

Idéologie laïque et exigences religieuses : le paradoxe démocratique turc

Entretien avec Semih Vaner

Semih Vaner, chercheur au Centre d'Etudes et de Recherches Internationales (CERI), est directeur des Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée orientale et le Monde Turco-Iranien (CEMOTI). Sous le titre «Laïcité(s) en France et en Turquie», le Cahier n°19 (Janvier-Juin 1995) avait réuni un ensemble d'études comparatives dont l'intérêt demeure pleinement actuel.

— Robert Bistolfi : Certes profondes, les ruptures de la période kémaliste sont quelquefois abordées sans prendre la précaution de les situer dans une perspective historique. Il serait utile, au début de cet entretien, de rappeler brièvement les évolutions du passé impérial, dans une société dont la référence centrale à l'islam n'excluait pas une grande diversité culturelle et avait déjà connu un processus de sécularisation.

Au moment de son instauration, la laïcité turque a trouvé un terrain relativement propice. Sans remonter trop loin dans l'histoire, on peut tout d'abord rappeler que les Turcs se sont convertis relativement tard à l'islam : il y a un millénaire seulement que cette conversion est intervenue. Ils étaient encore en contact, alors, avec le chamanisme. Certains d'entre eux étaient même chamanistes encore. En raison de son histoire, l'islam turc conserve donc des traits distinctifs qui renvoient à d'autres croyances : le chamanisme, on l'a vu, mais aussi le bouddhisme.

Etablis en Anatolie, convertis à l'islam, les Turcs ont constitué un empire où les élites dirigeantes étaient surtout d'extraction balkanique. Dans ce cadre, non seulement les contacts avec d'autres communautés culturelles, les chrétiens en particulier, étaient la règle, mais il était puisé dans ces groupes pour certains corps spécialisés de l'Etat.

Si l'Empire ottoman était fondé sur l'islam, y trouvait sa légitimité, dans les faits il apparaissait comme un ensemble composite.

Au-delà de ces données, il faut noter que très tôt une différenciation est intervenue entre la loi religieuse, coranique, et un corpus législatif qui, dans de nombreux domaines de la vie publique, a affirmé sa propre logique. Ce processus s'est accéléré au XIXe siècle, à l'époque des Tanzimat et des réorganisations mises en œuvre pour enrayer le déclin de l'Empire. Dans cette évocation rapide des rapports entre la loi coranique (censée légitimer la cohésion de l'Empire) et des dispositions séculières plus autonomes, il faut bien sûr mentionner aussi la reconnaissance par l'Etat des communautés culturelles et cultuelles qu'impliquait le système des millets. Mustapha Kémal s'appuiera sur cet héritage historique et sociologique pour, dès les années 20, faire adopter un certain nombre de lois qui prolongeaient le processus de sécularisation déjà à l'œuvre. Les mesures à forte valeur symbolique comme l'abolition du Califat se succéderont alors. Mais si l'islam est au début la religion officielle de l'Etat, il ne le sera plus à partir de 1928. Et en 1937, la laïcité se verra inscrite dans la constitution turque.

— La perception, à l'étranger, des ruptures introduites par Atatürk continue à être forte (Sainte-Sophie qui était une mosquée transformée en musée, etc.) au risque de fausser les perspectives, et au détriment d'une réelle connaissance du vécu de leur religion par les musulmans en Turquie. Quelques données significatives seraient ici utiles : formation des imams, enseignement religieux dans l'école publique, construction de lieux de culte, etc. Il serait utile de rappeler aussi comment le principe de l'égalité religieuse trouve son expression en Turquie (alévis, minorités chrétiennes).

Plus de 99 % de la population de la Turquie sont musulmans, et si les ruptures, parfois brutales et irréversibles introduites par Atatürk et poursuivies notamment par son successeur Ismet İnönü ont éloigné de la religion voire de la spiritualité des «élites» urbaines, la religion a toujours eu et continue d'avoir une emprise sur les couches sociales, en particulier rurales. Il n'est pas sûr cependant que la majorité de ces dernières aspire à un mode de vie que l'on peut qualifier, pour faire bref, de proche de la charia. Je ne pense pas que l'exemple de la transformation de Sainte-Sophie en musée, plutôt que son maintien comme mosquée, signe probablement pour eux d'un respect vis-à-vis d'une autre religion, les choque.

