

Islam et modernité dans le projet national turc

La majorité des islamistes turcs ne croit pas que la participation à la course au pouvoir mène à l'affaiblissement des principes qui sont dans la nature de l'utopie religieuse.

Semih Vaner

Un point de vue largement répandu dans les opinions publiques et les médias occidentaux affirme l'inaptitude des sociétés musulmanes d'entrer dans la modernité et, notamment, d'acclimater en leur sein la sécularité et la démocratie, qui en sont des caractéristiques majeures. Que ces sociétés soient parmi celles qui éprouvent le plus de difficultés à cet égard ne fait pas de doute. La perpétuation de régimes autoritaires dans la quasi-totalité des pays musulmans, la répression systématique de la pensée critique et de l'opposition politique, de même que l'échec des efforts de développement socio-économique dans la plupart de ces pays, accompagnés de l'essor des mouvements islamistes radicaux, aux plans local et transnational, en sont des manifestations, encore que les liens de causalité soient difficiles à établir. Pourtant, des exceptions existent, comme la Turquie, la Malaisie, le Liban (malgré les drames qu'il connaît), le Sénégal et dans une certaine mesure le Maroc, où l'on observe, selon les cas, des résultats non négligeables en matière de démocratisation, de sécularisation ou de développement économique.

Prenons ici les cas du Maroc et surtout de la Turquie. Le 27 septembre 2002, les marocains se sont rendus aux urnes, pratiquement au même moment que les turcs, pour élire leurs représentants à la Chambre des députés. Le scrutin semble s'être déroulé sans encombres, et si la rumeur fait écho de négociations post-électorales pour modifier les résultats, il est à remarquer que la très grande majorité de la classe politique s'est abstenue de provocations (Malika Zeghal, « Appropriations étatiques et dérégulations de l'Islam. Autoritarismes, ouvertures politiques et religion en Tunisie et au Maroc », in S. Vaner (dir.), *Sécularisation et démocratisation dans le monde musulman*, à paraître en 2007).

En fin de compte, ce consensus est aussi important que la démocratisation relative du Maroc. Il démontre que les élites politiques marocaines sont prêtes à accepter certains compromis politiques en vue d'une progressive démocratisation qui leur permettra de se faire concurrence pour arriver au pouvoir. Ces négociations officieuses ont porté sur le nombre de sièges du Parti de la Justice et du

Développement, *Hizb al-Adala wa al-Tanmiya* (il est à relever que le parti porte le même nom que celui arrivé au pouvoir en Turquie, en novembre 2002), un parti musulman réformiste, légalisé depuis 1996 par Hassan II, qui avait décidé d'ouvrir le jeu de la démocratie partielle à partir du début des années quatre-vingt-dix. Au sein des pays du Maghreb, la situation marocaine est unique, qu'on la compare aux cas algérien ou tunisien.

Au Maroc, la montée de l'islamisme légaliste et son entrée sur la scène politique légale et partisane vont de paire avec un processus d'ouverture politique. L'Islam s'est donc introduit, en plus de la seule sphère de contestation du pouvoir, dans le domaine de la participation politique partisane. Libéralisation politique rime donc un peu comme en Turquie, avec intégration politique de l'Islam. Sous Mohammed V puis Hassan II, la mainmise du pouvoir monarchique sur la sphère politique a été conçue dans un parallèle avec un contrôle étroit de la sphère religieuse. Les pratiques et les discours religieux ont été largement utilisés pour légitimer le pouvoir, en particulier sous Hassan II, qui devient officiellement en 1962 le Commandeur des croyants. Ce travail de légitimation religieuse de la monarchie n'a pas été directement imposé par le roi, mais il a été construit par les acteurs nationalistes, qui firent eux-mêmes du roi un acteur représentant de la nation, interprétée comme « communauté musulmane ». Dans les faits, le roi du Maroc devint non pas un roi de droit divin, mais le protecteur de l'Islam, qui en vertu de sa généalogie prophétique se présenta comme légitimement détenteur de cette fonction.

Par ailleurs, la monarchie travailla elle-même à contrôler la sphère religieuse, mais, parce qu'elle utilisa l'Islam pour construire la légitimité de son pouvoir, géra cette sphère religieuse sans jamais vouloir en rétrécir la portée ou la faire disparaître dans certains domaines. Ainsi que le relève M. Zeghal, au Maroc, l'islamisme n'a pas été aussi « confrontationnel » qu'en Tunisie. C'est ce qui explique aussi en partie comment le régime monarchique a réussi à mettre sur pied une « opposition » islamiste qui reste légaliste, si ce n'est légitimiste, et qu'un certain pluralisme a pu voir le jour depuis le milieu des années quatre-vingt-

dix. Alors qu'en Tunisie la voie autoritariste a sécularisé la société sur un mode autoritaire depuis les années cinquante, au Maroc, l'ouverture politique s'est accompagnée d'une intégration des islamistes au jeu politique et au développement possible d'un fondamentalisme d'Etat.

