

AFSP
Congrès de Grenoble

GRESCOP

ST9 : Républiques. Trajectoires, historicités et voyages d'un concept
9 septembre 2009

Jean-François Bayart

L'Islam républicain
Istanbul, Téhéran, Dakar : moments et connexions
Draft

« Toute la difficulté consiste à rendre compatible l'islam avec la République. Or, les incompatibilités sont nombreuses et les différences abyssales, notamment dans trois domaines qui sont les trois termes de notre devise : la démocratie avec les mots 'Liberté, Egalité, Fraternité' va à l'encontre de la philosophie qui sous-tend l'islam » (Philippe de Villiers, *Les Mosquées de Roissy. Nouvelles révélations sur l'islamisation en France*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 226)

Dans le débat public français, l'expression d' « islam républicain » sonne comme un oxymore, voire une provocation – ou au mieux comme une tête de chapitre de programme présidentiel, dans la rubrique « immigration et intégration ». Les deux termes apparaissent antinomiques ou en tout cas problématiques, selon les opinions des uns et des autres. En dehors de ses éventuels fondements xénophobes, le postulat de cette contradiction procède de la conception française de la laïcité, i.e. de la séparation des institutions religieuses (ou de la religion) et de l'Etat, de la confusion entre la République et la démocratie, de la valorisation contemporaine de la lutte des femmes pour la reconnaissance de leur égalité, voire du legs colonial. Toutes ces orientations ou représentations politiques sont respectables et légitimes. Mais leur expression, souvent passionnelle, repose sur des associations automatiques que l'analyse ne confirme pas systématiquement et ne permet donc pas d'ériger en lois

scientifiques. Par exemple, il est des Républiques non démocratiques (et des monarchies démocratiques). Des Républiques confessionnelles ou séculières plutôt que laïques. Des Républiques (et des démocraties) inégalitaires du point de vue de la condition des femmes. En France même, la République n'a pas immédiatement été synonyme du suffrage universel, et ce dernier a exclu les femmes jusqu'en 1946. Ainsi, elle est allée de pair avec une conception restrictive de la démocratie, sans même parler des périodes où elle a suspendu l'exercice de celle-ci, ou en a limité le champ d'application, ou en a privé ses sujets coloniaux, ou a conduit une répression sanglante du mouvement ouvrier ou populaire. Encore aujourd'hui elle est incapable d'assurer aux femmes la parité politique, et sa Chambre Haute, le Sénat, est mise à l'abri des aléas de l'alternance du fait de son mode d'élection, que le Constituant n'a pas cru être en mesure de réviser en 2008. Enfin, le christianisme, s'il a pu historiquement être la matrice de certaines institutions, représentations ou procédures de la démocratie et de la République, n'en a pas été le fourrier naturel. Il s'en est accommodé et s'y est adapté plutôt qu'il n'en a été le facteur explicatif. Paul Veyne va jusqu'à dire qu'il était « la religion la plus éloignée qui fût d'une distinction entre Dieu et César, contrairement à ce qu'on entend répéter »¹.

Dans le même temps, la contradiction supposée entre l'islam et la République naît d'une simplification abusive, sinon polémique, du premier terme du binôme. N'en déplaise aux bigots d'Allah, qui n'ont pas l'esprit plus sociologique que ceux de Jésus ou de Yahvé, l'islam est pluriel, y compris sur le strict plan religieux. Hormis le clivage, souvent exagéré, entre sunnites et chiïtes, que d'écoles théologiques et juridiques, que de confréries et d'institutions, que de rivalités économiques et sociales, et enfin que de divergences politiques au sein de l'umma ! « L'ordre des ulema est dans son désordre », dit un vieux dicton persan. Pour nous en tenir à la sphère politique, les conflits qui agitent le monde dit musulman sont en premier lieu internes à celui-ci. Ils divisent les musulmans eux-mêmes, avant de les opposer éventuellement aux Juifs, aux Hindous, aux chrétiens ou aux « Occidentaux ». Cela est vrai de l'Algérie, de l'Afghanistan, du Pakistan, de l'Irak, si l'on se borne à quelques-unes des principales crises contemporaines. Même au Liban et en Palestine, la guerre oppose les musulmans à eux-mêmes, autant qu'à l'Autre. Et en Iran, en Turquie, au Sénégal, la société est parcourue de fractures politiques ou idéologiques irréductibles à l'islam, auquel adhère la quasi-totalité de la population. Autrement dit, l'islam n'explique rien, ou pas grand-chose, à lui tout seul. Et notamment pas les pratiques des gens, aussi croyants soient-ils. Écoutons à

¹ Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien. 312-394*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 246.

nouveau Paul Veyne : « L'idéologie n'est pas à la racine de l'obéissance »². De même que les jeunes catholiques adulaient Jean-Paul II tout en recourant allègrement à la contraception que celui-ci condamnait, et que de tout temps les chrétiens se sont entretenus en vénérant leur Dieu d'amour, les musulmans *et les musulmanes* n'en font qu'à leur tête avec le Coran, lequel est au demeurant assez obscur pour fournir un champ infini à l'exégèse. Dans un essai qui aurait dû clore le débat, Olivier Carré a notamment démontré que les grands textes de la philosophie politique islamique, loin de fonder la confusion entre la religion (*din*) et le pouvoir ou l'Etat (*dolat*), instituaient bien au contraire leur distinction. Ce qui l'a autorisé à parler d'« islam laïque ». Il a en revanche estimé que le Coran enferme les femmes dans une « prison scripturaire », celle de « quelques versets (...) qui, sans aucune ambiguïté, consacrent l'inégalité des sexes »³. Peut-être. Mais, prison scripturaire ou pas, les musulmanes, pas plus que les jeunes catholiques, ne s'en tiennent à la lettre. Elles affirment leurs propres pratiques sociales, quitte à s'efforcer de leur trouver *ex post* une légitimation religieuse, à l'instar des Iraniennes, en trente ans de République islamique⁴.

Ainsi, il convient d'abord de faire éclater les deux objets faussement naturels de la République et de l'islam. Et de prendre acte d'une évidence : pourquoi douter de la compatibilité de l'islam avec la République quand des centaines de millions de musulmans vivent d'ores et déjà en République, plutôt qu'en monarchie ou en théocratie ? En Iran, en Turquie, au Sénégal, bien sûr, mais aussi dans le reste de l'Asie centrale et antérieure, au Pakistan, en Indonésie, en Afrique. En République, ce qui ne veut pas forcément dire, répétons-le, en démocratie. Mais ce qui ne l'exclut pas nécessairement. La Turquie est une démocratie parlementaire depuis 1950, dont le cours a pu être troublé à l'initiative de l'armée (et non de l'islam), mais dont les élections au suffrage universel sont incontestables. Le Sénégal a été l'un des pays africains les plus démocratiques (ou les moins autocratiques), quels que soient les sujets d'inquiétude que l'on nourrit maintenant à son endroit. Et l'Iran lui-même, contrairement à l'idée que l'on s'en fait, dispose d'institutions représentatives, à défaut d'être démocratiques compte tenu des atteintes à la liberté de candidature aux différentes élections que prévoit la Constitution, voire de la fraude qui les entache. Tout récemment, l'ampleur des manifestations dénonçant le coup de force des présidentielles de 2009 a démontré l'attachement des citoyens aux principes constitutifs de la République, fût-elle islamique. Inversement, la laïcité, ou l'endiguement des mouvements politiques islamiques,

² *Ibid*, p. 228.

³ Olivier Carré, *L'Islam laïque, ou le retour à la Grande Tradition*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 114.

⁴ Fariba Adelkhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991 et *Etre moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998 (2006).

ont été une ressource de légitimation de l'autoritarisme, non seulement dans les régimes bassistes d'Irak et de Syrie, mais aussi en Egypte, en Tunisie, en Algérie, et jusqu'en Turquie, d'une intervention militaire à l'autre. Fariba Adelhah pense également qu'en Iran la coercition du régime s'est fondée sur les impératifs catégoriques de la centralisation de l'Etat, de la « sécurité nationale », de la défense de l'intégrité territoriale contre l'agression irakienne, plus que sur ceux de l'islam. Celui-ci a au contraire été un élément de pluralisme et d'autonomie du social par rapport au champ politique⁵.

L'islam intervient comme une variable des Républiques musulmanes sans en constituer le facteur explicatif. Du point de vue de l'analyse politique, il n'existe d'ailleurs pas en tant que catégorie, bien que nous rencontrions sans conteste des musulmans. Là comme ailleurs, l'interprétation culturaliste embrouille ce qu'elle prétend éclairer : la dimension culturelle de l'action politique⁶. En revanche, il est en Afrique, au Moyen-Orient, en Asie, des sociétés politiques, historiquement situées. Leur commune appartenance à ce que nous appelons le « monde musulman » va de pair avec leur hétérogénéité. Pour mieux le comprendre, nous prendrons en considération trois d'entre elles, dissemblables à tous points de vue, morphologique, économique, politique : le Sénégal, la Turquie, l'Iran. Chacune de ces sociétés est dotée d'une historicité propre qui ne se réduit ni à la dimension religieuse ni à l'institutionnalisation politique et qui participe de facteurs économiques et sociaux généraux. Et chacune d'entre elles renvoie à des processus complexes de formation de l'Etat, plutôt qu'à un rapport stable entre celui-ci et la religion.

Il convient alors de cerner les enchaînements historiques spécifiques qui sont constitutifs de la combinatoire entre la République et l'islam d'une situation à l'autre. S'il fallait caractériser de manière lapidaire chacun de ces trois cas, nous pourrions dire que le trait saillant de la trajectoire turque réside dans le passage d'un univers impérial pluriséculaire à un monde national ; celui de la trajectoire iranienne dans la récurrence depuis un siècle du phénomène révolutionnaire, de la Révolution constitutionnelle de 1906 à la Révolution de 1979 ; celui de la trajectoire sénégalaise dans le moment colonial et la « révolution passive » qui en est née. Chacun de ces pays vit en République, et chacune de ces Républiques est singulière. Là où l'interprétation culturaliste, pour mettre l'accent sur l'islam, est impuissante à rendre compte de leur différenciation, la sociologie historique comparée du politique nous

⁵ Fariba Adelhah, « Etat, islam et nation en Iran : le kaléidoscope de la Révolution », *Sociétés politiques comparées*, 3, mars 2008 (http://www.fasopo.org/reasopo/n3/iran_adelhah.pdf)

⁶ Jean-François Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

permet d'en appréhender les particularités en faisant de leur dénominateur religieux commun un « opérateur d'individualisation »⁷.

Mais elle nous amène aussi à entrecroiser leurs trajectoires. Car notre échantillon n'est pas aussi disparate qu'on pourrait le penser de prime abord, bien que sa composition reflète les hasards d'un itinéraire intellectuel personnel. L'histoire de la République en Iran, en Turquie et au Sénégal, a été « connectée » de multiples manières⁸. Y démêler l'écheveau de l'islam républicain nous fait retrouver plusieurs des grands thèmes qui préoccupent aujourd'hui la sociologie politique : le passage d'un monde d'empires à un monde d'Etats-nations ; l'impact de l'expansion coloniale de l'Europe au XIX^e siècle ; le legs de l'esclavagisme ; les mobilisations nationalistes et révolutionnaires du XX^e siècle ; la revendication démocratique et la structuration des sociétés civiles ou des espaces publics ; l'imbrication de la « longue durée » des sociétés d'Asie, d'Afrique et du Moyen-Orient dans les durées plus brèves de la globalisation de ces deux derniers siècles. L'islam républicain s'est en effet formé au cours d'une séquence délimitée qu'ont simultanément caractérisée deux phénomènes, généralement présentés sous le visage d'une antinomie, et pourtant synergiques : d'une part, l'universalisation de l'Etat-nation et, de l'autre, les mondialisations d'ordre technologique, matériel, culturel, économique, financier et politique⁹. Nos trois pays ont participé de ces mêmes moments, mais non selon une simple concomitance ou juxtaposition de trajectoires parallèles. De l'un à l'autre des circulations d'hommes, d'idées et de pratiques sociales sont survenues. Elles ont contribué à instituer un islam républicain en tant que configuration majeure du monde global dans lequel nous vivons désormais, alors même qu'en France nous tenons cet assemblage pour une impossibilité ou une difficulté.

La compréhension de cet islam républicain peut nous aider à reprendre à nouveaux frais la question de l'islam dans la République française. Elle suppose néanmoins que nous nous éloignons d'abord de la place Beauvau, où l'on débat du *distinguo* entre l'islam *de* France et l'islam *en* France. Même si, historiquement, l'islam républicain, à l'échelle mondiale, a entretenu des relations étroites avec la France. Singulièrement, le rayonnement culturel et l'expansion impériale de cette dernière lui ont fait jouer un rôle crucial dans les nombreuses connexions qui ont relié les trajectoires politiques de la Turquie, de l'Iran et du Sénégal. Les matrices du saint-simonisme, du positivisme, de la franc-maçonnerie, de

⁷ Paul Veyne, *L'Inventaire des différences*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 35.

⁸ Sanjay Subrahmanyam, « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », *RHMC*, 54 (4bis), 2007, pp. 34-53 et *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

⁹ Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde : une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard, 2004.

l'Université, des Grandes Ecoles, de l'armée ont revêtu dans ces « connexions » une importance qui n'a pas été assez étudiée. Depuis l'Expédition d'Egypte de Bonaparte, la France s'est elle-même voulue, au moins par intermittences, puissance musulmane, et l'est en effet devenue par la force des choses coloniales et des flux migratoires. Bien auparavant, elle avait noué des échanges et des alliances avec l'Orient musulman, dont celle, fameuse, de François Ier avec l'Empire ottoman, dans le dessein de prendre à revers les Habsbourg et de partager l'Italie¹⁰. Les contradictions de sa définition de la citoyenneté, de la nationalité, de l'Etat de droit se sont souvent révélées au gré de ce commerce, auquel ses arts, ses lettres et sa philosophie politique n'ont pas été non plus indifférents. Le rapport de la République française à l'islam, et celui que l'idée républicaine en terre d'islam entretient réciproquement avec cette dernière, ont été plus anciens, plus mêlés et plus complexes que ne le dit le discours actuel sur le défi que lancerait à ses institutions la religion du Prophète ou sur le « choc des civilisations ». Que ces rapports croisés aient fréquemment été antagoniques ne doit pas faire oublier qu'en bonne sociologie le conflit est une forme d'échange et d'appropriation, porteuse d'accommodements et de dépassements. Retrouver ces interactions, pénétrer l'islam républicain là où il a pris racine et régit des centaines de millions de personnes, c'est aussi se donner les moyens intellectuels d'apporter une réponse politique au radicalisme et à la violence qui se réclament ici et là de l'islam, souvent pour atteindre des objectifs révolutionnaires et anti-impérialistes assez classiques : renverser des régimes, chasser l'occupant étranger, assurer l'indépendance nationale ou la justice sociale. Car les solutions répressives et militaires qui prévalent maintenant s'avéreront aussi illusoires qu'en d'autres temps sous les mêmes cieux.

L'islam républicain est affaire politique d'institutions, d'idéologie, de conception de la citoyenneté et de la nationalité, de définition de l'espace public et de la société civile dans sa relation à l'Etat, de souveraineté populaire et nationale, de liberté et de droits de l'Homme. Il est aussi et peut-être surtout affaire de subjectivation, i.e. de constitution d'un sujet à la fois moral et politique, de type républicain. De toute évidence, cet *homo republicanus* et néanmoins *islamicus* est très différent de son homologue français. Grande découverte sociologique ! Elle n'étourdira pas ceux qui envisagent déjà que l'ethos républicain français, ou italien, ou allemand puisse être autre que la *civic culture* américaine, et qui du même mouvement pourront accepter qu'il n'y a décidément pas un seul *homo islamicus republicanus*. Le répertoire civique, moral et imaginaire de l'islam républicain, loin de se

¹⁰ Edith Garnier, *L'Alliance impie. François Ier et Soliman le Magnifique contre Charles Quint (1529-1547)*, Paris, Editions du Félin, 2008.

conjuguer au singulier comme le voudraient les culturalistes, a sa propre historicité d'une société musulmane à l'autre. C'est ce que démontrera la comparaison de la Turquie, de l'Iran et du Sénégal.

Il faut sauver la République de l'islam. Non au sens où l'entendent certains hommes politiques français, mais au sens où un historien indien, Prasenjit Duara, écrit qu'il faut sauver l'histoire de la nation, c'est-à-dire de l'historiographie nationaliste¹¹. L'idée républicaine est universelle et est en théorie susceptible de faire souche dans n'importe quelle société musulmane, même si certaines d'entre elles – le Maroc, par exemple – peuvent n'y trouver aucun attrait tant l'institution monarchique y semble légitime. Il en est des peuples musulmans comme des peuples européens : les uns ont l'âme républicaine, les autres monarchique, et d'autres encore s'accommodent de (ou se résignent à) ce que leur ont donné en cette matière les contingences de l'histoire, sans faire de chichis constitutionnels. En cas de changement de régime et la monarchie et la République peuvent fournir la fiction utile de jours meilleurs. De ce point de vue les musulmans sont aussi crédules ou blasés ou optimistes désespérés que le furent à différents moments de leur histoire les Français ou les Espagnols. Et, comme dans certaines unions, l'amour peut venir après quelques années de cohabitation. Il n'empêche qu'en Turquie, en Iran et au Sénégal l'histoire de la République – comme au Maroc celle de la monarchie – relève plutôt de l'empire de la passion.

De l'Empire ottoman à la République de Turquie : le fil caché

Le fil rouge qui relie la République de Turquie à l'Empire ottoman participe curieusement de la rupture radicale qu'elle affirme incarner. Comme l'écrit Perry Anderson, « le sécularisme turc a toujours dépendu de ce qu'il a réprimé »¹². La République a aboli le califat en 1924, supprimé en 1928 l'article 2 de la Constitution de 1924 qui faisait de l'islam la religion d'Etat, constitutionnalisé la laïcité de celui-ci en 1937. Elle a rendu nul et non avenu le droit islamique et adopté le Code civil suisse en 1926. Elle a fermé les madrasa, les *türbe* et les *tekke*, interdit les confréries, placé les *evkâf* (singulier : *vakıf*, biens de mainmorte) sous la tutelle d'une Direction générale des fondations pieuses, unifié l'Education et la Justice sous l'autorité de l'Etat, généralisé puis rendu obligatoire l'usage de la langue turque pour l'appel à la prière, imposé le port du chapeau et l'alphabet latin, relégué l'enseignement de

¹¹ Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

¹² Perry Anderson, "Kemalism", *London Review of Books*, 11 septembre 2008. Mon interprétation de ce paradoxe est néanmoins très différente de celle de Perry Anderson, comme on va le constater.

l'arabe et du persan à l'Université, fait du dimanche le jour hebdomadaire de repos, occidentalise l'heure, les poids et les mesures, introduit les patronymes, criminalise les associations se réclamant de la religion, remplace les Foyers turcs créés en 1912 pour propager la conscience islamique et nationaliste turque par les Maisons du Peuple, laïcistes. Il n'est pas question de relativiser la radicalité de la rupture que Kemal Atatürk a produite et que la société a souvent vécue de manière traumatique. Au contraire des bureaucrates impériaux réformateurs dont il était l'héritier, le nouveau Gazi, nationaliste, était persuadé que l'islam, en tant que religion d'Etat, était antithétique avec l'autonomie de l'individu constitutive de la modernité, et qu'il convenait d'émanciper celui-ci du carcan du quartier (*mahalle*), de le faire passer de l'ordre de la « communauté » (*Gemeinschaft*) à celui de la « société » (*Gesellschaft*), selon les visions organicistes qui prévalaient à l'époque et que Ziya Gökalp avait contribué à diffuser dans les milieux unionistes¹³. Son projet, rationaliste, reprenait les préventions des Ottomans matérialistes à l'encontre de la « superstition » musulmane. En retour, les dévots discernaient en lui l'Impie et subodoraient chez cet officier né à Salonique des origines *dönme*.

Mais, sous cette volonté (ou cette appréhension) de tourner la page islamique de l'Empire, se dissimule une vraie ligne de continuité. Elle apparaît clairement dans l'organisation du champ islamique, qui différencie complètement la conception turque de la laïcité de sa souche française et reprend le modèle césaro-papiste de la subordination de la religion à l'Etat, caractéristique de l'Empire ottoman et, avant lui, de l'Empire byzantin. Là où la République française institutionnalise la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la République turque soumet à celui-ci l'islam, dont elle s'assure le contrôle par l'intermédiaire d'une Direction des affaires religieuses (DIB, *Diyanet İşleri Başkanlığı*), instituée en 1924, et directement rattachée aux services du Premier ministre. Cette différence a souvent été relevée, même si l'on est aujourd'hui enclin à relativiser la continuité effective du césaro-papisme byzantin à son successeur ottoman, et de celui-ci au césaro-papisme républicain¹⁴.

Derechef notre propos n'est pas de figer la trajectoire de l'Etat en Turquie, et de son rapport à la religion, dans une atemporalité idéal-typique. Il est de repérer des concaténations. Le passage de l'absolutisme hamidien à la dictature du Comité Union et Progrès, puis à celle de Mustapha Kemal en est une, assez évidente dans la mesure où une même classe politique et

¹³ Şerif Mardin, "Religion and politics in modern Turkey" in James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process*, op. cit., p.142 et "Religion and secularism in Turkey" in Ali Kazancigil, Ergun Özbudun, eds., *Atatürk, Founder of a Modern State*, Londres, Hurst, 1981, pp. 212 et suiv.

¹⁴ Maria Todorova, "The Ottoman legacy in the Balkans" in L. Carl Brown, ed., *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, New York, Columbia University Press, 1996, p. 50.

bureaucratique et une même génération intellectuelle de réformateurs ont mis en œuvre la subordination des uléma et des confréries à la raison d'Etat, de part et d'autre de la Révolution de 1908, de la catastrophe militaire de la Première Guerre mondiale et du démembrement territorial de l'Empire. Néanmoins, cette ligne de continuité est seconde par rapport à un enchaînement de plus longue durée dont les réformateurs impériaux, puis républicains, tiraient leur légitimité ou, en tout cas, leur inspiration. Les uns et les autres se situaient, de manière éventuellement contradictoire, au demeurant, par rapport aux Tanzimat. Or, ces réformes de « bon gouvernement » s'inscrivaient elles-mêmes dans une double continuité que l'historiographie établie a longtemps dissimulée : continuité par rapport à des réformes engagées dès le XVII^e siècle et aux transformations sociales du XVIII^e siècle ; continuité, aussi, par rapport aux répertoires turcs, persans, arabes du politique, plus ou moins islamiques, dans lesquels ont puisé les réformateurs. Montée en épingle de façon ethnocentrique, l'influence de l'Europe dans le déclenchement des réformes n'a pas été si décisive, et elle a sans doute été plus caméraliste et metternichienne que révolutionnaire, napoléonienne, constitutionnaliste ou libérale, encore que ces dernières références trouvèrent ultérieurement quelque écho auprès des Jeunes Ottomans, dans les années 1865-1878. Le premier grand architecte des Tanzimat, Mustafa Reşid Pacha, était en relation avec le chancelier des Habsbourg par l'intermédiaire de son ambassadeur à Vienne, Mehmed Sadik Rifat Pacha, auteur d'une série de rapports sur les réformes nécessaires. Il en partageait le conservatisme modernisateur et l'obsession de l'équilibre, autant social qu'européen, devenu pour l'Empire ottoman une question de vie ou de mort. Il reprenait à son compte l'équivalence entre la paix et la prospérité, qui restait stupéfiante sur les rives du Bosphore en dépit d'une première acclimatation lors de l'« Ere des Tulipes ». Il appelait de ses vœux un « système immuablement établi » qui garantirait la permanence, les droits et les intérêts de la bureaucratie vis-à-vis de l'arbitraire du sultan, en même temps que l'unité de ses « domaines protégés »¹⁵. Le modèle conservateur metternichien assignait à la religion, en l'occurrence catholique, une fonction de stabilisation, à la fois sociale et politique, que les réformateurs impériaux ottomans pouvaient aisément reprendre à leur compte non seulement pour ce qui concernait l'islam, mais aussi bien pour les *millet* chrétiens et juif dont les autorités religieuses respectives restaient leurs interlocutrices privilégiées en dépit de la sécularisation croissante de leurs ouailles.

¹⁵ Cité par Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottomans Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1962, p. 157.

Néanmoins, quelle que fût l'interférence du « concert européen » aux destinées duquel présidait la Sainte Alliance - ou au contraire des forces qui le contestaient en sous-main, sous la forme des sociétés secrètes de carbonari, lesquelles fournirent aux conjurés de la Société pour la préservation de la Charia, en 1859, et aux Jeunes Ottomans de l'Alliance patriotique, en 1865, leur modèle, et qui ébranlèrent l'ordre metternichien lors du Printemps des Peuples, non sans provoquer un nouvel afflux de réfugiés politiques européens dans l'Empire ottoman - les réformateurs de celui-ci se définissaient d'abord par rapport à l'historicité propre des « domaines bien protégés », dont ils étaient les purs produits. Sur ce plan, peu importait qu'ils fussent étatistes et centralisateurs ou, au contraire, plus attentifs aux ressorts de la société, y compris dans sa dimension islamique, notabiliaire et provinciale. Quand ils citaient Montesquieu, Condorcet, Voltaire, Rousseau, Bacon, Descartes, Aristote, Platon, ou prenaient exemple sur Napoléon et les Jeunes Italiens et Allemands, c'était pour se les approprier en fonction de leur sensibilité et de leur objectif majeur : la sauvegarde de la souveraineté et de l'intégrité de leur empire. Les Jeunes Ottomans purent critiquer tel ou tel des rejetons de la Maison d'Osman dans leur comportement personnel ou, surtout, leurs vizirs et leur bureaucratie, mais ils ne mettaient pas en doute la haute légitimité de la dynastie¹⁶. De même, les « Jeunes-Turcs », bien qu'ils fussent relativement familiers de la III^e République française et volontiers adeptes du positivisme, n'étaient pas républicains, au contraire de leur ancien camarade, devenu leur contempteur, Abdullah Cevdet, « décidément toujours marginal »¹⁷. Ils s'en prirent à l'« absolutisme constitutionnel » d'Abdülhamid II. Mais, en 1908, le Comité Union et Progrès n'exigea pas son abdication, et lorsqu'il le fit, un an plus tard, après la tentative de contre-révolution en avril, il n'abattit pas pour autant la monarchie. La crise de légitimité de l'ottomanisme ne survint qu'ultérieurement, pour les uns après 1913, pour les autres pas avant la défaite de 1918. Et même en 1921-1924 la proclamation de la République, puis l'abolition du califat n'allèrent pas de soi. La « courte durée » de la Révolution de 1908, de la Première Guerre mondiale et de la césure républicaine s'encadra donc dans la « longue durée » de l'histoire impériale. L'on peut en dire autant des institutions religieuses, tributaires à la fois de l'air du temps et d'un plan d'historicité spécifique, celui de l'islam, de son savoir juridique et théologique, dont les uléma étaient les dépositaires, ou de ses confréries, qui avaient leur passé et leur espace propres¹⁸. Les intellectuels réformateurs, sécularistes (*dehrî*) ou religieux, relevèrent aussi d'une séquence particulière, qui s'étala grosso modo de 1865 au

¹⁶ Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottomans Thought*, *op. cit.*, pp. 108 et suiv.

¹⁷ François Georgeon, *Abdülhamid II. Le sultan calife (1876-1909)*, Paris, Fayard, 2003, p. 396.

¹⁸ Şerif Mardin, "The Nakşibendi order in Turkish history" in Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londres, Tauris, 1991, p. 123.

milieu de l'entre-deux guerres, et dont le moment kémaliste (1923-1938) ne fut que la phase ultime. Ils se situèrent simultanément par rapport à des espaces politiques qui ne se réduisaient pas au seul Empire ottoman ou républicain turc : la Russie, puis l'Union soviétique, la Perse qajar, le Raj victorien, l'Égypte, les Balkans, l'Europe de l'Ouest constituaient leur ligne d'horizon naturelle.

Il est clair que les mesures de sécularisation des Tanzimat, la Révolution de 1908 et le changement de régime en 1921-1923 se heurtèrent à l'opposition d'une partie sans doute majoritaire des uléma, et à celle du milieu des confréries, même si l'islamisme d'Abdülhamid II leur fit accepter des transformations effectives bien plus amples et radicales que celles voulues par les premiers réformateurs. De piliers organiques de l'Empire ottoman, les autorités islamiques furent progressivement reléguées à sa périphérie à partir des années 1820, avant d'être stigmatisées comme les empêchuses de changer en rond par la République kémaliste. Dans le même temps, les mesures de sécularisation avaient « rendu l'islam plus 'islamique' »¹⁹. Entre les religieux, « obscurantistes », et les sécularistes, « matérialistes », sinon « athées », un véritable *Kulturkampf* s'était enclenché. Celui-ci conduisit à la critique impitoyable, par les uléma, du constitutionnalisme en ce qu'il prétendait assurer une représentation parlementaire égalitaire des non musulmans et contourner la Charia, et du nationalisme turc en ce qu'il était favorable à l'instauration d'un Etat séculariste et dissociait l'histoire des Turcs de celle de l'islam²⁰. La lutte de libération nationale se heurta à des soulèvements paysans légitimistes à l'égard du sultan et calife, contre lesquels Mustafa Kemal dut lever et déployer une Armée verte²¹. Il rencontra l'opposition parlementaire déterminée des défenseurs de la Charia et du Califat qui formaient une composante importante du « Second Groupe », au sein de la Grande Assemblée nationale, et créèrent en 1921 une Société pour la préservation des traditions sacrées afin de contrer la Société pour la défense des droits nationaux²². Et dès 1925 il fut confronté à une rébellion kurde sunnite, dont Cheikh Said prit la tête, et à laquelle la Nakşibendiyya apporta son soutien, même si les historiens disputent des parts respectives du nationalisme et de la religion dans ce soulèvement²³. L'entre-deux guerres fut ponctué de troubles similaires, dans lesquels la Nakşibendiyya fut régulièrement impliquée (les plus importants d'entre eux survinrent en 1930, sur le mont Ararat, et en 1936-1938, à Dersim). Dans les années 1940 et 1950, les fidèles de l'obédience

¹⁹ Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, op. cit., p. 118.

²⁰ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, McGill University, 1964, pp. 368 et suiv.

²¹ *Ibid*, p. 441.

²² *Ibid*, p. 443 et suiv.

²³ Martin van Bruinessen, *Popular Islam, Kurdish Nationalism and Rural Revolt : the Rebellion of Shaikh Said in Turkey (1925)*, Berlin, BIVS, 1981, multigr.

confrérique tijani lancèrent une campagne de dégradation des statues de Mustapha Kemal. En septembre 1980, lors d'un rassemblement, des militants du Parti du salut national de Necmettin Erbakan perturbèrent l'exécution de l'hymne national, agitant des drapeaux verts et réclamant à grands cris la restauration d'un gouvernement islamique. Et, encore en 1998, Metin Kaplan, le dirigeant de l'Union des associations et communautés islamiques, projeta de précipiter un avion bourré d'explosifs sur le mausolée d'Atatürk, à Ankara, dans l'espoir de restaurer le califat.

Pourtant, se pose une question de méthode. On ne peut se satisfaire du récit linéaire classique de la sécularisation de l'Empire ottoman, puis de la République. Ce narratif postule un jeu à somme nulle entre l'islam et la sécularisation, et donc entre l'islam et la République. Il nous parle des Tanzimat, du reflux hamidien qui aurait vu l'islamisme revenir sur les réformes de sécularisation, de la Révolution de 1908 qui aurait repris le cours de ces dernières avant de s'égarer dans les horreurs de la Première Guerre mondiale et, enfin, de l'entreprise démiurgique de Mustapha Kemal qui aurait fait surgir ex nihilo la République laïque (et sa capitale, Ankara, espèce de Brasilia avant la lettre). Dans la continuité de cette présentation, les choses restent limpides pour la suite. A peine mort le Grand Héros, les forces de la réaction reprennent leur travail de taupe et minent la laïcité, que l'armée doit sauver des urnes, à intervalles réguliers, en 1960, en 1971, en 1980, en 1997, et pourquoi pas, en 2002-2009, s'il se confirme que le réseau militaro-laïciste Ergenekon a bien préparé un coup d'Etat pour renverser le gouvernement de Tayyip Erdogan. C'est cette interprétation dichotomique que reprennent, depuis 2002, les laïcistes opposés à la majorité parlementaire de l'AKP et, un peu embarrassés, la plupart des commentateurs étrangers. Or, il est aussi aberrant de réduire l'histoire de la fin de l'Empire ottoman (ou celle de la République) à une bataille entre sécularistes et religieux qu'il le serait de lire la fin de l'Empire russe à la seule lumière d'une lutte entre les Bolcheviques et les tsaristes²⁴. Outre que cette interprétation est largement anachronique et très partielle, elle pose mal le problème, tant du point de vue de la sociologie historique du politique que de celui de l'évidence des faits. Car ni l'islam ni la sécularisation (ou la République) ne se définissent de manière éthérée et atemporelle.

L'islam dépend de son environnement, et donc des réformes de sécularisation avec lesquelles il doit compter et qu'il enregistre. Politiquement et intellectuellement, il a pu être réformateur, à sa façon. Il a connu d'intenses débats qui naissaient de sa propre tradition réformiste et interprétative (*ijtihad*), autant que de sa réaction à l'impérialisme ouest-

²⁴ Je reprends la remarque de M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 210.

européen. Il a notamment été en dialogue avec les Jeunes-Turcs à la fin du XIX^e siècle et a été partie prenante de l'opposition à Abdülhamid II, puis de la Révolution de 1908, au cours de laquelle une fraction des uléma et des cheikhs ont joué sans complexe, et jusqu'au bout, la carte des unionistes²⁵. Quant à ceux qui s'en sont désolidarisés par opposition au sécularisme, à une centralisation excessive de l'Etat ou à la dictature de parti unique qui s'installait, ils n'ont pas pour autant déserté l'arène politique ni répudié le principe du parlementarisme, quelle que fût leur frustration au vu de ses résultats. Un Mustapha Sabri, par exemple, a continué à militer au sein de l'Entente libérale en faveur de la Charia et n'a pas dédaigné de mener campagne électorale pour le compte de celle-ci en 1912²⁶. En d'autres termes, il y a bien eu un constitutionnalisme islamique que les Jeunes Ottomans ont incarné en leur temps, qui s'est poursuivi sous le boisseau de l'absolutisme hamidien, et dont une nouvelle génération d'uléma ou d'intellectuels a repris le flambeau dans l'extraordinaire bouillonnement d'idées, de discussions, de publications qu'a provoqué la Révolution de 1908 et qu'a relancé le retour au pouvoir des libéraux, sous le contrôle ou la protection des forces de l'Entente (1919-1922)²⁷. En ces occasions, les musulmans se sont approprié de manière critique les catégories politiques occidentales de la Constitution, de la nation, de la révolution, de la contre-révolution, de la représentation, de la fraternité²⁸. L'on peut bien sûr railler les incohérences ou les apories de ce travail de traduction et y voir un moyen pour les uléma de reconquérir l'influence dont les avaient privés les Tanzimat et l'absolutisme hamidien. Mais ce serait s'interdire de saisir l'historicité propre d'un processus de « réinvention de la différence » qui est inhérent à l'universalisation des idées, des valeurs ou des pratiques²⁹. Uléma et intellectuels musulmans se sont véritablement approprié les catégories de la modernité politique occidentale *parce qu'ils l'ont fait de manière critique*. Ce qui est généralement perçu comme une limitation de ce processus est en réalité sa force et sa profondeur. La disqualification du constitutionnalisme islamique en tant qu'expression de la

²⁵ M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 49 et suiv. et 54 et suiv.

²⁶ Amit Bein, « 'Ulama' and political activism in the late Ottoman Empire : the political career of Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) » in Meir Hatina, ed., *Guardian of Faith in Modern Times : 'Ulama' in the Middle East*, Leyde, Brill, 2009, chapitre 3.

²⁷ Hasan Kayalı, « Liberal practices in the transformation from empire to nation-state : the rump Ottoman Empire, 1918-1923 » in Christoph Schumann, ed., *Liberal Thought in the Eastern Mediterranean. Late 19th Century until the 1960s*, Leyde, Brill, 2008, chapitre 8 ; M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, op. cit., pp. 49 et suiv.

²⁸ Anne-Laure Dupont, « The Ottoman Revolution of 1908 as seen by *al-Hilāl* and *al-Manār* : the triumph and diversification of the reformist spirit » in Christoph Schumann, ed., *Liberal Thought in the Eastern Mediterranean*, op. cit., chapitre 6.

²⁹ Je me permets de renvoyer ici à mes travaux antérieurs : *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996 et *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard, 2004, ainsi qu'à « Comparer en France : petit essai d'autobiographie disciplinaire », *Politix*, 21 (83), octobre 2008, pp. 201-228.

« réaction » (*irtica*) n'a fait que traduire un rapport de force politique entre les unionistes, puis les kémalistes, et leurs opposants musulmans partisans du « cléricanisme » (*klericaller*). Un rapport de force que l'historiographie nationaliste a ensuite gravé dans le marbre du savoir scolaire et même universitaire. Parallèlement, le recours, par les « contre-révolutionnaires », à un langage islamique, comme en 1909 ou en 1925, ne doit pas abuser. Il n'est pas exclusif de l'engagement « révolutionnaire » ou constitutionnaliste d'autres musulmans. Et il dissimule souvent des motivations strictement politiques qui n'ont pas grand-chose à voir avec la religion *stricto sensu*, comme la mutinerie de soldats et d'officiers du rang à l'encontre des gradés issus des meilleures écoles militaires, en 1909, ou la revendication nationaliste kurde, en 1925, si l'on accepte cette lecture de la révolte de Cheikh Said, encore débattue. Les mécontents ont trouvé chez certains uléma « une critique prête à l'emploi et sophistiquée des constitutionnalistes qui, à ce moment, servait fort bien l'opposition », écrit Nader Shrabi³⁰. Néanmoins, c'est regarder par le petit bout de la lorgnette que de s'en tenir là.