Toutefois, si la construction des lieux de culte, des mosquées qui prolifèrent notamment dans les banlieues populaires des grands centres urbains, est considérée comme un phénomène naturel accompagnant l'exode rural et la croissance démographique, la formation du corps religieux dans les écoles de prédicateurs (*imam hatip okulları*), l'enseignement religieux dans l'école publique et surtout l'enseignement obligatoire (qui est passé récemment de cinq à huit ans) restent des enjeux considérables. L'État, et singulièrement son aile militaire, tient en extrême suspicion la société, susceptible selon lui de basculer dans le radicalisme musulman, et continue à contrôler de très près le corps des imams, à travers notamment la Direction des affaires religieuses, une sorte de ministère des Cultes, avec un budget très important, dépendant de la présidence du Conseil. Un début de discussion existe aujourd'hui dans les cercles intellectuels, sur la question de savoir s'il ne serait pas plus judicieux, pour avancer dans la voie de la laïcité de renoncer à cette forme de contrôle excessif et anachronique de centralisation, et de permettre à la société de prendre en charge, elle-même, l'organisation des pratiques culturelles.

La communauté alévie (d'obédience shi'ite, mais qui n'a rien à voir avec le shi'isme iranien), très nombreuse, traversée par le clivage ethnique turc/kurde, se trouve dans une position inconfortable et paradoxale : si elle a trouvé des avantages indéniables dans la laïcité kémaliste, supposée à pratiquer l'égalité religieuse, elle a en même temps observé, non sans raison, surtout ces vingt dernières années, que l'État favorisait le sunnisme. J'ai établi tout à l'heure un parallèle entre les chrétiens démocrates en Europe et les partis religieux en Turquie, quant à leur positionnement virtuel dans l'évolution de la démocratie. Je ferai un deuxième parallèle en avançant que si les sunnites sont comparables aux catholiques, les alévis le sont, toutes proportions gardées, par exemple par rapport au contexte français, aux protestants. L'une des questions qui se pose, quant à l'avenir, c'est de savoir si le système social et politique turc saura apporter des réponses adéquates à une communautarisation confessionnelle et ethnique, aussi bien en Anatolie centrale et orientale que dans les grandes métropoles et s'il est susceptible de connaître une polarisation et d'être exploitée à ce titre par certaines forces politiques.

Les minorités chrétiennes, quant à elles, très peu nombreuses, en dépit de quelques pressions et tracasseries subies, notamment dans le Sud-Est anatolien, ne sont dans l'ensemble pas inquiétées et restent libres quant à la pratique de la religion ; par le biais notamment du

Patriarcat Œcuménique de Phanar, elles disposent même d'une certaine influence dans la politique interne et régionale.

— Vous avez souhaité que notre entretien soit axé sur les aspects conflictuels de la relation entre laïcité et démocratie dans l'histoire récente de la Turquie. Comment expliquer ce qui apparaîtra ici comme un paradoxe ? Mais les faits sont là : ainsi que le soulignent Jean-Paul Burdy et Jean Marcou dans l'introduction du *Cahier* précité, la laïcité en Turquie a le plus souvent été imposée ou rétablie par la force et par l'intervention répétée de l'Armée (en 1913, 1923-24, 1971, 1980), alors que les avancées de la démocratie représentative se sont plutôt traduites par un retour de la tradition religieuse (en 1950 et 1983 notamment). Cinq ans après ce constat général, la relation entre laïcité et expression politique démocratique s'est-elle significativement modifiée, la période récente ayant vu pour la première fois dans la Turquie moderne un parti d'inspiration islamique accéder au pouvoir ?