Sécularisation et démocratisation

Les rapports difficiles des sociétés musulmanes avec la sécularité et à la démocratie ne sont pas de nature essentialiste. Ils sont à considérer cas par cas en fonction de trajectoires historiques et de combinaisons de dynamiques internes et externes. Des approches relevant de la science politique, de la sociologie historique et de l'anthropologie politique devraient être mobilisées pour analyser cette problématique.

La notion de sécularité et les processus de sécularisation peuvent être privilégiés par rapport au concept de laïcité, ce dernier étant profondément marqué par le modèle français. En effet, associés aux pays réformés de l'Europe du Nord, ces vocables correspondent mieux aux caractéristiques des sociétés musulmanes. Concept plus large, la sécularité balise des champs situés au-delà des rapports du religieux et du politique, pour concerner également la question de la pluralité sociétale et sa légitimation, s'agissant non seulement des religions, mais des idéologies et des ethnicités. La sécularisation se réfère aux processus à travers lesquels la société sort du religieux, ce dernier étant remplacé par le politique, selon la terminologie de Marcel Gauchet. Toutefois, on peut revenir sur le concept de laïcité et de laïcisation, en faisant la différence avec la sécularisation, notamment avec les cas ayant subi l'influence de l'expérience française (Turquie, Tunisie).

La sécularisation s'associe beaucoup plus nettement avec la démocratisation : sans sécularisation, il n'y a pas de démocratie et le régime politique d'une société sécularisée est, presque d'évidence, démocratique ; en revanche, certaines formes de laïcité peuvent servir de fondement à un régime autoritaire : c'est le cas du laïcisme en Turquie, sous la République kémaliste, au cours de la période 1925-1945, et à un degré moindre, celui des régimes baassistes en Syrie et Irak dans les années soixante et soixante-dix.

Il s'agit d'élargir le champ d'analyse, en ce qu'il vise à mettre en relation la sécularisation et la démocratie, ce qui est rarement tenté (contrairement au couplage démocratie-laïcité, dans une perspective surtout institutionnelle). Sans les exclure, il s'agit moins de discuter des manières dont les institutions et les acteurs politiques et étatiques – partis, gouvernements, appareils d'Etat – fonctionnent dans ces pays, mais plutôt d'y identifier, dans l'espace public et l'espace privé et aux plans individuel et collectif, les discours, les idées et les comportements, qui peuvent être interprétés comme des signes, des indicateurs de processus de sécularisation et de démocratisation et leur impact sur les institutions politiques et étatiques : il peut s'agir, selon les cas, des évolutions concernant les rapports de genre ; la place de la femme dans l'espace public et la politi-



A partir de 1924 Atatürk entreprit un certain nombre de réformes : l'abolition du califat, la suppression des écoles et des tribunaux religieux, des confréries, l'introduction d'un nouveau Code civil... En 1928, la clause de la Constitution de 1924 qui faisait de l'Islam la religion d'Etat était abolie. Photo: une statue d'Atatürk face à la mosquée de Ghazi Osman Pacha. Istanbul / MAGNUM

que ; la remise en cause de la famille patriarcale ; les pratiques individualistes ; l'émergence publique d'une pensée critique sur l'Etat et la société ; une concurrence dans la sphère publique entre les conceptions religieuses, ethniques vs. politiques et contractuelles de la citoyenneté ; l'essor ou non des associations volontaires, annonçant une structuration de la société civile ; les rapports à l'Etat et à la politique de cette société civile ; la communauté musulmane et la communauté politique ; les discours des dignitaires et intellectuels islamistes dans le sens d'une légitimation de la sécularisation et de la pluralité (l'acceptation de l'égalité en droit de l'autre, de ceux et celles qui n'appartiennent pas à la communauté des fidèles) ; les places respectives de l'Islam officiel (celui légaliste et dogmatique des Hadith) et soufi (celui spiritualiste des confréries et des pratiques populaires – *VolkIslam* – dont beaucoup sont

porteurs de valeurs humanistes) ; l'Islam en tant que facteur de mobilisation nationaliste ; la question de la voie d'accès musulmane à la modernité politique.

Le mouvement d'occidentalisation et la prégnance du kémalisme

En Turquie, les mouvements de sécularisation, de laïcité et de démocratisation sont en avance par rapport au reste du monde musulman. Dans l'Empire ottoman, et surtout dans la période de décadence, l'Occident fut, aux yeux de ses élites dirigeantes, un modèle à suivre. La modernisation posée la plupart du temps en termes d'occidentalisation mimétique fut menée autoritairement, par le haut, notamment à partir du *Tanzimat* (réformes adoptées pendant l'Empire ottoman) au XIX^e siècle. Un tournant est pris dans l'empire lorsque le concept de nation fit son entrée en force et se trouva confronté aux idées d'ottomanisme et de panislamisme. L'accession au trône d'Abdulhamid II, en 1876, accéléra le processus. Il s'agissait de renforcer l'allégeance des musulmans en la personne du sultan, de lutter contre les manifestations nationalistes. Son panislamisme s'inscrivait comme une sorte de réaction au pangermanisme et au panslavisme.