Sociologiquement, institutionnellement, théologiquement, l'islam n'est pas le même au début et à la fin du XIX^e siècle, ou avant et après l'instauration de la République. Les fondamentalistes qui s'en désolent n'échappent pas à la règle, pour lire les journaux, voyager en chemin de fer, voter, animer des émissions de télévision. Réciproquement, les sécularistes (*dehrî*) ne sont pas imperméables à la religion. Pas même, parmi eux, les plus fétichistes des « laïcards », qui pourfendent l'Infâme et mangent du cochon, fût-ce pendant le Ramadan, à l'instar de leurs coreligionnaires en laïcité française, les Saucissonneurs du Vendredi Saint, et qui néanmoins assument à leur insu certains de ses paradigmes primordiaux (ce que Victor Turner nomme les *root paradigms*³¹). Hormis Abdullah Cevdet, qui ne voyait pas comment réconcilier la religion du Prophète avec la science et les impératifs des temps modernes, les principaux idéologues du nationalisme turc et du kémalisme eurent leurs idées sur le rôle social de l'islam, qui n'étaient pas unanimement critiques. Avant même l'évanouissement de la perspective ottomaniste, ils savaient que celui-ci était voué à occuper une place éminente dans la définition de la nation, et ils s'employèrent à la théoriser. Certes, leur rhétorique islamique était volontiers instrumentale et condescendante. Dans leurs écrits personnels, ils se montraient moins amènes, fidèles à leur solide matérialisme, et même à leur *Vulgärmaterialismus*. L'une de leurs formules préférées voulait que « la science fût la religion

³⁰ Nader Sohrabi, « Historicizing revolutions : constitutional revolutions in the Ottoman Empire, Iran, and Russia, 1905-1908 », *The American Journal of Sociology*, 100 (6), mai 1995, p. 1423.

³¹ Cité en l'occurrence par Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, *op. cit.*, p. 3.

de l'élite, et la religion la science des masses »³². Néanmoins, un Ahmet Ağaoğlu faisait grand cas des écrits d'Afghani, qu'il affirmait avoir rencontré à Paris (ou, plus vraisemblablement, à Londres). Il posait que le turquisme et l'islamisme devaient se soutenir mutuellement. A ses yeux, la nation turque ramènerait l'islam dans le cours de l'histoire³³. Yusuf Akçura et Ziya Gökalp discernaient pareillement dans la religion musulmane un élément constituant de l'identité culturelle turque et de la cohésion sociale, tout en s'accordant sur la nécessité de la moderniser et de l'accorder à l'Etat-nation, dont le temps était advenu. Ils ne postulaient pas l'inévitabilité d'un conflit entre ce dernier et la foi³⁴. Ziya Gökalp s'était d'ailleurs entretenu avec Said Nursi et avait lui-même éprouvé des sentiments religieux intenses pendant sa jeunesse³⁵. Récusant toute définition racialisée de la nation turque, par le sang, il l'identifiait dans le partage d' « une même langue et d'une même foi ». Quant à Mustapha Kemal, il ne fut pas anti-religieux, mais anti-traditionaliste, et il se posa non comme un persécuteur de la croyance, mais comme le réformateur d'un islam qu'il pensait intrinsèquement rationnel³⁶. Le moment venu, à la fin des années 1990, le mouvement islamique saura s'en souvenir. Et, de fait, un Tayyip Erdogan ou un Abdullah Gül sont aujourd'hui très gökalpiens (ou kéalistes...) quand ils perçoivent dans l'islam – non dans l'identité ethnique – le ciment de la nation turque³⁷.

Le double rapport de l'islam à la République, et de la République à l'islam, procède ainsi de leur interaction, qui a été, et reste, en effet subjectivement conflictuelle du point de vue des pratiques et des discours, mais qui, à ce titre, a également été productrice *et* de la République *et* de l'islam républicain. L'Etat-nation turc est né de cette synergie, et les concaténations qui l'ont fait émerger des ruines de l'Empire ottoman se sont enclenchées dans cet entre-deux. Il faut ici rappeler que la nation est en soi une « interaction mutuelle généralisée », vieille formule kantienne qu'Otto Bauer reprit pour la définir. L'interaction entre l'islam et la République de Turquie n'est qu'une expression parmi d'autres de cette dynamique plus générale, constitutive de la formation de l'Etat contemporain et de la recomposition systématique des transactions hégémoniques impériales. En particulier, elle

³² M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, *op. cit.*, chapitre 9 et *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, *op. cit.*, pp. 138 et suiv..

³³ A. Holly Shissler, *Between Two Empires. Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, Londres, I. B. Tauris, 2003, pp. 113 et suiv. et 168 et suiv.

³⁴ Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 405.

³⁵ Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, *op. cit.*, p. 87.

³⁶ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, *op. cit.*, p.p. 483 et suiv.

³⁷ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 130 et suiv. et 137 et suiv.

entrecoupe l'imbrication réciproque de la ville et de la campagne qu'assurent l'exode rural, la construction d'un réseau routier impressionnant, la toile non moins formidable des lignes d'autocar et de taxi collectif (*dolmuş*) qui relie les métropoles aux villages les plus reculés quasiment nuit et jour, le téléphone, le fax et maintenant Internet, les réseaux de solidarité d'originaires ou de parents, le partage des images télévisées ou de répertoires musicaux, la culture matérielle de la société industrielle, le clientélisme partidaire et, *last but not the least*, le pouvoir central, sa bureaucratie et l'économie de marché. L'interaction entre l'islam et la République participe donc bien d'une "interaction mutuelle généralisée" que les problématiques dichotomiques habituelles laissent dans l'ombre.

Dans son observation d'Of, Michael Meeker repère ainsi, à la base du système politique, dans les stratégies notabiliaires, un « kémalisme-islamisme »³⁸. Richard et Nancy Tapper, pour leur part, discernent à Eğirdir, dans la province d'Isparta, une « idéologie unique », à l'interface du laïcisme et de la religion musulmane³⁹. La chronologie a été elle-même beaucoup moins binaire et nette que ne le prétend l'historiographie canonique, et les logiques sociales ou politiques que met en exergue celle-ci ont été ambivalentes et polysémiques, ne serait-ce que parce qu'elles étaient encadrées dans diverses « durées », au sens braudélien du terme, toutes constitutives de l'historicité de la société ottomane, puis turque. Prenons par exemple le cas d'Ankara, ville sainte du kémalisme et de la laïcité, où chaque chef d'Etat ou ministre étranger en visite officielle doit faire ses dévotions républicaines au mausolée d'Atatürk. Nul ne peut nier la proportion de l'œuvre urbanistique et architecturale que le héros fondateur y a accomplie, dans le plus pur style qu'il entendait imprimer à sa République, et par répulsion à l'encontre d'Istanbul, la Sodome et Gomorrhe, de part et d'autre de ses eaux fangeuses, de la décadence impériale, qu'il n'honora pas de sa visite avant 1927. Ni oublier la « dénucléarisation du cœur politique » qu'a représentée le transfert de la capitale par rapport à l'architecture impériale pluriséculaire⁴⁰. A terme, elle a ouvert la voie à de nouvelles élites administratives, d'origine anatolienne, et, de fil en aiguille, à la victoire électorale de l'AKP, en 2002. Dès les années 1960, 16,5 % seulement des employés de l'administration civile turque étaient nés à Istanbul, Izmir ou Ankara⁴¹. Mais nul ne devrait non plus oublier

³⁸ Michael E. Meeker, *A Nation of Empire*, *op. cit.*, pp. 51 et suiv. et 80-81.

³⁹ Richard et Nancy Tapper, « Religion, education and continuity in a provincial town » in Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey*, *op. cit.*, chapitre 3.

⁴⁰ Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'Etat ottoman (1839-1909)*, Paris, Peeters, 2007, p. 360.

⁴¹ C. H. Dodd, "The social and educational background of Turkish officials", *Middle Eastern Studies*, II, avril 1965, pp. 268-276. Voir aussi Olivier Bouquet, "Maintien et reconversion des noblesses ottomanes aux débuts de la République turque", *Vingtième siècle*, 99 (3), 2008, pp. 129-142 et Frederick W. Frey, *The Turkish Political Elite*, Cambridge, MIT Press, 1965, pp. 195 et suiv.

qu'Ankara n'était pas exactement cette bourgade anatolienne que l'historiographie kémaliste décrit. Ce fut bien parce qu'elle avait été une importante ville marchande, capitale du mohair avant que la chèvre ne soit acclimatée au cap de Bonne espérance et ne détrône la production ottomane, insérée dans l'économie mondiale, et noeud du réseau ferré anatolien depuis 1892, que le futur Gazi la choisit pour y installer son quartier général pendant la Guerre d'indépendance. De même, la fondation de la République fut le fruit de l'exploitation d'une opportunité qui n'exclut pas un certain sens du compromis, et aussi du malentendu opératoire, entre le chef d'Etat de fait, Mustapha Kemal, et les députés qui voulaient sauvegarder le sultanat ou, à tout le moins, le califat, dans l'espoir d'une restauration de la monarchie dans la plénitude de ses attributs, à défaut de celle de ses « domaines (si mal) protégés ». Rappelons que les « Jeunes-Turcs » n'étaient pas républicains, et qu'au sein de l'Empire ottoman Abdullah Cevdet était sur ce point très isolé. En 1924, le Gazi dut, par exemple, se résigner à un amendement constitutionnel qui faisait de l'islam la religion d'Etat, clause qu'il avait pu éviter dans le texte originel, en 1921. En revanche, il put, en 1925, profiter de la révolte de Cheikh Said pour interdire le Parti républicain progressiste qui rassemblait tous ceux qu'avaient inquiétés l'abolition du sultanat et du califat et la proclamation de la République et qui plaidaient désormais en faveur d'un système parlementaire libéral, de type bicaméral, lequel aurait fait la place belle aux notables locaux et aux autorités islamiques⁴².

Sous cet angle, la fondation de la République de Turquie – la première du monde musulman – n'est pas sans évoquer la création de la III^e République française. Elle relève de la contingence et de l'ambivalence d'un compromis que ses partisans, tout comme ses adversaires, espéraient dissiper à leur profit. En tout cas, l'institutionnalisation du nouveau régime fut graduelle. Nous avons vu que sa laïcité ne devint constitutionnelle qu'en 1937, bien que de facto les réformes des années 1920 l'eussent déjà consommée. Sa mise en œuvre sera toujours à géométrie variable : assez pragmatique sous Mustapha Kemal, notamment après 1928 ; beaucoup plus autoritaire et coercitive sous son successeur Ismet İnönü ; plus relâchée sous le gouvernement démocrate des années 1950-1960 ; partiellement annulée dans le domaine de l'Education nationale par un régime militaire plus soucieux de réarmement moral que d'Instruction publique, entre 1980 et 1983 ; sujette à de nouveaux accommodements sous la houlette du Premier ministre libéral Turgut Özal et de ses successeurs de droite, entre 1983 et 1997, tous plus ou moins proches de la Nakşibendiyya ou des nurcu ; solennellement réhabilitée par les dix-huit directives du Conseil de la sécurité

⁴² Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor*, op. cit., chapitre 5 ; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit., pp. 444 et suiv..

nationale en date du 28 février 1997 ; et surtout arme facile de la gauche néo-kémaliste, de la magistrature et de l'armée contre le Parti de la Justice et du Développement (AKP) qu'elles se sont efforcées de déstabiliser, voire d'interdire ou de renverser, depuis 2002. La périodisation est plus fine que celle que l'on retient habituellement. En 1947, beaucoup de Républicains du peuple, dans le contexte nouveau du multipartisme, admettaient *in petto* être allés trop loin dans la laïcisation, et le VII^e Congrès de leur parti proposa une « normalisation ». A l'inverse, les Démocrates, dans les années 1950, se montrèrent très prudents dans leur ouverture à l'islam⁴³. Ils sanctifièrent la mémoire d'Atatürk dont ils translatèrent la dépouille du Musée d'Ethnologie d'Ankara au mausolée qu'ils édifièrent pour la célébration de son culte et ils criminalisèrent toute critique à son encontre. Ils fermèrent le Parti de la Nation qui en avaient appelé à la dévotion des électeurs et adoptèrent une loi interdisant l'utilisation de la religion à des fins politiques. Certes, le texte ne les dissuada pas de conclure une alliance électorale avec la mouvance confrérique des nurcu, en 1957. Mais lorsque leur leader, Said Nursi, voulut se rendre en grande pompe à Ankara en janvier 1960, ils l'en empêchèrent. Ils ne tolérèrent pas plus les agissements des tijani contre les statues de Mustapha Kemal ou la tentative d'enterrement du cheikh nakşibendi Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) dans le jardin de la mosquée de Fatih, à Istanbul. Au fond, ils étaient issus du même bloc unioniste et kémaliste qui s'était entre-déchiré, mais avait pris (ou plutôt gardé) le pouvoir en 1919-1925, et leur base était essentiellement urbaine⁴⁴. Il faudra attendre la victoire électorale, en 1965, du Parti de la Justice de Süleyman Demirel, l'héritier politique d'Adnan Menderes, pour voir l'ascension d'une nouvelle élite anatolienne qui déblayera la route vers le pouvoir pour le compte des partis islamiques des années 1970-1990 et de l'AKP en 2002.

L'on voit combien l'exposition habituelle des rapports entre religion et République en Turquie est simpliste et ahistorique. Elle sous-estime l'influence du traumatisme de la Seconde Guerre mondiale, des revendications territoriales de Staline et de la fièvre obsidionale de la Guerre froide, qui favorisèrent une alliance tacite entre la droite conservatrice et le mouvement confrérique, sous l'œil sourcilleux mais résigné de l'armée, dans le but d'endiguer la mobilisation de la gauche et de l'extrême gauche révolutionnaire, et qui aboutit en définitive, dès la fin des années 1960, à la cooptation au sein de l'Etat des forces religieuses qu'il avait voulu étouffer et qui l'avaient combattu dans les années 1920 et 1930. Elle délaisse des contradictions secondaires, mais aigues, qui ont facilité cette lente

⁴³ Şerif Mardin, "Religion and politics in modern Turkey" in James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process*, op. cit., p.144.

⁴⁴ Erik J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, p. 263.

recomposition tout en en brouillant l'expression politique immédiate : par exemple la sourde hostilité de l'Etat-major à l'encontre de Süleyman Demirel, légataire universel du Parti démocrate, leader du nouveau Parti de la Justice, dont la victoire électorale, en 1965, humilia l'armée en sonnante comme un désaveu du putsch « progressiste » et « kémaliste » de 1960 et de l'exécution d'Adnan Menderes, et l'incita à jouer la carte de la fragmentation de la droite. Elle oblitère l'une des interactions majeures survenues entre la religion et la République depuis la création du Parti de l'Ordre nouveau par Necmettin Erbakan, en 1970 : l'apparition d'un parlementarisme islamique qui entend jouer le jeu des institutions républicaines et qui contraint les acteurs se réclamant du laïcisme (ou bénéficiant de la rente de pouvoir laïciste) à se situer par rapport à lui. Elle dissocie les relations entre l'Etat et la religion des transformations de l'économie politique sur lesquelles a longtemps reposé la République : on ne peut par exemple pas comprendre le regain islamique des années 1950 ou 1980 si on l'abstrait des progrès matériels qu'ont permis les politiques de libéralisation et qui l'ont historiquement associé à la « prospérité » ou au « développement », des notions que reprendront précisément à leur compte Necmettin Erbakan, Abdullah Gül et Tayyip Erdogan pour nommer leurs partis successifs⁴⁵.

A nouveau, le raisonnement a tendu à s'égarer en insistant sur le risque de l'« agenda caché » que poursuivraient les partis islamiques, singulièrement l'AKP, sous le couvert de son néolibéralisme et de son auto-proclamation comme parti conservateur démocrate : derrière l'air débonnaire d'Abdullah Gül, élu président de la République en 2007 malgré sa femme voilée, ou les accents de tribun un tantinet gros bras (*kabadayi*) du Premier ministre Tayyip Erdogan, les protestations de vertu démocratique de la nouvelle majorité parlementaire ne dissimulent-elles pas le sombre dessein de la restauration de la Charia ? Maire d'Istanbul, Tayyip Erdogan ne disait-il pas lui-même que « Grâce à Dieu, je suis pour la Charia », que « l'on ne peut pas être à la fois séculariste et musulman », et que « pour nous la démocratie est un moyen, pas une fin »⁴⁶. Peut-être, mais la question reste entière : si tel était le but secret de l'AKP, serait-il pour autant « en capacité de le faire », comme diraient les socialistes français ? Si les chrétiens sont devenus quantité négligeable, un quart grosso modo de la population – de 10% à 30% selon les sources – *n'est pas* sunnite hanéfite, mais d'obédience hétérodoxe et d'origine ethnique alevi. Il résiste à l'identification du régime au sunnisme et au

⁴⁵ Sur l'économie politique de la République, voir Ayşe Buğra, « The place of the economy in Turkish society », *The South Atlantic Quarterly*, 102 (2-3), printemps et été 2003, pp. 453-470 et *State and Business in Modern Turkey. A Comparative Study*, Albany, State University of New York Press, 1994 ; Robert Bianchi, *Interest Groups and Political Development in Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 1984..

⁴⁶ *Guardian* [Londres], 7 novembre 2002.

rapport exclusif que la Direction des affaires religieuses entretient avec lui⁴⁷. Par ailleurs, depuis l'adoption du Code civil suisse, en 1926, c'est toute l'économie politique de la nation et des familles qui s'est structurée selon ses normes, et aux antipodes du droit islamique⁴⁸. Rien ne dit que la société turque soit prête à la révolution sociale radicale qui seule pourrait légitimer le « détricotage » de l'écheveau d'intérêts qui s'est depuis constitué sous ses auspices. Rien ne dit non plus que les électeurs de l'AKP y soient eux-mêmes décidés, y compris la petite fraction d'entre eux que de strictes considérations religieuses motivent dans leur vote. Après tout, ils sont eux aussi pris dans les rets de l'économie industrielle de marché et du Code civil républicain qui structurent leur famille, leur patrimoine, voire, pour les entrepreneurs de la MÜSIAD, l'association patronale islamique, leur accumulation primitive de capital. L'analyse de la société turque ne donne guère d'indices allant dans le sens de cette hypothèse, alors même que la religiosité semble progresser (de 1999 à 2006, le pourcentage des personnes se disant « très religieuses » ou se définissant d'abord comme musulmanes est respectivement passé de 6 à 13% et de 36 à 46%)⁴⁹. Certes, le port du voile est plus visible que jadis, mais il s'agit d'une illusion d'optique. Il est surtout plus polémique, dès lors que sa libéralisation (ou ses tentatives de libéralisation) ont immédiatement provoqué des conflits médiatisés, politisés et judiciairisés. Il traduit une transformation sociale, celle de l'exode rural et de l'arrivée en ville de femmes qui n'avaient pas à le porter dans leur campagne mais qui en ont (ou en ont eu) besoin pour investir, en toute légitimité religieuse ou, plus rarement, en toute respectabilité sociale, l'espace public urbain, *à un moment de leur vie ou à un moment de l'histoire sociale de la République*. Si l'on en croit les enquêtes sociologiques menées à ce sujet, il est néanmoins en recul, notamment en milieu urbain. Alors que 64% des Turcs étaient persuadés en 2006 qu'il avait progressé, le pourcentage des femmes ne se couvrant pas la tête était passé de 27,3% en 1999 à 36,5% en 2006, à l'échelle nationale. Cette évolution avait été particulièrement sensible en ville, y compris dans les quartiers populeux des *gecekondu* et chez les jeunes⁵⁰. En outre, le discours exorbité sur le voile ne nous dit rien sur d'autres pratiques sociales. Pour qui visite la Turquie depuis longtemps, un phénomène plus saillant

⁴⁷ Elise Massicard, *L'Autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, Presses universitaires de France, 2005 ; Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, eds., *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, Istanbul, Swedish Research Institute, 1998 ; Altan Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Paris, Société d'ethnographie, 1980 ; John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, *op. cit.*

⁴⁸ Şerif Mardin, "Religion and politics in modern Turkey" in James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process*, *op. cit.*, p.149.

⁴⁹ Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, Istanbul, TESEV Publications, 2007, p. 13.

⁵⁰ *Ibid*, p. 27, et pp. 62 et suiv. pour des chiffres plus détaillés.

est la généralisation de la consommation d'alcool et la prolifération des débits de bière en Anatolie ou même à Istanbul. Et les tentatives de limitation du nombre de ces établissements, voire d'interdiction de leur ouverture dans certains quartiers à l'initiative de quelques municipalités d'obédience islamique, outre le fait qu'elles révèlent des appétits peut-être plus fiscaux que dévotionnels, signalent aussi, de manière symétrique, une réaction à la plus grande visibilité de Bacchus dans l'espace public. Elles sont en quelque sorte la réponse du berger musulman à la bergère laïciste.

C'est bien ce conflit de pratiques et de valeurs, non le jeu à somme nulle entre les unes et les autres, qui institue la République. Déjà, l'enquête de Nur Vergin dans la région, très conservatrice et religieuse, d'Ereğli, au tout début des années 1970, avait montré que le rejet virulent du Parti républicain du peuple par des villageois qui associaient Atatürk à l'un des Antéchrists annoncés dans le Coran, se gardaient bien d'approuver de la voix leur imam lorsque celui-ci se devait de clore la prière finale en souhaitant "longue vie et prospérité à notre République, sérénité à ses dirigeants", et pleuraient à chaudes larmes la mémoire d'Adnan Menderes, ne signifiait pas "la contestation, de fond en comble, de la République en tant que telle" : par exemple, la fête, "éminemment kémaliste", du 23 avril y était célébrée comme il se devait⁵¹.

En 1998, une péripétie révéla bien l'importance de cette interface et de cette ambivalence entre la laïcité et l'islam. Tayyip Erdogan fut embastillé et interdit à vie d'activité politique pour avoir récité en public, lors de la campagne électorale de l'année précédente, les vers suivants : « Les mosquées sont nos casernes, les minarets sont nos baïonnettes, leurs dômes sont nos casques, et les croyants sont notre armée ». Ses défenseurs et les mauvais esprits ne manquèrent pas de rappeler que leur auteur n'était autre que Ziya Gökalp, le grand idéologue du nationalisme turc et de la République ! Il est également instructif que le discours commun associe l'armée, le « cœur du Prophète » (*Peygamber Ocağı*), et ses troupes (*mehmetcik*), ses combattants (*gazi*), ses morts au champ d'honneur (*shahid*) à une symbolique islamique explicite. Ou que les paroles de l'hymne national aient été écrites dans les années 1920 par Mehmet Akif Ersoy (1873-1936), le poète panislamiste qui s'exila au Caire en 1926. Enfin, en 2006, 74,3% des Turcs estimaient que le prochain président de la République devait être un musulman pieux, et 75,2% qu'il devait protéger le sécularisme, signe, s'il en est, qu'ils ne voient pas d'alternative entre leur foi et les institutions républicaines établies⁵².

⁵¹ Nur Vergin, *Industrialisation et changement social*, pp. 170, 189, 214, 218-219.

⁵² Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, op. cit., p. 34.

L'important est donc maintenant de suivre le fil caché qui relie la République à l'Empire ottoman : l'islam, dans son rapport polysémique à l'émergence et à la consolidation des nouvelles institutions d'un Etat désormais national, et dans le contexte du passage d'une société largement rurale à une société de marché, urbaine et industrielle, insérée dans le processus de la globalisation néolibérale depuis les années 1980.

La propédeutique impériale des réformes religieuses du kéalisme

Les Jeunes Ottomans, cet « amalgame de constitutionnalisme et de nationalisme religieux »⁵³, assumaient sans ambages l'héritage intellectuel de l'islam, auquel ils empruntaient leurs grandes catégories, dont celle de *meşveret* (consultation) qui fonda leur revendication constitutionnaliste⁵⁴. Tout à son paradigme évolutionniste et séculariste, Niyazi Berkes est très sévère à leur rencontre. Il leur reconnaît la paternité de la Constitution de 1876. Mais précisément il reproche à cette dernière d'avoir constitutionnalisé la légitimité islamique du sultan, d'avoir ainsi fait régresser la sécularisation politique qu'avaient lancée les Tanzimat, et finalement d'avoir ouvert la voie à l'absolutisme d'Abdülhamid II. Lequel se garda d'abolir un texte qui le servait si bien en définissant plus précisément les droits du souverain que ceux du peuple. Il se contenta donc de suspendre son application jusqu'à la Révolution de 1908⁵⁵. La responsabilité de cette captation du libéralisme par l'absolutisme reviendrait à l'« espèce d'idéologie constitutionnelle que représentait au mieux Namık Kemal », à son « inconsistance et ses contradictions inhérentes », bien que le penseur fût le « premier musulman à comprendre l'essence réelle du libéralisme et la signification de la souveraineté du peuple »⁵⁶. Il ne parvint pas – la mission était impossible, aux yeux de Niyazi Berkes – à concilier sa compréhension de la théorie des droits naturels avec l'impératif catégorique du respect de la Charia. L'invocation d'une source transcendante du Bien (*husn*), d'origine divine, et s'imposant à la souveraineté populaire, supposait un consentement et un consensus (*icma*) de la communauté (*ümmet*) qui s'avèrent vite iréniques au regard de la bonne volonté effective du souverain, Abdülhamid II, ou des attentes réelles de ses sujets. Ceux-ci, au demeurant, n'étaient pas tous musulmans et réclamaient pour certains des formes d'autonomie locale. Le Grand Vizir Midhat Pacha était prêt à leur concéder, mais le sultan ne

⁵³ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit., p. 159.

⁵⁴ Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottomans Thought*, op. cit.

⁵⁵ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit., pp. 246 et suiv.

⁵⁶ *Ibid*, p. 248 et p. 211.

voulait pas en entendre parler, pas plus peut-être que Namık Kemal lui-même⁵⁷. En définitive, les droits naturels des Ottomans étaient ceux que leur prescrivait la Charia, et la connaissance religieuse devait les mener là où la philosophie avait guidé les Occidentaux. L'orientation islamique des Jeunes Ottomans les inclinait à réduire aux seuls musulmans l'appartenance politique pleine à l'empire, et à confondre une assemblée consultative (*meşrevet*) avec une assemblée législative de nature à limiter véritablement les prérogatives d'une monarchie « conditionnelle » (*meşrutiyet*). Trente ans plus tard, en 1906-1909, les constitutionnalistes iraniens se heurteront aux mêmes difficultés sémantiques et politiques. Quant aux Jeunes-Turcs, ils feront preuve d'une grande légèreté en la matière. La Constitution était pour eux un « symbole romantique de la modernité occidentale », écrit M. Şükrü Hanioglu – Ahmed Rıza ne cessait de marmonner que “le souverain bien, c'est la Constitution » – mais le Dr Nâzım avouera plus tard qu'il n'avait jamais lu celle de 1876⁵⁸ !

Cependant, la critique acerbe, par les Jeunes Ottomans, de l'immoralité de Tanzimat qui tournaient le dos à la Charia et assignaient l'islam à la sphère privée ne peut être abstraite de l'attitude des hauts fonctionnaires de la Porte qui conduisaient les réformes. Symétriquement, aucun théologien de l'époque ne mettait en cause le principe de « consultation » (*meşrevet*) ou ne citait le Coran pour justifier l'absolutisme d'Abdülhamid II. Ce qui était en cause, à leurs yeux, c'était non le constitutionnalisme, mais la forme de constitutionnalisme que les Jeunes Ottomans assuraient avoir trouvée dans leur lecture du Coran. Et l'absolutisme du sultan se voulait lui-même “constitutionnel”. Il ne lésinait pas sur la consultation, bien qu'il se fît de celle-ci une idée étroitement caméraliste et recourût à de multiples *komisyon*, dans l'esprit des Tanzimat, ou à des entretiens privés, au lieu du Parlement, mis en congé⁵⁹. Le « legs » de l'Empire à la République, en la matière, n'est pas celui, univoque, des prodromes de la sécularisation, virtuellement inhérente au *kanun* de la tradition turco-mongole ; ni celui, non moins cohérent, d'une pensée islamique latente, sous-jacente au constitutionnalisme et au réformisme de 1876. Il consiste en la tension créatrice, en la conversation polémique entre ces deux registres qui parcoururent la société ottomane tout au long du XIX^e siècle et continuent d'habiter la Turquie contemporaine. Tension créatrice et conversation polémique qui n'excluaient pas nécessairement la volonté de les réconcilier, dès la fin du XIX^e siècle. Un

⁵⁷ *Ibid*, p. 230.

⁵⁸ M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁵⁹ François Georgeon, *Abdülhamid II*, *op. cit.*, p. 150 ; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, *op. cit.*, pp. 238-239 et p. 256.

Khair al-Din (Hayreddin) renvoyait ainsi dos-à-dos les « uléma ignorants du Progrès » et les « politiciens ignorants de l'islam »⁶⁰.

Le « legs » de l'Empire tient aussi à l'émergence progressive de l'idée de nation dont la catégorie façonnera la République. Mehmed Sadık Rifat Pacha, artisan des Tanzimat, a été l'un des tout premiers Ottomans à traduire le mot français par le terme de *millet*, jusqu'alors associé à la notion de groupe religieux et désormais pourvu d'une signification politique ottomaniste universelle⁶¹. Un glissement qui n'est d'ailleurs pas radicalement différent de l'évolution de la « nation » en Occident : d'ethnoreligieuse, notamment dans les ports – on parlait par exemple de la *Naçao* à propos des Marranes – elle est devenue politique et civique avec la Révolution française. Mais ce fut le Jeune Ottoman Ibrahim Şinasi Efendi qui fit de la nation (*millet*) l'un de ses leitmotifs⁶². A l'exception d'Ali Suavi, les intellectuels de cette mouvance ne nourrissaient aucune sympathie pour les élucubrations turquistes d'un Vámbéry ou d'un Cahun. Ils étaient ottomanistes. Mais, point fondamental, ils identifiaient le sujet ottoman par excellence au « musulman hanefi parlant l'ottoman »⁶³, définition que reprendra implicitement le nationalisme de la République kémaliste. En réponse à la pénétration économique et religieuse de l'Occident, de l'afflux des *muhacir* et de la guerre de 1878, la Nakşibendiyya elle-même, toute conservatrice qu'elle fût, et désormais opposée aux Tanzimat dont elle avait été l'une des sources d'inspiration initiales, s'attacha au renforcement de l'Etat, s'appropriant l'idée de défense de la patrie et de la nation contre les menées de ses ennemis chrétiens, oeuvra à l'unification et à la mobilisation des musulmans d'origines ethniques diverses⁶⁴. Enfin, le legs impérial articule en filigrane, notamment sous la plume de Namık Kemal, les notions d'islam et de République par le biais des thèmes, qui lui étaient chers, de la « liberté » (*hürriyet*), de la « patrie » (*vatan*), de la « consultation » (*meşveret*), de la critique de la sécularisation de la loi, du respect de la Charia, du caractère second de la forme du régime politique au regard des principes islamiques. A ses yeux, l'Etat islamique était une « sorte de République »⁶⁵ - ce qui ne le dissuada pas de prendre modèle sur la Constitution du Second Empire français, de reconnaître la légitimité de l'allégeance (*bîat*) à la Maison d'Osman, de défendre l'intégrité du droit islamique, en annulant ainsi l'idée de la souveraineté populaire. La contribution des Jeunes Ottomans à l'émergence de la pensée

⁶⁰ M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, op. cit., p. 15.

⁶¹ Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottomans Thought*, op. cit., pp. 189-190.

⁶² Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottomans Thought*, op. cit., pp. 189-190 et 273-274..

⁶³ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit., pp. 317-318.

⁶⁴ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, pp. 137 et suiv. ; Şerif Mardin, "The Nakşibendi order in Turkish history" in Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey*, op. cit., chapitre 6.

⁶⁵ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit., p. 213 ; Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottomans Thought*, op. cit., pp. 296-297.

républicaine dépassa donc de loin le fiasco de la tentative parlementariste de 1876. Elle circonscrivit le périmètre de l'ambivalence dont la République ne sortira jamais.

L'Empire prépara d'autres manières l'avènement de la République de Turquie. D'une part, il entama la réforme de la langue, épurant l'osmanlı de ses composantes arabe et persane, et consacrant le turc comme véhicule dominant de l'Empire, non seulement au sein de son administration et de son armée, mais également comme *lingua franca* de la société⁶⁶. Promue par des intellectuels qui n'étaient pas toujours turcophones de naissance, la simplification et l'épuration de l'ottoman et de son écriture prirent vite pour cible l'arabe. A ce titre, elles visaient moins les Arabes en tant que composantes de l'ensemble impérial que le système éducatif des madrasa. Dans cette lignée, les unionistes qui firent la Révolution de 1908 et prirent le pouvoir en 1911 étaient dans leur majorité originaires des provinces balkaniques, soit turcs d'origine, soit d'éducation turque, et assez étrangers à l'univers plus traditionaliste de l'Anatolie. Bien qu'ils restassent jusqu'au bout ottomanistes, ils étaient clairement des sécularistes (*dehri*). Leur attachement au « Progrès » les prédisposait à accueillir favorablement le réveil culturel turc dont Ziya Gökalp sera leur grand penseur, parvenant à transformer le mouvement littéraire et philosophique saloniquien de la Nouvelle vie en courant turquiste et nouant des relations avec les idéologues du nationalisme pan ou trans-turquiste, tels que Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu et Halim Sabit. La tentative de contre-révolution d'avril 1909, qui se revendiqua de l'islam, ne put que conforter les unionistes dans cette approche, quoique certains pan-turquistes fussent eux-mêmes de tendance islamiste. Aussi la question de l'adoption de l'alphabet latin fut-elle relancée en 1911-1912, dans un contexte militaire qui plaidait pour une simplification drastique de la langue de télécommunication, sans néanmoins pouvoir être tranchée de façon satisfaisante tant étaient grandes la pression des islamistes et les susceptibilités culturalistes des nationalistes turcs⁶⁷. En attendant, l'œuvre de Ziya Gökalp, à la veille de la Première Guerre mondiale, avait largement naturalisé l'idée selon laquelle la langue turque constituait l'un des deux piliers de la nation, de pair avec la religion, sous-entendu musulmane.

D'autre part, l'Empire ottoman affaiblit lui-même les uléma, les madrasa et les confréries en consacrant la prééminence de la raison d'Etat, et de la centralisation de l'Etat,

⁶⁶ David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism. 1876-1908*, Londres, Frank Cass, 1977, chapitre 6 ; Özlem Berk, *Translation and Westernisation in Turkey from the 1840s to the 1980s*, Istanbul, Yamları, 2004, pp. 96 et suiv. ; Erik J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, Londres, I. B. Tauris, 1997, pp. 197 et suiv. ; Nicolas Vatin, "De l'osmanlı au turc de Turquie", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 50 (4), 1988, pp. 68-84 ; Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'Etat ottoman (1839-1909)*, Paris, Peeters, 2007.

⁶⁷ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, *op. cit.*, pp. 422-423.

sur le champ religieux. L'effort de scolarisation et de professionnalisation de la bureaucratie qu'entreprit Abdülhamid II, plus encore que ses prédécesseurs, fut la clef de cette double évolution. L'inféodation administrative et politique de la religion à l'Etat était devenue possible, au-delà de ce que pouvait permettre le césaro-papisme impérial de l'Âge classique ou du XVIII^e siècle, qui dut toujours composer avec les uléma, fût-ce pour mieux les soumettre. Sous l'influence des intellectuels turcophones et musulmans russes qui affluèrent après la Révolution de 1908, l'affirmation de la citoyenneté sur la base d'un nationalisme culturel, voire culturaliste ou ethniciste, turc pouvait également se substituer à l'alternative entre l'ottomanité et l'islamicité, avec laquelle rusait de longue date la Maison d'Osman. Dans la foulée de l'absolutisme hamidien, la dictature unioniste continua de préparer le terrain pour une éviction plus radicale encore des autorités islamiques du champ politique, en particulier sous la plume de Ziya Gökalp, qui encouragea des réformes drastiques en matière d'unification du système éducatif et du système judiciaire sous l'autorité de l'Etat et de bureaucratisation croissante des institutions religieuses⁶⁸.

Mais ces évolutions ne coupèrent pas pour autant le fil de l'islam. La communauté de *certain*s de ses adeptes continua de délimiter implicitement le périmètre civique de la nationalité. Devenait – et reste jusqu'à nos jours – Turc, certes celui qui se dit Turc, conformément à la définition canonique de Mustapha Kemal, mais un peu plus que les autres celui qui peut se dire turcophone de naissance, musulman sunnite hanéfite... et laïque. « Je suis un Turc blanc. En Turquie, être turc ne veut pas dire être d'origine turque. Cela signifie être un musulman turc (car le système du *millet*, qui fut juridiquement aboli en 1839 [NDA : sic. Lire plutôt : « modifié »], perdure toujours dans les mentalités musulmanes). Un WASP turc a besoin de toujours plus de qualifications pour être un Turc *maqbul* (acceptable), c'est-à-dire un Turc jouissant de la confiance et de l'estime des élites. Ce Turc doit être *Hanefi* (et non *Shafi* – la plupart des Kurdes sont *Shafi*) ; être sunnite (contrairement aux Alevi) ; musulman (contrairement aux non musulmans) ; et Turc (contrairement à ceux qui ne disent pas qu'ils sont Turcs). Couronnement de toutes ces qualifications, tu dois être enfin un laïc », explique Başkin Oran, professeur de science politique, l'un des intellectuels militant pour la reconnaissance du « Grand Désastre » de 1915 et auteur d'un rapport important sur les droits des minorités, en 2004⁶⁹. La définition de Namık Kemal garde jusqu'à aujourd'hui son actualité, nonobstant l'article 88 de la Constitution de 1923 qui exclut toute « considération de religion et de race » dans l'appartenance au « peuple de Turquie ». Le « peuple de Turquie »

⁶⁸*Ibid*, pp. 415 et suiv.