Evidemment, je considère comme un événement important l'accession au pouvoir, dans une Turquie où la laïcité avait pour la première fois été introduite au plan constitutionnel dans un pays de culture musulmane, d'un parti se réclamant de la religion. Je reviendrai sur ce point. Mais, sans remonter trop loin dans le temps, je voudrais auparavant introduire la distinction entre laïcité et laïcisme. Cette distinction, qui est faite dans les milieux intellectuels en Turquie, oppose à la laïcité, considérée comme une étape historique entre pouvoir politique et pouvoir religieux, une situation, un fait sociologique, le laïcisme qui, lui, relève plutôt d'une attitude, d'un comportement, peut-être d'une idéologie de combat...

Il convient de s'interroger aussi sur les relations entre affirmation de la laïcité et consolidation de la démocratie. Si, en France par exemple, les deux ont relevé d'une même démarche, d'une même lutte de libération de la société et de l'individu citoyen, dans d'autres contextes culturels — dans les pays anglo-saxons par exemple — le combat démocratique ne s'est pas identifié à la revendication laïque.

De ce point de vue, la trajectoire de la laïcité en Turquie a épousé celle de la France, dont l'expérience a servi de modèle.

Si les liens entre démocratie et laïcité ne sont pas contestables au départ dans les deux expériences, on doit par ailleurs constater que la problématique devient autre, plus complexe à déchiffrer, lorsque l'affirmation laïque se transforme en idéologie du laïcisme. Cette idéologie-là est très présente dans l'histoire contemporaine de la Turquie.

L'élite turque en est largement pénétrée et, paradoxalement, son imperméabilité à la sensibilité religieuse, à l'islam vécu paisiblement par de larges couches de la population, me semble un obstacle au développement et à l'éclosion d'une véritable démocratie.

L'affirmation laïque puis la distorsion constituée par le laïcisme ensuite ont reposé sur l'idée que la religion, l'islam en particulier, était cause de retard, de maintien de la collectivité nationale dans une arriération qui l'affaiblissait. Il y avait aussi la conviction que l'éducation permettrait de lutter contre les préjugés religieux. A un empire en difficulté, avec des régions au développement inégal, particulièrement marqué par une arriération multiforme là où la loi religieuse était la plus affective, semblait s'opposer un Occident dynamique où l'essor économique et culturel progressait de pair avec des institutions démocratiques, la sécularisation, et parfois — comme en France — l'imposition et la consolidation militantes de la laïcité.

Ces rappels permettent sans doute de comprendre pourquoi la laïcité, en Turquie, a été identifiée par une élite au progrès et, à ce titre, considérée comme justiciable d'une imposition autoritaire. Le paradoxe des nombreuses interventions de l'armée au nom de la défense de la laïcité s'explique également en partie par ces mêmes données. D'une manière diffuse, de laïcité en laïcisme, l'armée se trouvait ainsi auto-justifiée dans sa prise du pouvoir, puis dans son maintien au pouvoir.

Vous êtes tout à fait fondé, dès lors, à observer la contradiction propre à la Turquie (et peut-être valable pour d'autres pays de culture musulmane ayant subi, périodiquement, des pouvoirs séculiers forts et anti-démocratiques), contradiction qui veut que lorsque les forces démocratiques parviennent pendant certaines périodes à s'exprimer par les urnes, elles choisissent de manière significative de se porter sur des partis dont la référence religieuse — traditionaliste ou «révolutionnaire» — est clairement affichée.

La question est centrale : il y va de l'avenir de la démocratie en Turquie et de son fonctionnement «normal». Nous sommes à une période charnière dans l'histoire contemporaine du pays, avec l'enjeu d'un passage apaisé à une vie pluraliste et démocratique durablement établie. On peut, dans l'histoire récente, distinguer des périodes différentes, celle où un parti unique et l'armée monopolisaient le pouvoir, celle où une démocratie pluraliste — ainsi qualifiée par les optimistes — permettait à des partis apparemment concurrents de s'affronter en semi-liberté. La vérité se trouve probablement entre les deux descrip-

tions. Si le passage d'un système à l'autre, avec ses hésitations, a été amorcé, c'est parce que le détenteur militaire du pouvoir et son successeur, lui aussi issu de l'armée, ont été convaincus que le système devait évoluer. Le contexte international y était aussi favorable. Au total, cette marche vers le pluralisme doit être appréciée positivement, ne serait-ce qu'au regard de la situation qui prévaut dans l'ensemble de la région où le pluralisme politique et la démocratie sont encore exceptionnels.

