans la vie publique comme citoyennes et fonctionnaires d'Etat, leur visibilité dans les espaces urbains, leur socialisation avec les hommes, tout indique un mode de vie séculier et un changement dans le mode d'organisation et de comportement sexuel encadré par la religion islamique.

Peut-être la différence la plus tenace entre le monde occidental et le monde musulman se trouve-t-elle dans la définition de la sphère du

privé et l'identité des femmes. Le privé, qui n'a pas de synonyme dans une culture musulmane, renvoie à la sphère close, à l'intérieur, à l'intimité mais aussi à un espace sexué, défini par l'interdit des femmes, mieux exprimé par le mot *mahrem*. Le voile islamique rappelle l'interdit du regard (de l'homme extérieur à la famille) sur la femme, mais marque également les frontières entre dedans et dehors, entre l'intérieur et l'extérieur, symbolise la ségrégation des sexes. Or le réformisme kémaliste, pour parler métaphoriquement, vise justement la destruction de ce *mahrem* et la sortie de la femme dans la vie publique. On peut même dire que l'enjeu démocratique pour l'espace public sera défini par la visibilité des femmes. Dans chaque révolution, il y a «l'homme nouveau» ; pour le kémalisme il est davantage représenté par «la femme moderne». Car la pierre de touche de la laïcité est le statut de la femme. A l'instar de ce dévouement aux droits des femmes, on peut parler plus aisément de la nature féministe du kémalisme que de sa nature démocratique. La modernisation kémaliste prend son sens plus par la construction de la citoyenne femme que par les droits des citoyens. Il est à noter que c'est une trajectoire différente de celle de l'Occident où l'émergence de l'espace public, au départ, a été développée sur l'exclusion des femmes des droits de citoyenneté<sup>9</sup>.

Dans un pays non occidental, mais engagé volontairement dans la modernité comme la Turquie, l'espace public devient un site encore plus ambivalent, car plus chargé par la dimension symbolique et politique de la modernité. L'enjeu politique entre les islamistes et les laïcs apparaît ainsi comme un enjeu de définition et de partage des lieux de la modernité. Les campus universitaires, les rangs du Parlement, les salles de concert, les plages, les chaînes de télévision, tous deviennent des sites symboliques et réels à travers lesquels les islamistes défient les définitions laïques de ces espaces. La définition et le contrôle de l'espace public deviennent des enjeux centraux entre les acteurs islamistes et laïques. En effet, l'islamisme politique défie les frontières laïques de l'espace public, brise l'homogénéité de celui-ci et tend vers une islamisation des modes de vie, des comportements publics. L'irruption du foulard tout récemment au sein du Parlement turc en est un exemple.

Le débat sur le foulard islamique en Turquie qui concernait surtout les établissements de l'enseignement supérieur, donc les campus universitaires, a pris une nouvelle tournure après les dernières élections lorsqu'une femme de 31 ans, Merve Kavakci, a été élue députée du

parti pro-islamiste et est devenue la première femme turque à être entrée voilée, ne serait-ce que pour quelques heures, à l'Assemblée Nationale le jour même de son inauguration, le 2 mai 1999. Sa trajectoire suit la même dynamique sociale que celle des filles musulmanes et modernes que j'avais étudiée<sup>10</sup>. Mais en même temps, elle est presque trop représentative d'une vision américaine et globale de la modernité. Elle a vécu longtemps aux Etats-Unis et a été à l'Université du Texas ; elle est ingénieur en informatique, divorcée d'un mari jordano-américain, a deux enfants et, depuis son retour au pays (il y a environ quatre ans), elle est membre du parti pro-islamique. Vivre aux Etats-Unis, maîtriser l'anglais et les nouvelles technologies deviennent des symboles de modernité, des preuves que les «musulmans» sont eux aussi dans la modernité s'il le faut, et qu'eux aussi ont des élites semblables aux élites laïques occidentalisées. Merve Kavakci fait irruption dans un espace bien limité, réglementé par l'idéal républicain et laïque et elle y fait scandale. Cependant son discours et sa posture sont en rupture avec ce cadre. Son foulard rappelle les conceptions de femmes, d'individus, d'espaces pré-modernes et autochtones.