⁶⁹ Interview in *The Armenian Weekly*, 12 juillet 2008, cité sur www.turquieeuropeenne.eu le 4 août 2008.

est au fil des ans devenu le « peuple turc », et il a fallu attendre avril 2009 pour que le chef d'Etat-major revienne à la formulation initiale, c'est-à-dire admette implicitement l'existence de citoyens turcs qui ne soient ni « Turcs » ni musulmans sunnites hanéfites⁷⁰.

Une République islamique sunnite honteuse d'elle-même

Tel fut le grand non-dit qui fonda la République et continue de la légitimer dans un silence assourdissant. Passons sur le fait, peu connu mais avéré, que les non musulmans sont immédiatement identifiables par toute une série de signes invisibles, comme, par exemple, des séries spécifiques de numéros de passeport, hormis même la mention de la confession par celui-ci ou la carte d'identité, ou sur les interdits professionnels qui les frappent de facto dans la haute fonction publique et l'armée. Négligeons l'apparition d'un nouvel anti-sémitisme qu'attisent en sous-main, depuis 2004, les groupes néo-nationalistes (*ulusalci*) plus ou moins liés à la conjuration d'Ergenekon. Mettons également entre parenthèses cet autre fait que l'on ne peut échapper à l'assignation confessionnelle étatique : seules les religions officiellement reconnues, notamment dans le cadre du traité de Lausanne, sont susceptibles d'être indiquées, et l'on ne peut, par exemple, se déclarer « athée » ni laisser vierge la ligne prévue à cet effet dans les documents officiels. Délaissons cette autre curiosité des plaques d'identification des soldats qui portent, le cas échéant, les lettres GM – pour *gayri-Müslim*, non musulman – officiellement pour indiquer le type de rituel funéraire à pratiquer en cas de décès⁷¹.

Dans notre raisonnement, il est plus utile de revenir sur la genèse de la citoyenneté turque. La construction ou la formation de la République sont passées par une série de matrices plus ou moins coercitives, d'événements dépuratifs qui l'ont délimitée ou hiérarchisée sur une base ethnoconfessionnelle et ont fait d'elle une République islamique sunnite honteuse. L'ambivalence des mots de la nation (*millet*) et du national (*millî*), dont la connotation peut être aussi bien nationaliste que religieuse, a facilité ce glissement⁷². La création de la République a d'abord été un acte d'énonciation du politique, à l'interface de l'Etat et de la société⁷³.

⁷⁰ www.turquieeuropeenne.eu le 22 avril 2009.

⁷¹ Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military-Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 73.

⁷² Erik Jan Zürcher, « The core terminology of kemalism : *mefkûre, millî, muasır, medenî* », *Etudes turques et ottomanes*, 8, décembre 1999, pp. 55-64.

⁷³ Jean-François Bayart, « L'énonciation du politique », *Revue française de science politique* 35 (3), juin 1985, pp. 343-373.

Les mots, néanmoins, n'excluent pas la violence de masse. Sa scène primitive fut la déportation et l'extermination des Arméniens, selon un critère plus ethnoreligieux qu'ethnique ou « racial ». Une partie, il est vrai infime, de ces derniers – de l'ordre de 150 à 200 000, sur un total de 600 000 à 800 000 victimes, voire plus d'un million si l'on accepte l'estimation des historiens arméniens nationalistes⁷⁴ – échappèrent à la mort en se convertissant ou en étant convertis de force à l'islam (et c'est la raison pour laquelle le terme de génocide me paraît pour ma part scientifiquement inapproprié, même s'il est sans doute devenu politiquement inévitable, voire souhaitable : aux yeux des Nazis, il ne suffisait pas de se faire baptiser pour se soustraire à la Shoah quand on était « racialement » Juif, de même que pour le Hutu Power le fait d'être Tutsi était sans appel ; les unionistes commirent un « religiocide », et pour des raisons moins religieuses que politiques, sécuritaires et nationalistes, si l'on admet l'hypothèse, encore sujette à caution historique, d'un massacre unitaire, concerté et planifié). Au sortir de la Première Guerre mondiale, l'adéquation entre la nation turque et le sunnisme, qu'avaient formulée tour à tour Namık Kemal et Ziya Gökalp, dans une perspective différente, avait gagné en évidence démographique.

En 1919, seuls les musulmans ont été autorisés à participer à l'élection de l'Assemblée, et les uléma ont représenté environ 20% des élus de ce premier Parlement. La Guerre d'indépendance, de 1919 à 1923, a été vécue à l'échelle des paysans et des artisans comme une guerre pour la défense de la foi. Les textes fondateurs de la République se sont constamment référés à ces « musulmans qui forment une nation », à « tous les éléments islamiques de la population », et Mustapha Kemal n'a pas été le dernier à affirmer que « la nation que nous sommes en train d'essayer de protéger (...) est composée de différentes communautés musulmanes »⁷⁵. Peut-être ne faut-il pas trop faire dire à ces références. Leur objectif premier était probablement de sauver les meubles de la souveraineté nationale en faisant la part du feu, celle des Grecs, des Arabes et des Arméniens, et en essayant de sanctuariser un maximum du territoire ottoman face aux demandes occidentales et soviétiques d'organisation de référendums dans les provinces où les populations turques n'étaient pas majoritaires par rapport aux autres musulmans. Néanmoins, les écrits sont performatifs. Le Pacte national que le Parlement d'Istanbul adopta le 28 janvier 1920, en reprenant pour l'essentiel les résolutions des congrès nationalistes d'Erzurum (23 juillet 1919) et de Sivas (4-11 septembre 1919), affirmait dans son premier article que « les territoires peuplés par une

⁷⁴ Pour une analyse des chiffres, voir notamment Justin McCarthy, *Muslims and Minorities. The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*, New York, New York University Press, ???, chapitre 3.

⁷⁵ Cité par M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, *op. cit.*, p. 45. Voir aussi Erik Jan Zürcher, « The core terminology of kemalism », art. cité.

majorité ottomane musulmane (unis par leur religion, leur race et leur objectif) formaient un tout indivisible » : il prônait non une souveraineté nationale turque, mais celle des musulmans ottomans, sous-entendus turcs, tcherkesses, lazès et kurdes, tout en laissant aux provinces majoritairement arabes, occupées par les forces étrangères, le soin de se déterminer par référendum. Sur le terrain, les Sociétés de défense des droits nationaux, qui s'étaient multipliées depuis novembre 1918, faisaient prévaloir par la force cette conception de la citoyenneté en faveur de laquelle plaidait l'impératif de conserver les « biens abandonnés » par les Grecs et les Arméniens. Les échanges de population de 1924 se sont faits sur une base ethnoreligieuse, et la loi 2510 du 14 juin 1934 a suivi une logique similaire pour la planification des déportations intérieures et de l'implantation des déplacés, au nom des impératifs de la « sécurité nationale »⁷⁶. L'un des grands auteurs sécularistes du nationalisme turc, Ali Haydar, n'avait-il pas soutenu sans ambages, en 1926, qu'« il est impossible de faire de non musulmans des citoyens turcs sincères »⁷⁷ ? Le ministre de la Défense nationale dans le gouvernement AKP de Tayyip Erdogan, Vecdi Gönül, assume aujourd'hui cette histoire, au grand dam des intellectuels libéraux : « Pourrait-on avoir aujourd'hui le même Etat-nation si la présence des Grecs dans la région égéenne et des Arméniens en plusieurs endroits en Turquie était similaire à ce qu'elle a pu être ? (...) Je ne sais pas comment je peux expliquer l'importance des échanges de population qui ont eu lieu, mais si l'on regarde la situation antérieure, cette importance devient évidente. L'une des plus grandes réalisations d'Atatürk, qui a aboli le califat pour établir une nation, a été l'échange de population entre la Grèce et la Turquie en 1923 », a-t-il déclaré le 10 novembre 2008, lors d'un discours prononcé à l'ambassade de son pays à Bruxelles⁷⁸. L'Etat-nation turc est celui d'une « nation dominante » (*millet-i hakime*), conformément à ce qu'entrevoyait Hüseyin Cahit, le porte-parole officieux du Comité Union et Progrès, dès novembre 1908⁷⁹.

La purification ethnoconfessionnelle fut peut-être avant tout une purification économique. La Révolution de 1908, dont l'initiative revint à des officiers et à des bureaucrates musulmans et turcophones servant en Macédoine, qui prit une orientation anti-arabe assez nette, et qui marginalisa progressivement les partisans chrétiens ou juifs des Jeunes-Turcs, à l'origine assez nombreux, introduisit une disjonction de plus en plus aigüe

⁷⁶ Erol Ülker, « Assimilation, security and geographical nationalization in Interwar Turkey : the Settlement Law of 1934 », *European Journal of Turkish Studies*, 7 (7), 2008.

⁷⁷ Cité par M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, *op. cit.*, p. 47.

⁷⁸ www.turquieeuropenne.eu le 4 décembre 2008.

⁷⁹ François Georgeon, « La montée du nationalisme turc dans l'Etat ottoman (1908-1914). Bilan et perspectives », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 50 (1), 1988, p. 33.

entre les détenteurs du pouvoir politique et ceux du pouvoir économique⁸⁰. En 1915, 85% du capital industriel de l'Empire étaient entre les mains d'hommes d'affaires grecs, juifs ou arméniens⁸¹. La suspension du remboursement de la dette, le 2 août 1914, l'abolition unilatérale des Capitulations, le 1^{er} octobre, et les nécessités de l'économie de guerre permirent de tourner le dos au libéralisme impérial et de jeter les bases d'une « économie nationale » (*Millî İktisat*), dont l'industrialisation de l'Allemagne fournissait l'exemple, encore que Tekin Alp et Ziya Gökalp ne s'en fissent pas la même idée⁸². La formation d'une véritable « bourgeoisie nationale », entendons turque et sunnite, devint l'obsession des nationalistes. Elle justifia le recours au protectionnisme et au dirigisme, avant même la « Grande Transformation »⁸³ de l'entre-deux guerres dans le contexte de laquelle elle finit néanmoins par s'inscrire. Dès juin 1914, une loi sur l'Encouragement de l'industrie entendit privilégier les produits ottomans. Des mesures de discrimination positive furent prises à l'avantage des commerçants et même des fonctionnaires musulmans. L'Organisation spéciale lança une campagne de terreur contre les Grecs dans les provinces égéennes et parvint à faire fuir 130 000 d'entre eux, dont les biens furent spoliés. A ces confiscations s'ajoutèrent celles des avoirs des Arméniens, en 1915. En outre, l'interruption des importations en provenance de la Russie, de l'Ukraine et de la Roumanie provoquèrent une augmentation de la demande dont les producteurs d'Anatolie s'efforcèrent de tirer parti. Mais, pour acheminer à Istanbul leurs marchandises, ils devaient composer avec les autorités du Comité Union et Progrès qui s'étaient emparé du contrôle des chemins de fer. De même, ces dernières veillaient à l'approvisionnement des villes en exerçant leur tutelle sur les circuits de distribution. Grands propriétaires terriens, commerçants, hommes forts des guildes ou des « associations de commerçants », bureaucrates utiles amassèrent vite des fortunes considérables, et les « riches de 1916 » devinrent le noyau initial de la future « bourgeoisie nationale ». A Istanbul, Kara Kemal Bey, issu de la guilde des porteurs, boss politique des unionistes dans la capitale, et futur dirigeant de Karakol, qui supervisait la Commission spéciale du commerce, s'employait à drainer ces profits par l'intermédiaire d'une Société des Guildes, nouvellement établie, pour capitaliser en bourse de nouvelles compagnies, expressions de ce capitalisme turc et encore

⁸⁰ *Ibid*, pp. 30-34.

⁸¹ Chiffre cité par Feroz Ahmad, "The political economy of Kemalism" in Ali Kazancigil, Ergun Özbudun, eds., *Atatürk, op. cit.*, p. 146.

⁸² Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey, op. cit.* ; Zafer Toprak, "Nationalism and economics in the Young Turk Era (1908-1918)" in Jacques Thobie, Salgur Kaçal, dir., *Industrialisation, communication et rapports sociaux en Turquie et en Méditerranée orientale*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 259-266.

⁸³ Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983.

impérial que les nationalistes ottomans appelaient de leurs vœux.⁸⁴ La défaite des libéraux, une première fois en 1913, sous les coups des unionistes, puis en 1922, sous ceux de Mustapha Kemal, le renversement de l'Ancien Régime et la liquidation de l'opposition du « Second Groupe », en 1925, amplifièrent cette révolution copernicienne de l'économie politique. Pour le Gazi, il ne pouvait y avoir de souveraineté nationale qui ne soit aussi économique, et il n'était pas question d'entériner le partage du territoire de la République en zones d'influence étrangères, comme son ministre des Affaires étrangères Bekir Sami s'était montré prêt à les accepter lors des négociations de paix de Londres, en 1921. Avant même la signature du traité de Lausanne, le Congrès économique d'Izmir, en février 1923, posa les fondements du dirigisme ethnoconfessionnel et nationaliste, que limiteront néanmoins diverses clauses temporaires de l'accord conclu avec l'Entente, notamment en matière de droits de douane, et une attitude assez bienveillante vis-à-vis des investissements directs étrangers pourvu qu'ils prissent la forme de joint-ventures avec des entreprises turques. Mais, de toute façon, le train de l'« économie nationale » était déjà lancé. Il devait conduire la République à la gare de l'« étatsisme » (*devletçilik*), que le congrès de 1935 du Parti républicain du peuple veillera néanmoins à tempérer. Il est remarquable que la libéralisation de l'après-guerre parviendra à la même fin par d'autres moyens.

L'octroi ou l'acquisition des « biens abandonnés » par les Arméniens ou les Grecs, pendant la Première Guerre mondiale, ont été réservés aux musulmans. Lorsque l'armée turque a repris le contrôle d'Istanbul, en octobre 1923, des mesures discriminatoires, légales ou de fait, ont immédiatement été prises à l'encontre des Grecs qui représentaient un cinquième de la population de la ville, et ce bien que le traité de Lausanne, signé en juillet, ne prévît pas leur expulsion : 5 000 employés grecs ont été renvoyés de différentes entreprises ou administrations, des patrons ont été contraints de vendre leur affaire à vil prix, les institutions éducatives ont été mises sous pression⁸⁵. Le dirigisme inhérent à l'« économie nationale » de l'entre-deux guerres et de la Seconde Guerre mondiale a revêtu une orientation confessionnelle dont les Grecs « établis » – i.e. les citoyens grecs résidant à Istanbul et autorisés par le traité de Lausanne à rester dans la ville – ont été les premières victimes, exclues de toute une série de professions par la loi de 1932 et divers textes afférents. La loi pour l'Encouragement de l'Industrie de 1927 et la *Iş Bankası* créée en 1924 par des membres

⁸⁴ Erik J. Zürcher, *Turkey, op. cit.*, pp. 127 et suiv. ; Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey, op. cit.*, pp. 41 et suiv. ; Feroz Ahmad, *From Empire to Republic. Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey*, Istanbul, Istanbul Bilgi University Press, 2008, volume I, pp. 23-61, notamment p. 45.

⁸⁵ Speros Vryonis, Jr, *The Mechanism of Catastrophe. The Turkish Pogrom of September 6-7, 1955, and the Destruction of the Greek Community of Istanbul*, New York, Greekworks.Com, 2005, pp. 14 et suiv.

éminents de la classe politique ont favorisé l'accumulation primitive des premiers hommes d'affaires turco-musulmans sur la base d'un « chevauchement » assez systématique entre les positions de pouvoir et les positions économiques⁸⁶. A partir de 1929, l'adoption de mesures protectionnistes de plus en plus systématiques a procuré de nouvelles opportunités de discriminations positives pour les opérateurs sunnites, et négatives pour leurs pairs juifs ou chrétiens. Ces discriminations finiront même par prendre une tournure raciale, en particulier avec l'expulsion de Thrace des Juifs, en 1934, avec l'enrôlement obligatoire dans des « bataillons de travail » des hommes juifs et chrétiens âgés de 18 à 45 ans, en 1941, et avec la mise en œuvre brutale et inique, en 1942-1943, d'un impôt sur la fortune qui frappera pour l'essentiel les propriétaires juifs, arméniens et dans une moindre mesure grecs, et qui condamnera aux travaux forcés en Anatolie ceux d'entre eux qui s'avéreront incapables de s'acquitter des sommes exorbitantes que l'on exigeait d'eux⁸⁷. Le pogrom des 6 et 7 septembre 1955, à Istanbul, qu'organisèrent le Premier ministre Adnan Menderes et le président de la République Celal Bayar, dont ils confièrent l'exécution à l'administration territoriale, à diverses associations nationalistes, étudiantes et culturelles, aux militants de leur parti et aux syndicats, sinon à des militaires dépouillés de leur uniforme, et qu'ils semblent avoir supervisé jusqu'à son déclenchement, eut pour but de briser le redressement économique et culturel de la minorité grecque depuis la fin de la guerre, à la double faveur de la compétition entre le Parti républicain du peuple et le Parti démocrate et de l'aide américaine, voire de la pousser au départ⁸⁸. Tel a été en tout cas son résultat final, à terme, avec une autre vague de spolations déguisées en cessions obligatoires de biens à des citoyens turcs et l'expulsion des « établis », mais aussi de nombreux Grecs détenteurs de la nationalité turque, en 1963-1964, dans le contexte de la crise chypriote, et avec l'invalidation rétroactive de tous les testaments d'« établis », en 1980⁸⁹. Les confiscations et les tutelles que subirent les institutions évergétiques ou éducatives chrétiennes et juives, en 1935 et en 1961, et les réticences des gouvernements successifs à revenir sur ces mesures dans le cadre des

⁸⁶ Korkut Boratav, « Kemalist economic policies and etatism » in Ali Kazancigil, Ergun Özbudun, eds., *Atatürk, op. cit.*, pp. 165-190 ; Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey, op. cit.*, pp. 43 et suiv.. Sur ce concept de « chevauchement (*straddling*), cf Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989 [2006].

⁸⁷ « The 1934 Thrace events : continuity and change within Turkish state policies regarding non-Muslim minorities. An interview with Rıfat Bali », *European Journal of Turkish Studies*, 7 (7), 2008 ; Rıfat N. Bali, *The « Varlık Vergisi » Affair. A Study on its Legacy. Selected Documents*, Istanbul, Isis Press, 2005 ; Speros Vryonis, Jr, *The Mechanism of Catastrophe, op. cit.*, pp. 34 et suiv. ; Arnold Reisman, *Turkey's Modernization. Refugees from Nazism and Atatürk's Vision*, Washington, New Academic Publishing, 2006, chapitre 10 ; Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey, op. cit.*, pp. 114 et suiv.

⁸⁸ Speros Vryonis, Jr, *The Mechanism of Catastrophe, op. cit.*

⁸⁹ Speros Vryonis, Jr, *The Mechanism of Catastrophe, op. cit.*, pp. 559 et suiv.

négociations d'adhésion de la Turquie à l'Union européenne relèvent de cette même logique. Ainsi, le processus d'accumulation primitive, en République de Turquie, a recoupé celui de la purification ethnoconfessionnelle sans néanmoins se confondre complètement avec celui-ci, du fait de l'intervention du marché et de l'internationalisation de l'économie. Il est par exemple indicatif que plusieurs des plus grands groupes industriels du pays soient nés après 1950 dans la Çukurova, une plaine cotonnière fertile dont les riches propriétaires arméniens et grecs avaient été tués ou déportés en 1915⁹⁰.

Enfin, les alevi, dont le folklorisme officiel du kémalisme fit parfois les dépositaires par excellence de la culture turque « authentique » et « populaire » - notamment sous la plume de l'historien Fuat Köprülü (1890-1965), le premier directeur de l'Institut de turcologie de l'Université d'Istanbul - n'entretiennent pas avec la République laïque les affinités électives (et électorales) dont on les a souvent crédités⁹¹. En 1919-1920, le soutien des Bektaşî à la lutte nationale de Mustapha Kemal, réel, fut peut-être plus nuancé que ne le veut l'historiographie nationaliste, laïciste ou particulariste⁹². Et la composante confessionnelle alevi semble avoir été importante à l'origine des soulèvements kurdes de Koçgiri (en 1920-1921) et de Dersim (aujourd'hui Tunceli, en 1936-1938), alors que la rébellion de Cheikh Said, en 1925, avait été exclusivement kurde et sunnite. Dans les relations entre le nouveau régime et les alevi, la variable régionale est intervenue : la région de Sivas, haut lieu de l'épopée kémaliste, a été choyée entre les deux guerres, celle de Yozgat a été ostracisée à la suite de l'implication des Alevi dans la rébellion des Çapanoğlu, en 1920⁹³. De manière générale, le rapport des alevi à l'Etat participe du même genre de subordination à laquelle ont été soumises l'ensemble des petites gens en Anatolie, bien qu'il ait pu évoluer suivant les périodes. Valorisés par la politique culturelle kémaliste et néokémaliste, protégés de l'hostilité des sunnites par la laïcité des institutions, les alevi ont pu jouir d'une relative protection de la part des autorités publiques jusqu'au milieu des années 1960. Mais ils se sont progressivement retrouvés dans la ligne de mire du pouvoir central ou local lorsque la droite conservatrice ou nationaliste a

⁹⁰ Erik J. Zürcher, *Turkey, op. cit.*, pp. 238-239 ; Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey, op. cit.*, pp. 82 et suiv. (sur le groupe Sabancı).

⁹¹ Voir notamment Benoit Fliche, *Odyssées turques, op. cit.*, pp. 67 et suiv. et Elise Massicard, *L'Autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF, 2005, pp. 29 et suiv. pour la « déconstruction » de l'équivalence naturelle entre alevisme et kémalisme. Rappelons que l'alevisme est une appartenance ethnoconfessionnelle. On naît alevi, et on le reste par le biais du mariage, généralement endogame. Le plus souvent, l'on se reconnaît alors dans la confrérie des Bektaşî. Mais on peut être un adepte des Bektaşî sans être alevi. Elise Massicard insiste sur la nécessité de pas réifier cette identité alevi, de « nature ambiguë », et sur la « diversité interne du groupe, à la fois linguistique, sociale et religieuse » (*ibid*, p. 7).

⁹² Hülya Küçük, *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle*, Leyde, Brill, 2003.

⁹³ Elise Massicard, « Sivas, une province de Turquie entre local et global », *les Etudes du CERI*, 79, 2001 et Benoit Fliche, *Odyssées turques, op. cit.*, pp. 41 et suiv. et 67 et suiv.

relevé la tête et lorsque la lutte anti-communiste s'est intensifiée en procédant au réarmement moral, i.e. islamique, de la nation. La vogue de bardes (*aşık*) engagés, notoirement alevi – parfois, circonstance aggravante, alevi *et* kurde, à l'instar du sulfureux *aşık* Mahsuni – et proposant une interprétation politique « de gauche » de la figure d'Ali ou de divers cheikhs hétérodoxes de l'Anatolie des XII^e-XVI^e siècles, la participation de jeunes alevi à des organisations révolutionnaires ont rendu suspecte cette minorité aux yeux des « sécuocrates » de la République et des Loups gris, le très musclé mouvement de jeunes de l'extrême droite qui s'est livré à une véritable « stratégie de la tension » dans les années 1970, avec la complicité de l'« Etat profond »⁹⁴. Sur le terrain, cette quasi-guerre civile, qui a fait quelque 5 713 morts de 1975 à 1980, soit plus que la guerre d'indépendance de 1919-1923⁹⁵, a souvent pris la forme d'un affrontement ethnoreligieux entre « bons musulmans » sunnites et hétérodoxes alevi, que précipitait, dans la contingence de la vie quotidienne, le respect, ou non, de l'orthopraxie, par exemple au moment du Ramadan (les alevi n'étant d'ailleurs pas forcément les moins provocateurs en la matière : dans leurs villages, il est courant de jurer contre l'imam ou d'allumer ostensiblement une cigarette au moment de l'appel à la prière)⁹⁶. Nourrie de préjugés, voire de fantasmes, sur l'impureté ou la lubricité des uns et des autres, la relation interconfessionnelle reste en effet passionnelle et traumatique, y compris dans le domaine des rituels de la vie et de la mort ou plus trivialement de l'hygiène quotidienne⁹⁷. Face à la Direction des affaires religieuses, farouchement unitaire, qui ne reconnaît que le sunnisme et ignore le pluralisme confessionnel, les alevi se vivent comme des citoyens et des musulmans de seconde zone, même s'ils n'en tirent pas des conclusions identiques quant à leurs relations avec les institutions religieuses officielles de l'Etat⁹⁸. « Ainsi – écrit Elise Massicard – l'attitude des institutions à l'égard des alévis est marquée par une ambiguïté fondamentale : alors que la culture alévie est partiellement réappropriée dans l'identité nationale en construction, la confession alévie, elle, en est exclue. En outre, l'Etat républicain montre non seulement une profonde méconnaissance, mais aussi une certaine suspicion politique envers les alévis »⁹⁹. A intervalles réguliers – à Malatya, Sivas, Kahramanmaraş,

⁹⁴ Jean-François Bayart, "La question alevi dans la Turquie moderne" in Olivier Carré, dir., *L'Islam et l'Etat*, Paris, Presses universitaires de France, 1982, pp. 109-120; Elise Massicard, *L'Autre Turquie*, op. cit., pp. 46 et suiv. ; Benoit Fliche, *Odyssées turques*, op. cit., pp. 90 et suiv. (sur le cas de Sorgun, près de Yozgat)

⁹⁵ Hamit Bozarslan, « Le phénomène milicien : une composante de la violence politique dans la Turquie des années 1970 », *Turcica*, XXXI, 1999, pp. 185-244.

⁹⁶ Benoit Fliche, *Odyssées turques*, op. cit., pp. 91 et suiv.

⁹⁷ Elise Massicard, *L'Autre Turquie*, op. cit., chapitre 10 ; Benoit Fliche, *Odyssées turques*, op. cit. ; Altan Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires*, op. cit.

⁹⁸ Elise Massicard, *L'Autre Turquie*, op. cit., p. 83.

⁹⁹ Elise Massicard, *L'Autre Turquie*, op. cit., p. 34.

Çorum en 1978-1980 ; à Sivas en 1993 ; à Gazi, dans la banlieue d'Istanbul, en 1995 – ces derniers ont été l'objet de tueries ou d'attentats de la part de la droite profonde, avec l'évidente complicité des pouvoirs publics ou en tout cas des forces de l'ordre. Le prétexte de ces violences a été presque invariablement leur hétérodoxie, leur hétéropraxie et leurs accointances supposées avec la subversion révolutionnaire. « Les communistes vont s'attaquer aux mosquées », criaient les *ajan provokatör* nationalistes, dans les années 1970, pour déclencher les pogroms¹⁰⁰. En mai 1991, à l'occasion d'un salon du Livre, des militants du groupe *Ibda* (Révélation) déclenchèrent un « petit Çaldıran » contre les *Hizbullahi* et autres « chiites cachés », supposés être pro-Iraniens, en arborant un portrait de Selim Ier, le vainqueur de la bataille de Çaldıran contre Chah Ismaël, en 1514.¹⁰¹ Et, en 1993, à Sivas, au cœur d'une région de peuplement alevi, il s'agissait de s'en prendre à Aziz Nesin, lui-même d'origine sunnite mais athée déclaré, qui avait assumé la responsabilité juridique et intellectuelle de la traduction en turc des *Versets sataniques* et qui, circonstance aggravante? avait dénoncé le pogrom des Grecs d'Istanbul en 1955.

Quant aux Kurdes, à 70% sunnites, ils sont en majorité de rite shafi, et cette particularité renforce leur sentiment d'exclusion par un Etat peut-être plus encore hanéfite que ne l'était l'Empire ottoman. En bref, l'économie politique et morale de la République repose en grande partie sur la problématique ethnoconfessionnelle de la citoyenneté que recommandait Namık Kemal et que reprendra implicitement à son compte le kémalisme. La continuité est d'ailleurs patente du point de vue du personnel politique et de l'intelligentsia qui l'ont mise en œuvre. La République turque a récupéré 93% des élites militaires et 85 % des élites administratives civiles ottomanes, après le démantèlement de l'Empire¹⁰². Hormis même les figures emblématiques de Mustapha Kemal et d'Ismet İnönü, le parcours d'un Celal Bayar est instructif. Maître d'œuvre du pogrom de 1955, il avait fait ses premières armes dans la région d'Izmir pendant la Première Guerre mondiale, au cours de laquelle il y organisa la spoliation des Grecs, en tant que responsable local de l'Organisation spéciale. Il fut le premier responsable de la İş Bankası, créée en 1924, puis occupa le poste de ministre des Affaires économiques de 1932 à 1937, date à laquelle il fut nommé Premier ministre en remplacement d'Ismet İnönü. Il fut donc un acteur clef d'une "Economie nationale" fondée sur la spoliation

¹⁰⁰ Semih Vaner, « Violence politique et terrorismes en Turquie », *Esprit*, 94-95, octobre-novembre 1984, p. 100.

¹⁰¹ Rüşen Çakır, « La mobilisation islamique en Turquie », *Esprit*, août-septembre 1992, p. 135.

¹⁰² Dankwart A. Rustow, "The military legacy" in L. Carl Brown, ed., *Imperial Legacy, op. cit.*, p. 257. Voir aussi Olivier Bouquet, "Maintien et reconversion des noblesses ottomanes aux débuts de la République turque", art. cité.

des «biens abandonnés»¹⁰³. Il y eut une ombre de Maurice Papon chez cet homme, comme chez beaucoup d'autres serviteurs de la République, tels que Topal Osman Agha, successivement massacreur d'Arméniens, chef de bande nationaliste et responsable de la garde du corps de Mustapha Kemal¹⁰⁴. Mais le lien de l'épuration ethnoconfessionnelle se suit également dans la constitution du capital, puisque nombre des fortunes de la République se sont nouées à la faveur de l'acquisition de «biens abandonnés», et dans l'institution imaginaire de la cité, dès lors que celle-ci occulte le génocide des Arméniens, quand elle n'en célèbre pas certains des auteurs en baptisant de leur nom places et boulevards.

Il faut bien sûr se garder de toute lecture normative ou nationaliste de cette genèse ethnoconfessionnelle de la République¹⁰⁵. D'une part, un tel parcours n'a rien de spécifiquement islamique ni de particulièrement turc. Si la République de Turquie s'est fondée sur l'extermination ou l'expulsion des chrétiens, elle est également née du massacre des musulmans du Caucase et des Balkans, dont nous avons vu combien ils ont été nombreux à se réfugier en Anatolie à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. En outre, les Etats balkaniques et l'Etat d'Israël procèdent de processus similaires et se livrent à des discriminations comparables, ou n'y ont renoncé que sous la contrainte de leur adhésion à l'Union européenne. D'autre part, ce mode de formation de l'Etat n'a pas été linéaire. L'épuration ethnoconfessionnelle s'est heurtée à des résistances de la part des agents qui étaient chargés de l'appliquer. Elle n'a pas forcément fait l'objet d'un plan cohérent et uniforme à l'échelle du territoire, participant tantôt d'une logique de guerre, tantôt d'un principe de purification ethnoconfessionnelle – le cas des Arméniens devant être considéré à part puisque le caractère prémédité et centralisé de leur déportation et de leur massacre est au cœur du débat entre les historiens et de la polémique politique, sans que nous ayons la compétence de l'éclairer en quoi que ce soit. Enfin, la reproduction de cette conception de la citoyenneté turque devient de plus en plus conflictuelle depuis que des intellectuels la remettent en cause et déconstruisent les ressorts mnémoniques, ou plus exactement amnésiques, de la République. Le colloque de septembre 2005, organisé à grand peine par trois universités stambouliotes en dépit des entraves de la Justice et des milieux nationalistes, a été un tournant décisif. Une nouvelle guerre morale s'est ouverte, que l'assassinat de Hrant Dink par l'« Etat profond », en 2007, a dramatisée. Elle met la classe politique, l'armée et la

¹⁰³ Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor*, op. cit., p. 84 ; « Violence et population à l'époque du banditisme nationaliste. Le cas des violences contre les chrétiens orthodoxes de l'Empire ottoman, les *Rum*, sous le gouvernement du CUP (1913-1918) », ????

¹⁰⁴ Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor*, op. cit., p. 88.

¹⁰⁵ Un biais auquel n'échappe pas Perry Anderson, « Kemalism », art. cité.

police au pied du mur de leurs responsabilités : le gouvernement a bien été contraint d'enquêter et de traduire en justice une partie au moins des coupables, mais de manière si empruntée qu'il s'est aliéné les intellectuels libéraux sécularistes qui lui avaient apporté leur crédit depuis 2002-2003 ; il en a tiré l'opportunité de démanteler le réseau d'Ergenekon, soupçonné de menées factieuses à son encontre, en liaison avec l'« Etat profond », mais non sans éviter l'accusation d'avoir agi trop tard pour sauver Dink ou plusieurs ecclésiastiques chrétiens assassinés ces dernières années, ou, à l'autre bout de l'échiquier politique, de profiter de ces crimes pour anéantir l'opposition républicaine sous de mauvais prétextes ; il a relancé le rapprochement diplomatique avec Erevan, mais jusqu'à présent sans parvenir à faire sauter le verrou nationaliste qui conditionne ces retrouvailles au retrait des troupes arméniennes des territoires azerbaidjanais qu'elles occupent. Au-delà, cette guerre morale déchire la société turque elle-même en plaçant sous une lumière douloureuse son passé tragique, longtemps refoulé ou nié : des descendant(e)s d'Arméniens se révèlent, la géographie sinistre des massacres émerge, une partie de l'opinion s'entête dans le négationnisme d'Etat, des intellectuels risquent leur vie en demandant pardon et reconnaissance. Néanmoins, c'est bien la pierre angulaire de la République qui se voit, sinon ébranlée – l'un des organisateurs de la conférence sur les Arméniens, en 2006, faisait ironiquement remarquer que le mot « génocide » avait été prononcé sans que pour autant la terre s'arrêtât de tourner – du moins mise à nu : l'article de trop de Hrant Dink fut sans doute celui dans lequel il laissait entendre que l'une des filles adoptives de Mustapha Kemal était d'origine arménienne, et à Çankaya, sur les hauteurs d'Ankara, la présidence de la République a été édifiée sur un « bien abandonné »¹⁰⁶. Il ne s'agit donc pas d'essentialiser la République, mais de l'« événementialiser » en faisant la part de la contingence, c'est-à-dire de sa transformation possible. Sous cette condition de méthode, elle apparaît néanmoins islamique, nonobstant le sens commun.

Elle ne le cache d'ailleurs plus complètement depuis qu'elle a érigé la « synthèse turco-islamique » (*Türk İslâm Sentezi*) en idéologie quasiment officielle de son establishment laïque. Sous l'œil vigilant de l'armée, l'introduction du multipartisme au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'alternance politique, en 1950, au bénéfice du Parti démocrate, représentatif de la sensibilité des élites provinciales, plus dévotes, la résurgence des confréries et la création de partis parlementaires islamiques successifs, à l'initiative de Necmettin Erbakan, à partir de 1970, provoquèrent une recomposition progressive de la laïcité et des

¹⁰⁶ Perry Anderson, « Kemalism », art. cité

rapports entre kémalisme, nationalisme et religion. Des intellectuels créèrent un Institut de recherche sur la culture turque, en 1961, et un Foyer des intellectuels (Aydınlar Ocağı), en 1970, qui seront les principaux instruments de propagation de cette fameuse « synthèse turco-islamique », réponse idéologique conservatrice à la diffusion du marxisme, mais aussi à l'historiographie « humaniste » qui, depuis les années 1940, faisait contrepoids à l'historiographie kémaliste officielle et réhabilitait la civilisation gréco-latine dans le passé anatolien. Ils entretenirent d'emblée des liens étroits avec un mouvement religieux proche de la Nakşibendiyya, fondé à la même époque que le Foyer des intellectuels : la Société de diffusion de la science, bientôt transformée en *vakıf* (bien de mainmorte, fondation), dont l'un des premiers membres fut Turgut Özal, futur Premier ministre et président de la République. La « synthèse turco-islamique » ne se présente pas comme un courant homogène aisément identifiable et correspondant à une famille ou un parti politique. Il s'agit plutôt d'un discours diffus dont les principaux inspirateurs ont été des penseurs nationalistes de l'entre-deux guerres ou des années 1950-1970, tels que Zeki Velidi Togan (1890-1970), Fuat Köprülü (1890-1966), Hüseyin Nihal Atsız (1905-1975), Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983) ou Ibrahim Kafesoğlu (1914-1984) lui-même, le fondateur du Foyer des intellectuels. Cette vision se retrouve éparpillée au fil d'un grand nombre de publications et d'institutions. L'historien Etienne Copeaux en propose la présentation suivante :

« On peut partiellement définir la synthèse turco-islamique comme une réaction anti-occidentale. Elle est une forme d'idéologisation de l'islam, mais au lieu de proposer un repli sur les seules valeurs coraniques, elle préconise un retour à la 'culture nationale' turque, considérée comme le produit d'une synthèse entre le passé propre aux Turcs, d'une part, et l'islam d'autre part. Selon ces vues, l'islam a transcendé la culture turque qui, sans lui, n'aurait pas survécu ; mais la culture turque a protégé et fortifié l'islam qui, sans elle, se serait sclérosé. Conséquemment, le discours de la synthèse turco-islamique s'appuie fortement sur l'histoire, et particulièrement sur celle de la période et des lieux où s'est produite la rencontre entre la turcité et l'islam : domaine aralo-caspien, plateau irano-afghan, Anatolie des IX^e au XI^e siècle. C'est donc une idéologie nationaliste qui s'affiche en tant que telle et qui définit la personnalité turque par l'islam, référence religieuse, morale et identitaire. Mais les tenants de la synthèse ne cherchent pas à mettre en place un pouvoir des religieux : l'islam est intégré au sein d'une politique, de même que les valeurs chrétiennes servent de référence à divers courants conservateurs européens (DC italienne, CDU allemande, Action française de l'entre-deux-guerres) »¹⁰⁷.