Dans le champ ainsi ouvert, au moins partiellement, plusieurs sensibilités vont s'affronter. Elles ne sont pas nouvelles et, à certains égards, trouvent déjà un précédent à la fin de l'empire ottoman. Le premier courant, dans le prolongement de la doctrine des Jeunes-Turcs, incarné par le Parti Républicain, sera jacobin, républicain, laïciste, élitiste... Une seconde sensibilité, sur laquelle s'appuieront les formations politiques à références religieuses, s'inscrit, elle, dans le prolongement d'un courant de pensée ancien qui, sans affronter l'islam comme un adversaire mais sans pour autant vouloir imposer une loi religieuse rigide à l'ensemble de la société, est soucieux de ménager l'enracinement religieux populaire. Ces courants, au cours des décennies marquées par Mustapha Kémal et ses successeurs, n'ont pas pu échapper, eux non plus, aux profonds changements imposés à la société turque dans son ensemble.

A partir des années 50, le jeu entre les deux pôles devient à la fois plus dur et plus subtil. L'idéologie laïciste du parti et de l'armée au pouvoir ordonne la démarche à l'égard des courants religieux, cependant qu'un islam politique essaie déjà de prendre forme. Dans les années 70, il tâchera de s'exprimer, mais la répression sera vigoureuse. Elle se prolongera dans les années 80, puis dans les années 90, avec le cycle habituel des interdictions, résistances, répressions... Néanmoins, malgré les heurts et les crises, à travers eux même, une certaine ouverture du système se dessine progressivement : elle permet aux forces politiques qui expriment la sensibilité religieuse ou tentent de l'utiliser, de porter progressivement leurs analyses et leurs mots d'ordre sur la place publique. A travers les consultations électorales, se met en place un nouveau fonctionnement du pluralisme et de la démocratie. Il aboutira aux succès connus du Refah Partisi.

La démocratie turque est fragile. Depuis 10 ou 15 ans, l'une des questions qui bloquent son approfondissement, de loin la plus délicate, est la question religieuse. Elle ne résume pas tous les enjeux de la démocratie, mais à certains égards elle est essentielle pour que tous

ceux-ci puissent être pleinement pris en compte. Dans le camp laïque, un certain nombre de personnes commencent à prendre conscience que le camp religieux ne constitue pas un bloc, que l'adhésion à des valeurs religieuses ne constitue pas nécessairement une volonté de régression par rapport à divers acquis séculiers des dernières décennies. Il y a plus : si on s'abstient de faire un procès d'intention global à l'égard de toute la mouvance religieuse, on peut discerner dans celle-ci des engagements qui relèvent plus de la revendication démocratique que d'un projet fondé sur la croyance islamique. En bref, derrière les formulations qui se veulent inscrites dans la tradition musulmane, il faut savoir reconnaître le simple besoin de démocratie.

— Quels ont été les facteurs principaux de la réaffirmation publique des valeurs religieuses et de leur transcription dans le champ politique ? Cette réaffirmation a été progressive. Qu'est-ce qui a joué d'abord ? Peut-on la relier aujourd'hui aux pertes de repères identitaires liés à l'exode rural et à l'urbanisation, à l'accentuation des inégalités sociales, à la recherche d'un nouveau ciment national face aux déceptions dans les relations avec l'Europe communautaire?... Sur ce dernier point, quelles répercussions peut-on attendre de la récente décision de l'Union européenne d'inscrire la Turquie sur la liste des pays candidats à une adhésion ?