La notion d'ottomanisme apparut comme fonction salvatrice et trouva son expression dans l'esprit unificateur de la Constitution de 1908 du Comité Union et Progrès (CUP). La recherche utopique de l'intégrité territoriale de l'Empire et l'appel à une citoyenneté ottomane ne trouvent pas d'écho favorable parmi les diverses nationalités et le CUP s'engage dans une attitude chauvine pour contrecarrer la politique de « balkanisation » souhaitée et mise en oeuvre par les européens.

C'est sur les débris impériaux qu'un Etat-nation turc, territorialement défini, sera construit, replié sur l'ethnie fondatrice de l'Empire et sur l'Anatolie, réservoir inépuisable de paysans-soldats. Mustapha Kémal qui, pour des raisons tactiques, cherche et trouve appui auprès des religieux pour mener la guerre de libération contre les occupants étrangers, entre autres, français et grecs, remplacera par la suite l'Islam par une idéologie qui sera le pilier du jeune Etat : le nationalisme intolérant envers toute affirmation identitaire ethnique autre que l'identité turque. Ce nationalisme, tel qu'il est forgé par Kémal et son entourage immédiat, connaîtra toutefois ses limites et prendra ses distances par rapport aux idées panturquistes et pantouraniennes. C'est dans ces dernières idéologies que les nationalistes les plus fervents, ayant réussi à s'assurer dans le système pluraliste une assise sociale et électorale non négligeable certes, mais très minoritaire, puiseront leur inspiration. Nostalgiques des gloires impériales, les islamistes, quant à eux, recherchent pour la Turquie une position de leadership dans le monde musulman, surtout dans le voisinage immédiat, ce qui les rapproche, d'un certain point de vue, des ultra-nationalistes. Mais ni les uns ni les autres, n'ont eu, depuis la création de la République,

un poids dominant (ni même très important et durable) dans les décisions de politique interne et étrangère.

A partir notamment de 1924, Mustapha Kémal entreprit un certain nombre de « réformes » : l'abolition du califat, la suppression des écoles et des tribunaux religieux, des confréries, l'introduction de l'alphabet latin et d'un nouveau Code civil (rendant obligatoire le mariage civil, abolissant la répudiation et la polygamie, instituant le divorce), l'extension aux femmes du droit de vote (avant la France), l'interdiction du port du fez... En 1928, la clause de la Constitution de 1924 qui faisait de l'Islam la religion d'Etat était abolie.

La Turquie sort-elle aujourd'hui du modèle autoritaire de laïcité pour s'engager dans la voie de la sécularisation ? Nous ne saurions le confirmer sans nuancer notre propos. Seulement, il faudrait rappeler qu'il n'est pas possible de dissocier complètement les deux phénomènes, les deux modèles et que souvent ils s'interpénètrent. Le mouvement que nous avons décrit dans l'Empire ottoman amorcé particulièrement avec les législations de *Kanûnî Süleyman* au XVI^e siècle, poursuivi au XIX^e par les *Tanzimat*, au niveau des droits individuels, sont autant de moments de sécularisation, même si une forme autoritaire de laïcité s'y est substituée notamment au cours des années vingt et trente, sous la férule de Mustapha Kémal.

Un nouveau débat sur une nouvelle forme de laïcité, plus adaptée au monde moderne, restait circonscrit, au milieu des années quatre-vingt-dix, à quelques cercles d'intellectuels, sans atteindre la société, ni même une grande partie des intellectuels et des formations politiques. Aujourd'hui le débat s'élargit par le truchement notamment des médias, en particulier de la télévision. Ce n'est pas par hasard que ce débat qui va probablement s'amplifier, tourne aussi autour de « l'enjeu » de la direction des Affaires religieuses et des écoles des prédicateurs (*imam hatip*), forteresses à défendre pour les uns, à conquérir pour les autres. Ceux qu'on appelle « les islamistes » ont une attitude ambiguë à propos de la première de ces institutions : les uns pensent qu'il y a d'ores et déjà une structure disponible, qui attend d'être conquise, d'autres rejoignent les quelques rares intellectuels laïques, pour réclamer la suppression des deux institutions. L'objectif est clair : secouer la tutelle pesante que l'Etat exerce sur la religion comme, par ailleurs, sur tous les secteurs de la vie sociale. Les partisans d'un tel programme estiment que ce sont les groupes religieux, les associations religieuses qui doivent, avec leurs propres moyens financiers, créer leurs écoles, leurs hôpitaux, leurs mosquées et instruire leurs imams, tout comme cela se fait pour le Christianisme dans plusieurs pays occidentaux.

Aujourd'hui, et c'est entre autres là où réside la spécificité de la Turquie, contrairement à beaucoup de pays musulmans, et par exemple au Maroc, les islamistes turcs, dans leur très grande majorité, ne sont pas forcément d'avis que la participation à la course au pouvoir mène bien à l'affaiblissement des principes qui sont dans la nature de l'utopie religieuse. ■