« Réaction anti-occidentale » ? Peut-être. Mais le général Kenen Evren, qui prit le pouvoir le 12 septembre 1980, implicitement pour sauver la République du péril vert, dans le

¹⁰⁷ E. Copeaux, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, Paris, CNRS Editions, 1997, p. 78. Voir aussi Elizabeth Özdalga, « the Hidden Arab : a critical reading of the notion of 'Turkish Islam' », *Middle Eastern Studies*, 42 (4), juillet 2006, pp. 551-570.

contexte confortable que lui procuraient le traumatisme de la Révolution iranienne et la manifestation du Parti du Salut national à Konya, le 6 septembre, qui était le fils d'un imam-fonctionnaire (*vaiiz*) de la Direction des affaires religieuses, qui voyait dans l'islam « la plus rationnelle des religions » et qui la jugeait éminemment compatible avec le kémalisme, adhérait à la nouvelle idéologie¹⁰⁸. Or, cela ne l'empêchait pas d'être une cheville ouvrière de l'équivalent turc du réseau Gladio, en Italie, qui, depuis 1959, défendait dans l'ombre de l'« Etat profond » la cause de l'Alliance atlantique¹⁰⁹. En fait, la doctrine de la « synthèse turco-islamique » est évolutive. Turgut Özal, dans son livre *La Turquie en Europe* initialement publié en français, en 1988, récusera l'origine ethnique et asiatique des Turcs et affirmera qu'ils étaient en réalité un peuple enraciné en Anatolie, la terre nourricière de la civilisation européenne – une Anatolie, néanmoins, dont la dimension arménienne sera pudiquement tue. Il est vrai qu'il s'attirera alors la réprobation de ses amis du Foyer des intellectuels. L'incident confirmera néanmoins la fongibilité partielle des thématiques ethniques, linguistiques et islamiques du nationalisme. On retrouve là les termes d'un débat qui avait agité les publicistes, sécularistes ou religieux, des quatre dernières décennies de l'Empire ottoman, et auquel n'était pas étranger Ziya Gökalp, quand il voyait dans un islam turquifié le fondement d'une « conscience collective » nationale et morale, de type durkheimien et solidariste. La synthèse turco-islamique, qui a inspiré au moins certains des auteurs du coup d'Etat militaire de 1980, a en tout cas fourni au nouveau régime sa pensée. Ce dernier s'est gardé d'inquiéter le Foyer des intellectuels, a étendu l'enseignement religieux dans les établissements publics, a laissé s'épanouir ou même a encouragé les « écoles pour imams et prédicateurs », a chargé en 1982 une Haute Fondation Atatürk pour la culture, la langue et l'histoire (AKDITYK) de coordonner la vie culturelle officielle selon les canons de la « culture nationale ».

Bien que la libéralisation özaliennne dans les années 1980, la victoire électorale de l'AKP, en 2002, et le combat des intellectuels de gauche de la génération des années 1960, notamment dans le cadre de la Fondation d'Histoire¹¹⁰, aient politiquement cantonné l'audience de la « synthèse turco-islamique », celle-ci demeure influente dans l'establishment et dans l'ensemble de la société. Elle tend à coïncider avec la sensibilité nationaliste et, de ce fait, n'épargne pas complètement la mouvance du parlementarisme islamique lui-même. A

¹⁰⁸ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., pp. 70 et suiv.

¹⁰⁹ Erik J. Zürcher, op. cit., p. 272 ; Perry Anderson, « After Kemal », *London Review of Books*, 25 septembre 2008.

¹¹⁰ Sur la fondation d'Histoire, cf Nicolas Monceau, *Génération démocrate. Les élites turques et le pouvoir*, Paris, Dalloz, 2007.

gauche, le nationalisme islamique a eu pour voix principale le théologien-philosophe Yasar Nuri Öztürk, proche du Parti démocratique de gauche (DSP) de Bülent Ecevit, hostile aux partis islamiques qui se sont succédé, critique de la mainmise des Arabes sur la religion du Prophète, tenant d'une relecture républicaine du Coran, et proche de la pensée officielle du régime militaire de 1980-1983 : « Il faut former un monde de l'union et de la paix. Que son esprit soit le Coran et son corps la turcité », écrit-il ainsi¹¹¹. Et, toute honte bue, un Deniz Baykal, le leader du Parti républicain du peuple, trouvera soudain des charmes électoraux inattendus au voile, en 2008, après avoir stigmatisé avec violence, les années précédentes, les atteintes à la laïcité dont se serait rendu coupable l'AKP. Mais, à la tête de celui-ci, un Tayyip Erdogan ne répugne pas à flirter à son tour avec la sensibilité nationaliste pour flatter l'opinion, et sans doute aussi par tempérament personnel, même s'il se garde bien, pour sa part, de tomber dans le travers de l'anti-arabisme qui irrigue traditionnellement le turquisme islamique. Les enquêtes indiquent que la majorité des Turcs adhèrent encore aujourd'hui, simultanément, à la conception ethnoconfessionnelle de la citoyenneté, au sécularisme et au régime démocratique¹¹².

La revanche des confréries (et du marché)

Cependant, de quel islam cette République participe-t-elle ? Car, nous le savons, nous ne pouvons avoir de celui-ci une vision réifiée. Si la République a composé avec la religion, la réciproque est également vraie. L'islam en Turquie est devenu républicain, non pas seulement parce qu'il accepte politiquement les règles du jeu démocratique et parlementaire, mais plus fondamentalement parce qu'il a fait sien le savoir des sécularistes et le périmètre des nationalistes, sur lesquels s'est édifié le nouveau régime. Ses intellectuels, théologiens et prédicateurs, nous l'avons vu, n'étaient pas restés à l'écart des transformations de l'Empire et avaient contribué aux débats de l'époque, qu'avaient élargis les Jeunes Ottomans, puis les Jeunes-Turcs. Dès la fin du XIX^e siècle, l'un des objectifs de certains d'entre eux était la réforme de l'enseignement religieux et l'intégration par celui-ci d'une partie au moins des acquis de la science moderne. La Révolution de 1908 intensifia cette fermentation intellectuelle islamique, bien que les uléma ottomans restassent assez distants à l'encontre du

¹¹¹ B. Türkmen, « Le retour au Coran de Yasar Nuri Öztürk : vers un islam national ? », *Les Annales de l'autre islam*, 6, 1999, pp. 81-90.

¹¹² Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, op. cit.

réformisme musulman qui prospérait au Caire ou en Inde¹¹³. En mars 1918, une Académie islamique fut fondée à Istanbul, que la République supprimera sous cette forme en 1924, mais dont elle continuera l'œuvre par le truchement de sa Direction des affaires religieuses ou de diverses commissions destinées à « moderniser » les pratiques rituelles. Enfin, les confréries, en particulier la Nakşibendiyya, participèrent à la lutte de libération nationale, même si elles contestaient le cours séculariste que lui imprimait Mustapha Kemal et si des soulèvements monarchistes et califaux légitimistes éclatèrent ici ou là. Au fond, il est possible que la répression dont elles firent l'objet dès 1925 sanctionna moins leur opposition « réactionnaire » (*irtica*) au nouveau régime que l'ampleur de leur rôle dans sa victoire militaire et son émergence. Elle serait alors le pendant, sur le versant religieux, de celle qui s'abattit au même moment sur les unionistes, entrés en résistance dès l'automne 1918, plusieurs mois avant Mustapha Kemal. Et elle devrait se comprendre moins dans les termes d'un combat manichéen entre la modernité et la tradition que dans ceux de l'instauration d'une dictature personnelle, parallèle à celle de Staline, selon des méthodes certes beaucoup moins drastiques mais politiquement assez similaires.

De nouveau, il est aisé de suivre le fil islamique qui relie le nouveau régime à son prédécesseur. Dans un premier temps, la continuité fut assurée par les hommes eux-mêmes. Soit qu'ils servissent la République, à l'instar de Şemseddin Günaltay, proche du réformiste salafiste égyptien Muhammad 'Abdu et du poète islamiste Mehmed Akif (1870-1936), impliqué dans la rénovation des rituels et de l'aménagement des mosquées entre les deux guerres, membre du Parti Républicain du Peuple, et éphémère Premier ministre en 1949. Soit qu'ils fussent suspects aux yeux des autorités kémalistes, sans pour autant cesser d'œuvrer à cet accommodement souterrain entre l'Etat-nation et l'islam, à l'instar des premiers intellectuels islamiques de l'époque kémaliste et néokémaliste, Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983), Nurettin Topçu (1909-1975) et Sezai Karakoç (1932-?), qui furent les maîtres à penser d'un Abdullah Gül, par exemple¹¹⁴.

Tel fut justement le sort de Said Nursi, dont nous avons déjà croisé l'itinéraire. Après avoir tenté d'obtenir d'Abdülhamid II la création d'une université islamique à Van et lui avoir soumis un plan de réforme de l'Empire, maintenu à distance par le sultan vraisemblablement en raison de ses propositions trop favorables à l'autonomie administrative ou politique des

¹¹³ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit., pp. 377 et suiv.

¹¹⁴ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., pp. 113 et suiv. et *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, op. cit., pp. 137 et suiv. ; Şerif Mardin, "Culture change and the intellectual : a study of the effects of secularization in modern Turkey. Necip Fazıl and the Nakşibendi" in Şerif Mardin, ed., *Cultural Transitions in the Middle East*, Leyde, E. J. Brill, 1994, chapitre 7.

Kurdes, il se trouvait à Salonique lors de l'éclatement de la Révolution de 1908. Il fréquenta les membres du Comité Union et Progrès et soutint leur mouvement, ce qui ne l'empêcha pas d'être un moment inquiété. Ses écrits ou ses déclarations de l'époque attestent qu'il était parfaitement au fait des débats sur la nation, le progrès, le libéralisme politique, et qu'il adhéra largement à ces idées tout en se réclamant de l'islam. Il fut l'un des fondateurs de l'Union musulmane dont le leader, le cheikh Vahdetî, fut le principal instigateur de la mutinerie dite du 31 mars (avril 1909) et fut pendu. Il échappa lui-même à la répression, entra vraisemblablement dans les services secrets des unionistes et, en 1915, rejoignit en sous-marin Tripoli pour encourager la résistance sénoussie à l'occupation italienne. De retour en Anatolie, il participa à la défense de Bitlis et fut fait prisonnier par les Russes. Retenu en captivité pendant deux ans et demi, il regagna Istanbul par Varsovie, Berlin et Vienne, après s'être évadé au printemps 1917, dans le désordre de la Révolution dont il observa les premiers pas. Il travailla dans la nouvelle Académie islamique et collabora avec la Grande Assemblée nationale jusqu'au printemps 1923, date à laquelle il regagna Van non sans avoir critiqué la tournure de plus en plus séculariste du pouvoir kémaliste qui s'affirmait. Il fut arrêté en 1925, dans le cadre de la répression de la révolte kurde de Cheikh Said, et passa le reste de sa vie en résidence surveillée, parfois en détention, dans la région égéenne, où il poursuivit son œuvre et son enseignement.

Pour l'historiographie kémaliste officielle, la cause est entendue : Said Nursi était un obscurantiste, coupable de menées séparatistes ou autonomistes kurdes et de reconstitution de confrérie dissoute. Mais, du point de vue de la sociologie historique de l'islam républicain, les choses sont bien plus nuancées. Sa critique islamique de la dérive séculariste des kémalistes restait dans l'épure nationale. Elle accusait les Occidentalistes d'être « sans nation » (*milliyetsiz*)¹¹⁵. Elle n'ignorait pas les catégories modernes de liberté, de progrès historique, de vie sociale, de science, de propriété privée, d'exploitation économique – une sensibilité que développa peut-être son expérience de captivité en Russie, à l'aube de la Révolution socialiste. Said Nursi ne remit pas en cause les institutions républicaines et se borna à renoncer à toute forme d'activité politique, peut-être plus sous le coup d'une crise spirituelle personnelle que sous celui du cours des événements. Il se montra discrètement favorable au Parti démocrate en 1956 et soutint son candidat à Isparta. Il approuva la publication en turc et en caractères latins de son *opus magnum*, originellement écrit en arabe. Après 1925, il ne mentionna plus le califat comme institution politique centrale de l'islam. En outre, l'itinéraire

¹¹⁵ Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, op. cit., p. 95.

de ses principaux disciples était républicain, en ce sens qu'ils étaient des hommes de la société républicaine et qu'ils ne partirent pas en guerre contre celle-ci. Said Nursi ne reconnaissait naturellement pas la primauté du politique et mettait l'accent sur la mobilisation sociale des croyants, à la fois en tant qu'individus et en tant que membres de la communauté islamique, plutôt que comme sujets d'un ordre politique. Cela était peut-être inacceptable pour les hiérarques du kémalisme, mais n'en faisait pas pour autant un subversif. Said Nursi voyait en l'Etat un serviteur neutre et a-idéologique du peuple, dont les fonctionnaires n'avaient pas à être eux-mêmes nécessairement musulmans puisque leur rôle était de respecter et faire respecter la loi. Il entérinait donc l'autonomisation du champ politique par rapport au champ religieux et à la Charia. Surtout, son enseignement personnaliste s'efforçait d'intégrer les découvertes de la biologie, de la physiologie, de la botanique, de l'électricité qui, depuis la fin du XIX^e siècle, étaient devenues les arènes privilégiées de la confrontation intellectuelle entre les sécularistes et les religieux. Il avait de la nature une vision mécaniciste et prométhéenne qui, fondamentalement, ne contredisait pas au-delà du raisonnable le positivisme développementaliste de la République kémaliste, en dépit de son inspiration islamique. Il contribuait même peut-être, indirectement, à implanter l'idéologie de cette dernière en la légitimant auprès des masses paysannes et des nouveaux citadins dans les termes de la tradition mystique et poétique de l'Anatolie. Mais, simultanément, il incarnait une innovation religieuse, celle d'une néo-confrérie, d'une société religieuse (*cemaat*), qui donnait la priorité à l'enseignement scripturaire et à l'imprimé sur la relation personnalisée et orale entre le cheikh et ses disciples, organisait ces derniers en cercles de lecture (*dershane*), s'appropriait le positivisme et le scientisme, se figurait la société et les œuvres de la foi sous la forme d'une grande centrale électrique, rompait définitivement avec les confréries traditionnelles soufi dont il avait stigmatisé les chefs de file dès les années 1890¹¹⁶.

Après sa mort, en 1960, la mouvance des nurcu continua de prospérer sur le mode de la scissiparité, en se divisant selon des lignes ethniques et politiques ou des conflits d'intérêts de succession. Elle compterait aujourd'hui, toutes branches confondues, de 5 à 6 millions d'adeptes. L'un de ses principaux surgeons fut la nouvelle néo-confrérie, si l'on peut dire, la nouvelle *cemaat* des fethullahci, du nom de son fondateur Fethullah Gülen (1938-?), qui se distingua en 1980 en approuvant le coup d'Etat militaire, en adoptant une position étatiste vigoureuse et en épousant la sensibilité de la « synthèse turco-islamique ». Ce courant, un tantinet postmoderne et New Age dans son style, d'une part, amplifia la conciliation entre

¹¹⁶ *Ibid*, p. 71. Je me suis pour l'essentiel appuyé sur cet ouvrage pour rédiger ce passage.

l'islam, la République et l'idéologie comtienne du Progrès à laquelle s'était essayé Said Nursi, et, d'autre part, lui donna une dimension transatlantique, régionale et globale, à la faveur du démantèlement de l'Empire soviétique (1991) et du moment néolibéral (1980-2009). Il inaugura en Turquie et dans différents pays anciennement socialistes un réseau d'établissements primaires, secondaires et supérieurs qui se veulent d'excellence et privilégient un enseignement en anglais des disciplines scientifiques, technologiques et commerciales¹¹⁷. En revanche, il se tint à l'écart du mouvement d'édification de nouvelles mosquées qui accompagnait l'urbanisation et la libéralisation économique. Il tendit à reproduire les liens étroits que les nurcu avaient fini par établir avec l'appareil sécuritaire dans le cadre de la Guerre froide, au nom de la lutte anti-communiste. Jusqu'à aujourd'hui, la nature des rapports que Fethullah Gülen entretient aussi bien avec l'armée, voire l'« Etat profond », qu'avec les services secrets américains fait l'objet de nombreuses suppositions et rumeurs, qui ne seraient pas déplacées dans les pages du roman *Neige* d'Orhan Pamuk, si elles ne les ont pas inspirées. Le *Hocaefendi* semble porter en lui la culture politique obsidionale du Nord-Est anatolien dont il est originaire, et les investissements éducatifs massifs qu'il a consentis dans les Républiques ou régions musulmanes de feu l'Union soviétique prennent l'allure d'une revanche sur le danger communiste qui avait assombri sa jeunesse. En liaison avec le MIT, il a aussi ouvert une école à Erbil, en Irak, pour résister à l'assimilation culturelle forcée des Turcomans par les Kurdes, l'une des grandes causes de la politique étrangère de la Turquie¹¹⁸. En outre, l'on ne sait plus trop s'il est l'allié privilégié de l'Etat-major dans le champ islamique, ou sa bête noire, depuis qu'il a choisi de s'installer aux Etats-Unis, en 1999, pour échapper, assure-t-on, à une arrestation à la suite du « coup d'Etat postmoderne » du 28 février 1997 dont il approuva pourtant le principe, mais sans pouvoir préempter une violente offensive des laïcistes à son encontre ni dissiper les soupçons relatifs à l'entrisme de son mouvement dans la fonction publique, la police, voire l'armée. Il est aussi à la tête d'un empire de médias écrits et audiovisuels qui l'érige en force politique, il est proche des milieux d'affaires musulmans et anatoliens qui se sont épanouis avec la libéralisation économique des années 1980, et il recrute de préférence dans les cohortes des diplômés issus des meilleures universités du pays. Autant de traits qui le font parfois comparer à l'Opus Dei et au rôle de celle-ci dans le miracle espagnol des vingt dernières années du franquisme. Mais, pour le reste, son positionnement est assez clair, y compris dans ses ambiguïtés et ses limites.

¹¹⁷ Bayram Balci, *Missionnaires de l'Islam en Asie centrale. Les écoles turques de Fethullah Gülen*, Paris, Maisonneuve & Larose, Istanbul, IFEA, 2003.

¹¹⁸ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., p. 199.

Il se réclame d'un héritage turco-ottoman dans lequel il englobe les Balkans et l'Asie centrale, dissimule mal son arabophobie et son iranophobie, voit dans l'islam une source de moralité et d'identité, exalte la réalisation du Soi à travers l'éducation, le travail et l'éthique. Il se veut résolument moderne, optant pour la démocratie, les droits de l'Homme, le « contrat social », l'économie de marché, l'égalité des sexes, la langue anglaise, la technologie, bien que ses critiques aient beau jeu de constater que de la coupe aux lèvres les choses puissent être différentes dans la vie concrète des institutions fethullahci, et notamment de leurs « Maisons de Lumière », ces foyers étudiants qui servent à la fois de résidences universitaires, de cercles de socialisation et de lieux de dévotion¹¹⁹. Quelles que soient les gloses ou les théories du complot qu'elle peut inspirer, la saga du mouvement de Fethullah Gülen incarne une interaction, peut-être conflictuelle, peut-être ambivalente, mais non moins tangible, entre un islam positiviste et moderniste, pour ne pas dire futuriste, et une République dont il épaula, accompagne ou dévoie, c'est selon, la politique étrangère, l'orientation néolibérale et l'effort dans le domaine de l'Enseignement supérieur¹²⁰.

Or, en tant que tels, les *fethullahci* ne sont que l'illustration la plus spectaculaire d'un aggiornamento quasi général de l'islam et de son accommodement avec le savoir scientifique, l'Etat-nation, l'économie de marché. Le vecteur initial de ce rapprochement a été la bureaucratisation du champ religieux par l'intermédiaire de la Direction des affaires religieuses, qui a fait des imams des fonctionnaires. Celle-ci a contrôlé la prédication et l'enseignement islamiques depuis la fondation de la République et étouffé toute contestation de la connaissance positiviste, socle idéologique de cette dernière¹²¹. Bien sûr, la libéralisation politique des années 1980-1990, et notamment celle des médias audiovisuels, les nouvelles technologies de l'information, la résurgence d'un mouvement confrérique qui avait fait le gros dos pour éviter la répression kémaliste mais qui n'avait jamais disparu, la globalisation du champ religieux, l'influence de la Révolution iranienne ou des Frères musulmans ont relativisé ce monopole cognitif de la République¹²². Le principal défi vient peut-être actuellement du créationnisme qui a été importé des Etats-Unis et atteste une certaine vigueur

¹¹⁹ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, *op. cit.*, pp. 201-202.

¹²⁰ Voir M. Hakan Yavuz, John L. Esposito, eds., *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*, Syracuse, Syracuse University Press, 2003 ; M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, *op. cit.*, chapitre 8.

¹²¹ Voir par exemple P. Xavier Jacob, s. j., *L'Enseignement religieux dans la Turquie moderne*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1982 ; Paul Dumont, « L'islam en Turquie, facteur de renouveau ? », *Les Temps modernes*, 456-457, juillet-août 1984, pp. 352-376.

¹²² Voir par exemple, sur la dérégulation des ondes, en 1994, Jenny B. White, « Amplifying trust : community and communication in Turkey » in Dale F. Eickelman, Jon W. Anderson, eds., *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, chapitre 9.

en Turquie, dans son avatar musulman, sous la houlette de Adnan Oktar, auteur d'un volumineux *Atlas de la Création*¹²³. Il n'empêche que l'islam turc contemporain est post-kémaliste et post-positiviste¹²⁴. Cela vaut pour l'islam « officiel », selon le terme consacré des spécialistes de l'Asie centrale soviétique. Cependant, aucune des composantes du mouvement confrérique n'y échappe vraiment. Celui-ci a connu une mue radicale, dont Said Nursi a été un pionnier, ainsi que nous l'avons vu, mais qui affecte l'ensemble des *tarikats*. Réputée plus conservatrice, la Nakşibendiyya, qui a été depuis la fin du XIX^e siècle le creuset de la quasi-totalité des courants confrériques, et dont sont plus ou moins issus Said Nursi et Fethullah Gülen eux-mêmes, a également eu un rôle moteur dans l'innovation religieuse, en particulier à partir de la mosquée d'Iskenderpaşa, à Istanbul, sous la houlette de Mehmet Zahid Kotku (1897-1980). L'enseignement personnalisé et oral du cheikh soufi, dans le cercle de son *tekke*, a cédé la place à l'écrit et à l'audiovisuel. Un Fethullah Gülen « utilise la télévision et la radio avec autant de maîtrise qu'un téléévangéliste américain » pour présenter l'islam dans la langue de tous les jours¹²⁵. Le turc vernaculaire a définitivement supplanté l'arabe comme médium de la religion en achevant de nationaliser celle-ci. Par ailleurs le *tekke* est devenu une « communauté textuelle »¹²⁶, dont le *zikr* est désormais la lecture commune ou collective, autonome du magistère des uléma. Ces derniers et la Direction des affaires religieuses doivent depuis plusieurs décennies composer avec les « intellectuels islamiques » (ou « musulmans », comme ils préfèrent se nommer) dont la figure a émergé, on l'a vu, à la fin du XIX^e siècle, mais qui se sont émancipés par rapport à la hiérarchie religieuse publique et se sont professionnalisés dans leurs méthodes de travail et d'expression¹²⁷. Ceux-ci collaborent avec des universités, des quotidiens, des magazines, des stations de radio ou de télévision, dont ils tirent au demeurant leurs revenus. Contrairement aux imams, fonctionnaires, la plupart des intellectuels islamiques sont des salariés de groupes, d'entreprises ou d'universités privées, ou vivent de leurs piges, de leurs droits d'auteur, de leurs contrats. A ce titre, ils sont pris dans un débat public qui fait apparaître en pleine lumière la pluralité des interprétations de la doctrine

¹²³ Voir la recherche en cours de **Jean-Marc Balhan**, ainsi que *la Croix-L'Événement*, 6 février 2007, p. 6, à la suite d'un envoi massif de cet ouvrage dans les établissements scolaires et universitaires français.

¹²⁴ J'écris à dessein post-kémaliste et post-positiviste, comme l'on écrit post-colonial, pour indiquer non pas seulement une succession chronologique, mais un rapport logique entre le moment kémaliste et positiviste, d'une part, et, de l'autre, l'islam contemporain. Cf Akhil Gupta, « Une théorie sans limite » in Marie-Claude Smouts, dir., *La Situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007, p. 218, pour cette distinction orthographique.

¹²⁵ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., p. 190.

¹²⁶ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., pp. 162 et suiv.

¹²⁷ Michael E. Meeker, « The muslim intellectual and his audience : a new configuration of writer and reader among believers in the Republic of Turkey » in Şerif Mardin, ed., *Cultural Transitions in the Middle East*, op. cit., chapitre 6.

islamique. Il s'agit bien d'un « usage public de la raison », au sens où l'entend Jürgen Habermas, et le concept d'espace public est donc pertinent à ce propos. Néanmoins, il n'est pas certain qu'il faille qualifier celui-ci de « musulman »¹²⁸. Car ces intellectuels islamiques sont en « interaction mutuelle généralisée » avec le reste de la société. D'une part, ils interviennent dans des médias autres qu'islamiques et ils se situent par rapport à des penseurs, souvent occidentaux, qui ne sont pas musulmans. Déjà Nurettin Topçu, le fondateur du très influent magazine *Hareket Dergisi* (1939-1974), se référait à Maurice Blondel et Henri Bergson pour élaborer sa conception du Soi, de la communauté, de la nation. Et la nouvelle vague des intellectuels islamiques, celle des Ali Bulaç (1951- ?), Rasim Özdenören (1940- ?) et İsmet Özel (1944- ?), se livre à une critique postmoderne du kémalisme et du positivisme. Quant à Fethullah Gülen, il cite volontiers Victor Hugo, Dostoïevski, Sartre et Kafka. Curieusement, c'est par exemple ce dernier qu'il convoque pour stigmatiser la combinaison d'ignorance, de pauvreté et de dissensions qui contrarie à ses yeux la renaissance nationale turque¹²⁹. D'autre part, la presse musulmane accueille dans ses colonnes ou ses émissions des intellectuels laïques¹³⁰. Derechef, l'alternative entre l'islam et la laïcité paraît très réductrice. Elle laisse dans l'ombre les échanges, fussent-ils polémiques, les chassés-croisés, la fongibilité des pratiques et des opinions, le dénominateur cognitif commun. En outre, cet espace public, à l'interface de l'islam et de la République, est désormais « marchandisé ». Il obéit à des règles de profit et de concurrence qui sont autonomes par rapport aux logiques religieuses ou intellectuelles.

Comme le disent les musulmans interviewés par Ali Bayramoğlu, « la modernité ne tolère pas la superstition »¹³¹. L'unification de l'enseignement, en 1924, a universalisé le savoir scientifique auquel n'échappent plus les élèves musulmans les plus pieux, comme pouvaient encore le faire leurs prédécesseurs avant les réformes de 1916-1917, au moins en théorie (dans la pratique, une partie des enfants et adolescents suivaient alternativement ou successivement les deux cursus, et les intellectuels se réclamant de l'islam s'étaient efforcés d'intégrer à leur réflexion les acquis de la science moderne et demandaient que les madrasa en fassent autant). Mieux encore, les milieux confrériques musulmans, aussi bien nurcu que nakşibendi, ont ouvert de nombreux établissements scolaires privés et religieux, dans le

¹²⁸ Comme le propose par exemple M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit.

¹²⁹ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., p. 195.

¹³⁰ Sabri Sayarı, « Islam and international relations in Turkey » in Şerif Mardin, ed., *Cultural Transitions in the Middle East*, op. cit., chapitre 8, notamment pp. 217 à propos de *Dış Politika*, une revue trimestrielle consacrée à la politique étrangère.

¹³¹ Ali Bayramoğlu, « *Modernity does not tolerate superstition* ». *The Religious and Seculars in the Democratization Process*, Istanbul, TESEV, 2009.

contexte de la libéralisation özalienne, et ils ont contribué à la transformation en établissements généralistes des écoles dites Imam Hatip, en théorie vouées à la formation des prédicateurs. Tout comme en France, la question de l'« Ecole libre » s'est outrancièrement politisée. En accord, sinon politique, du moins intellectuel, avec les laïcistes fondamentalistes, l'armée a mis un coup d'arrêt à l'expansion des écoles Imam Hatip à la suite du coup d'Etat postmoderne du 28 février 1997¹³². Mais le gouvernement de Tayyip Erdogan a quelques années plus tard réveillé la guerre scolaire en voulant instaurer des équivalences entre leurs diplômes et ceux de l'enseignement public. Pourtant ce jeu conflictuel n'est pas, lui non plus, à somme nulle. Le fait majeur est que l'islam s'est approprié le modèle scolaire public et républicain, fût-ce pour se défendre de la laïcité, ainsi que l'avait fait l'Eglise catholique dans l'ouest de la France, dans le sillage de la Révolution¹³³. Et, pour sa part, l'armée a favorisé l'introduction de l'enseignement religieux dans les établissements publics pour combattre l'influence intellectuelle de la gauche, au lendemain du coup d'Etat de 1980. Par ses investissements financiers directs ou son ascendant religieux indirect, le mouvement confrérique est devenu un acteur éducationnel majeur, bien au-delà de l'œuvre du seul Fethullah Gülen. Dès les années 1979, la Nakşibendiyya courtisait les milieux universitaires et recrutait parmi les diplômés des meilleures universités du pays, dont certains deviendront des dirigeants politiques, des intellectuels, des journalistes ou des entrepreneurs de premier plan¹³⁴. Mehmet Zahid Kotku, qui avait transformé la mosquée d'Iskenderpaşa, à Istanbul, en un centre spirituel dynamique, encourageait ses disciples à épouser leur siècle par le biais du savoir et du business, plutôt que par celui de la fonction publique. Il complétait le dicton soufi traditionnel « Un morceau de nourriture, une pièce de tissu », censé définir de manière exhaustive les besoins fondamentaux du croyant, en ajoutant à la liste « une Mazda »¹³⁵. Il confirmait ainsi l'indissociabilité de l'éducation islamique moderne et de la société marchande, qu'il convenait de spiritualiser – les mauvais esprits diront de « réenchanter » – plutôt que de la renverser ou de la fuir. M. Hakan Yavuz parle à propos de cette évolution générale de l'islam de sa « sécularisation interne »¹³⁶.

L'islam est donc aujourd'hui de plain pied avec la société urbaine et industrielle. Il inspire des médias modernes, une littérature, un cinéma, une musique pop. Ses jeunes fidèles

¹³² M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., pp. 121 et suiv. Sur l'importance du 28 février, cf Ümit Cizre, Menderes Çınar, « Turkey 2000 : kemalism, islamism, and politics in the light of the February 28 Process », *The South Atlantic Quarterly*, 102 (2-3), printemps et été 2003, pp. 309-332.

¹³³ Michel Lagrée, *Religion et cultures en Bretagne. 1850-1950*, Paris, Fayard, 1992.

¹³⁴ H. Algar, *The Naqshbandi Order in Republican Turkey*, Berlin, BIVS, 1981, multigr., pp. 12-13.

¹³⁵ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity*, op. cit., pp. 141 et suiv.

¹³⁶ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., p. 5.

« prient comme ils s’amusent »¹³⁷. Ses serviteurs gèrent des entreprises, des banques, des institutions financières, des universités libres ou des municipalités de plusieurs millions d’habitants dont celles, pardonnez du peu, d’Istanbul et d’Ankara. Ils se posent les questions contemporaines, par exemple celles de la politique étrangère, de l’environnement, du multiculturalisme ou du dialogue interconfessionnel, avec les alevi, ou interreligieux, avec les chrétiens et les juifs. Ils les conceptualisent selon leur vocabulaire propre : dans leur bouche, la Médine du Prophète devient un laboratoire de citoyenneté moderne et plurielle, au nom duquel ils explorent des formes de démocratie locale participative ; la Charia, la manière de désigner la doctrine des droits de l’Homme tels que les entend le Conseil de l’Europe¹³⁸. Ils tentent de répondre à ces problèmes du monde actuel d’une manière qui n’échappe pas à toute critique - y compris dans le domaine municipal, où ils sont censés exceller et où ils ont obtenu les suffrages des électeurs depuis 1994 - mais qui, somme toute, soutient très honorablement la comparaison avec le bilan des partis de la droite classique ou du centre-gauche depuis cinquante ans¹³⁹. Ce faisant, ils sont en « interaction mutuelle généralisée » – et permanente – avec le reste de la société, éventuellement de manière conflictuelle ou concurrente, mais aussi par le biais des marchés des capitaux, des biens, des services, du travail, du savoir : le musulman est, outre un croyant, un producteur et un consommateur.

Il est aussi un citoyen. L’islam assume politiquement les institutions républicaines, la nation qui leur sert d’habitable, et la démocratie qui en est le mode d’organisation depuis 1950. Les musulmans pratiquants votent, font leur service militaire, se plient aux obligations civiques ou publiques que leur impose l’Etat, par exemple à l’impôt, aux vaccinations, aux recensements, à la scolarisation, aux rituels civiques néokémalistes. Ils se montrent aussi nationalistes ou patriotes que les sécularistes. Depuis 1969, ils peuvent se reconnaître dans des partis politiques d’orientation islamique qui sont dirigés par des laïques – tels que Necmettin Erbakan, Abdullah Gül, Tayyip Erdogan – et non par des religieux, et qui acceptent le jeu parlementaire dans lequel ils se sont imposés, en dépit des réticences, voire des mesures

¹³⁷ Ayşe Saktanber, “‘We pray like we have fun’ : new Islamic youth in Turkey between intellectualism and popular culture” in Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, eds., *Fragments of Culture*, op. cit., chapitre 11.

¹³⁸ Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State*, op. cit., pp. 140-141. Sur le dialogue avec les alevi, cf Elise Massicard, *L’Autre Turquie*, op. cit., pp. 120 et suiv. Sur la discussion entre intellectuels islamiques et laïcistes à propos de la politique étrangère, cf Sabri Sayarı, “Islam and international relations in Turkey » in Şerif Mardin, ed., *Cultural Transitions in the Middle East*, op. cit., chapitre 8.

¹³⁹ “Formes nouvelles de l’islam en Turquie”, *Les Annales de l’autre islam*, 6, 1999 ; M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit. ; Ugur Akinci, « The Welfare Party’s municipal track record : evaluating islamist municipal activism in Turkey », *Middle East Journal*, 53 (1), hiver 1999, pp. 75-94 ; M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, op. cit., pp. 62 et suiv. ; Elise Massicard, « L’islamisme turc à l’épreuve du pouvoir municipal. Production d’espaces, pratiques de gouvernement et gestion des sociétés locales », *Critique internationale*, 42, janvier-mars 2009, pp. 23-38.

d'interdiction, dont ils ont fait l'objet à intervalles réguliers. Disons même qu'ils y ont vite excellé si l'on en juge par les talents de manœuvrier sans scrupules excessifs dont a fait preuve un Necmettin Erbakan tout au long de sa carrière, singulièrement en 1974-1979 et en 1996 lorsqu'il s'est agi pour lui de participer coûte que coûte aux gouvernements de coalition que rendait inévitables (et instables) la fragmentation de l'échiquier politique. A lui seul, son sens tactique atteste la compatibilité entre l'islam et la République¹⁴⁰ ! Dans le courant des années 1970, qui ont connu un terrorisme endémique, voire un début de guerre civile, les militants du Parti du Salut national de Necmettin Erbakan n'ont pas basculé dans la violence, au contraire de ceux de l'extrême droite nationaliste ou de l'extrême gauche marxiste¹⁴¹. Et, à la même époque, Mehmet Zahid Kotku, le cheikh nakşibendi de la mosquée d'Iskenderpaşa, récusait auprès de qui voulait l'entendre toute tentative de restauration d'un pouvoir islamique, qui, selon lui, n'aboutirait qu'à un bain de sang¹⁴². Il est vrai que la Révolution iranienne n'était pas restée sans écho auprès des activistes musulmans turcs, mais cette fascination a fait long feu¹⁴³. En outre, le chiisme a mauvaise presse en Anatolie, singulièrement au sein de la Nakşibendiyya¹⁴⁴.