Il faut, au départ, remonter aux lendemains de la guerre de 40. A cette époque-là, s'affirme en Anatolie une couche sociale — le terme de bourgeoisie ne convient pas encore, alors — qui souhaite s'affranchir quelque peu du pouvoir jacobin qui régenté tout, y compris les questions religieuses. Cette couche est composite ; elle réunit une classe marchande, des propriétaires fonciers qui veulent prendre une certaine distance avec le pouvoir politique centralisateur... Dès les années 50, elle conteste avec plus de vigueur la conception rigide de l'Etat qui veut tenir sous son emprise complète la religion. Elle le fait d'autant plus qu'elle perçoit les avantages électoraux qu'elle peut retirer de cette nouvelle revendication. A partir de ces années-là et dans les années 60, la mutation se poursuit et la société turque connaît de profonds changements. Alors que la croissance démographique demeure très forte, l'industrialisation et l'urbanisation progressent. Un nouveau paysage social se met en place : sur un fonds rural qui demeure important, avec ses bourgs où artisans et commerçants traditionnels continuent à jouer un rôle actif, les villes drainent une fraction crois-

sante de la population. Tout ceci pour aboutir à la situation d'aujourd'hui où la plus grande partie de la population vit dans les centres urbains ou péri-urbains. Sur cet arrière-plan social en évolution, avec les bouleversements culturels qui l'accompagnent, la mouvance islamiste trouve un terrain propice.

— Dans la mouvance islamique, plusieurs composantes peuvent être identifiées. On a pu distinguer par ailleurs quatre pôles (laïcité kémaliste, partis conservateurs du centre droit et de droite, réseaux de prédication religieuse, mouvement politique islamiste avec le Refah Partisi). Comment se nouaient et ont évolué les relations entre ces différents pôles depuis la récente expérience du pouvoir faite par le Parti de la Prospérité ? Peut-on dire, comme cela a été affirmé, qu'aujourd'hui le débat oppose moins musulmans et laïcs que «musulmans laïques» (pour qui la religion est affaire privée, ce qui les amène à réclamer une vraie laïcité où la religion serait délivrée des «instrumentalisations» étatiques) et «musulmans antilaïques» (pour qui l'islam doit tout régir, y compris la vie publique) ?

On ne fait pas toujours ces distinctions : même si le clivage entre musulmans acceptant l'ordre laïque et musulmans critiques de la laïcité existe, les formulations habituelles ne reprennent pas, généralement, le qualificatif de «musulmans anti laïques». Les oppositions, en fait, se situent sur une sorte d'éventail et portent sur les modalités de prise en compte des exigences religieuses dans le système global. Même si des fractions de la mouvance islamique peuvent être qualifiées d'islamistes, dans l'ensemble la fraction de la population qui se reconnaît dans cette mouvance exprime ce faisant une revendication démocratique réelle.

— Comment les perspectives ouvertes par une possible entrée de la Turquie dans l'Union européenne viennent-elles peser sur le débat entre «laïcs» et «religieux» ? Le poids politique et symbolique de la décision européenne est fort, comme on a pu le constater à certaines réactions dans les Etats membres de l'Union. Qu'en est-il en Turquie ?

Cette question est très complexe du côté européen, comme vous l'avez rappelé, du côté turc également.

Pour ce qui est de l'Union européenne, où une démocratie pluraliste s'est consolidée et fonctionne, les réactions enregistrées, contradic-

toires, ne font sans doute que refléter, pour certaines d'entre elles, une interrogation plus générale sur le «ciment» d'une Europe communautaire qui va d'élargissement en élargissement sans être pour autant en mesure de préciser son projet, ni de se doter des moyens institutionnels d'un fonctionnement harmonieux du système. Compte tenu des fondements pluralistes de l'Union, une diversité culturelle accrue ne pose pas de problème en soi, mais elle rendra nécessaire — pour que cette Union ne se dilue pas dans un simple marché commun, lui-même appelé à se diluer dans une économie mondialisée — des progrès substantiels et rapides dans le domaine politique et institutionnel.