La polysémie des signes crée la confusion aussi bien chez les musulmans que chez les laïcs. Elle introduit une rupture de cadre, défie les règles laïques non inscrites du Parlement et déstabilise les rapports de domination avec les femmes laïques. Merve n'apparaît pas comme un individu moins moderne que les femmes turques agissant au nom de la sphère publique laïque et nationale. Les féministes, décontenancées par son attitude, choisissent, pour se défendre, la primauté de la laïcité sur l'identité de la femme. Son foulard, le symbole de sa différence inscrite sur son corps, fait problème. Les laïques et les féministes sont devenues des «femmes modernes» en ôtant leur foulard. Elles se vivent modernes tout d'abord dans leur corps, dans leurs habits, dans leur mode de vie avant de prendre en considération la catégorie abstraite de la citoyenneté. Elles sont le produit d'une rupture historique, émotionnelle et corporelle du lien avec l'identité musulmane qui les a conduites à devenir modernes. Elles ne peuvent plus faire «marche arrière». Elles défendront les acquis laïques de la République, leurs droits de femmes modernes, si nécessaire, corps à corps.

Il est certes vrai que le foulard est un symbole politique, mais là où cela gêne, c'est justement parce qu'il n'est plus porté par les grand-mères, mais par les jeunes femmes actives et compétitives, qui réclament leur présence dans l'espace de la modernité. Merve Kavakci,

comme les autres, 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. A 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, Merve Kavakci 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.

Il reste à savoir si, une fois brisée l'homogénéité de l'espace public, s'établiront les règles démocratiques du consensus. Comment la laïcité se libèrera-t-elle de l'idéologie républicaine et de l'apanage d'une partie de la société et deviendra-t-elle une valeur partagée de la démocratie, non seulement au niveau des pratiques, mais également au niveau de la conscience collective ? Comment appréhendera-t-on la question du multiculturalisme et de la différence dans un contexte musulman de la modernité ? Une fois que l'espace public est devenu autonome vis-à-vis du contrôle étatique, il peut devenir un lieu de reconnaissance démocratique des différences culturelles, religieuses, mais également un lieu de fragmentation et de parcellisation. Comment éviter l'effritement d'un côté, l'autoritarisme de l'autre ? Les rapports de force entre les islamistes et les laïcs témoignent des questions communes aux sociétés modernes avancées.

*Nilüfer Göle est professeur de sociologie à la Bogaziçi University à Istanbul et chercheur associée au Cadis, EHESS à Paris.*

**Notes :**

1. Ce processus de légitimation n'est pas sans difficultés ni heurts ; les interventions militaires de 1960, 1971 et 1980 l'ont interrompu à plusieurs reprises, interdisant les partis politiques. Mais après chaque coup militaire, la transition vers la démocratie a été engagée, et de plus les mêmes partis ont été formés sous un nom différent mais



avec les mêmes leaders et la même structure organisationnelle. En 1970, le Parti de l'Ordre National (Milli Nizam) a été créé par ceux qui avait quitté le parti de centre-droite, le Parti de la Justice (Adalet Partisi). Après avoir été interdit par le coup de 1971, il a été refondé en 1972 sous le nom de Parti National du Salut (Milli Selamet) et a participé pendant la période de 1974 à 1975 à deux gouvernements de coalition. Avec l'intervention militaire de 1980, les partis politiques ont été dissous encore une fois. Le parti islamiste a réémergé en 1983, sous le nom de Parti de la Prospérité (Refah Partisi). Dans les dernières élections municipales du 27 mars 1994, son score a été de 19,09%, puis de 21,3% lors des dernières élections générales du 25 décembre 1995. Mais l'opinion publique laïque et les militaires ont mis fin à ce gouvernement de coalition, interdisant encore une fois le parti islamiste. Aujourd'hui il essaie de regagner du terrain sous le nom de Parti de la Vertu (Fazilet Partisi).

2. M. Sükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, New York, Oxford, 1995, pp. 3-32, *passim*.

3. Pour une comparaison de la laïcité entre les deux pays, cf. «Laïcité/laiklik : Introduction» Jean-Paul Burdy and Jean Marcou, «Laïcité(s) en France et en Turquie», in CEMOTI (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien), Paris, N°19, 1995.

4. Françoise Gaspard and Farhad Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, éd. La Découverte, Paris, 1995.

5. J.P. Burdy et J. Marcou, *op.cit.*, p.13.

6. Nilüfer Göle, «Authoritarian Secularism and Islamist Politics : The Case of Turkey», in *Civil Society in the Middle East*, edited by Augustus R. Norton, Volume 2, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996.

7. Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 68.

8. *Le Parti Démocrate au pouvoir en 1950 doit sa popularité au fait d'avoir supprimé ces pratiques religieuses imposées ; il a donc été dénoncé comme contre-révolutionnaire par les républicains.*

9. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public sphere*, The MIT Press, Cambridge, 1991 ; Mary P. Ryan, «Gender and Public Access : Women's Politics in nineteenth century America» in *Habermas and the Public sphere*, ed. by Craig Calhoun, the MIT Press, Cambridge, 1993, p. 277.

10. Nilüfer Göle, *Musulmanes et Modernes*, éd. La Découverte, Paris, 1993.