Quoi qu'il en soit, le premier fait notable est que l'islam turc s'est approprié le parti comme mode d'organisation et d'expression politique, au lieu du mouvement, du front, de la simple faction, de la confrérie. Dès 1910, dans le sillage de la Révolution de 1908, des uléma, dont Mustapha Sabri, prirent l'initiative de créer le Parti du Peuple, de concert avec des laïques, pour s'opposer à la dérive autoritaire du Comité Union et Progrès. En novembre 1911, le Parti du Peuple fusionna avec les autres partis d'opposition pour créer l'Entente libérale, dont Mustapha Sabri devint l'un des vice-présidents¹⁴⁵. Mais, faute de comprendre la résonance passionnelle de la lutte de libération nationale à l'encontre de l'occupation étrangère, ce dernier se discrédita en acceptant le traité de Sèvres, en 1920. Après la victoire de Mustapha Kemal, il vécut en exil jusqu'à sa mort, en 1954, bien qu'il bénéficiât de l'amnistie de 1938, et il poursuivit son « djihad de la plume » contre le « régime kémaliste athéiste »¹⁴⁶. Si l'audience de ses écrits religieux en Turquie même fut loin d'être négligeable,

¹⁴⁰ Cf Erik J. Zürcher, *Turkey, op. cit.*, p. 314 sur les conditions de son accession au poste de Premier ministre, en 1996.

¹⁴¹ Binnaz Toprak, *Islam and Politics in Turkey*, Berlin, BIVS, 1981, multigr., p. 13.

¹⁴² Hamid Algar, *The Naqshbandi Order in Republican Turkey, op. cit.*, pp. 12-13.

¹⁴³ Ali Bayramoğlu, « *Modernity does not tolerate superstition* », *op. cit.*, pp. 46 et suiv.

¹⁴⁴ H. Algar, *The Naqshbandi Order in Republican Turkey, op. cit.*, p. 2.

¹⁴⁵ Amit Bein, « 'Ulama' and political activism in the late Ottoman Empire : the political career of Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) » in Meir Hatina, ed., *Guardian of Faith in Modern Times, op. cit.*, pp. 75 et 78.

¹⁴⁶ *Ibid*, pp. 86 et suiv.

sa récusation du nationalisme en limita néanmoins l'influence. Ce fut en définitive l'itinéraire de Said Nursi qui devait avoir un rôle transitif crucial dans la genèse d'un parti islamo-républicain. L'on se souvient que celui-ci s'était retiré des affaires de ce monde en 1923. Mais, dans les années 1950, Said Nursi comprit l'opportunité que lui procurait l'instauration du multipartisme et considéra « les partis politiques comme les piliers de la démocratie ». Dès ses premiers écrits, il les avait jugés compatibles avec l'islam pourvu qu'ils promeuvent l'unité et le bien-être de la nation. Comme nous l'avons déjà vu, il soutenait le Parti démocrate contre le Parti Républicain du Peuple, mais il ne s'interdisait pas de critiquer Adnan Menderes à l'occasion, faisant preuve de sa maîtrise du pluralisme politique moderne. Il affirmait que le parlementarisme constitutionnel et l'Etat de droit offraient l'environnement le plus propice à la revitalisation de l'islam. Il voyait dans la Loi et la participation politique (*meşveret*) les deux fondements de la justice sociale. Il estimait que chaque citoyen devait se sentir « concerné par les problèmes de sa patrie, de sa nation et du gouvernement », mais que l'on « ne devait pas subordonner aveuglément la volonté individuelle à la volonté collective au nom de la nation ou de la patrie »¹⁴⁷. En revanche, il était réticent à l'encontre de la création de partis islamiques. D'une part, il rappelait que la religion était transcendante par rapport à la politique au jour le jour. De l'autre, il craignait un retour de bâton de la part de l'Etat néo-kémaliste. Fethullah Gülen resta assez fidèle à cette démarche. Très proche de certains des plus grands dirigeants des partis de la droite séculariste, et notamment de Turgut Özal dont il était l'un des conseillers spirituels, il eut de mauvaises relations avec les formations successives de Necmettin Erbakan, dans les années 1970-1990.

En revanche, Mehmet Zahid Kotku et ses disciples nakşibendi jouèrent un rôle crucial dans l'élection de Necmettin Erbakan comme député de Konya en 1969, dans la fondation par celui-ci du Parti de l'Ordre national en 1970, et, après son interdiction en 1971, dans sa résurgence sous la forme du Parti du Salut national, en 1972. Son premier président, Süleyman Arif Emre, était lui-même un nakşibendi de l'obédience de la mosquée d'Iskenderpaşa, qui céda sa place à Necmettin Erbakan dès que l'armée y consentit. Car, si le rôle de la Nakşibendiyya dans la fondation et l'orientation du Parti du Salut national est avéré, celui des généraux ne l'est pas moins ! Nombre d'entre eux, dont le secrétaire général du Conseil de la sécurité nationale, avaient été opposés à la fermeture du Parti de l'Ordre national, qui avait contraint Necmettin Erbakan à s'exiler en Suisse. Ils voyaient dans l'existence d'un parti islamique, non seulement un pare-feu contre la gauche ou l'extrême

¹⁴⁷ Cité par M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., p. 156.

gauche, mais aussi un moyen de diviser le Parti de la Justice de Süleyman Demirel, le surgen du Parti démocrate qu'ils avaient renversé en 1960, et de contrebalancer son insolence électorale. Transfuge du Parti de la Justice, Necmettin Erbakan était l'homme de la situation¹⁴⁸. Et la façon dont il assuma la guerre de Chypre, en 1974, en sa fonction de vice-Premier ministre du Républicain du Peuple Bülent Ecevit, prouva s'il en était encore besoin la parfaite compatibilité de l'islam turc avec le nationalisme turc. Les campagnes qui lui apportaient l'essentiel de son vote commencèrent d'ailleurs à le qualifier de *gazi*, honneur polysémique dans le panthéon duquel il côtoyait désormais Mustapha Kemal. Il est vrai que la création d'un parti nationaliste d'extrême droite, le Parti d'Action nationaliste (MHP), par l'un des anciens putschistes de 1960, le colonel Türkeş, dévalua à la même époque la rente de situation électorale et idéologique du Parti du Salut national auprès de l'armée et de la fraction de l'opinion publique qui se reconnaissait dans ce genre d'idées. La nouvelle formation, si elle était plus turquiste qu'islamique et se réclamait de la laïcité, se montra vite capable de drainer une part résiduelle, mais parlementairement décisive, du vote musulman. Surtout, elle avait l'avantage, aux yeux de l'armée, de brouiller davantage encore les cartes en divisant la droite aux dépens du Parti de la Justice et de savoir faire le coup de feu contre les militants de l'extrême gauche révolutionnaire, puis du Parti républicain du Peuple (1977-1980)¹⁴⁹. Néanmoins, les conditions de l'émergence du Parti du Salut national démontrent que le rapport de l'islam politique à la République relève moins de l'antagonisme que de la transaction collusive, voire, sous réserve d'inventaire, hégémonique. De façon révélatrice, le régime militaire accepta, en 1980, que Mehmet Zahid Kotku soit enterré dans le jardin de la mosquée Süleymaniye, à Istanbul, une faveur dont on se souvient que les Démocrates l'avaient refusée à Süleyman Hilmi Tunahan¹⁵⁰. Dans un climat beaucoup plus conflictuel, le Parti de la Prospérité revêtit la même ambivalence aux yeux de l'establishment néokémaliste : « Il était en même temps l'ennemi et l'allié. D'un côté, il représentait une force majeure qui devait être prudemment contrôlée pour que soit sauvegardée la nature séculière de l'Etat. De l'autre côté, il était une force politique nécessaire qui endiguait et donnait espoir aux forces périphériques les plus dynamiques et potentiellement destructives de la Turquie. Le Parti de la

¹⁴⁸ *Ibid*, pp. 209-210.

¹⁴⁹ Kemal Can, « Youth, turkism and the extreme right : the 'Idealist Hearths' » in Stefanos Yerasimos, Günter Seufert, Karin Vorhoff, eds., *Civil Society in the Grip of Nationalism. Studies on Political Culture in Contemporary Turkey*, Istanbul & Würzburg, Ergon, 2000, pp. 335-373.

¹⁵⁰ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, *op. cit.*, p. 73.

Prospérité les domestiquait et les éduquait en les incorporant dans le système politique », résume M. Hakan Yavuz¹⁵¹.

Les confréries, à commencer par la plus englobante d'entre elles, la Nakşibendiyya, ont été la matrice des partis islamiques qui se sont succédé. Ces derniers ont socialisé les croyants au jeu électoral, au principe de la représentation parlementaire, et aussi au militantisme de parti, pour ainsi dire de masse, quand la plupart des autres formations, à l'exception notable du MHP, sont plutôt des partis de cadres, chargés de la canalisation clientéliste des suffrages¹⁵². La plasticité de la mouvance confrérique, que nous avons vue à l'œuvre sous l'Empire ottoman, se retrouve de la sorte dans le régime républicain de l'Etat-nation. Elle a permis que soient conclus des compromis structuraux entre ce dernier et les forces sociales périphériques ou dissidentes et que se nouent de nouvelles interactions : par exemple, l'installation des partis islamiques dans le paysage politique a contraint la quasi-totalité des autres formations, de droite comme de gauche, et même à une certaine époque le PKK, à flatter le vote musulman et à amplifier l'accommodement entre la religion du Prophète et les institutions de la République. Dans le même temps, la confrontation entre ces partis islamiques et les gardiens du temple de la laïcité s'est diluée, car les électeurs et les responsables dévoués à la cause des premiers ont différencié leurs engagements et leurs choix. Contrairement à ce qui s'est produit en Iran au moment de la Révolution de 1979, grâce au leadership charismatique de l'Imam Khomeyni (et à une sévère répression), le « mouvement islamique » (*İslamî Hareket*) en Turquie ne s'est pas donné une expression unitaire et est demeuré fragmenté. Si la mosquée nakşibendi d'İskenderpaşa a inspiré et soutenu les partis successifs de Necmettin Erbakan jusque vers 1990, d'autres courants confrériques, notamment les nurcu, ont plutôt travaillé avec les partis de la droite classique. Et Fethullah Gülen s'est montré, au moins jusqu'en 1997, moins libéral et plus étatiste, voire sécurocrate, que ne le sera Tayyip Erdoğan. Il a même été accusé par les intellectuels islamiques proches du Parti de la Prospérité d'avoir essayé de saboter l'accession au pouvoir de celui-ci après son succès aux municipales de 1994 et aux législatives de 1995. Encore faut-il nuancer. Les alignements ont pu varier d'une ville à une autre. Ainsi, lors des municipales de 1994, les fethullahci d'Istanbul ont appuyé Tayyip Erdoğan du Parti de la Prospérité, ceux d'Izmir Burhan Özfatura du Parti de la Juste Voie, et ceux d'Ankara Melih Gökçek du Parti

¹⁵¹ *Ibid*, pp. 233-234.

¹⁵² *Ibid*, pp. 227 et suiv. ; Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey*, *op. cit.* ; Ferhat Kentel, "L'islam, Carrefour des identités sociales et culturelles en Turquie : le cas du Parti de la Prospérité", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 19, janvier-juin 1995, pp. 211-227 ; M. Hakan Yavuz, « Political islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey », *Comparative Politics*, 30 (1), octobre 1997, pp. 63-82.

républicain du Peuple¹⁵³. Des facteurs d'ordre personnel sont également intervenus pour fragmenter la galaxie confrérique, ses relations avec les partis islamiques, ses passerelles avec les partis traditionnels. Turgut Özal était à l'écoute de Mehmet Zahid Kotku comme de Fethullah Gülen. Mais ce dernier, nous le savons, avait des relations médiocres avec Necmettin Erbakan ou Tayyip Erdogan, qui eurent pour maître le premier, et il a poursuivi une stratégie de plus en plus personnelle après le succès de ses leçons religieuses (*vaaz*) d'avril 1986. La pluralisation politique de l'islam, qui n'est que l'expression républicaine et parlementaire du pluralisme confrérique, théologique ou juridique du champ religieux, a certainement été l'un des principaux vecteurs de la démocratisation de la Turquie. Mais, réciproquement, la République a contribué au pluralisme religieux en lui donnant les ressources de l'institutionnalisation partidaire, du jeu électoral, de l'espace public. L'interdépendance entre les champs séculariste et islamique du politique est complète. M. Hakan Yavuz va jusqu'à écrire que « les mouvements islamiques en compétition ont moins en commun entre eux-mêmes que chacun d'entre eux avec leurs équivalents sécularistes dans la société turque »¹⁵⁴. Les confréries ne sont d'ailleurs pas dans un rapport d'extranéité absolue avec les institutions religieuses du régime. Nombre de leurs cheikhs sont (ou ont été) des fonctionnaires (ou des fils de fonctionnaires) de la Direction des affaires religieuses, à l'image de Süleyman Hilmi Tunahan, de Mehmet Zahid Kotku ou de Fethullah Gülen (ce en quoi ils ne diffèrent pas nécessairement des dirigeants sécularistes de la République : l'on a gardé en mémoire que le père du général Evren était un imam de ladite Direction).

Dans le cadre de l'exode rural et de l'émigration en Europe de l'Ouest, et grâce à l'éducation croissante que leur a apportée la ville, les alevi ont suivi un chemin parallèle à celui des soufi d'obédience sunnite, bien qu'ils aient répugné à former un parti politique communautaire, à l'exception de l'éphémère Parti de l'Unité de la Turquie (TBP), en 1966, lequel ne parvint jamais à rassembler son électorat ethnoconfessionnel potentiel. Leur « alévitité » religieuse, culturelle et sociale a progressivement donné lieu à un « alévisme » militant moderne, multipolaire, qui a émergé à la suite du coup d'Etat de 1960 et s'est amplifié à la fin des années 1980¹⁵⁵. Celui-ci recourt aux formes d'organisation et aux modes de mobilisation, à la fois bureaucratiques, culturels, religieux et politiques, qui caractérisent le système républicain : l'association, plus ou moins politisée, les médias, le festival, la manifestation de masse, le lobbying, le clientélisme partidaire, les transactions collusives avec

¹⁵³ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, *op. cit.*, p. 191.

¹⁵⁴ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, *op. cit.*, p. IX.

¹⁵⁵ Pour une sociologie politique approfondie de cette mobilisation, cf Elise Massicard, *L'Autre Turquie*, *op. cit.* et « Sivas, une province turque entre local et global », *Les Etudes du CERI*, 79, octobre 2001.

l'establishment de l'Etat central ou les pouvoirs locaux, l'institutionnalisation croissante du champ confessionnel sur un modèle néoecclésial et scripturaire, et ce qu'Elise Massicard nomme l' « auto-folklorisation »¹⁵⁶.

L'on a parfois comparé les formations islamiques turques aux partis démocrates-chrétiens ouest-européens, et ce rapprochement a été critiqué. Peut-être, en réalité, la vraie similitude survient-elle avec les partis communistes. De révolutionnaires, ceux-ci sont progressivement devenus tribunitiens, puis partis de gouvernement¹⁵⁷. Et l'on connaît le rôle qu'ils ont joué, notamment en Italie et en France, pour étouffer le passage à la lutte armée dans laquelle basculait un courant de l'extrême gauche. Le parlementarisme islamique turc a suivi assez fidèlement cette évolution. Les succès électoraux de l'AKP, depuis 2002, lui ont permis de diriger le pays sans le conduire au bord de la révolution, mais plutôt aux portes de l'Europe. Son action s'inscrit dans la continuité des majorités conservatrices qui constituent l'épicentre de l'échiquier politique national depuis 1950, et qui ont tour à tour pris le visage du Parti de la Justice de Süleyman Demirel – devenu Parti de la Juste Voie après le coup d'Etat de 1980 – et du Parti de la Mère Patrie de Turgut Özal. Son néolibéralisme forcené et son projet de décentralisation expriment l'arrivée, au cœur de la République, des élites anatoliennes que l'autoritarisme bureaucratique kémaliste et néokémaliste cantonnait à sa périphérie, dans une position de subordination sociale, culturelle, et aussi économique, par le biais notamment de l'accès au crédit. De ce point de vue, l'AKP rejoue à sa manière la vieille partie qui opposait, dans la complémentarité, les élites provinciales et le centre de l'Empire, ou qui fut sous-jacente à l'affrontement entre Mustapha Kemal et le « Second Groupe »¹⁵⁸. Il ne s'agit naturellement pas de postuler la reproduction à l'identique d'une polarisation atemporelle du champ politique. A partir de son étude du cas d'Of, Michael Meeker a montré comment ces élites provinciales pouvaient parfaitement garder le contrôle de leur région à travers le parti unique et leur collaboration avec la bureaucratie centrale, ou ensuite en investissant le multipartisme¹⁵⁹. En outre, la société a connu de grands bouleversements depuis le XIX^e siècle – on ne peut être plus euphémique – et les enjeux des luttes notabiliaires ou de la confrontation entre le centre et la périphérie n'ont plus rien à voir avec ce qu'ils

¹⁵⁶ *Ibid*, pp. 197 et suiv. Voir également M. Hakan Yavuz, « Media identities for Alevi and Kurds » in Dale F. Eickelman, Jon W. Anderson, eds., *New Media in the Muslim World*, *op. cit.*, chapitre 10. Sur les conjonctions entre le clientélisme politique, les relations familiales et les rapports confrériques chez les alevi, cf Benoît Fliche, Elise Massicard, « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », *European Journal of Turkish Studies*, 4, 2006.

¹⁵⁷ Voir par exemple Georges Lavau, *A quoi sert le Parti communiste français ?*, Paris, Fayard, 1981.

¹⁵⁸ Voir l'article classique de Şerif Mardin, « Center-periphery relations : a key to Turkish politics ? », *Daedalus*, 102 (1), hiver 1973, pp. 169-190.

¹⁵⁹ Michael E. Meeker, *A Nation of Empire*, *op. cit.*

étaient jadis. Cependant, l'on suit assez bien la ligne des enchaînements qui relie l'AKP aux mouvements ou aux formations qui l'ont précédé, cette espèce de succession de roulés boulés qui ont amené les élites provinciales à prendre le contrôle de la République au début du millénaire, au terme d'une lente montée en puissance dans le giron de ses institutions et de son système de partis¹⁶⁰. Vu sous cet angle, le conflit entre l'AKP (ou les partis islamiques dont il est le surgen) et l'establishment laïciste et militaire est moins d'ordre religieux que social. Ce que les uns reprochent aux autres, ce n'est pas leur foi, ce n'est même peut-être pas forcément l'affichage politique de celle-ci ; c'est leur « style » ou, diront-ils, leur absence de style, c'est qu'ils ne pourraient décentement envisager de leur donner en mariage leur fille alors même qu'ils se sont installés dans le fauteuil de Mustapha Kemal à Çankaya ! Oui, les Turcs sont pour 99% d'entre eux « musulmans », selon la statistique convenue, mais ils le sont de bien différentes manières, et cette qualité, comme le dit justement Haldun Gülalp, est « une identité sociale que l'Etat 'séculariste' attribue au peuple turc » dans un rapport de domination légitime (*Herrschaft*)¹⁶¹.

Néanmoins, la participation de partis islamiques au jeu parlementaire a consolidé la République en dépit des tensions politiques conjoncturelles qu'elle lui a fait subir. Elle a intégré à ses institutions les musulmans les plus pieux qui n'ont pas eu à recourir à la violence pour se faire entendre et obtenir un minimum de gratifications symboliques, religieuses, politiques ou matérielles ; les gros bataillons de l'exode rural que n'a pu sempiternellement endiguer le pacte fiscal entre le régime et les campagnes, surtout après l'adoption d'une politique économique libérale dans les années 1980¹⁶² ; ceux des Kurdes qui ne se résignaient ni à l'assimilation culturelle que leur proposait le nationalisme kémaliste et néokémaliste ni à la voie de la lutte armée que leur ouvrait le PKK, mais qui se voyaient privés par le centre de toute forme d'expression parlementaire autonome ; ceux, enfin, des émigrés en Allemagne et dans les autres pays ouest-européens, que les formations politiques classiques ont laissés en déshérence, mais que le Mouvement de la Vision nationale (Milli Görüş Hareketi), nakşibendi et erbakaniste, a encadrés à partir de son quartier général européen, à Cologne, non sans qu'ils aient contribué au financement et à la modernisation du Parti du Salut national et du Parti de la Prospérité. L'analyse des résultats électoraux depuis le milieu des années 1990 indique que le vote islamique provient de ces catégories sociales, auxquelles se sont jointes en 2002 les

¹⁶⁰ C. H. Dodd, "The social and educational background of Turkish officials", art. cite ; Frederick W. Frey, *The Turkish Political Elite, op. cit.*

¹⁶¹ Haldun Gülalp, « Whatever happened to secularization ? The multiple islams in Turkey », *The South Atlantic Quarterly*, 102 (2-3), printemps et été 2003, pp. 381-395.

¹⁶² Ayşe Buğra, "The place of the economy in Turkish society", art. cité.

classes moyennes urbaines qu'exaspéraient la corruption et l'impéritie des partis traditionnels et de leurs gouvernements de coalition. Le Parti de la Prospérité et le Parti de la Vertu, dans les années 1990, et l'AKP, depuis sa création, ont incarné une manière « vernaculaire » de faire de la politique, plus accessible aux subalternes et s'appuyant sur leur sociabilité horizontale d'obligations mutuelles¹⁶³. Point notable, ils ont procuré des opportunités locales ou nationales de militantisme aux femmes, souvent d'extraction populaire, qui s'identifiaient à sa démarche, même s'ils sont demeurés des machines politiques outrancièrement masculines¹⁶⁴. Ils ont ainsi renforcé l'intégration politique à la République d'un « deuxième sexe » dont l'émancipation a fourni une rente idéologique de légitimation à l'élite kémaliste sans que les actes suivent toujours la parole, et au prix d'une définition très masculine de la nation ou de la citoyenneté¹⁶⁵.

En 2002, la victoire électorale de l'AKP a représenté une triple avancée démocratique – ce qui ne suppose en rien qu'il soit lui-même un parti démocratique : il ne l'est assurément pas dans son fonctionnement interne, pas plus que ne l'est le Parti républicain du Peuple de Deniz Baykal¹⁶⁶. Sa conquête du pouvoir a donné au pays une majorité parlementaire stable, en mesure d'appliquer le programme pour lequel elle avait été élue, et ce changement fut d'importance au lendemain de la terrible crise monétaire, financière et économique de février 2001, et après trois décennies de gouvernement de coalition, d'instabilité, de paralysie, à la période özalienne près. Elle a permis la « sortie du régime du 12 septembre (1980) »¹⁶⁷. Plus fondamentalement, elle a émancipé politiquement de larges secteurs de la population que le répertoire kémaliste ou néokémaliste de la « distinction sociale » disqualifiait, et qu'il soumettait à une tutelle bureaucratique, voire policière, pesante. En particulier dans les milieux ruraux, elle a levé des peurs, légitimé un mode de vie, insufflé un sentiment de confiance et de respectabilité auprès de catégories sociales assignées à un statut subalterne, et ouvert à ces dernières un canal de communication au jour le jour avec le pouvoir grâce à un

¹⁶³ Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey. A Study in Vernacular Politics*, ; M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, *op. cit.*

¹⁶⁴ *Ibid* ; Jenny B. White, “The Islamist paradox” in Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, eds., *Fragments of Culture*, *op. cit.*, chapitre 9 ; Barbara Pusch, “Stepping into the public sphere : the rise of islamist and religious-conservative women’s Non-Governmental Organizations” in Stefanos Yerasimos, Günter Seufert, Karin Vorhoff, eds., *Civil Society in the Grip of Nationalism*, *op. cit.*, chapitre 11 ; Yeşim Arat, *Political Islam in Turkey and Women’s Organizations*, Istanbul, TESEV, 1999 ; *Sex and Power in Turkey. Feminism, Islam and the Maturing of Turkish Democracy*, Berlin, European Stability Initiative, 2 juin 2007 ; M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁶⁵ Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military-Nation*, *op. cit.*, chapitre 3 ; Şirin Tekeli, ed., *Women in Modern Turkish Society : a Reader*, Londres, Zed Books, 1995.

¹⁶⁶ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, *op. cit.*, pp. 100 et suiv.

¹⁶⁷ Ahmet Insel, « The AKP and normalizing democracy in Turkey », *The South Atlantic Quarterly*, 102 (2-3), printemps et été 2003, pp. 293-308.

effet de proximité culturelle que procurent la sociabilité islamique des cadres du parti et de ses ministres, voire le style populaire ou populiste d'un Tayyip Erdogan¹⁶⁸. Seule la prise en considération de la violence dont a été porteuse la République depuis ses origines peut faire comprendre l'ampleur ou la profondeur de ce changement. Au-delà même de la répression politique stricto sensu – dont il faut néanmoins rappeler qu'elle s'est traduite par un usage systématique et récurrent de la torture, de l'emprisonnement, de la force militaire en dehors des moments paroxystiques des trois coups d'Etat de 1960, 1971 et 1980¹⁶⁹ – le régime républicain a reposé sur une banalisation de la coercition physique dans les établissements scolaires, au cours du service militaire obligatoire et dans la vie quotidienne des adultes dont les moindres écarts étaient sanctionnés de bastonnades, de passages à tabac, d'interrogatoires musclés ou de peines de prison disproportionnées¹⁷⁰. Au point que des auteurs ont pu parler à son sujet de « colonialisme intérieur » (*İç Kolonizasyon*), un terme, au demeurant, que l'un des chefs de file de l'« architecture de village » (*köy mimarisi*), Zeki Sayar, assumait sans états d'âme, en 1936 : « Les plans des nouveaux villages devraient aussi fournir à leurs usagers les moyens de mener une vie civilisée. Une révolution du mode de vie est également nécessaire pour leur apprendre à dormir dans des lits individuels plutôt que tous ensemble par terre, à utiliser des chaises et des tables plutôt que de s'asseoir et de manger sur le sol »¹⁷¹. Le kéralisme s'est arrogé une « mission civilisatrice » dont la violence n'a pas été que symbolique et culturelle. Et, vis-à-vis des Kurdes, il a poursuivi la politique d'« ingénierie sociale » qu'avait amorcée le Comité Union et Progrès, sur la base des recommandations d'un Conseil de réforme de l'Est (*Şark Islahat Encümeni*, 1925) composé d'anciens unionistes, qui préconisèrent la déportation vers les provinces de l'ouest des tribus récalcitrantes et l'assimilation ou l'annihilation des élites culturelles kurdophones, au nom de la promotion de la « civilisation » (*medeniyet*) et de l'éradication d'une barbarie que l'on décrivait digne des

¹⁶⁸ Ali Bayramoğlu, « *Modernity does not tolerate superstition* », *op. cit.*, pp. 28 et suiv. L'on a gardé à l'esprit le rôle que Michael E. Meeker attribue à la « sociabilité islamique » dans la rétroaction entre le centre et la périphérie de l'Empire ottoman (*A Nation of Empire*, *op. cit.*)

¹⁶⁹ Le coup d'Etat de 1980, le plus dur de l'histoire turque, a entraîné 650 000 arrestations de plus ou moins longue durée, assorties de mauvais traitements et le plus souvent de tortures ; 1 683 000 instructions judiciaires ; 517 condamnations à mort (dont 49 ont été appliquées) ; 30 000 licenciements de la fonction publique ; 14 000 déchéances de la citoyenneté turque ; l'interdiction de 667 associations et fondations.

¹⁷⁰ Voir par exemple, sur la coercition physique dans l'armée, Mehmet Ali Birand, *Shirts of Steel. An Anatomy of the Turkish Armed Forces*, Londres, I. B. Tauris, 1991, pp. 118 et suiv et Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military-Nation*, *op. cit.*, pp. 67-68 ; et, sur la banalisation de la torture dissuasive, Gilles Dorransoro, « La torture discrète : capital social, radicalisation et désengagement militant dans un régime sécuritaire », *European Journal of Turkish Studies*, 8 (8), 2008.

¹⁷¹ Cité par Sibel Bozdoğan, *Modernism and Nation Building. Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, Seattle, University of Washington Press, 2001, p. 101. Le célèbre témoignage de Mahmout Makal, *Un Village anatolien. Récit d'un instituteur paysan*, Paris, Plon, 1963 (collec. Terre humaine) est révélateur de cette mentalité modernisatrice autoritaire.

« cannibales » d’Afrique ou des Peaux-rouges d’Amérique, comme à l’époque d’Abdülhamid II¹⁷². En outre, le régime républicain a mis la nation sous tutelle administrative et surveillance policière, lesquelles étaient en synergie avec la domination sociale des élites locales. Et il l’a corsetée dans une culture officielle non moins pesante, méprisant la musique classique ottomane ; célébrant la musique classique occidentale, preuve de civilisation, ou la musique folklorique agréée, dite *türkü*, signe d’authenticité nationale ; bannissant dans les années 1970-1980 le genre populaire dit *arabesk*, jugé vulgaire et arabe ; proscrivant les manifestations ou les symboliques religieuses dans l’espace public ; valorisant un code vestimentaire ou pileux convenu. Les élites laïcistes et militaires ne se sont jamais départies d’un style culturel très soviétique, hérité des années 1920-1930, et réifié au fil du temps grâce à sa marchandisation. Les portraits d’Atatürk qui veillent sur la clientèle du moindre magasin ou du café le plus miteux, les statues du Gazi qui ordonnent l’espace public, plus récemment les pins et les briquets à l’effigie du Grand Homme sont autant de moyens mnémotechniques qui rappellent aux Turcs qui ils sont, ou plutôt qui ils doivent être.

D’une certaine façon, la victoire électorale de l’AKP a eu une fonction cathartique, mutatis mutandis assez similaire à celle qu’avait revêtue la Constitution libérale de 1961. Elle a repoussé les bornes de la « problématique légitime du politique » (Pierre Bourdieu), par exemple en rendant dicible l’évocation de la question arménienne ou sujette à débat l’occupation du nord de Chypre. A elle seule, elle n’a évidemment pas mis à bas l’hégémonie néokémaliste, et ce d’autant moins que le parti n’en a jamais eu l’intention : il est justement né de ce constat fait par Tayyip Erdogan et Abdüllah Gül, selon lequel un compromis historique était nécessaire entre un parti islamique et l’establishment républicain si celui-là ne voulait pas derechef être interdit, comme l’avaient été les formations successives du turbulent Necmettin Erbakan dans les années 1970-1990. Néanmoins, l’AKP a adopté un train de mesures législatives en matière de libertés publiques et de démocratisation des institutions, qui répondaient aux vœux de l’Union européenne, qui visaient à le protéger lui-même de la vindicte de l’armée, ainsi que ses opposants n’ont pas manqué de le faire remarquer, mais qui surtout donnaient aux citoyens de base de nouvelles garanties juridiques, même si l’application de ces textes laisse grandement à désirer tant ils froissent l’habitus sécuritaire de l’Etat. L’arrivée au pouvoir de l’AKP est indissociable de la structuration et de l’autonomie croissantes de la société civile, qu’avait permis d’amorcer la Constitution de 1961, qui s’étaient confirmées dans les désordres sanglants des années 1970, et que la libéralisation

¹⁷² Uğur Ümit Üngör, « Geographies of nationalism and violence : rethinking Young Turk ‘Social Engineering’ », *European Journal of Turkish Studies*, 7 (7), 2008.

özalienne avait rendues irréversibles. Non que le parti et cette évolution s'identifient l'un à l'autre par essence. Mais parce que l'un et l'autre constituent des « événements » historiquement concomitants et entremêlés. De même que les *gecekondu* des grandes métropoles et les bourgades anatoliennes ont imposé la musique et les films *arabesk* dans l'espace public, de même qu'ils ont fait des chanteurs Orhan Gencebay et Ibrahim Tatlıses des idoles, au grand dam de l'armée et des citoyens respectables, de même que l'Anatolien a fait irruption dans la ville avec ses chaînes en or et donné naissance à la fin des années 1980 au modèle parodique du *maganda*, l'affreux, sale et méchant Mevlüt dont les caricaturistes – en particulier le talentueux Mehmet Çağçağ – ont mis en scène la lubricité dans les journaux satiriques, la sensibilité islamique a pris ses aises dans les institutions de la République¹⁷³. Elle n'entend pas l'abattre, mais en jouir.

Pour ce faire, l'islam a bénéficié d'une autre opportunité que celle du parlementarisme : la libéralisation économique que Turgut Özal, l'un des disciples de la mosquée nakşibendi d'İskenderpaşa, avait conçue en janvier 1980 pour répondre à la crise financière gravissime dans laquelle s'enfonçait le pays en menaçant de déstabiliser l'ensemble du système international, et que le terrible coup d'Etat du 12 septembre 1980, moins kémaliste que friedmanien, rendait politiquement possible. La dérégulation, la promotion des exportations, le desserrement du crédit, l'Union douanière avec l'Union européenne (1996) ont favorisé la montée en puissance d'un nouveau patronat de PME, les « Tigres » et les « Lions anatoliens », assez comparables aux chefs d'entreprise de la « Troisième Italie » dans les années 1980, socialement et politiquement conservateurs, mais économiquement innovateurs¹⁷⁴. La belle étude de Nur Vergin sur la région d'Ereğli dans les années 1960 avait déjà démontré que l'islam, et particulièrement les confréries, faisaient bon ménage avec l'industrialisation et l'exode rural¹⁷⁵. L'inspirateur du Mouvement de la Vision nationale et du Parti du Salut national, le cheikh nakşibendi Mehmet Zahid Kotku, valorisait la technologie, l'industrie, le commerce, l'initiative privée, seuls à même d'émanciper la religion de l'Etat et de la fonction publique et d'amener le progrès économique. Après sa mort, en 1980, Eşad

¹⁷³ Sur les transformations de la culture de masse en Turquie, cf Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, eds., *Fragments of Culture*, op. cit., notamment le chapitre 8 sur le *maganda*, ainsi bien sûr que l'album de Mehmet Çağçağ Sur la « polémique de l'arabesk », cf Irene Markoff, « Popular culture, state ideology, and national identity in Turkey : the arabesk polemic » in Şerif Mardin, ed., *Cultural Transitions in the Middle East*, op. cit., chapitre 9 ; Martin Stokes, « Imagining 'the south' : hybridity, heterotopias and arabesk on the Turkish-Syrian border » in Thomas M. Wilson, Hastings Donnan, eds., *Border Identities. Nation and State at International Frontiers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, chapitre 11.

¹⁷⁴ Les « Tigres » semblent plus performants et proches de la MÜSIAD et de l'AKP, les « Lions » plus conservateurs et fragiles économiquement.

¹⁷⁵ Nur Vergin, *Industrialisation et changement social. Etude comparative dans trois villages d'Ereğli (Turquie)*, Istanbul, Guryay, s.d. (1973), pp. 145 et suiv.

Cosan (1938-2001), son propre gendre, confirma que la main invisible du marché était le reflet de la volonté divine¹⁷⁶. Et l'on sait que les opinions de Fethullah Gülen en la matière sont convergentes. Lesdits « Tigres » et « Lions anatoliens » ont bouleversé le tissu urbain d'une partie au moins du pays et transformé de belles endormies comme Konya, Kayseri, Denizli ou Gaziantep en véritables centres industriels tournés vers l'exportation¹⁷⁷. Il serait réducteur d'établir une équivalence absolue entre l'ascension de ces patrons d'un genre nouveau et celle de l'AKP. A nouveau, le champ islamico-politique et économique s'est fragmenté et a évolué. Dans un premier temps, les « Tigres anatoliens » et leur organisation patronale, l'Association des industriels et des hommes d'affaires indépendants (MÜSIAD), fondée en 1990, se sont montrés hostiles ou réticents à l'encontre de l'Europe, pour des raisons tant idéologiques que protectionnistes. Cela a incité Fethullah Gülen à créer une Association pour la liberté des hommes d'affaires (HÜRSIAD) et une Association pour la solidarité dans la vie des affaires (ISHAD). Une fois l'Union douanière avec l'Union européenne entrée en vigueur, en 1996, les entrepreneurs de la MÜSIAD, constatant les avantages à l'exportation qu'ils en tiraient, s'y sont néanmoins convertis. Mais de nombreuses passerelles rejoignent ce nouveau capitalisme de PME et la montée de l'AKP, à commencer par celles du financement du parti¹⁷⁸.

La mouvance de l'AKP a ainsi procédé dans ce contexte à un troisième aggiornamento. Quand Necmettin Erbakan incarnait une orientation économique nationaliste, panislamique, encore très dirigiste et développementaliste, elle assume sans complexe le marché, sa conséquence européenne logique, l'impératif moral de la consommation, des politiques économiques néolibérales, et donc la marchandisation de la société. Elle devient une expression turque d'un « islam de marché »¹⁷⁹ plus global. A l'approche des élections de 2002, elle n'a pas répugné à finir par travailler main dans la main avec la TÜSIAD - une organisation du grand patronat, de tendance laïciste, très favorable à la démocratisation et à l'ouverture de la société politique depuis les années 1990 - notamment pour préparer les négociations d'adhésion à l'Union européenne et appliquer le programme de redressement économique que le ministre social-démocrate de la coalition sortante, Kemal Derviş, avait concocté pour sortir de la crise monétaire et financière de février 2001. L'AKP concourt de la sorte à la marchandisation de la société turque dont la culture matérielle et les techniques du

¹⁷⁶ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity*, op. cit., p. 142.

¹⁷⁷ Voir par exemple l'étude, très citée, de l'European Stability Initiative, *Islamic Calvinists. Change and Conservatism in Central Anatolia*, Berlin et Istanbul, ESI, 19 septembre 2005, à propos de Kayseri.

¹⁷⁸ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, op. cit., pp. 52 et suiv., qui néanmoins tend à exagérer et réifier cette articulation entre une « nouvelle bourgeoisie anatolienne » et la montée de l'AKP.

¹⁷⁹ Patrick Haenni, *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil, 2005.

corps afférentes sont partagées par les religieux et les laïcistes, en dépit de l'interprétation polémique que les uns et les autres peuvent en avoir ici ou là.