En ce qui concerne la Turquie, son entrée dans l'Union européenne suppose démocratie et pluralisme. Si jamais cette intégration intervient et que les islamistes, par ailleurs, accèdent au pouvoir, nous serons dans une situation paradoxale : 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'Union européenne. Sauf à faire un procès de principe à une société de culture musulmane, le problème se dégonflera de lui-même. 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 ?

Ceci dit, la relation à l'Union européenne demeure une question complexe, avec des résonances profondes dans la société turque. Dans les années 70, alors que l'Accord avec ce qui n'était encore que la CEE prévoyait déjà une possible adhésion, la mouvance musulmane rejetait par principe une intégration à une Europe communautaire considérée comme un club de nations chrétiennes. Nombreux étaient ceux qui, alors, proposaient comme réponse alternative la constitution d'un marché commun islamique. Néanmoins, même à l'époque, des voix discordantes dans le camp musulman faisaient observer qu'une Turquie admise dans l'Europe en constitution devrait être plus libérale, plus ouverte au pluralisme, et que la liberté d'expression qui l'accompagnerait ne pourrait que faciliter la promotion de valeurs religieuses.

Les choses ont cependant changé dans les années 80, lorsque la Turquie a essuyé des refus successifs de la part de l'Union européenne. La conviction s'est renforcée que, au-delà de raisons politiques ou

économiques, l'attitude européenne se fondait sur un refus de nature culturelle. Cette conviction a encore été renforcée après la chute du mur de Berlin, avec l'effondrement de l'Union soviétique et de ses satellites d'Europe de l'Est, lorsque l'Union s'est orientée vers un élargissement sans rivages, - seule la Turquie étant tenue à l'écart. Ce sentiment d'un traitement injustifié et injuste tendait donc à s'étendre, particulièrement — mais pas seulement — dans la partie de la population sensible aux mots d'ordre des formations islamiques. Le récent changement d'attitude de l'Union européenne est certes important, puisqu'il accepte l'éligibilité d'Ankara, mais se heurte, de François Bayrou à Helmut Kohl, à des résistances très fortes ; le souci principal du côté européen est de retarder le plus possible les négociations d'adhésion.

— Vus des pays d'Europe de tradition chrétienne, où la culture séculière ou laïque est désormais bien ancrée, les facteurs premiers de l'incompréhension des pays de culture musulmane touchent au statut personnel (statut de la femme) et à la conception des relations entre pouvoir séculier et pouvoir religieux. En Turquie, l'ampleur des ruptures (symboliques, juridiques, politiques...) qui sont intervenues dans le premier tiers du siècle n'a manifestement pas conduit à une évolution linéaire et homogène de la société sur ces questions. Quels sont, pour nous en tenir à ce point central, les termes du débat sur l'égalité hommes-femmes, aujourd'hui, en Turquie ?

On pourrait distinguer deux niveaux d'appréhension du sujet. Il y a, d'une part, un niveau anthropologique où, dans une analyse plus fine, en distinguant les périodes et les évolutions intervenues, les milieux sociaux et culturels aussi, on pourrait faire un tableau précis, complexe et fidèle, d'une situation concrète des femmes, en évolution comme dans la plupart des pays européens et, au-delà, dans les autres pays de la région. Les relations entre hommes et femmes, la situation des femmes dans le travail, l'image de la femme véhiculée par les médias, etc... constituent autant de sujets qui appelleraient un exposé dépassant le cadre de cet entretien. Mais il y a un autre niveau, symbolique et politique, qui touche directement, celui-là, au domaine sur lequel est centré notre entretien : la femme apparaît alors comme un enjeu, au cœur d'un conflit où elle est manipulée symboliquement. Et cette manipulation apparaît comme une régression en soi dans la mesure où, à certains égards, la place et l'image qui lui sont assignées

dans l'affrontement ne correspondent pas à la généralité des faits dans la vie habituelle. Pour illustrer ceci et rendre moins abstraite l'observation, on peut se référer à une crise récente où la démagogie islamiste et l'intransigeance laïciste se sont conjuguées pour faire un cas d'école d'une situation qui aurait pu être dénouée sans drame. Une députée à l'Assemblée nationale, ayant la double nationalité turque et américaine, a voulu siéger en portant le foulard. Pour pouvoir prêter serment, elle aurait dû ôter son foulard. Ce qu'elle a refusé de faire. Elle a non seulement été exclue de l'Assemblée, mais aussi déchue de sa nationalité turque.