Last but not the least, le mouvement confrérique et ses expressions politiques ont renoué le fil de la République avec l'Empire ottoman. Aussi bien les nakşibendi et le Parti du Salut national que Fethullah Gülen ont célébré l'« Âge d'or » de la Maison d'Osman dont ils entretiennent la mémoire et la nostalgie pour bâtir le futur de l'Etat-nation et former leur « *Golden Generation* » de diplômés, sans néanmoins caresser un projet politique irrédentiste ou pan-turquiste¹⁸⁰. Ce néo-ottomanisme se retrouve également dans le domaine culturel, par exemple historiographique, mémoriel, musical ou vestimentaire¹⁸¹. Il est un mode de récupération symbolique et émotionnelle du passé avec lequel ont brutalement rompu la réforme de la langue et de l'alphabet, la disqualification de la création et du cosmopolitisme impériaux, la translation de la capitale, l'amnésie ou le mensonge national, le négationnisme des crimes de la Première Guerre mondiale, l'illusion identitaire turque. C'est aussi dans l'élaboration imaginaire de la cité que l'islam s'avère transitif.

Les esprits inquiets pourront continuer à douter. Le compromis noué entre l'islam et la République n'est-il pas qu'artifice, poudre aux yeux, douceur feinte du Grand Méchant Loup musulman qui se penche sur le lit du Petit Chaperon rouge démocrate ? Les culturalistes ont même un nom pour cela : la *takiyye*, la dissimulation ! Mais, rappelons-le, le problème serait ainsi mal posé. D'une part, l'accession au pouvoir de l'AKP n'est qu'une résultante parmi d'autres d'une recomposition d'ensemble de la société turque, et les formations politiques islamiques en sont dépendantes, au lieu d'en être le *deus ex machina*. Dès les années 1950, il est apparu que la résurgence de la religion dans l'espace public était inséparable de l'urbanisation et de l'industrialisation du pays¹⁸². De l'autre, les musulmans ont leurs raisons propres d'être républicains. Comme l'a fait remarquer Şerif Mardin, la démocratie préserve et garantit l'autonomie de leur sphère privée, au sein de laquelle ils peuvent exercer leur foi. Elle leur apparaît à ce titre comme un régime plus que légitime, sûr : « Paradoxalement, c'est à cause de ce passé islamique, et non parce qu'elles auraient lu J. S. Mill, que les masses turques soutiennent la démocratie moderne. Elles la soutiennent dans la mesure où elles perçoivent en elle la possibilité d'assumer la part la plus importante de leur droit inné, à savoir le droit de 'promouvoir le bien et de combattre le mal' et de protéger leur propre sphère

¹⁸⁰ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., pp. 182, 190-191, 209, 212.

¹⁸¹ Esra Özyürek, *Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Durham, Duke University Press, 2006, pp. 155 et suiv.

¹⁸² Şerif Mardin, "Religion and politics in modern Turkey" in James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process*, op. cit., p. 154 ; Nur Vergin, *Industrialisation et changement social*, op. cit., pp. 148 et suiv.

privée. C'est cette mentalité qui aurait fondé, à mon sens, l'assise populaire des gouvernements formés par divers partis 'conservateurs' depuis 1960 en Turquie. Une différence importante entre les définitions traditionnelle et nouvelle de la 'sphère privée' consiste à savoir dans quelle mesure aujourd'hui en Turquie le 'privé' s'identifie avec le 'labeur économique' »¹⁸³. Nous l'avons relevé, les musulmans ont construit leur famille, leur patrimoine, leur personnalité dans les termes du Code civil de 1926, et ne peuvent donc envisager une application effective de la Charia, sauf à considérer celle-ci comme un Etat de droit, du droit qui a force de loi ici et maintenant. C'est en effet ainsi que les militants du Refah la définissaient déjà, dans les années 1990, en l'assimilant à la démocratie et aux droits de l'Homme¹⁸⁴. En 1999, 21% des Turcs affirmaient souhaiter l'instauration d'un Etat islamique et de la Charia, mais ce pourcentage tombait de moitié lorsque les enquêteurs demandaient si cette dernière devait remplacer le Code civil de 1926 et devenait dérisoire (1%) lorsqu'ils abordaient des sujets précis, tels que la loi sur l'adultère. En 2006, ils n'étaient plus que 8,9% à réclamer l'institution d'un Etat islamique¹⁸⁵. Les musulmans turcs, enfin, sont très à l'aise dans une économie qui valorise l'entreprise privée, la réussite dans les affaires, la prospérité, et ils ont leur répertoire religieux de la *charity* qui sied au néolibéralisme à visage humain : la bienfaisance islamique, l'aumône, que l'AKP bureaucratise et municipalise, mais qui relève d'abord d'un ethos islamique intime, là où le kémalisme s'est avéré incapable de dispenser un ethos social de justice¹⁸⁶. A moins, naturellement, qu'ils ne valorisent une sensibilité islamique du socialisme, comme le proposaient la revue *Yön*, lointaine héritière de *Kadro*, dans les années 1960, ou, au début des années 1990, les membres de l'Akevler Kooperatifi que Süleyman Karagülle avait fondée à Izmir en s'inspirant du socialisme utopique de Robert Owen et de l'autogestion yougoslave¹⁸⁷. Car il n'y a aucune affinité élective naturelle entre l'islam et le libéralisme. Comme toutes les fois transcendantes, la religion musulmane est polysémique pour ce qui a trait au monde. Elle s'accommode aussi

¹⁸³ Şerif Mardin, "Le concept de **société** en tant qu'élément d'approche de la société turque », *Les Temps modernes*, juillet-août 1984, pp. 53-65.

¹⁸⁴ Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey*, *op. cit.*, pp. 166 et suiv.

¹⁸⁵ Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, *op. cit.*, p. 33. Voir aussi Ferhat Kentel, "L'islam, Carrefour des identités sociales et culturelles en Turquie : le cas du Parti de la Prospérité", art. cite, pp. 211-227. Sur l'accommodement entre le Code civil de 1926 et les pratiques sociales islamiques, cf Ihsan Yilmaz, « Non-recognition of post-modern Turkish socio-legal reality and the predicament of women », *British Journal of Middle Eastern Studies*, 30 (1), mai 2003, pp. 25-41.

¹⁸⁶ Şerif Mardin, "Religion and politics in modern Turkey" in James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process*, *op. cit.*, pp. 155-156 ; Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey*, *op. cit.*, chapitre 6. Pour une critique de la bienfaisance islamique néolibérale, cf Ayşe Buğra, « **Poverty and citizenship : an overview of social policy environment in Republican Turkey** », *International Journal of Middle East Studies*, 39, 2007

¹⁸⁷ Jacob M. Landau, *Radical Politics*, pp. 61-62 ; . Rüşen Çakır, « La mobilisation islamique en Turquie », *Esprit*, août-septembre 1992, p. 139.

bien du capitalisme que d'idéologies de gauche ou du nationalisme. Pendant des siècles, elle a dû se résigner au principe monarchique, qui ne lui était pas sympathique, et elle peut aussi bien faire son affaire du Peuple souverain. Enfin, elle ne trouve jamais d'organisation sociale ou politique unanime. Fractionnée en confréries, en écoles juridiques, en maisonnées, en établissements d'enseignements rivaux, elle constitue un champ concurrentiel propice aux alliances contradictoires avec les forces politiques laïques.

L'on voit donc que l'interaction entre l'islam et la République ne peut plus être entendue comme une négociation ou une relation d'extranéité entre deux principes différents ou contradictoires, selon une logique de jeu à somme nulle. Lors du soixante-quinzième anniversaire de la proclamation de la République, le « Mouvement musulman » a d'ailleurs exhumé les origines religieuses de cette dernière et opposé à l'imagerie officielle du kémalisme celle d'un Atatürk priant publiquement, acceptant des sacrifices de mouton en son honneur, visitant des *türbe*, voyageant en Anatolie, en 1924, avec sa femme, Latifa Hanım, voilée. Et il a repris à son compte l'une de ses sentences, "La République est vertu", en une allusion appuyée au nouveau parti de Necmettin Erbakan, dit de la Vertu¹⁸⁸. Pur artifice de propagande? Les choses apparaissent sous un jour plus compliqué. En 1930, Ahmet Ağaoğlu, le grand idéologue du nationalisme turc, proche d'Atatürk, publia *Au pays des hommes libres*, livre en introduction duquel il rappelait que Montesquieu faisait reposer la République sur la ... vertu. Adeptes du libéralisme, le théoricien laissait pointer sa déception devant le bilan des révolutions unioniste et kémaliste. Il mettait ses espoirs dans une révolution des mœurs¹⁸⁹. Quelques mois après la sortie de son ouvrage, il participait à l'éphémère aventure du Parti républicain libéral, dont le chef de l'Etat avait autorisé la création pour désamorcer le mécontentement populaire et qui représentait une résurgence du "Second Groupe". L'audience que la nouvelle formation rencontra immédiatement, l'opposition virulente des étatistes de *Kadro* provoquèrent sa fermeture séance tenante. Héritier du Parti de la Prospérité, le non moins éphémère Parti de la Vertu, en 1999, s'inscrivait en fait dans une lignée kémaliste libérale refoulée, réprimée, mais présente en filigrane depuis les premiers jours de la République.

Dès 1983, Şerif Mardin prévoyait que, dans le cadre d'un retour au parlementarisme, à la suite du régime militaire, « un réveil islamique prendrait la forme d'une lente infiltration des visions du monde islamiques sans beaucoup de changements dans le système légal et dans

¹⁸⁸ Esra Özyürek, *Nostalgia for the Modern*, op. cit., pp. 156 et suiv.

¹⁸⁹ François Georgeon, "Ahmed Ağaoğlu, un intellectuel turc admirateur des Lumières et de la Révolution", *Revue d'étude du monde musulman et de la Méditerranée*, 52 (1), 1989, pp. 186-197.

l'application légale actuelle du sécularisme ». Et il récusait l'hypothèse d'une révolution islamique de type iranien : toute montée en puissance de la religion serait vouée à demeurer dans le cadre de la structure sociale établie, celle d'une économie industrielle et urbaine de marché, où les intérêts matériels sont plus décisifs que les intérêts spirituels, celle aussi d'un système concurrentiel de partis et d'idées¹⁹⁰. Les faits lui ont donné raison, ainsi qu'à l'un des meilleurs spécialistes du parlementarisme islamique turc, le journaliste Rüsen Çakır¹⁹¹.

La République et l'islam sont dans un même bateau, et il ne s'agit plus de savoir lequel des deux va pousser l'autre à l'eau. L'interaction a depuis longtemps pris la forme d'un processus interactif de subjectivation, de « constitution de soi comme un 'sujet moral' »¹⁹². Ce processus reste partiellement contradictoire et continue de relever d'une guerre morale. Néanmoins, la tension qui lui est inhérente est constitutive de l'historicité de la République et de sa base sociale, au lieu d'en être le délitement. Et c'est bien parce qu'il s'inscrit dans l'esprit et la chair des Turcs que l'on peut parler d'un islam républicain à leur propos.

Les modes concurrents de subjectivation républicaine

Dans *le Livre noir* d'Orhan Pamuk, le chroniqueur Djélâl raconte sa visite de l'atelier de feu maître Bédii, artisan confectionneur de mannequins. Incompris de l'Empire, rejeté par les étalagistes de Péra qui préféraient à ses œuvres saisissantes de réalisme les mannequins importés d'Europe occidentale parce leurs clients leur achetaient non simplement des vêtements, mais l'illusion d'être comme ceux qui les portaient, celui-ci s'enferma dans son art, qui témoignait d'un passé révolu. Son fils explique au chroniqueur que « mon père nous a toujours répété que nous devons, avant tout, étudier les gestes qui nous font ce que nous sommes ». Il lui raconte comment l'un et l'autre s'installaient à une table de café, à Taksim, pour observer la foule : « Dans ces années-là, son père affirmait qu'on pouvait transformer la façon de vivre d'un peuple, son histoire, sa culture, sa technologie, son art et sa littérature, mais il refusait d'admettre que l'on pût changer ses gestes ». Et pourtant le père et le fils durent « remarquer peu à peu que ces mouvements que je tente d'expliquer par le mot 'geste', ces attitudes quotidiennes qui vont de l'éclat de rire à la manière de se moucher, de la démarche au regard hostile jeté en coin, de la façon de se serrer la main à celle de déboucher

¹⁹⁰ Şerif Mardin, "Religion and politics in modern Turkey" in James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process*, op. cit., pp. 157-158.

¹⁹¹ Rüsen Çakır, « La mobilisation islamique en Turquie », art. cité. Ses ouvrages de référence n'ont malheureusement pas été traduits du turc : *Ayet ve Slogan. Türkiye'de islami oluşumlar*, Istanbul, Metis, 1990 et *Ne Şariat ne Demokrasi. Refah Partisini Anlamak*, Istanbul, Metis, 1994.

¹⁹² Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, II : *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 35.

une bouteille, s'étaient mis à changer, à perdre de leur sincérité » : « Ces gestes que les deux hommes qualifiaient de 'trésor le plus précieux des gens de chez nous', les mouvements de leurs corps dans la vie quotidienne, se transformaient peu à peu, lentement, comme obéissant aux ordres d'un chef invisible et secret, puis finissaient par disparaître, remplacés par de nouvelles attitudes, calquées on ne savait sur quel modèle ». Dans une révélation qui évoque irrésistiblement une page célèbre de Marcel Mauss sur les « techniques du corps », le fils de maître Bédii comprit soudain que le responsable de cette mue était le cinéma étranger : « Les gens de chez nous abandonnaient, à une rapidité qui ne se remarquait pas encore, leurs gestes à eux ; ils s'étaient mis à adopter, à imiter les mouvements des autres peuples ». Le vieil artisan se retira alors du monde, ne pouvant supporter le « spectacle de ces gestes métissés », « tous ces mouvements déplacés, mais étudiés, appris dans les films, que ce soit ces éclats de rire ou ces façons d'ouvrir une fenêtre, de claquer une porte, de tenir une tasse de thé, ou encore de passer une veste, ces hochements de tête, ces toussotements distingués, ces brusques fureurs, ces clins d'œil, ces coups de poing, ces haussements de sourcils et ces regards, la retenue ou au contraire la violence qui ont tué notre rudesse si naïve »¹⁹³.

L'accent a été mis sur la grande transformation des mœurs au XIX^e siècle et le balancement de la société ottomane entre les styles de vie *alla turca* et *alla franca*. Mais la révolution matérielle, corporelle et motrice s'est poursuivie après la chute de l'Empire, et ce jusqu'à nos jours. Elle découle des politiques publiques de l'Etat lui-même, singulièrement lors du moment kémaliste, de la socialisation scolaire et militaire, de l'industrialisation et de l'urbanisation du pays, et de l'impact sur celui-ci de ce qu'il est convenu de nommer la « globalisation ». De ce point de vue, les années özaliennes ont été décisives. La libéralisation de l'économie et des médias, la croissance des métropoles de l'ouest et des villes intermédiaires de l'Anatolie, l'entrée de la Turquie dans le consumérisme ont induit des bouleversements considérables dans la vie quotidienne et dans les représentations morales de la cité¹⁹⁴. Nous avons relevé que nous ne pouvons voir dans l'islam une victime de cette évolution. D'une part, il en a été un acteur, notamment par le biais des entrepreneurs anatoliens, des intellectuels et des journalistes qui se réclamaient de lui, des leaders de la Nakşibendiyya et de Fethullah Gülen qui étaient proches du Premier ministre ou de son frère Korkut, des migrants intérieurs ou des émigrés qui étaient souvent des croyants pratiquants et militants. De l'autre, il en a été un bénéficiaire, tant sur le plan économique que sur le plan

¹⁹³ Orhan Pamuk, *Le Livre noir*, traduit par Munevver Andac, Paris, Gallimard, 1995, pp. 105 et suiv. (collec. Folio).

¹⁹⁴ Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, eds., *Fragments of Culture* ; Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, eds., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle, University of Washington Press, 1997.

politique, et à ce moment « le développement des médias modernes a *renforcé* plutôt qu'affaibli (sa) poussée culturelle et idéologique »¹⁹⁵. Néanmoins, les organisations socio-politiques et les médias islamiques ont été dans le même temps des protagonistes critiques de ces processus dont ils ont souvent contesté l'orientation. Leur ambivalence n'a eu d'égal que leur mobilisation. Les activistes musulmans ont blâmé les antennes paraboliques, mais usé et abusé du fax et du téléphone pour les besoins de leur propagande. Ils ont stigmatisé les photographies de femmes déshabillées dans les colonnes des journaux, mais se sont montrés moins regardants lorsqu'il s'est agi de capter la ressource publicitaire pour leurs propres titres. Ils ont vu dans les shopping malls des temples de la corruption, mais n'ont pas hésité à ouvrir un grand magasin dans les fondations de la nouvelle mosquée de Kocatepe, à Ankara. Au final, ils se sont massivement approprié la culture matérielle du capitalisme global, quitte à en réinterpréter certaines pratiques ou à prendre leurs distances par rapport à d'autres d'entre elles. Ils ont vécu cette tension dans leur propre camp : ils apprécient la modestie de la mise de Tayyip Erdogan, mais ont voté pendant trente ans pour Necmettin Erbakan dont le goût pour les cravates italiennes était légendaire et qui avait défrayé la chronique en mariant sa fille avec faste à l'Hôtel Sheraton d'Istanbul en 1994¹⁹⁶. La prétendue « occidentalisation » de la société turque n'est donc pas un phénomène indifférencié, ni n'oppose de manière dichotomique les sécularistes, qui lui seraient favorables, aux religieux, qui lui seraient hostiles. Elle est par définition hétérogène et contradictoire. Elle divise les Turcs autant qu'elle les réunit autour d'un dénominateur commun. Les pommes de discorde entre laïcistes et islamistes sont bien connues en la matière : le voile ; l'alcool ; le style pileux ; de manière plus diffuse, le goût esthétique. Les uns et les autres problématissent ces pratiques en termes de « styles de vie » antagoniques. Tel est bien sûr, par définition, le discours des idéologues ou des prédicateurs islamiques, singulièrement des cheikhs soufi qui ouvrent et suivent une voie (littéralement : *tarikât*). Mais, en janvier 1998, la Cour constitutionnelle, soucieuse d'étayer le bien-fondé de la fermeture du Parti de la Prospérité, rappela que le sécularisme était le « mode de vie » (*way of life*), le seul « régulateur de la vie politique, sociale et culturelle de la société », et que l'objectif ultime du kéralisme était un système « libre de toute influence ou présence religieuse »¹⁹⁷.

Cependant la ligne de partage entre les deux camps n'est pas systématiquement d'ordre religieux. Dans le domaine du goût, par exemple, l'origine géographique et sociale joue sans

¹⁹⁵ Şerif Mardin, "Culture change and the intellectual : a study of the effects of secularization in modern Turkey" in Şerif Mardin, ed., *Cultural Transitions in the Middle East*, op. cit., p. 212, souligné par l'auteur.

¹⁹⁶ Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey*, op. cit., p. 143.

¹⁹⁷ Cité par M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., p. 247.

doute plus que l'appartenance à la communauté des croyants pratiquants. Une partie de l'establishment kémaliste et républicain, et même des citoyens de vieille extraction urbaine, reproche aux gens de l'AKP moins leurs convictions religieuses que leur empolement ou l'« arriération » de leurs mœurs : ils les perçoivent comme des ploucs, des intrus, des sans gêne, des espèces de *maganda* chastes qui participent à l'invasion anatolienne d'Istanbul, des héritiers dévots de la culture *arabesk*¹⁹⁸. En outre, le front n'est pas toujours stable ni identifiable. Toutes les femmes de la mouvance islamique ne portent pas le voile, tous les musulmans ne s'abstiennent pas de boire du *rakı*, tous les laïcistes ne boudent pas la musique ottomane ou l'observance du Ramadan. Et même, toutes les femmes islamiques ne portent pas un voile identique. Sa pratique effective, ses effets de mode varient selon le statut social, l'éducation, les motivations politiques des musulmanes, l'offre et les opportunités du marché, le milieu rural ou urbain, la situation territoriale en Anatolie, en Thrace ou en Europe de l'Ouest. Le voile divise autant qu'il unit les croyantes¹⁹⁹. Le passage de la campagne à la ville (ou à l'étranger) brouille également la polarisation culturelle entre religieux et sécularistes. Il permet par exemple une « privatisation des pratiques corporelles », grâce à l'équipement des logements en salles d'eau (*banyo*) particulières, qui affecte aussi bien les sécularistes que les religieux et transforme les techniques de l'hygiène ou des ablutions rituelles du musulman²⁰⁰. Les uns et les autres sont également soumis à des processus communs de socialisation à l'école et, plus encore peut-être, au service militaire, qui les isole de leur environnement familial et leur inculque des habitudes vestimentaires, alimentaires, hygiéniques, sanitaires, motrices, discursives²⁰¹. Enfin, des schèmes de subjectivation transcendent la tension entre les deux « styles de vie » grâce à leur polysémie : la « nation » (*millet*), qui peut avoir un sens religieux, dont Mustapha Kemal avait usé à demi mots pour faire accepter par les ulémas la Constitution provisoire du 20 janvier 1920 et dont les ténors du mouvement confrérique ou des partis islamiques jouent en virtuoses de l'ambiguïté, tout comme le fit Vehbi Dinçerler, le ministre (*nakşibendi*) de l'Éducation de Turgut Özal, dans les années 1980 ; la « justice » (*adalet*) dont la blanche ambivalence a permis au Parti de la Justice et du Développement, l'AKP (*ak* signifie « pur », « blanc »), de récupérer l'héritage du Parti de la Justice de

¹⁹⁸ Sur ce narratif de l'invasion d'Istanbul par les Anatoliens, cf Ayşe Öncü, « Global consumerism, sexuality as public spectacle, and the cultural remapping of Istanbul in the 1990s » in Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, eds., *Fragments of Culture*, op. cit., chapitre 8.

¹⁹⁹ Jenny B. White, « The new Islamic woman in Turkey : dilemmas of space, place and class » in Kazuo Ohtsuka, Dale F. Eickelman, eds., *Crossing Boundaries. Gender, the Public, and the Private in Contemporary Muslim Societies*, Tokyo, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, 2008, pp. 49-69.

²⁰⁰ Voir par exemple Benoit Fliche, *Odyssées turques*, op. cit., chapitre 8, sur les transformations des habitus entre ville et campagne, en particulier les pp. 180 et suiv..

²⁰¹ Mehmet Ali Birand, *Shirts of Steel*, op. cit. ; Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military-Nation*, op. cit.

Süleyman Demirel, dont le symbole était un cheval blanc ; le « service » (*hizmet*) que l'on doit à l'Etat, dans la plus pure lignée de l'Empire ottoman, mais aussi à son prochain, à sa famille, à ses aînés, à son cheikh, et bien sûr à Dieu, et le « service » que l'Etat doit réciproquement au peuple, au dire même de Said Nursi – un « service » que l'« Etat-Papa » néo-kémaliste s'avéra pathétiquement incapable d'assurer dans les circonstances tragiques du tremblement de terre d'Izmit, en 1999, au contraire des associations de bienfaisance, y compris islamiques, de la « société civile », et qu'il entend maintenant délivrer grâce à sa redéfinition néolibérale, sous la houlette de Tayyip Erdogan, adepte de la « mentalité » et de la « politique entrepreneuriale » (*tüccar zihniyeti, tüccar siyaset*) et leader d'un parti qui se veut de « service » (*hizmet partisi*) ; le *vakıf* (bien de mainmorte), que le kémalisme a laïcisé, que la loi du 13 juillet 1967 a réglementé sur la base du droit islamique et du droit américain des fondations, et qui prospère dans des versions aussi bien séculières que religieuses, aussi bien lucratives que caritatives et bénévoles, au gré de la libéralisation économique²⁰². Il n'est donc pas certain que « l'histoire de la Turquie moderne soit l'histoire d'une lutte entre les valeurs de l'Etat kémaliste et les valeurs d'une société musulmane », comme l'écrit un peu vite M. Hakan Yavuz²⁰³. Elle est plutôt l'histoire d'un entre-deux, d'une osmose, d'une interdépendance qui a forgé un véritable ethos républicain sur la base d'une conception ethnoconfessionnelle de la citoyenneté²⁰⁴. Il est clair que ce mode de subjectivation républicaine peut donner lieu à différentes interprétations, et à toutes sortes d'improvisations. Mais celles-ci restent prisonnières de sa structure. Placé sous cette lumière, le répertoire républicain est en quelque sorte une forme politique de *gazel*. Néanmoins, la confusion des positions et des interprétations entre laïcistes et religieux n'exclut pas la violence symbolique ou oratoire, voire physique, comme en 1993 lorsque des militants du Parti de la Prospérité mirent le feu à un hôtel de Sivas abritant des intellectuels accusés de blasphème, ou en 1990 lorsque deux éminentes personnalités sécularistes furent assassinées. Les guérillas, fussent-elles culturelles, ne sont pas les conflits les moins durs, surtout lorsqu'elles revêtent la dimension d'un affrontement moral qui déchire les combattants dans leur intimité autant qu'il les oppose entre eux.

²⁰² Voir par exemple Etienne Copeaux, « Linguistique et discours historique : premier bilan et pistes de recherche », *Etudes turques et ottomanes*, 8, décembre 1999, pp. 7-19, pour une excellente analyse de la polysémie des « mots du politique de l'Empire ottoman à la Turquie kémaliste », et la très utile mise au point de Faruk Bilici, « Sociabilité et expression politique islamistes en Turquie : les nouveaux *vakıfs* », *Revue française de science politique*, 43 (3), juin 1993, 412-434.

²⁰³ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, *op. cit.*, p. 257.

²⁰⁴ Richard et Nancy Tapper, « Religion, education and continuity in a provincial town » in Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey*, *op. cit.*, chapitre 3.

Dans la durée historique, cette guerre morale a trouvé sa « traduction abrégée »²⁰⁵ et dramatique dans des pratiques matérielles et corporelles polémiques qui ont opposé religieux et sécularistes. La bataille la plus rude fut celle du couvre-chef. Alors que la diffusion des vêtements européens ne rencontra pas de fortes résistances au XIX^e siècle, celle du chapeau suscita immédiatement les objections des uléma, peut-être parce que ses bords empêchaient l'orant de toucher le sol de son front. Ce fut en tout cas l'argument qui fut avancé pour dissuader Mahmoud II de munir les fez, dont il entendait équiper l'armée, d'une visière destinée à protéger du soleil les yeux des soldats²⁰⁶. L'on se souvient que le fez devint progressivement une marque d'attachement nationaliste et religieux au califat. Ce fut donc en toute logique que Mustapha Kemal en criminalisa le port, le 25 novembre 1925, pour délivrer son pays du « ridicule universel » : « (...) il fallait abolir le fez, qui trônait sur les têtes de la nation comme l'emblème de l'ignorance, de la négligence, du fanatisme et de la haine du progrès et de la civilisation, pour accepter à sa place le chapeau, coiffure utilisée par le monde civilisé tout entier, et de la sorte démontrer que la nation turque, dans sa mentalité comme dans d'autres aspects, ne s'écarte aucunement de la vie sociale civilisée », se justifia-t-il deux ans plus tard²⁰⁷. Comme il le remarqua assez cyniquement, la législation d'exception sur le maintien de l'ordre, édictée à la suite de la rébellion de Cheikh Said, facilita l'application de la mesure. Encore que les classes populaires rusèrent et préférèrent la casquette au chapeau, trop coûteux, bourgeois et occidental. Par ailleurs, leur résistance sourde au nouveau cours dissuada le Parti républicain du peuple de passer aux actes après qu'il eut proposé de bannir le voile, en 1935. La très laïciste République de Turquie se montra en la matière plus timorée ou raisonnable que Reza Shah Pahlavi, lequel procéda à cette interdiction la même année. Mais, dans la pratique, sa pression idéologique n'était pas moins forte. Le voile était proscrit, de droit ou de fait, dans la plupart des institutions publiques, en particulier au Parlement, à l'école et à l'Université. Inévitablement, la question se politisa lorsque le Parti de la Prospérité fut en mesure de faire élire des femmes à la Grande Assemblée nationale, dans les années 1990, et lorsque l'AKP accéda au pouvoir, en 2002. Députées et étudiantes seraient-elles autorisées à se couvrir la tête ? Le foulard qu'arboraient les épouses d'Abdullah Gül et de Tayyip Erdogan devint également le prétexte ou la raison qui furent opposés à l'élection de ceux-ci aux plus hautes fonctions de l'Etat, et l'éventualité de leur présence dans les réceptions ou les cérémonies officielles attisa la discorde de part et d'autre de l'échiquier

²⁰⁵ Jean-François Bayart, *L'Illusion identitaire*, op. cit., pp. 180-181, par référence à Freud.

²⁰⁶ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit., pp. 124-125.

²⁰⁷ Cité par Bernard Lewis, *Islam et laïcité*, pp. 234-235.

politique et institutionnel, désormais clivé à propos de ces graves problèmes. Ces batailles au sommet sont le reflet d'une polarisation plus générale de la société entre la mode islamique, qui dispose de ses marques, de ses stylistes, de ses défilés, de ses grands magasins, et la mode séculariste, qui triomphe dans les *shopping malls* où « les gens font l'expérience de la civilisation », selon les termes du quotidien *Hürriyet* : d'un côté, Tekbir, Inc, dans le quartier très musulman de Fatih, à Istanbul ; de l'autre, Mudo, Yargici, Zeki Trico, Mavi, Vakko, rue Istiklal et dans les espaces marchands de Galleria, Akmerkez, Capitol, Bauhaus ou Carrefour, sur les rives européenne et asiatique du Bosphore, qui promeuvent un « style de vie séculariste » (*laik yaşam tarzı*) et une « identité civilisée » (*çağdaş kimlik*)²⁰⁸. La marchandise médiatise l'interaction entre l'islam et la République et cristallise la tension qui les unit. Les kémalistes ne sont pas les derniers à l'entendre ainsi, qui fétichisent, y compris, désormais, dans l'espace privé, leur héros fondateur à grand renfort de badges, pins, bustes, statues, photos et même publicités commerciales²⁰⁹. Cela étant, il n'y avaient, en 2006, que 3,7% des Turcs qui considéraient que l'affaire du voile était importante (38,2% mettaient en avant le chômage, 12,1% l'inflation et le coût de la vie, 13,8% la sécurité nationale et la question kurde, 10,2% l'éducation, 6,5% l'instabilité et la crise économiques). Quant aux femmes voilées elles-mêmes, 71,5% d'entre elles disaient observer cette pratique par observance des préceptes de l'islam, et non pour des raisons d'identification politique, contrairement à ce que prétendaient les sécularistes²¹⁰.

La guerre pileuse fut rude, également, encore qu'elle ne se résuma pas à un face-à-face islamo-laïciste et s'inséra dans une « interaction mutuelle généralisée » avec l'extrême droite, l'extrême gauche et l'alévisme, dans le contexte dramatique de la violence des années 1977-1980 ou dans celui de l'émigration²¹¹. De façon éloquente, le service militaire, rite de passage qui débute par une fête virile et nationaliste, à la station d'autocar, et qui comprend une période liminale de quarante jours de « classes » au cours desquels le conscrit est coupé du monde, voit le jeune soldat interdit de barbe et de moustache, quel qu'en soit le style. En son cœur, la République se veut glabre. L'une des mesures du régime militaire du 11 septembre 1980 fut d'ailleurs de bannir des administrations toute expression pileuse. Et certains néo-kémalistes s'inquiètent de la nouvelle iconographie républicaine : « Regardez-moi ce sourire

²⁰⁸ Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State*, *op. cit.*, chapitre 3, intitulé de manière éloquente « The market for identities : buying and selling secularity and islam ».

²⁰⁹ *Ibid*, pp. 85 et suiv., et chapitre 6 ; Esra Özyürek, *Nostalgia for the Modern*, *op. cit.*, chapitre 3..

²¹⁰ Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, *op. cit.*, pp. 26 et 29. Voir aussi Elisabeth Özdalga, *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Richmond, Curzon Press, 1998.

²¹¹ Benoît Fliche, « Quand cela tient à un cheveu. Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg », *Terrain*, 35, septembre 2000, pp. 155-165

d'Atatürk ! D'où l'ont-ils sorti ? Il ne sourit jamais sur les photos habituellement. Et pourquoi lui ont-ils fait une pareille bouche, on dirait qu'il a une moustache ! On dirait Abdullah Gül », déplore un épicier²¹². Car, en effet, signe de ces temps funestes, le nouveau président de la République, comme le Premier ministre Tayyip Erdogan, portent des bacchantes, à dire vrai assez discrètes, qui néanmoins subvertissent et bafouent la laïcité.

L'architecture, dont Mustapha Kemal avait fait le fer de lance de sa révolution culturelle, endosse à son tour ces polémiques identitaires, de manière un tantinet artificielle. Un Sedad Hakkim, qui rejeta entre les deux guerres le style *kübik* officiel et découvrit l'architecture turque traditionnelle... à travers Le Corbusier et Lloyd Wright, se réclamait dans les années 1930 et 1940 du nationalisme, rhétorique qu'il abandonna progressivement. Turgut Cansever, à qui l'on doit le siège de la Société historique turque à Ankara et le village de vacances Demir à Bodrum, prétend s'inspirer de l'islam, tout comme la mosquée de Kocatepe imite, en l'exagérant, le modèle impérial ottoman de Sinan et crée une symétrie polémique avec le mémorial d'Atatürk, situé à quelques kilomètres. Et les promoteurs de la très néolibérale *gated community* de Kemer Country, dans les environs d'Istanbul, assurent revitaliser le vieux style de vie du *mahalle* – la piscine, le golf, les courts de tennis en sus – pour répondre à « la perte de notre sens d'appartenance, sans lequel nous pouvons survivre »²¹³. Même les billets de banque deviennent idéologiquement connotés. S'il n'est pas question de remplacer la figure d'Atatürk sur leur face principale, la reproduction du visage de Fatma Aliye, une féministe ottomane du début du XX^e siècle, et l'une des premières romancières de langue turque, sur l'autre face des nouvelles coupures de 50 livres amène les laïcistes qui en reçoivent à les changer aussitôt que possible à la banque²¹⁴.

La subjectivation républicaine en Turquie n'a donc rien de consensuel. Elle est conflictuelle, comme il se doit en histoire, et est tributaire des mirages de la perception sélective²¹⁵. Est-ce aux Français de s'en étonner, dont la République se forma dans la douleur de la Séparation de l'Eglise et de l'Etat et de la querelle de l'Ecole libre ? Mais du conflit naît le consensus, ou à tout le moins le rapprochement, la coexistence, le compromis, la convergence de valeurs, de pratiques et de savoirs au sein d'institutions communément acceptées. Dans l'ordre de la culture matérielle et de ses techniques du corps,

²¹² www.turquieuropeenne.eu le 10 février 2009.

²¹³ Sibel Bozdoğan, "The predicament of modernism in Turkish architectural culture. An overview" in Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, eds., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, op. cit., chapitre 9 ; Michael E. Meeker, "Once there was, once there wasn't. National monuments and interpersonal exchange", *ibid*, chapitre 10.

²¹⁴ www.turquieuropeenne.eu le 10 février 2009.

²¹⁵ Maurice Merleau-Ponty

l'accommodement est inévitable. Religieux et laïcistes peuvent bien se chamailler sur leur mise, mais ils achètent, sinon toujours les mêmes marques, du moins les mêmes appareils électroménagers, les mêmes voitures, les mêmes ordinateurs. Ils apprécient ensemble, ou à peu près, le football, qu'a pratiqué Tayyip Erdogan dans sa jeunesse. Il est d'ailleurs éloquent que l'attachement passionnel des hommes turcs à leurs clubs (et à l'équipe nationale) ne coïncide pas avec le clivage entre sécularistes et partisans de l'AKP, mais relève d'autres obédiences, patriotique, sociales ou territoriales, même si les supporters peuvent développer des styles expressifs différents suivant leurs sensibilités idéologiques respectives²¹⁶. Otto Bauer avait déjà remarqué combien l'unité politique procédait de la marchandise. Et les conflits que cette dernière provoque peuvent paradoxalement y contribuer. Irritant pour les laïcistes, le port du voile a été le véhicule de l'intégration de nombreuses femmes au marché du travail industriel, à l'espace urbain et public, au militantisme politique et social, en bref à ce que d'aucuns qualifieraient pompeusement de « civilisation » ou de « modernité » républicaines²¹⁷. Au quotidien, le métissage entre les pratiques sociales sécularistes et islamiques, ou « traditionnelles » et « modernes », est la règle. Il n'est pas rare de voir dans les rues d'Istanbul des bandes de jeunes filles qui mêlent têtes voilées et chevelures au vent sans que cela les empêche de rire et jouer ensemble. L'enquête de la TESEV, en 2006, relevait qu'il n'y avait aucune « ligne de séparation » dans les relations entre familles de femmes voilées et de femmes non voilées. Ces groupes d'actrices sociales ne mènent pas des vies isolées les unes des autres et interagissent²¹⁸. La matérialité, qui cristallise à certains moments l'antagonisme, est au jour le jour un principe d'accommodement. Benoît Fliche a montré comment un intérieur populaire, dans un *gecekondu* d'Ankara, décline plusieurs répertoires d'installations sanitaires, d'aménagement et de mobilier. Ainsi, le *misafir odası*, la maison séparée qui permettait à la campagne de recevoir les hôtes sans compromettre l'intimité des femmes de la famille, a cédé la place à un salon qui peut alternativement servir de pièce intime ou de pièce de réception, à l'interface du public et du privé, grâce notamment au canapé, éventuellement convertible et en tout cas muni d'un rangement qui permet de faire disparaître de la vue les affaires qui traînent, susceptible également d'abriter différentes positions assises, plus ou moins citadines ou islamiques. La décoration du logement est elle

²¹⁶ Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State*, *op. cit.*, pp. 124 et suiv.

²¹⁷ Nilüfer Göle, "The quest for the Islamic Self within the context of modernity" in Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, eds., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, *op. cit.*, chapitre 6 et *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993 ; Jenny B. White, *Money Makes Us Relatives. Women's Labor in Urban Turkey*, Austin, University of Texas Press, 1994.

²¹⁸ Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, *op. cit.*, p. 75. Voir aussi Ihsan Yılmaz, "Non-recognition of post-modern Turkish socio-legal reality and the predicament of women", art. cité.

aussi le “fruit d’accommodations plus ou moins avouées” entre l’esthétique urbaine et l’esthétique anatolienne. En référence à la notion linguistique de diglossie pour désigner les situations de coexistence hiérarchisée de deux langues au sein d’un même discours, l’auteur parle, à propos des différentes formes de table observables dans un *gecekondu*, de dipraxie objectale lorsque “deux objets servant à la même fonction coexistent mais n’ont pas la même valeur”, ou de bipraxie objectale lorsqu’ils “ne sont plus en concurrence puisqu’ils sont utilisés dans des contextes différents”²¹⁹. Par ailleurs, les pratiques sociales sont évolutives et ne délimitent pas des lignes de front intangibles entre le camp de la laïcité et celui de l’islam. L’on peut porter le voile, ou se raser de telle ou telle manière, à un moment de sa vie ou dans une circonstance donnée, et changer ensuite de style. L’on a même vu un gouverneur d’Istanbul faire chanter Orhan Gencebay et Ibrahim Tatlıses, jadis honnis par les kémalistes bon teints, sur la place Taksim pour célébrer le Jour de la République et ne pas laisser au Parti de la Prospérité le monopole des réjouissances populaires, dans lesquelles il excellait²²⁰.

L’espace public où se joue la psychomachie entre la religion et le sécularisme n’est pas une « essence » stable et unidimensionnelle. Il est un « événement » qu’engendrent les acteurs sociaux au jour le jour, dans la contingence de la conjoncture politique et la relativité de l’imaginaire, et cette recomposition permanente n’est pas nécessairement centrifuge. En outre, Yael Navaro-Yashin, qui formule des critiques similaires de la réification de la « société civile » à laquelle se livrent la plupart des auteurs traitant des mobilisations sociales et culturelles dans la Turquie contemporaine, souligne à juste titre que, dans cette interaction, l’islamisme est largement le produit du laïcisme : sur la toile de fond commune de l’économie de marché et de l’Etat-nation, il est une relation ou une réaction à celui-ci, au lieu d’être son altérité radicale²²¹. Néanmoins, si cette recomposition progressive de l’espace public n’est pas centrifuge, elle ne peut être que conflictuelle. La revanche des confréries, leur adaptation à la ville moderne, à l’industrie et au capitalisme, leur acceptation de l’Etat-nation en lieu et place de l’Empire, leur capacité à engendrer des organisations politiques et socio-économiques de type républicain, leur appétence pour l’économie de marché, le succès du « style de vie » qu’elles prônent concurremment à celui des élites néokémalistes ont privé ces dernières de leur monopole de l’universalité et les ont communautarisées. La laïcité est devenue un ethos et un choix parmi d’autres, dont ses zélotes se vivent en état de siège²²². De ce fait, elle se

²¹⁹ Benoit Fliche, *Odyssées turques*, op. cit., p. 185, pp. 181 et suiv. et pp. 194-196(ainsi que l’ensemble du chapitre 8, sur les transformations des habitus).

²²⁰ Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State*, op. cit., p. 147.

²²¹ Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State*, op. cit., pp. 7 et 42, ainsi que le chapitre 4.

²²² Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, op. cit.

rigidifie²²³ Comme en 1950, l'alternance s'est inscrite depuis le milieu des années 1990 dans la chair de la République. « L'autre Turquie gagne les élections », « Les Turcs noirs contre les Turcs blancs », « Fatih (NDA : fief à Istanbul du Parti de la Prospérité) l'emporte sur Harbiye (NDA : l'École militaire) », titra la presse en 1994 et 1995, au lendemain des succès électoraux du Parti de la Prospérité. Le souverainisme forcené, la propension à l'autoritarisme, l'inclination à se réfugier dans les jupes de la mère de la nation, à savoir l'armée, dès que les choses se compliquent, le négationnisme clinique, le look néo-soviétique suranné des principaux porte-parole de la laïcité, avec leurs cravates rouges et leurs chignons sévères, ont inexorablement rendu ringards les fondamentalistes de la République, en ces temps de privatisations, de repentance, de critères de Copenhague et de *movida*. Ceux-ci se trouvent maintenant enfermés dans un dilemme cruel : soit s'en remettre aux vociférations et aux complots des unionistes contemporains, en sachant que le « progrès » n'est décidément plus de leur côté ; soit s'en remettre au parti islamique dans l'espoir qu'il les conduise aux verts pâturages de l'Europe et de la démocratie. Leur situation est d'autant plus inconfortable que le néo-libéralisme et les injonctions du FMI les ont appauvris et disqualifiés depuis 1980 et que la crise financière les a délégitimés, tout comme la dette avait discrédité l'élite impériale hamidienne.

Dans la durée, l'islam a fourni les institutions sociales qui ont permis à l'énorme masse des Turcs qui ne se reconnaissaient pas dans les registres laïcistes de subjectivation, ou qui ne pouvaient s'y identifier pour des raisons socio-économiques, de se constituer en « sujets moraux » de la transformation de leur pays. Il a procédé à un double mouvement de « sécularisation interne » de la foi et de « vernacularisation de la modernité »²²⁴. Par excellence, les confréries et les néo-confréries, les *cemaat*, ont pour vocation la subjectivation religieuse et éthique de leurs disciples, qu'elles édifient dans leurs cénacles, leurs cercles de lecture (*dershane*), leurs établissements éducatifs, leurs dortoirs, leurs appartements communautaires d'étudiant(e)s, leurs camps de vacances. Mais il en est aussi de même pour les partis, les organisations patronales, les syndicats islamiques qui se veulent instances de socialisation et d'accomplissement du Soi, autant que lieux de défense d'intérêts particuliers. Telle a été une autre contribution majeure de la religion à la République. Elle a permis à la communauté des croyants (et des déshérités) de ne pas vivre l'Etat-nation, l'industrialisation, la ville, l'économie de marché, l'intégration à l'Europe, la globalisation comme une simple dépossession. D'aucuns en concluront qu'elle est décidément bien l'opium du peuple en le

²²³ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, op. cit., pp. 153 et suiv.

²²⁴ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., p. 5.

consolant de la surexploitation capitaliste dont il est l'objet ! Néanmoins, l'on peut aussi dire qu'elle en a fait un acteur de la transformation de sa condition impériale et paysanne, commerçante ou artisanale à sa nouvelle condition nationale, urbaine, industrielle et capitaliste, voire « postmoderne ». Elle œuvre à l'individuation du croyant, à défaut sans doute d'éveiller sa réflexivité du Soi²²⁵. De ce point de vue, l'explication selon laquelle les mouvements confrériques et politiques islamiques auraient rempli le vide qu'avait laissé l'échec de la modernisation autoritaire kémaliste à pénétrer les campagnes et exercerait en quelque sorte une fonction de substitution par rapport à une République défailante est un peu courte et convenue²²⁶. Tout comme l'hypothèse selon laquelle « l'islamisme est un produit de la frustration qu'ont engendrées les promesses de la modernisation occidentaliste et représente une critique du modernisme »²²⁷. Il faut se résigner à prendre au sérieux le « rôle des symboles, des mythes et des narratifs construits » qu'offre la religion²²⁸. Si l'on admet que l'islam a représenté une forme de subalternité sociale, culturelle et politique à l'époque kémaliste, force est de lui reconnaître une positivité historique qui, au demeurant, ne s'est jamais démentie au fil des siècles, ni le XIX^e ni la première moitié du XX^e ne faisant exception, comme nous l'avons vu dans les pages précédentes. Nous retrouvons ici un débat qui a agité les *subaltern studies* à propos de l'Inde. A ceci près qu'il serait aussi simpliste d'identifier le sécularisme à une « occidentalisation » *top-down*, et l'islam à une émancipation *bottom-up*²²⁹, puisque les réformistes sécularistes ou laïcistes ont toujours eu une vraie base sociale et que les islamistes ont systématiquement eu des accointances avec le sommet de l'Etat. La ligne de partage des eaux, si ligne de partage il doit y avoir, n'est pas entre le haut et le bas. Elle se dessine dans les interstices de la vie quotidienne, aux différents étages de la société, comme autant de variations dans l'interprétation d'un même répertoire républicain, national, étatiste. La performance des uns et des autres est tantôt anodine tantôt dramatisée, suivant les circonstances.

Peut-on dire que la guerre morale de la subjectivation a tourné à l'avantage des islamistes et que les républicains ont perdu l'hégémonie ? Ce serait à nouveau négliger le

²²⁵ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, *op. cit.*, p. 194, sur l'absence de formation du sens critique dans les établissements islamiques d'enseignement généraliste.

²²⁶ M. Hakan Yavuz n'y échappe pas toujours (*Islamic Political Identity in Turkey*, *op. cit.*, p. 4), tout en critiquant à juste titre l'idée selon laquelle le mouvement islamique serait l'expression politique des damnés de la République.

²²⁷ Haldun Gülalp, "Modernisation policies and islamist politics in Turkey" in Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, eds., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, *op. cit.*, p. 54.

²²⁸ Şerif Mardin, "Culture change and the intellectual : a study of the effects of secularization in modern Turkey" in Şerif Mardin, ed., *Cultural Transitions in the Middle East*, *op. cit.*, p. 212.

²²⁹ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, *op. cit.*, p. 5.

principe d'interaction entre les uns et les autres, qui nous amène à suggérer que la guerre morale, bien au contraire, enracine l'hégémonie républicaine dans les profondeurs d'une société incroyablement mobile et innovatrice. L'hégémonie, au sens où l'entend Gramsci, n'a jamais été cette chape de béton idéologique dans laquelle une classe dirigeante coule les groupes sociaux subalternes. Elle résulte des luttes sociales et culturelles. Son consensus naît du conflit. En l'occurrence, les élites musulmanes, de groupe subalterne ou dissident, sont devenues parties prenantes de l'élaboration de l'hégémonie républicaine plutôt que ses subordonnés. Et il n'est pas acquis que « le concept de l'Etat et de son autorité est plus enchâssé dans l'imaginaire des Turcs que la notion de la nation républicaine »²³⁰. Peut-on dissocier les deux dans l'« événement » de la République, depuis sa fondation ? D'autant moins qu'en bonne sociologie, anthropologie ou histoire religieuse, les musulmans turcs ont l'islam de leurs pratiques, non les pratiques de leur islam. En définitive, Fethullah Gülen peut penser à bon droit que « la Turquie est le seul pays dans lequel l'on peut vivre librement et penser comme un musulman »²³¹.

Sur le plan politique, les entretiens réalisés par Ali Bayramoglu sont riches d'enseignements de ce point de vue²³². Tout d'abord, la confrontation des militants ou des électeurs les plus convaincus de la mouvance islamique avec le pluralisme des opinions et des pratiques des musulmans eux-mêmes dans quelques-uns des domaines les plus sensibles du moment, grâce à la participation aux débats de l'espace public, leur a fait accepter la diversité du champ religieux. Il en est né quelque chose comme une pragmatique de la foi, sinon du dogme, et une plus grande tolérance, l'idée que l'on peut accepter sans forcément approuver, et désapprouver sans forcément interdire. Ensuite, les activistes musulmans ont dû apprendre à relativiser et hiérarchiser leurs objectifs, la politique étant l'art du possible. En rompant avec Necmettin Erbakan, Tayyip Erdogan et Abdüllah Gül leur ont fait admettre qu'Ankara valait bien un verre de *raki* (ou de martini, le cocktail préféré de Nazlı Ilıcak, l'une des dirigeantes du Parti de la Vertu, en 1999²³³) : en l'occurrence, la renonciation à quelques projets jugés particulièrement provocants, comme l'érection d'une mosquée place Taksim, à Istanbul, qui occupe dans l'imaginaire républicain de gauche la fonction dévolue en France aux places de la République, de la Nation et de la Bastille, ou une libéralisation générale du port du voile. Ils ont aussi dissipé l'illusion d'un renversement de la laïcité et conféré à un gouvernement

²³⁰ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., p. 9.

²³¹ Cité par M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., p. 195.

²³² Ali Bayramoğlu, « *Modernity does not tolerate superstition* », op. cit. Voir aussi, pour une enquête plus ancienne, Ferhat Kentel, « L'islam, Carrefour des identités sociales et culturelles en Turquie : le cas du Parti de la Prospérité », art. cité, pp. 211-227.

²³³ Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey*, op. cit., p. 146.

islamique sa respectabilité démocratique, économique, européenne, internationale, dont le style brouillon de Necmettin Erbakan n'avait pas apporté la preuve lors de ses deux passages aux affaires, en 1974-1977 et en 1996-1997. Corollairement, les laïcistes ont dû prendre acte que la nouvelle majorité parlementaire poursuivait bon an mal an l'objectif européen, faisait passer des réformes démocratiques de longue date embourbées dans la paralysie des gouvernements de coalition et bloquées par l'armée, se montrait moins paranoïaque à propos des questions kurde et arménienne. Et ils ont vu dans l'hostilité que l'Etat-major, les juges néokémalistes et les fondamentalistes du nationalisme républicain manifestaient à l'encontre de l'AKP une raison suffisante de le soutenir, selon ce vieux précepte que les ennemis de nos ennemis sont un peu nos amis. D'un bord et de l'autre, rancœurs et déceptions n'ont pas tardé à ternir cette lune de miel toute relative entre religieux et sécularistes. Mais aussi des solidarités ou des complicités militantes se sont nouées de part et d'autre du Rubicon lorsqu'il s'est agi d'affronter de concert l'« Etat profond », le conservatisme social ou idéologique, la phallocratie de la société²³⁴. La fureur des polémiques de ces dernières années ne doivent pas occulter des compromis et des chassés croisés entre laïcistes et islamistes autrement plus impressionnants dans leur durée et leur profondeur. La Fondation des journalistes et écrivains de Turquie, fethullahci, a organisé les Conférences du lac d'Abant autour de différents sujets de « division » de la société et a tenté de dégager des chartes consensuelles à leur propos, l'*Abant Platformu*²³⁵. La mouvance islamique parlementariste a gardé le quasi-monopole de la question du rapport de l'islam à l'Etat en conjurant l'émergence d'un terrorisme djihadiste de masse : les attentats d'Istanbul, en 2003, sont restés isolés, et le recours à l'action armée est le fait du PKK ou de l'extrême gauche, non de groupes islamistes, si l'on met à part le cas très douteux du Hezbollah dans le Sud-Est qui relève en grande partie de la contre-guérilla de l'« Etat profond » ou des services secrets iraniens et dont la base sociale a toujours été des plus maigre. L'AKP tient ses assises sous le regard d'acier de Mustapha Kemal dont nul responsable n'a cru pouvoir ou devoir – du point de vue de la sociologie historique, cela revient au même – décrocher le portrait. Il ne programme ni la restauration du Califat ni le retour à la Charia. Il a pris la tête de la mise en conformité du système politique et de l'économie turcs avec les critères européens dits de Copenhague, dans la perspective d'une adhésion à l'Union dont il est devenu la champion. S'il n'a pas su ou voulu s'interdire une

²³⁴ Cf le récit d'une avocate stambouliote installée à Trabzon, inculpée d'exhibitionnisme sexuel à la suite d'une plainte calomnieuse venant de milieux islamistes conservateurs, qui n'a guère trouvé de soutiens dans les milieux laïcistes, mais au contraire chez des femmes islamistes : Ali Bayramoğlu, « *Modernity does not tolerate superstition* », *op. cit.*, pp. 126 et suiv.

²³⁵ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, *op. cit.*, p. 197.

grande maladresse sur quelques dossiers sensibles de société qui n'étaient peut-être pas prioritaires, il n'a pas cherché à infléchir l'orientation séculariste du pays et s'est contenté de demander plus de droits pour les musulmans pratiquants, au lieu de chercher à restreindre ceux des laïcistes. Réciproquement, le fait majeur est que des sécularistes acceptent désormais de voter pour un parti dont les affinités électives avec l'islam, bien qu'éluées, sont de notoriété publique et tombent sous le sens, en lui donnant une majorité confortable de suffrages et, partant, les moyens de gouverner. Car l'électorat de l'AKP ne comprend qu'une petite minorité de citoyens que l'on peut légitimement qualifier d'islamiques ou d'islamistes. Déjà, 73% des sympathisants du Parti de la Prospérité et 61% de ses sympathisantes pensaient que son programme n'avait rien à voir avec le rétablissement de la charia²³⁶. Entre-temps, l'AKP est devenu un parti conservateur « attrape-tout ». Et la popularité de Tayyip Erdogan n'est pas religieusement référencée par ses admirateurs : elle provient de son « 'style' des échanges humains », de son « 'style' particulier de relations »²³⁷, de l'effet de proximité qu'il cultive et incarne, de ses origines humbles d'enfant de Kasimpaşa contraint de vendre de la limonade pour subvenir aux besoins de sa famille, de cette certitude qu'il instille, à tort ou à raison, quant au fait qu'il « appartient encore à la rue », qu'il est « l'un d'entre nous »²³⁸.

Si les musulmans ont fini par endosser la République, les sécularistes se sont faits à son visage islamique. Malgré les polémiques, les campagnes du drapeau, les manifestations en tous genres, les scrutins, voire les assassinats et les complots, qui se sont succédé depuis 2002, ces années ont été celles d'une certaine décompression politique dans les tréfonds du pays : « à la fois les secteurs sécularistes et religieux semblent ressentir une atmosphère plus confortable au sein de la société et dans les administrations publiques », consignait l'enquête de la TESEV, en 2006²³⁹. Il est vrai que, depuis, l'assassinat de Hrant Dink et le démantèlement du réseau Ergenekon, accusé d'avoir préparé un coup d'Etat dans la pénombre de l'« Etat profond », ont de nouveau alourdi l'atmosphère. Mais les processus de longue et moyenne durée que nous avons suivis ne paraissent pas pouvoir en être radicalement inversés. C'est désormais la masse des électeurs qui confie à l'AKP leurs suffrages selon des considérations extra religieuses qui porte le compromis historique entre l'islam et la République. Paradoxalement, elle en garantit la solidité en le rendant réversible, à la première

²³⁶ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, op. cit., p. 220.

²³⁷ Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, op. cit., p. 15.

²³⁸ Propos recueillis et rapportés par Ali Bayramoglu, p. 33. Notons néanmoins que les études de ses filles aux Etats-Unis, sous prétexte qu'elles n'auraient pu aller voilées à l'Université en Turquie, semble avoir quelque peu écorné cette image dans une partie de l'électorat (Haldun Gülalp, « Whatever happened to secularization ? », art. cité, pp. 384 et suiv.)

²³⁹ Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, op. cit., p. 99.

élection venue. L’islam républicain, en Turquie, se nourrit de cette incertitude, dont l’institutionnalisation parlementaire est constitutive de la démocratie²⁴⁰. Dans les urnes de la République, et non plus seulement dans ses officines d’idéologues ou ses salles de torture, la synthèse turco-islamique est consommée. Sans doute reste-t-il à la démocratiser davantage. Mais cela est une autre histoire, qui relève moins de la religion que du nationalisme, et pour laquelle la notion de laïcité risque d’être de peu d’utilité tant elle est associée, dans les pays musulmans, à une pratique autoritaire et répressive de l’Etat.

Conclusion : interconnexions et moments républicains

Ainsi, il est une République en Turquie, et cette République est, sinon islamique, du moins musulmane ou, plutôt, sunnite, étant entendu que son expression idéologique est la... laïcité. La République turque est ethnoconfessionnelle. Elle n’est pas moins républicaine pour autant, notamment du point de vue de son ethos politique et des processus contradictoires de subjectivation auxquels elle soumet ses citoyens. Ethnoconfessionnelle, la République turque n’est pas vouée à le demeurer forcément. En elle-même, la confessionnalisation (*Konfessionalisierung*) a été un mode classique de formation de l’Etat, notamment dans l’Europe calviniste, et a été un appareil de discipline sociale (*Sozialdisziplinierung*) qui a été propice à sa centralisation en contribuant à la subjectivation politique des sujets ou plus tard des citoyens²⁴¹. Le moment venu, elle a pu servir la démocratisation de cet Etat en procurant une arène à l’affirmation conflictuelle des minorités religieuses²⁴². D’une part, la perspective européenne tend aujourd’hui à faire prévaloir en Turquie une autre conception de la nation, tout comme l’adhésion de la Grèce à l’Union a fini par déconfessionnaliser son régime politique. N’oublions pas que le caractère ethnoconfessionnel des Etats de la Méditerranée orientale, et plus généralement des Balkans, de l’Europe centrale et du Moyen-Orient – Israël et Irak en tête – est un produit certes du système ottoman des *millet*, mais aussi et surtout de l’irruption de l’idéologie nationaliste et de l’ingérence du « Concert européen » dans la Question d’Orient, du wilsonisme et des traités de paix de l’après Première Guerre mondiale :

²⁴⁰ Adam Przeworski rappelle que « la démocratie est un système dans lequel les partis perdent les élections » et qui « institutionnalise l’incertitude » (*Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 10 et 14.

²⁴¹ Philip S. Gorski, « Calvinism and state-formation in Early Modern Europe » in George Steinmetz, ed., *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, Ithaca, Cornell University Press, 1999, chapitre 5.

²⁴² Eric R. Wolf, ed., *Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology*, Albany, State University of New York Press, 1991.

en l'occurrence, dans le cas turc, du traité de Lausanne de 1923²⁴³. D'autre part, les intellectuels libéraux, que l'on nomme « Seconds Républicains » et qui se qualifient parfois de « marchands d'escargots dans un marché musulman »²⁴⁴, contestent de l'intérieur la domination des « Turcs blancs », militent en faveur d'une définition plus démocratique et universaliste des institutions républicaines, font acte de dissidence à l'encontre de l'idéologie, de la législation et des mécanismes d'exclusion socio-politique néo-kémalistes, en payant de leur propre liberté ou de leur vie cet engagement. Le double paradoxe turc est qu'ils soient si peu soutenus par les démocrates de l'Union européenne, hier prompts à s'enflammer pour la Grèce et aujourd'hui assez indifférents à l'avenir de la liberté sur les rives du Bosphore, et qu'ils trouvent leur meilleur atout pour déconfessionnaliser leur République dans l'accession au pouvoir d'un parti islamique (ou postislamique). Je concède que ces complications de l'histoire sont un peu excessives pour les fondamentalistes de la laïcité française et les fonctionnaires de la place Beauvau. Je jette néanmoins la bouteille de ce premier enseignement dans les eaux de la Corne d'Or.

L'une des apories dans lesquelles se sont engouffrés les contempteurs laïcistes de l'islam républicain tient à leur conception intentionnaliste du politique : les acteurs seraient « rationnels », ils poursuivraient des programmes et des stratégies en fonction de leur idéologie ou de leur croyance, ils seraient susceptibles d'être loués pour leur républicanisme ou blâmés pour leur anti-républicanisme intrinsèques. Or, nous avons les idées de nos pratiques, plutôt que l'inverse. Le problème n'est pas de deviner l'« agenda caché » d'islamistes dont la bonne volonté serait sujette à caution, déclarations compromettantes d'il y a dix ou vingt ans à l'appui. Il est de savoir dans quelle « figuration »²⁴⁵ ils se trouvent placés et dont ils sont tributaires. La clef de l'énigme se situe dans le rapport des forces politiques, sociales et économiques qui concourent à la formation de l'Etat. Les acteurs islamiques ne sont que l'une des composantes d'une telle figuration, et le rapport qu'ils entretiennent avec la laïcité ne relève pas d'une logique de jeu à somme nulle, mais bel et bien de cette interdépendance. Dans ces conditions, l'on ne s'étonnera pas outre mesure que le cas turc illustre à sa manière l'évidence troublante à laquelle est parvenu Guy Hermet à propos de l'Europe occidentale et centrale ou de l'Amérique latine : ce ne sont pas forcément les

²⁴³ Marc Aymes s'interroge sur « la pertinence d'un lien trop étroit, trop automatique, entre les notions de *communauté* et d'*ethnicité* » dans l'Empire ottoman et sur son rapport à la « cristallisation d'identités nationales » ultérieures (« Un certain universel de la communauté : l'invariant national », *Labyrinthe*, 21.)

²⁴⁴ Selon l'expression de Başkin Orhan dans un entretien rapporté par www.turquieeuropeenne.eu le 16 décembre 2008. Les musulmans ne sont pas censés manger d'escargots. Notons que cela ne suffit pas à les disqualifier au regard d'une éventuelle adhésion de la Turquie à l'Union européenne : dans leur majorité, les Anglais éprouvent la même répugnance alimentaire à l'encontre de ces innocents gastéropodes.

²⁴⁵ Norbert Elias, *What is Sociology ?*, New York, Columbia University Press, 1970.

démocrates les plus sincères qui sont les meilleurs ouvriers de la démocratie²⁴⁶. La contribution de l'AKP, qui se veut « conservateur démocrate », et dont Ruşen Çakır dit qu'il est moins un parti « musulman démocrate » qu'un « parti pragmatique de droite », doit être replacée sous cet éclairage.

Nous avons ainsi vu qu'au gré de cette figuration entre la religion et la République l'islam a été un principe transitif, bien que les représentations idéologiques l'aient rendu sous-jacent. Il a été le véhicule dans lequel la Turquie a franchi la frontière dangereuse qui séparait le monde de l'empire de celui de l'Etat-nation. Il offre de la sorte une nouvelle opportunité de réfléchir sur la difficulté inhérente à toute sociologie historique du politique. Cette dernière postule du même mouvement la continuité et la discontinuité. La continuité, puisqu'elle s'interroge sur l'émergence des formes politiques, qui ne naissent jamais d'une *tabula rasa*. La discontinuité, puisque par définition l'histoire est changement et singularité. Dans les faits, les deux termes ne sont pas antithétiques. Il est aisé de repérer dans le passage de l'Empire à la République des continuités : par exemple celles de certaines élites dominantes, de la légitimité religieuse de la nation, de la subordination de l'islam à l'Etat, de la centralisation de ce dernier. Mais de fortes discontinuités ont médiatisé ces continuités : l'Etat-nation s'est substitué à l'Etat impérial, le régime monarchique a laissé la place à des institutions républicaines, l'économie capitaliste de marché s'est imposée et internationalisée, l'assise démographique et territoriale du pays a été bouleversée. Dans cette séquence historique, il n'est pas d'alternative entre la continuité et la discontinuité – les deux dimensions sont les faces d'une même pièce – mais un rapport de concaténation, d'enchaînement qui est l'objet même de la sociologie historique du politique. Par définition, une figuration est une dynamique.

Notre périple ottomano-turc nous a prodigué d'autres enseignements qu'il convient de tenir pour acquis et qu'il serait superflu de démontrer à nouveau à propos des deux autres cas qui vont maintenant nous occuper. Une première leçon que nous pouvons retenir est que l'islam n'« existe pas », historiquement et sociologiquement parlant. Il ne vaut que par les autres termes de la figuration dans laquelle il est pris : un empire ou un Etat-nation, le système international ou régional, les échanges ou les guerres qui le constituent, le type de politique économique, de forces productives et de rapports sociaux de production qui prévalent, le moment contingent que l'on choisit d'étudier. Il ne représente que l'une des facettes de l'historicité de la société que l'on considère, historicité dont il est indissociable. Répétons-le,

²⁴⁶ Guy Hermet, *Aux frontières de la démocratie*, Paris, Presses universitaires de France, 1983 et *Le Peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.

l'islam n'est pas une « essence », mais un « événement ». Nous avons parlé à ce propos d'« interaction mutuelle généralisée » entre l'islam et les autres facteurs du changement social. De ce point de vue, la comparaison avec diverses situations n'aura de sens que si elle intervient comme un « opérateur d'individualisation » de l'historicité de ces dernières²⁴⁷. En outre, l'islam n'est appréhendable qu'au travers de son énonciation par les différents acteurs sociaux qui forment une société, que ceux-ci soient musulmans ou adeptes d'autres croyances ou encore de l'incroyance. Ce qui veut dire qu'il est politiquement polysémique. Fidèles et contempteurs peuvent lui faire dire tout et le contraire de tout sur le plan mondain et, je le crains, sur le plan religieux aussi. En ce bas monde, il en est d'Allah comme du Dieu des chrétiens et des juifs.

Une seconde leçon a trait à l'hétérogénéité des sociétés, celle-là même qu'entend saisir la problématique de l'énonciation du politique. Ce que nous appelons par commodité la Turquie, ou aussi bien le Sénégal et l'Iran, sont la concrétion de durées disparates qui s'imbriquent les unes dans les autres. La République islamique d'Iran participe d'une histoire pluriséculaire de centralisation de l'Etat dans laquelle sont intervenus les répertoires contradictoires et évolutifs du chiisme, mais aussi ceux, non moins polysémiques, de l'« ethos du patrimonialisme persan » - en particulier la notion du « cercle de l'équité » - qui faisait du souverain l'« ombre de Dieu sur terre », ceux également, non moins ambivalents, du « constitutionnalisme » de 1906-1909, du nationalisme, du socialisme²⁴⁸. « Démocratique, le pouvoir islamique est fondé sur un système 'conseilliste' (*shurâ*), en vertu du caractère islamique de la collégialité du pouvoir », écrivait l'un de ses principaux idéologues et fondateurs, l'ayatollah Mohammad Hossein Beheshti²⁴⁹. L'Etat, au Sénégal, est le produit de la confrontation entre la catégorie des guerriers (*ceddo*) et celle des « marabouts » musulmans au sein des royaumes qui l'ont précédé, de l'occupation coloniale et du mouvement confrérique qui s'est affirmé à la confluence de ces dynamiques. Il se décline lui aussi dans des discours divers qui témoignent de ces emboîtements. D'où l'utilité de raisonner en termes de situations et de moments concrets, en nous défiant des « Grands récits » culturalistes ou nationalistes qui postulent l'ordonnement identitaire des faits. Le moment républicain s'inscrit dans des trajectoires de plus ou moins longue durée qu'il n'annule pas, mais dont il

²⁴⁷ Paul Veyne, *L'Inventaire des différences*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 35.

²⁴⁸ Saïd Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order, and Social Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984 et *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, New York, Oxford University Press, 1988 ; Abbas Amanat, *Pivot of the Universe. Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831-1896*, Berkeley, University of California Press, 1997 ; Nader Sohrabi "Revolution and state culture : the Circle of Justice and constitutionalism in 1906 Iran" in George Steiner, ed., *State/Culture, op. cit.*, chapitre 8.

²⁴⁹ Cité par Yann Richard, *L'Islam chi'ite. Croyances et idéologies*, Paris, Fayard, 1991, pp. 236-237.

tend à oblitérer, voire occulter, la dimension extranationale parce qu'il procède, lui, du fait national. Cela est d'autant plus vrai quand l'islam est en cause puisque celui-ci participe d'une umma universaliste de croyants, sans d'ailleurs que cela l'empêche d'exprimer à son tour le fait national. Tel est le paradoxe dont ne sortiront ni le nationalisme arabe, ni l'islamisme, et pas même Al Qaida.

En outre, le moment républicain se décline lui-même en moments particuliers, comme nous l'avons constaté au sujet de la Turquie en identifiant, entre autres, les différentes étapes du régime de Mustapha Kemal, la phase intermédiaire que présida Ismet İnönü, la séquence démocrate, le coup d'Etat de 1960, la quasi-guerre civile des années 1977-1980, le régime militaire de 1980-1983, les années özaliennes, l'avant et l'après 28 février 1997, l'arrivée au pouvoir de l'AKP. Se pose alors la question du « legs » des durées plus longues et plus amples que celles de la République. Nous savons déjà quelle est la mauvaise réponse : l'historiographie culturaliste ou nationaliste. Reste à en trouver une meilleure. Celle-ci pourrait consister à identifier le « legs » non pas à un héritage constitué, un bagage bien fermé que l'on reçoit et que l'on s'approprie en en ayant son usage propre, mais à un processus contingent et indéterminé : par exemple, au Sénégal, à la « révolution passive » qui s'est nouée dans l'interaction entre une confrérie émancipatrice de l'esclavage, l'Etat colonisateur et ses légataires universels²⁵⁰. Ce genre de processus se décompose également en moments différents, dont les Guerres mondiales, la lutte nationaliste, l'indépendance, l'ajustement structurel des années 1980-1990 fournissent quelques manifestations, toujours dans le cas sénégalais. Plus précisément, une manière de vérifier la tangibilité de la République dans les sociétés islamiques que nous observons sera de tester la validité, à leur sujet, de problématiques spécifiques de l'histoire ou de la science politique, traitant de ce genre de régimes. J'ai proposé ailleurs le concept de « situation thermidorienne » pour analyser la modernisation conservatrice des régimes postrévolutionnaires, notamment socialistes, qui sont confrontés au défi et aux aléas de la globalisation néolibérale²⁵¹. En recourant à cette notion à propos de l'institutionnalisation politique de la République islamique d'Iran, héritière elle aussi d'une révolution, il ne s'agira pas en l'occurrence, on l'aura compris, de comparer celle-ci à la République française de la Révolution, mais de la comparer *avec* celle-ci pour éclairer, par ce biais heuristique, l'historicité de son processus de formation, *id est* sa singularité²⁵². De

²⁵⁰ Jean-François Bayart, « Les chemins de traverse de l'hégémonie coloniale en Afrique de l'Ouest francophone : anciens esclaves, anciens combattants, nouveaux musulmans », *Politique africaine*, 105, mars 2007, pp. 201-240.

²⁵¹ Jean-François Bayart, « Le concept de situation thermidorienne : régimes néo-révolutionnaires et libéralisation économique », *Questions de recherche* [Paris, CERI], 24, mars 2008.

²⁵² Paul Veyne, *L'Inventaire des différences*, *op. cit.*

même, l'analyse de la République « confrérique » du Sénégal ira de pair avec une sociologie historique de la formation de l'Etat colonial et postcolonial qu'elle nous permettra de revisiter²⁵³.

L'échantillon de cas que nous avons rassemblés pour mener notre réflexion n'est pas aussi hétéroclite qu'il n'y paraît. Nos trois situations exemplifient, chacune à leur façon, le passage de l'empire à la nation, passage dont l'islam a été un vecteur. Comme la Turquie, l'Iran contemporain est né d'un empire classique de la première modernité, dont l'histoire a néanmoins été plus brève et chaotique que celle de l'Empire ottoman. Constitué au XVI^e siècle par l'ordre confrérique et tribal des Kizilbaş – les ancêtres des alevi turcs que nous avons croisés – sur la « frontière » azerbaïdjanaise, à l'intersection du Plateau iranien, du Caucase et de l'Anatolie, et selon le même esprit de *ghaza* que la Maison d'Osman, l'Empire safavide (1502-1722) a unifié un vaste espace allant de Kandahar, dans l'Afghanistan contemporain, à Bagdad, et de la mer d'Oman à la Géorgie, encore que sa centralisation, sa bureaucratisation et sa capacité d'extraction fiscale aient toujours été inférieures à celles des royaumes ouest-européens²⁵⁴. Il s'est effondré sous les coups de l'invasion dite « afghane » et, après une brève période de restauration centralisatrice et d'expansionnisme sous le règne de Nadir Shah (1736-1747), la Perse – du nom que lui donnaient les Européens – s'est enfoncée dans le désordre des rivalités inter dynastiques et inter tribales. La Maison des Qajar (1796-1925) est parvenue à réunifier le pays, mais sans être en mesure de le redresser durablement ni de le protéger des appétits impérialistes concurrents de la Russie et de l'Angleterre, qu'aiguïsera leur rivalité croissante tout au long du XIX^e siècle. Elle devra finalement consentir à cette double tutelle, qu'officialisera l'accord de 1907, délimitant les zones d'influence respectives des deux empires européens sur le territoire iranien. Entre-temps, les Qajar, de défaite en défaite, auront dû renoncer à leur souveraineté sur l'ouest de l'Afghanistan et sur leurs provinces caucasiennes et s'accommoder de la monarchie constitutionnelle que leur imposa la Révolution de 1906-1909. Au sortir de la Première Guerre mondiale, la Perse, que les belligérants ont traversée, manipulée et occupée sans vergogne, est donc un empire déchu et ravagé. Comme en Turquie, son unité et son indépendance sont rétablies par un militaire à poigne, Reza Pahlavi, le chef du corps des Cosaques, qui finit par bénéficier du soutien de l'Angleterre, mais qui était surtout l'héritier

²⁵³ Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989 [2006 pour une nouvelle édition augmentée].