Ces faits, graves et significatifs, ne permettent cependant pas de résumer la situation de la femme turque en termes aussi binaires que : des islamistes militants et rétrogrades d'un côté, de l'autre des modernistes défenseurs de la femme, fût-ce contre elle-même. On a affaire à une société qui a connu de profonds changements, qui s'est industrialisée, qui a connu un certain décollage économique, un développement urbain sans précédent... : c'est dans ce cadre mouvant, après les réformes kémalistes et le volontarisme qui ont ébranlé les anciens moules sociaux, que les femmes ont lutté pour acquérir la place qui doit être la leur dans une société plaçant l'épanouissement de la personne au cœur de son projet collectif idéal. Les succès, dans les faits, sont réels (même si ce bilan positif doit être nuancé, comme on l'a vu plus haut, pour tenir compte du milieu social, de la situation régionale...) : la femme occupe désormais une place qui est loin d'être négligeable. Nombreuses sont celles qui occupent des postes clefs dans l'administration du pays, dans les affaires, etc. De ce point de vue-là, il faut être prudent avant d'assimiler la situation des femmes en Turquie à celle qui prévaut dans certains pays de la région.

Cela dit, le débat sur la place des femmes dans la société demeure vif, car il touche à plusieurs questions. A travers lui, dépassant le problème par ailleurs central de l'égalité entre hommes et femmes, d'autres sujets sont traités, des rapports de force testés, des affrontements idéologiques plus larges mis en scène. En bref, ce qu'on appelle en Turquie la question du «turban» évoque le problème du «foulard islamique» autour duquel, en France, gravitent des enjeux multiples au-delà du traitement que l'école doit réserver à quelques rares gamines voilées.

— Comment se reflètent dans les émigrations turques en Europe les oppositions que le débat révèle entre rénovation de la laïcité et conso-

validation de la démocratie ? Cette perception est-elle aussi fonction des structures d'accueil des musulmans et de l'islam dans le pays d'accueil (laïcité française, système des «piliers» belgo-néerlandais, etc.) ?

La question est importante, mais une réponse circonstanciée supposerait une connaissance d'ensemble des situations particulières dans chacun des pays de l'Union européenne où vivent des Turcs ou des nationaux d'origine turque. Il y a là un immense champ, puisque trois millions de personnes originaires de Turquie sont concernées et qu'à des titres divers — économique, social, culturel, politique... — elles sont d'une manière ou de l'autre partie prenante des évolutions qui ont lieu en Turquie. Ceci d'autant plus qu'avec les moyens de communication modernes (transports, télévision, radio...) les ruptures relativement rapides avec la terre d'origine que les anciennes émigrations pouvaient connaître ont cédé la place à des relations longues et complexes, inscrites dans la durée.

L'autre question posée touche à un sujet tout aussi important, et lié au précédent : c'est celui de l'impact, dans les divers pays de l'Union, des structures d'accueil des nouveaux venus sur l'évolution culturelle de l'immigration turque (ou marocaine, tunisienne...) et sur sa perception des relations souhaitables entre le séculier et le religieux. Y répondre supposerait des études plus fines et moins fragmentaires que celles dont nous disposons. Celles-ci ont été engagées, avec des travaux de qualité, mais une approche plus systématique, couvrant l'ensemble des pays d'immigration de l'Union et s'attachant à suivre dans la durée les changements d'attitude et de comportement, serait sans aucun doute souhaitable.