²⁵⁴ Saïd Amir Arjomand, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, op. cit., p. 18 Sur la naissance de l'Empire safavide, voir notamment Saïd Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, op. cit., pp. 78 et suiv..

de la politique de redressement fiscal et de renforcement de l'Etat des constitutionnalistes, un peu à la façon d'un Bonaparte au lendemain de la Révolution française, les victoires et la légitimité nationale en moins²⁵⁵. Mais, au contraire de Mustapha Kemal, Reza Khan choisit en 1925 la forme monarchique pour mener à bien la construction autoritaire d'un Etat-nation centralisé, sous le couvert d'une fiction impériale que son fils Mohammed Reza gonflera comme une baudruche au début des années 1970, à la faveur de l'afflux des pétrodollars. Néanmoins, cette illusion ne doit pas tromper. Il s'est bien agi d'un processus d'invention d'une tradition et d'une identité nationales, aussi fantasmatique que celle de la nation et de la culture turques à la même époque. L'idéologie en a été l'aryanisme, qu'ont alimenté, selon un paradoxe qui ne nous étonnera plus, des intellectuels en exil, turcophones pour la plupart d'entre eux. Et la législation en a été d'inspiration laïciste, reposant sur un curieux mélange de compromis avec les uléma, auxquels il fut concédé le principe monarchique en 1924 et diverses clauses légales dans le Code civil de 1935, et de mesures brutalement anti-religieuses ou anti-cléricales, comme la sécularisation de la loi, des tribunaux (1936) et des très lucratives fonctions notariales (1932), l'imposition aux hommes du képi Pahlavi (*kolâh Pahlavi*) dont la visière gênait la prosternation liturgique (1928), l'interdiction du port du voile par les femmes (1936), l'adoption du calendrier solaire à la place de l'année lunaire, le développement de l'enseignement public, la mise sous tutelle des biens de mainmorte (1934), l'assassinat de plusieurs dignitaires, diverses vexations, et jusqu'au bombardement de la mosquée Gawarshad à Mashhad en 1935, à la suite d'une manifestation de protestation contre les réformes²⁵⁶. Ce passage d'un monde impérial à un monde national apparaît dans toute sa clarté si l'on compare la passion nationaliste qui a été l'un des moteurs de la Révolution de 1979, et qui demeure l'une des ressources de légitimation de la République, à la molle indifférence que relevait Gobineau au milieu du XIX^e siècle : « Une nation qui attache tant de prix à ses antécédents possède évidemment un principe vital d'une grande énergie », observait-il, pour ajouter aussitôt que les Perses « se soucient très-peu que le gouvernement qui les domine soit composé de leurs compatriotes ou d'étrangers », que « l'indépendance nationale ne leur tient pas à cœur »²⁵⁷. Un demi siècle plus tard, la Révolution dite constitutionnelle, que le Grand Récit national a érigée en mythe fondateur et en aune anachronique de l'historicité de l'Iran, verra encore ses protagonistes s'allier les uns aux

²⁵⁵ Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, op. cit., p. 63.

²⁵⁶ Sur l'ambivalence du rapport de Reza Shah au chiisme, cf Yann Richard, « Shari'at Sangalaji : a reformist theologian of the Rida Shah period » in Said Amir Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, State University of New York Press, 1988, chapitre 7.

²⁵⁷ Gobineau, pp. 206-207 **référence à compléter.**

Russes, les autres aux Anglais, recevoir sans vergogne de l'argent des légations, négocier leur protection contre les foudres du Shah ou les emportements de la foule²⁵⁸. Et, en 1907, la divulgation de l'accord anglo-russe n'émut pas outre mesure le Parlement²⁵⁹. Au vu de ce contraste, l'idée se précise que l'interprétation nationale convenue des événements de la fin du « long XIX^e siècle » demande à être relativisée ou précisée, même si le bornage des frontières, la représentation cartographique du territoire et la polémique sur l'honneur des « filles de Kushan » attestent l'appropriation de l'imaginaire national au début du XX^e siècle²⁶⁰. Après tout, le clergé chiite, qui participa activement à la politique intérieure et étrangère de l'Empire qajar tout au long du XIX^e siècle et à la Révolution de 1906-1909, le fit notamment à partir de l'*Atabat* sous souveraineté ottomane, et grâce à l'argent venu d'Inde par le truchement intéressé du Raj britannique²⁶¹. D'autres intérêts que ceux de la souveraineté ont sans doute pris part aux mobilisations de l'époque. La propension de la société qajar à l'extraversion faisait écho aux pratiques du pouvoir safavide. Cet empire, dont le monarque le plus prestigieux, Shah Abbas Ier, tend aujourd'hui à être « nationalisé » de façon anachronique, recourait volontiers à des catégories sociales de service d'origine étrangère, telles que les marchands arméniens, les guerriers géorgiens ou les ulémas chiites arabes²⁶². C'est dans ce contexte que la notion impériale classique des « domaines bien protégés » cède la place à celle, nationale, de l'Iran, le nom habituel du pays pour ses propres habitants, que Reza Shah, en 1935, demande aux chancelleries étrangères de substituer à celui de « Perse », jusqu'alors usité par ces dernières. Il faut attendre la Révolution de 1979 pour que cet Etat-nation se donne une forme républicaine. Autre paradoxe, ce sont des acteurs se réclamant de l'islam qui en font triompher le principe, alors même que l'idée républicaine est absente de la philosophie politique islamique classique. La différence est patente par rapport à la Turquie, où les ulémas et les intellectuels islamiques ont eu tendance à s'opposer dans un premier temps à la proclamation de la République, quitte à se résigner à celle-ci dans un second temps. Bel exemple de la polysémie et de l'indétermination politique de la religion

²⁵⁸ Sur le prisme anachronique et téléologique de la Révolution de 1906, voir **référence à compléter**

²⁵⁹ Mangol Bayat, *Iran's First Revolution. Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, New York, Oxford University Press, 1991, pp. 196 et 264.

²⁶⁰ Asaneh Najmabadi, *The Story of the Daughters of Quchan. Gender and National Memory in Iranian History*, Syracuse, Syracuse University Press, 1998 ; Firoozeh Kashani Sabet, *Frontier Fictions. Shaping the Iranian Nation, 1804-1946*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

²⁶¹ Abbas Amanat, "In between the madrasa and the marketplace : the designation of clerical leadership in modern shi'ism" in Said Amir Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shi'ism, op. cit.*, chapitre 5 ; Meir Litvak, *Shi'I Scholars of Nineteenth-Century Iraq. The 'Ulama' of Najaf and Karbala'*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

²⁶² Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam, op. cit.*, chapitre 5 ; Rudolph P. Matthee, *The Politics of Trade in Safavid Iran. Silk for Silver, 1600-1730*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

musulmane... Néanmoins, dans un cas comme dans l'autre, la République a repris à son compte le projet de centralisation de l'Etat, dans le format réduit de la nation, en conduisant la bureaucratisation de la société, en promouvant une culture nationale, en sédentarisant les nomades, en disciplinant la population, en brisant les velléités séparatistes ou autonomistes, en imposant une souveraineté unitariste. Le passage de l'empire à l'Etat-nation républicain, aussi bien en Turquie qu'en Iran, a obéi à une ligne de continuité qui eût ravi le Tocqueville de *l'Ancien régime et la Révolution*²⁶³. Ici et là, il s'est agi d'une « révolution politique qui a opéré à la manière et qui a pris en quelque sorte l'aspect d'une révolution religieuse », qui n'a peut-être pas été « si extraordinaire qu'il a paru jadis aux contemporains », et qui a consisté à « convertir » plutôt qu'à « détruire » le « pouvoir absolu »²⁶⁴.

Le Sénégal contemporain, quant à lui, est le produit d'un empire colonial. Cette particularité est toute relative du point de vue de nos préoccupations. Les historiens font aujourd'hui valoir que les empires coloniaux, pour être coloniaux, n'en ont pas été moins impériaux²⁶⁵. Après tout, la France a été un empire-nation jusqu'en 1962, et le Sénégal en a été l'une des provinces jusqu'à la date de son indépendance, en 1960. Nul n'oserait affirmer que cette échéance a sonné l'heure d'une séparation complète entre la métropole et son ancienne colonie, même si la logorrhée des « études postcoloniales » ou de l'école de la dépendance ne nous aide pas à cerner le lien qui subsiste entre celles-ci. Il y eut bien sûr une singularité du colonialisme, que contribua à fonder le racialisme scientifique du XIX^e siècle. L'aryanisme ou le turquisme n'étaient d'ailleurs pas complètement étrangers à ce dernier. Mais l'idée de race a revêtu dans les empires français et britanniques des formes extrêmes, ordonnatrices de l'inégalité sociale et de la soumission de la colonie à la métropole. Pourtant, l'Etat colonial n'a jamais pu être ce Léviathan que fantasment l'historiographie nationaliste ou les *postcolonial studies*, même s'il s'est souvent comporté en demiurge fou²⁶⁶. Dans sa violence, on le qualifierait peut-être, aujourd'hui, d'« Etat faible », dont le nombre de fonctionnaires et les ressources fiscales étaient dérisoires. Le gouvernement colonial a été « un empire au rabais »²⁶⁷. Quant à l'emprise et à la systématité du « savoir colonial », elles sont aujourd'hui sujettes à caution. C'est l'une des raisons pour lesquelles la colonisation n'a jamais été en mesure d'araser l'historicité propre des sociétés africaines. La

²⁶³ Jean-François Bayart, "Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie : un essai de lecture tocquevillienne", in G. Salamé, dir., *Démocraties sans démocrates*, Fayard, 1994, pp. 373-395 ; Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, op. cit., pp. 173-174.

²⁶⁴ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 61 et 69, coll. Idées.

²⁶⁵ Frederick Cooper, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press, 2005.

²⁶⁶ Voir par exemple « L'Etat colonial », *Politix*, 66, 2004.

²⁶⁷ Frederick Cooper, *Colonialism in Question*, op. cit., p. 157.

« privatisation »²⁶⁸ de son gouvernement indirect supposait l'intermédiation de forces sociales et politiques indigènes dont elle a souvent conforté la mise. En outre, le moment colonial reposait sur l'encastrement de la durée brève ou moyenne de la « rencontre » et de l'occupation dans la durée longue des sociétés du cru, longue durée qui le transcendait et qu'il ne parvint jamais à absorber. Sur son versant métropolitain, il renvoyait simultanément à de plus longues durées des sociétés européennes elles-mêmes, par exemple dans l'élaboration des catégories de la souveraineté, de la croyance, de la race, des genres, qui ne furent pas des invariants de la « culture occidentale », mais des constructions historiques évolutives. C'est bel et bien cette superposition des temps, propre à toutes les formations impériales, qu'il faut restituer si l'on veut reconnaître l'historicité des situations coloniales. La césure de la colonisation a été toute relative. La difficulté est alors d'appréhender simultanément l'irréductible incommensurabilité des durées constitutives des sociétés lors du moment colonial (ou postcolonial) et les processus de formation d'échelles de commensurabilité qui sont inhérents aux entreprises impériales, quels que soient les concepts par lesquels on les désigne. D'une part, il faut tenir compte de l'hétérogénéité des espaces-temps, une hétérogénéité qui institue l'empire ; de l'autre des « malentendus opératoires »²⁶⁹ qui assurent les interactions en son sein. D'une part, des lignes de fuite par rapport à la situation coloniale ; de l'autre, de la centralisation inédite qu'a provoquée l'addition de l'exploitation capitaliste et de ses forces productives aux institutions bureaucratiques de l'Etat colonial.

Dans cette perspective, le concept opératoire reste celui de « transaction hégémonique impériale », que nous avons déjà utilisé à propos de l'Empire ottoman²⁷⁰. Les empires « devaient toujours équilibrer l'incorporation des peuples et des territoires avec la différenciation qui maintenait le pouvoir et le sens de la cohérence de l'élite »²⁷¹. Ils étaient susceptibles de recueillir la loyauté et l'identification de leurs sujets, mais le plus souvent ils amadouaient ceux-ci par des accommodements contingents, à la petite semaine²⁷². Un empire, fût-il colonial, est donc bâti sur la cooptation autant que sur l'occupation, et sur l'adhésion autant que sur la soumission. Il est une « domination » (*Herrschaft*) qui génère l'obéissance, plutôt qu'un simple régime de « force » (*Macht*). Il consiste bien en une « gouvernementalité », au point de rencontre des techniques de domination sur les autres et

²⁶⁸ Béatrice Hibou, dir., *La Privatisation des Etats*, Paris, Karthala, 1999.

²⁶⁹ Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.

²⁷⁰ Romain Bertrand, « Les sciences sociales et le "moment colonial" ». De la problématique de la domination coloniale à celle de l'hégémonie impériale », *Questions de recherche* [Paris, Centre d'études et de recherches internationales], 18, 2006, pp. 30 et suiv. et Jean-François Bayart, Romain Bertrand, « De quel legs colonial parle-t-on ? », *Esprit*, décembre 2006, pp. 154 et suiv.

²⁷¹ Frederick Cooper, *Colonialism in Question*, op. cit., p. 11.

²⁷² *Ibid*, p. 157.

des techniques de soi, ou en l'hégémonie d'un « consensus », selon les définitions respectives de Foucault et de Gramsci. La « servitude volontaire » qu'il instaure se fonde sur l'intermédiation d'institutions sociales et d'élites conformes, et sur le partage de « langages tiers »²⁷³ que celles-ci véhiculent. Des langages tiers qui ne relèvent pas seulement du discours et du savoir, mais aussi bien de l'imaginaire, de la culture matérielle et des techniques du corps : la *paideia* et l'*humanitas* de l'Antiquité, ou encore l'*adab* dans l'Empire ottoman, la *gentility* de l'impérialisme financier britannique, la « civilisation » dans l'Afrique coloniale française. Serge Gruzinski voit ainsi dans l'aristotélisme le « software » de la Monarchie catholique, qui constituerait « un espace fermé, une sphère étanche axée autour du noyau dur que composeraient l'outillage intellectuel, l'orthodoxie romaine, les systèmes et les codes d'expression » et qui serait « imperméable » au métissage prévalant dans d'autres domaines, tels que les arts ou l'évangélisation²⁷⁴. En théorie, la transaction hégémonique impériale n'implique donc pas une « négociation » entre l'*imperium* et ses sujets, mais plutôt l'appartenance à une norme commune, d'ordre politique, juridique ou culturelle, qui transcende les particularismes et l'hétérogénéité des provinces. Dans les faits, l'on peut discuter de l'« imperméabilité » de ces langages tiers à travers lesquels les empires surmontent leur disparité et se reproduisent. Car le « dialogue »²⁷⁵ que ces derniers entretiennent avec leurs sujets trouve souvent sa place au cœur même de leur « software », comme l'a montré Leslie Peirce en étudiant l'application du droit administratif ottoman (le *kanun*) par le tribunal de la ville d'Antab, en 1540-1541, et en soulignant l'importance du témoignage que la Charia exige, dans les ajustements entre la population locale et les représentants du sultan²⁷⁶. La particularité du cas sénégalais provient de ce que l'appartenance à la norme républicaine commune est née d'un conflit initial, réel ou fantasmatique, entre une confrérie musulmane et une administration laïciste, sur toile de fond de séparation de l'Eglise et de l'Etat en métropole, et d'une « négociation » entre les deux parties que séparaient non seulement un régime d'occupation militaire, mais encore une

²⁷³ Romain Bertrand, « Les sciences sociales et le “moment colonial” », art. cité et, avec Jean-François Bayart, « De quel legs colonial parle-t-on ? », art. cité, pp. 154 et suiv.

²⁷⁴ Serge Gruzinski, *Les Quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, Editions La Martinière, 2004, pp. 374 et suiv. Voir aussi son *Quelle heure est-il là-bas ? Amérique et islam à l'orée des Temps modernes*, Paris, Le Seuil, 2008, pp. 81 et suiv.

²⁷⁵ Je reprends ici le titre d'un livre important : Eugene F. Irschick, *Dialogue and History. Constructing South India, 1735-1895*, Berkeley, University of California Press, 1994, mais aussi la notion dialogique chez Mikhael Bakhtine.

²⁷⁶ Leslie Peirce, *Morality Tales. Law and Gender in the Ottoman Court of Antab*, Berkeley, University of California Press, 2003. Karen Barkey parle pour sa part de l'Empire ottoman comme d'une « entreprise négociée », dotée de « flexibilité » (*Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.)

barrière raciale et religieuse. Dans ce cas, il y eut moins « imperméabilité » entre l'islam et la République laïque qu'un « métissage », lequel engendra une République laïque et confrérique, pourvoyeuse jusqu'à aujourd'hui de subjectivation politique.

L'intérêt de banaliser les empires coloniaux en tant qu'empires est d'échapper à la caractérisation normative des transactions hégémoniques sur lesquelles ils étaient bâtis et d'éviter de n'y voir qu'un « mensonge », dans la lignée fanonienne et sartrienne. Grâce aux historiens et aux anthropologues, l'on connaît bien, désormais, les institutions et les groupes sociaux qui ont « porté » (*tragen*, selon le terme de Max Weber) les langages tiers de la colonisation et leurs « conduites de vie » (*Lebensführung*). Cette dernière s'est appuyée sur des intermédiaires qui ont été « culturels » autant que politiques ou administratifs, dans le cadre de l'*Indirect Rule* mais aussi de l'armée, de l'hôpital, de l'école, de l'entreprise et de la plantation, de la mission chrétienne ou de la confrérie islamique. Et elle a impliqué le corps des protagonistes autant que leur discours. Elle a été affaire de désir et de peur, de plaisir et de souffrance, autant que de raison, de savoir et de calcul. Pour analyser ces configurations, l'on ne peut plus s'en tenir à la vision statique et binaire d'un tête-à-tête, réifié en essence, entre le colonisateur et le colonisé, sous la forme d'un jeu à somme nulle plus ou moins dramatique et toujours a-historique. Mieux vaut prendre en considération les processus, ou parfois les véritables mouvements sociaux, à travers lesquels se sont négociés dans la diachronie les transactions hégémoniques impériales : ici, l'émergence de la République confrérique sénégalaise grâce au compromis « transformiste » passé entre les autorités coloniales et la révolution sociale mouride, au début du XX^e siècle, et à l'intégration politique des anciens captifs qu'il a permise. De la sorte, les éventuelles continuités du colonial au postcolonial ne relèvent pas de la pétition de principe ontologique, mais de la démonstration des enchaînements concrets qui sont les objets de l'« histoire effective » (*die wirkliche Historie*). Elles rappellent également que les Etats africains n'échappent pas à cette règle apparemment générale, selon laquelle « le nationalisme de la fin du XIX^e siècle et de la plus grande partie du XX^e siècle n'apparaît pas comme étant l'antithèse de l'empire mais comme son ultime aboutissement »²⁷⁷ - règle que nous avons déjà vu opérer en Turquie et qu'illustre aussi bien l'Iran.

Par ailleurs, nos trois situations, ottomano-turque, iranienne et sénégalaise, ont été « connectées » entre elles, encore que de manière inégale. De ces « connexions » a découlé un

²⁷⁷ Pamela Kyle Crossley, « Pluralité impériale et identités subjectives dans la Chine des Qing », *Annales HSS*, 63 (3), mai-juin 2008, p. 620. Voir également Pieter M. Judson, « L'Autriche-Hongrie était-elle un empire ? », *ibid*, pp. 563-596.

champ républicain islamique transnational, certes asymétrique, mais dont l'historicité propre est indéniable et le rend distinct de son référent idéologique occidental. La problématique de l'islam républicain ne se ramène pas à celle de l'« Etat importé »²⁷⁸. Les « connexions » entre les sommets iranien et ottomano-turc du triangle ont été les plus massives et les plus continues. Les dynasties safavide et qajar étaient turcophones, quelques-uns des idéologues les plus éminents du nationalisme culturel iranien l'étaient également, et Nassereddin Shah (1848-1896) suivit attentivement le cours des Tanzimat auxquels l'un de ses principaux conseillers, après 1858, Malkum Khan, emprunta le vocabulaire de la réforme. Réciproquement, l'Empire ottoman a de tout temps été ouvert au rayonnement de la civilisation persane à laquelle il a emprunté des techniques et des représentations de gouvernement, des pans entiers de son savoir, des formes littéraires. Sa langue de haute culture, l'osmanlı, portait en lui la marque de ces influences. A l'image des couples infernaux d'« ennemis complémentaires » qu'ont été en Europe occidentale la France et l'Angleterre, ou la France et l'Allemagne, les deux Empires, ottoman et perse, ont en grande partie procédé de leur rivalité pluriséculaire qui a largement contribué à les constituer, au fil des guerres qui les ont opposés²⁷⁹. Le statut social, religieux et politique de la minorité alevi dans l'Empire ottoman et la République de Turquie découle de cette histoire conflictuelle, et la Maison d'Osman a eu tendance à confessionnaliser sa domination à partir du XVI^e siècle pour relever le défi safavide. A la fin du XIX^e siècle, le panislamisme d'Abdülhamid II répondait encore à cette nécessité. Inversement, l'érection du chiisme comme religion de l'Etat safavide avait en partie pour objectif de le différencier et de le renforcer par rapport à l'hégémonie régionale ottomane.

Cependant, la « connexion » ottomano-safavide ou qajar ne s'est pas résumée à cet antagonisme dynastique et religieux. Elle a participé d'échanges marchands, intellectuels, mystiques, migratoires plus amples, irréductibles à la seule raison d'Etat. L'une de ses manifestations les plus cruciales, pour ce qui nous concerne, a été les relations que les dissidents des deux empires ont entretenues à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, et qui ont concouru à l'émergence différée d'une pensée républicaine dans chacun d'entre eux. Entre 1840 et 1850, les « domaines protégés » des Qajar ont vu se développer un mouvement millénariste et synchrétique sous la conduite de Mirza Ali Muhammad, dit le Bab (1819-1850), révolte qui a parfois été comparée à celle des Taiping en Chine et qui s'en est violemment pris

²⁷⁸ Bertrand Badie, *L'Etat importé. L'Occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992.

²⁷⁹ Gokhan Cetinsaya, "Essentials friends and natural enemies : the historic roots of Turkish-Iranian relations", *Middle East Review of International Affairs*, 7 (3), septembre 2003, pp. 116-132.

à la domination du clergé chiite osuli, semble avoir été favorable à une amélioration de la condition féminine, a plaidé en faveur des intérêts marchands. Après l'exécution de son instigateur, ses héritiers spirituels, Bahauallah et son demi-frère Mirza Yahya Nuri, dit Subh-i Azal, se sont réfugiés à Bagdad, d'où ils ont été exilés à Istanbul, puis à Edirne, en 1863, et enfin, le premier à Acre, le second à Famagouste. Entre-temps, les deux frères s'étaient irrémédiablement brouillés, en 1866. De sa prison, Bahauallah s'est rangé à une position légitimiste et apolitique vis-à-vis de Nassereddin Shah, consacrant ses forces à la création d'une nouvelle religion universaliste, le bahaïsme. Subh-i Azal, en revanche, a continué d'attiser un babisme anti-qajar radical qui sera l'une des matrices idéologiques et organisationnelles de la Révolution de 1906. Or, d'une part, les babistes, aussi bien qu'anti-qajar, ont été impressionnés, voire influencés par les Tanzimat, qu'ils ont pu voir à l'œuvre à Bagdad, au début de leur exil, et, de l'autre, ils ont noué des relations étroites avec les Jeunes Ottomans, les Jeunes-Turcs ou le Comité turco-syrien, y compris pendant leur détention ou leur bannissement, qu'ils ont partagé avec certains représentants de ces courants (Namık Kemal a par exemple rencontré Subh-i Azal à Famagouste et a dû démentir sa conversion au babisme en 1876)²⁸⁰. Par ailleurs, le Persan al-Afghani (1838 ou 1839-1897) n'a cessé de sillonner l'Inde, le Moyen-Orient, l'Empire ottoman, la Russie et l'Europe occidentale. Il a été un personnage charnière dans la circulation des idées contestatrices en dépit de l'ambivalence de ses propres convictions : religieusement sceptique, mais partageant la conviction voltairienne que la croyance était nécessaire au peuple et que l'anti-impérialisme dépendait de la mobilisation des uléma et de l'islam ; partisan de la réforme et cherchant désespérément à se faire coopter par le Shah, le Sultan, le Tsar, mais enclin à l'action violente ; inspirant l'assassin de Nassereddin Shah en 1896, mais se plaçant au service d'Abdülhamid II jusqu'à sa mort, l'année suivante²⁸¹. Il s'est lui aussi associé à des babistes azali, à Malkum Khan, aux Jeunes Ottomans et aux Jeunes-Turcs. Juan Cole souligne l'« intertextualité de la pensée réformatrice à cette époque »²⁸², qui ne se ramène pas à une influence univoque d'une mouvance sur l'autre. L'itinéraire d'un Ahmet Ağaoğlu est très révélateur de ce point de vue. Les articles qu'il publia sur « la société persane » de 1891 à 1893, dans *La Nouvelle Revue*, à Paris, atteste que ce futur idéologue du nationalisme turc et

²⁸⁰ M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 56 et suiv. ; Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millennium. The Genesis of the Baa'I Faith in the Nineteenth-Century Middle East*, New York, Columbia University Press, 1998, notamment pp. 68 et suiv. ; Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent. Socio-religious Thought in Qajar Iran*, Syracuse, Syracuse University Press, 1982.

²⁸¹ Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*, Berkeley, University of California Press, 1968.

²⁸² Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millennium*, op. cit., p. 68.

kémaliste s'identifiait à l'époque à la race aryenne, qu'exaltaient des auteurs comme Gobineau, Darmesteter ou Renan²⁸³. Le boom pétrolier de Bakou, le cycle révolutionnaire régional de 1904-1922, l'Internationale des nationalistes ont intensifié cette « intertextualité » de la dissidence, dans laquelle s'est aussi forgée une nouvelle raison d'Etat. Ainsi, une « Conférence des musulmans » - la première conférence islamique anti-impérialiste de la région – se tiendra à Istanbul le 23 octobre 1910²⁸⁴. Hassan Taqizadeh, l'un des grands acteurs de la Révolution iranienne de 1906, contraint à l'exil, fondera en 1919-1920, à Berlin, la Société révolutionnaire du monde qui rassemblera notamment des membres du Comité Union et Progrès et des radicaux allemands²⁸⁵. Et, en 1922, un Abdullah Cevdet, fidèle à lui-même et à son rationalisme forcené, demandera que le bahaïsme devienne la religion officielle de ce qui restait de l'Empire ottoman, suscitant fureur et consternation²⁸⁶.

Après la Première Guerre mondiale, une fausse symétrie continuera de réunir l'Iran et la Turquie, d'un national-autoritarisme modernisateur à l'autre, que symbolisera la fameuse visite de Reza Shah à Ankara, en 1934. Bien que Mustapha Kemal regrettât que Reza Khan n'instaurât pas la République, en raison de l'opposition des uléma chiïtes, chacun des deux pays avait trop d'intérêt réciproque à l'indépendance et au maintien de l'intégrité territoriale de l'autre pour ne pas s'épauler. De même, l'on peut aujourd'hui s'amuser à mettre en valeur un chassé-croisé entre les deux Républiques pour démontrer que la néo-kémaliste est beaucoup plus islamique qu'on ne le dit, ainsi que nous venons de le constater, et que l'islamique ne l'est pas tant que cela²⁸⁷. Mais, au-delà de ces trompes l'œil idéologiques, les deux sociétés sont reliées l'une à l'autre par des chaînes commerciales, financières, touristiques et migratoires dont l'Organisation de coopération économique (ECO) ne donne qu'une idée tronquée. Diplomatiquement et stratégiquement, la Turquie et l'Iran ne peuvent pas non plus s'ignorer, même si leur relation bilatérale n'est pas au cœur de leur politique étrangère contemporaine et n'en constitue qu'un paramètre. Ainsi, la contiguïté des territoires fait que Téhéran peut peser sur le conflit qui déchire le Kurdistan turc, et Ankara sur la menace militaire effective que Washington représente pour la République islamique. En outre,

²⁸³ A. Holly Shissler, *Between Two empires. Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, Londres, I. B. Tauris, 2003, chapitre 3.

²⁸⁴ Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911. Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, New York, Columbia University Press, 1996, pp. 305-306.

²⁸⁵ Pezhmann Dailami, "The First Congress of Peoples of the East and the Iranian Soviet Republic of Gilan, 1920-1921" in Stephanie Cronin, ed., *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran. New Perspectives on the Iranian Left*, Londres, RoutledgeCurzon, 2004, p. 97.

²⁸⁶ M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, op. cit., p. 57.

²⁸⁷ Fariba Adelhah, *Etre moderne en Iran*, op. cit. ; Jean-François Bayart, "Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie : un essai de lecture tocquevillienne", in G. Salamé, dir., *Démocraties sans démocrates*, op. cit., pp. 373-395.

l'interconnexion gazière entre les deux pays est désormais l'une des données essentielles de la donne régionale.

Les relations entre l'Asie antérieure et le Sénégal paraissent plus ténues. Néanmoins, elles sont loin d'être inexistantes. Certes, les Empires ottoman et safavide ou qajar se procuraient leurs esclaves africains ailleurs que sur la côte sénégalaise : en Afrique orientale ou dans la vallée du Nil. Et le commerce transsaharien ne convoyait vers le fleuve Sénégal que peu de biens provenant d'Asie ou du Moyen-Orient : essentiellement des pierres semi-précieuses dont le statut monétaire leur conférait néanmoins une valeur appréciable. Les chaînes confrériques entre les deux régions étaient par ailleurs très distendues. De ce point de vue, le Sénégal est surtout tributaire du Maroc et de l'Algérie. Enfin, sur le plan politique ou militaire, la Perse était absente de l'ouest de l'Afrique, et l'Empire ottoman n'y eut jamais l'influence dont il pouvait se targuer au Bornou, dans la vallée du Nil ou en amont du fleuve Congo. Cependant, trois connexions importantes ont articulé le Sénégal à l'Asie antérieure au cours du gros dernier siècle. L'appréhension du djihad que l'on redoutait de la part du calife ottoman a dominé la politique coloniale française de la fin du XIX^e siècle au début de la Première Guerre mondiale. Elle s'est avérée vaine. Mais le sort du Sénégal est demeuré entremêlé avec le destin de l'Empire ottoman. Sous commandement français, ses soldats se sont battus héroïquement aux Dardanelles et ont participé à l'occupation du sandjak d'Alexandrette (Iskenderun) et de la Cilicie (Çukurova), dans les années qui ont suivi l'armistice de Moudros (1918). La citoyenneté républicaine sénégalaise est en partie née dans le creuset de ce corps expéditionnaire. Pour ce qui est de l'Iran, ce n'est que dans les années 1960-1980 qu'on le voit s'affirmer en Afrique de l'Ouest. D'une part, le Shah Mohammad Pahlavi a conclu une alliance privilégiée avec la monarchie chérifienne, puissance influente dans la région, et joué un rôle stratégique non négligeable au sud du Sahara, dans le contexte de la Guerre froide et dans le cadre du programme secret Safari, de pair avec la France²⁸⁸. De l'autre, la Révolution de 1979 a eu un écho réel chez les intellectuels islamiques dakarois, même si celui-ci est finalement resté sans suites politiques notables²⁸⁹. Et la République islamique est devenue un partenaire relativement important du Sénégal, dont elle a fait l'une de ses principales têtes de pont en Afrique. Ces « connexions » sont évidemment de bien moindre intensité que celles qui ont uni au fil des siècles la Turquie et l'Iran. Il n'empêche

²⁸⁸ M. J. Gasiorowski, *U.S. Foreign Policy and the Shah. Building a Client State in Iran*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

²⁸⁹ Mara A. Leichtman, « Shiite Lebanese migrants and Senegalese converts in Dakar » in Sabrina Mervin, dir., *Les Mondes chiites et l'Iran*, Paris, Karthala, Beyrouth, IFPO, chapitre 9.

qu'elles participent d'une circulation républicaine propre à l'espace islamique, que l'on ne peut tenir pour menue monnaie si l'on veut en saisir l'historicité.

Cette circulation islamo-républicaine est inséparable de l'expérience républicaine française. Par le biais du fait colonial, bien sûr. La III^e République a refusé à l'Algérie la séparation de l'islam et de l'Etat que réclamaient des musulmans, et dont le discours laïciste fondamentaliste décrètera ultérieurement l'impossibilité culturelle, en un bel exemple d'invention de la tradition et d'impudence politique²⁹⁰ ! La laïcité turque s'apparente ainsi au régime religieux de l'Algérie française plutôt qu'à la loi de 1905. Par ailleurs, la plupart des grands administrateurs coloniaux du Sénégal avaient préalablement servi en Algérie et y avaient forgé leur représentation de l'islam. Mais aussi les élites politiques et religieuses ottomano-turques, iraniennes et sénégalaises ont été en interaction intellectuelle étroite avec la France à compter du XIX^e siècle, ont épousé son idéologie positiviste et solidariste, ou au contraire se sont efforcées de la réfuter. Malkum Khan a lu Auguste Comte et Rousseau. L'échange entre Renan, al-Afghani et Namık Kemal, en 1883, est également bien connu. La Révolution française, ou plus exactement la représentation de la Révolution française, a été l'aune de la mobilisation constitutionnaliste ottomane et qajar en 1905-1911 et de sa construction, souvent *ex post*, en événement révolutionnaire. Encore dans les années 1960, l'un des principaux idéologues islamistes iraniens, Ali Shariati, dont l'œuvre a eu une influence considérable sur la mobilisation de la jeunesse révolutionnaire en 1978-1979, au grand dam de la hiérarchie cléricale et des dirigeants religieux de la République islamique, a trouvé une part de son inspiration philosophique et politique sur les bancs de la Sorbonne, dans les œuvres de Georges Gurvitch, de Jean-Paul Sartre et de Franz Fanon.

Néanmoins, le rayonnement de la pensée républicaine, puis anticoloniale, française ne doit pas reléguer au second plan une autre « connexion » avec les sociétés musulmanes, de type bonapartiste. Il y eut d'abord le curieux épisode de l'Expédition d'Egypte (1798-1801). Bonaparte s'afficha en protecteur, sinon en zéléteur, de l'islam. En convoquant un *diwan* général au Caire, il entendait, selon ses propres mots, « accoutumer les notables d'Egypte à des idées d'assemblée et de gouvernement »²⁹¹. En faisant mine d'associer les uléma à

²⁹⁰ Anna Bozzo, « Islam et citoyenneté en Algérie sous la III^e République : logiques d'émancipation et contradictions coloniales (l'exemple des lois de 1901 et 1905) » in Pierre-Jean Luizard, dir., *Le Choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, Paris, La Découverte, 2006, chapitre 9 ; Raberh Achi, « Les apories d'une projection républicaine en situation coloniale : la dépolitisation de la séparation du culte musulman et de l'Etat en Algérie », *ibid*, chapitre 11 et « La séparation des Eglises et de l'Etat à l'épreuve de la situation coloniale. Les usages de la dérogation dans l'administration du culte musulman en Algérie (1905-1959) », *Politix*, 66, 2004, pp. 81-106.

²⁹¹ Cité par Henry Laurens, *L'Expédition d'Egypte (1798-1801)*, Paris, Le Seuil, 1998 (nouvelle édition), pp. 203-204, et p. 258 pour la citation suivante.

l'exercice du pouvoir et en évinçant de celui-ci les mamelouks, le jeune général n'a-t-il pas créé la première République islamique de l'histoire ? Non, bien sûr, et la duplicité de son attitude fut vite dévoilée sous la pression des « enturbannés » – les uléma de rang inférieur – de leurs étudiants et de la « vile populace » du Caire, tandis que les Ottomans et les Anglais lui confisquaient la carte de l'islam dès lors qu'il se refusa à circoncire et à mettre au régime sec son armée. Mais ses « dispositions bienveillantes » à l'égard des clercs – « Les cheiks savaient bien que je n'étais ni ne me ferais musulman, mais que par sagesse politique je les favorisais, les cajolais, les soutenais » – posèrent les fondements de ce que sera la politique coloniale française à l'égard de la religion du Prophète. En outre, Bonaparte sema les graines de l'idée nationale arabe en apportant dans son paquetage le souffle de la Révolution française et en affrontant la domination ottomane et ses relais mamelouks, une leçon qui ne sera pas oubliée dans les décennies suivantes. Ensuite, le Second Empire, dont l'une des matrices idéologiques et l'un des viviers furent le saint-simonisme et son expérience nord-africaine, notamment algérienne et égyptienne, fut un interlocuteur privilégié des Empires ottoman et qajar auxquels il fournit un modèle de réformisme et de modernité autoritaires, voire, paradoxalement, de constitutionnalisme, par exemple chez un Namık Kemal - et ce bien que le projet de « royaume arabe » en Algérie fût long feu et que Bahauallah, de sa prison d'Acre, critiquât l'autoritarisme de Napoléon III, au même titre que celui de Bismarck²⁹². Déçu par les déboires de sa politique d'influence auprès de la Porte, à la suite de la Guerre de Crimée, Napoléon III recommandait à la Perse de « préserver fermement ses coutumes et ses traditions et, au contraire des Ottomans, de ne pas devenir l'imitatrice de l'Europe » ; il voyait dans le chiisme le « refuge de l'islam vrai » et pressait Nassereddin Shah de « prouver au monde que l'islam n'était pas opposé au progrès de la civilisation », quand l'Empire ottoman se voyait affaibli par les Tanzimat et leurs concessions aux minorités chrétiennes²⁹³. Par l'intermédiaire de Mirza Malkum Khan, son exemplarité fut réelle, bien que le monarque qajar vouât une admiration particulière à Pierre le Grand et Frederick le Grand²⁹⁴. Où l'on apprend que la fascination pour les deux Napoléon a pu favoriser l'implantation du républicanisme en terre musulmane, ce qui permettra de ne pas s'étonner outre mesure que le modèle d'homme d'Etat du clerc Ali Akbar Hashemi Rafsandjani, l'un des principaux dirigeants de la République islamique d'Iran, est Amir Kabir, le vizir réformateur et roturier de Nassereddin Shah, de 1848 à 1851...

²⁹² Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millenium*, op. cit., pp. 64 et suiv.

²⁹³ Cité par Abbas Amanat, *Pivot of the Universe*, op. cit., p. 352.

²⁹⁴ *Ibid*, p. 431.