

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

Baskın Oran,
Türkiye'de Azınlıklar. Kavramlar, Teori, Lozan, öğ mevzuat, öğtihat,
Uygulama [Les Minorités en Turquie : concepts, théorie, Lausanne,
législation interne, jurisprudence, pratique],
Istanbul, İletişim Yayınları, 2004, 150 p. + 100 p. annexe

Les contextes culturels et politiques donnent des sens différents aux mêmes concepts. Alors que dans beaucoup de sociétés la « minorité » n'est pas forcément un concept négatif, dans les pays unificateurs et jacobins comme la France et la Turquie le mot minorité n'évoque rien de positif. Être en minorité, être minoritaire est entendu en français comme en turc comme être en position de faiblesse et dans le contexte turc, comme être opprimé.

Être (en) minorité

En Turquie, toute une littérature sur les « Turcs de l'extérieur »¹ présente les minorités turques des Balkans et du Proche Orient, limons de l'Empire ottoman, comme les Turcs en servitude, en situation minoritaire donc forcément sous domination étrangère. Cette littérature considère que ces minorités ont besoin de la protection paternelle de la « mère-patrie » sans laquelle elles sont condamnées à disparaître. De la même manière la crainte principale en Turquie concernant Chypre est que les Chypriotes turcs se retrouvent en situation minoritaire. Ainsi, il est aisé de comprendre que dans la conscience turque une minorité n'est pas quelque chose d'enviable. Il est indispensable de faire une archéologie des causes qui conduisent à cette

¹ *Di Türkler* . Voir, à ce propos, l'étude d'Etienne Copeaux déjà ancienne : Copeaux Etienne, "Les 'Turcs de l'extérieur' dans *Türkiye* : un aspect du discours nationaliste turc", *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée orientale et le Monde Turco-Iranien*, n°14, 1992, pp. 31-52.

signification négative, certes, mais l'attitude de la Turquie à l'égard de ses propres minorités se présente incontestablement comme un exemple. Le livre en question est écrit par un de ces archéologues, Baskın Oran, auteur d'un livre sur les Turcs de Grèce devenu désormais classique² mais aussi initiateur d'un travail collectif monumental sur la politique étrangère de la Turquie³.

Le livre que nous évoquons ici a son histoire propre, assez curieuse, connue plus ou moins par ceux qui ont suivi la presse turque des quelques derniers mois reflétant une polémique révélatrice de l'état d'esprit des dirigeants et des médias turcs. Il s'agit en effet, au départ, d'un « rapport sur les minorités », réalisé par une commission très officielle, renié par le gouvernement par la suite, dont les différentes présentations publiques ont été émaillées d'incidents plus ou moins violents et son auteur, Baskın Oran a été accusé de trahison. Il est intéressant de constater que pour une compréhension complète des enjeux qu'a suscités ce rapport, l'auteur a ajouté l'ensemble de ce débat à son ouvrage : d'où les annexes de 100 pages avec un certain nombre d'articles de journaux, interviews, etc. Le titre du livre est intrigant. L'auteur, parce que certainement il craignait que les futurs lecteurs ne saisissent pas immédiatement le contenu, a décidé d'ajouter six sous-titres à son livre. Ces six sous-titres forment en quelque sorte le squelette de l'ouvrage : le livre, après une introduction très longue et détaillée, s'articule en cinq parties.

L'introduction intitulée « Le concept de minorité dans le monde et la protection des minorités » (pp. 17-46) fournit une des réponses les plus complètes à la question de ce qu'est une minorité que peuvent se poser les politologues, les juristes et d'une manière plus générale, l'opinion publique. Baskın Oran y trace l'évolution historique du concept mettant particulièrement bien en lumière le fait que dans chaque contexte national, dans chaque société, et même dans chaque organisation internationale la réponse à la question de ce qu'est une minorité, est différente. Parce que les interlocuteurs de cette question sont non seulement très variés mais de plus se situent dans différents endroits dans l'espace et dans une société donnée. Le fait que les membres d'un groupe se sentent en minorité est une chose, le fait que l'État dont ils sont ressortissants reconnaisse l'existence d'une telle minorité en est une autre. Le fait qu'une nation considère ses congénères vivant dans un État tiers comme une minorité est une chose, la définition

² Baskın Oran, *Türk-Yunan ilişkilerinde Batı Trakya sorunu*, Istanbul, Bilgi, 1986, 349 p.

³ Baskın Oran (dir.), *Türk Dış Politikası : Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, Istanbul, İletişim, 2001, Vol. 1, 900 p., Vol. 2, 637 p.

« objective » d'une minorité par un organisme supranational en est une autre. Ainsi, il est aisé de comprendre que la « minorité » n'est pas seulement un concept politique ou juridique mais aussi, et surtout, un concept de perception et d'auto-perception voire de conscience.

Pour les non spécialistes de la question, la première partie intitulée « données fondamentales sur les minorités en Turquie » (pp. 47-60) est remplie de surprises. Si on pose la question du départ, en rétrécissant sa portée géographique à la Turquie, à la question de « quelles sont les minorités en Turquie ? » tout le monde répondrait en chœur, de l'homme de la rue au politicien le plus avisé, la même chose : « les Grecs, les Arméniens et les Juifs » en ajoutant que ce sont des minorités reconnues par le Traité de Lausanne de 1923 et que, de toute façon, « ils sont minoritaires mais des citoyens de première classe »⁴ parce que peut-être subsiste-t-il des doutes à ce sujet. Et pourtant, il suffit de prendre et lire le texte du Traité de Lausanne, tant admiré, pour comprendre que les choses ne sont pas si simples ; comme le fait Baskın Oran, j'y reviendrai. Néanmoins, comme ceci est indiqué clairement dans cette même partie, cette définition n'est valable qu'à l'intérieur de la Turquie et, selon les principes internationaux multiples, il est impossible de limiter les minorités de Turquie à ces trois groupes. Sur ce point cette erreur vient de la confusion de deux textes. Le premier est la Convention d'échange de population obligatoire signée entre la Grèce et la Turquie en janvier 1923 à Lausanne. Selon cette convention, les musulmans citoyens grecs vivant en Thrace occidentale et les Grecs orthodoxes citoyens turcs vivant à Istanbul (et à Imvros et Ténédos/Gökçeada et Bozcaada) ont été exemptés de l'échange obligatoire. Le principe de réciprocité, qui se maintient comme une épée de Damoclès sur la tête des deux minorités depuis plus de 80 ans trouve sa source dans cette convention. Le Traité de Lausanne, montré comme référence par tout le monde, est signé certes dans la même ville mais au mois de juillet. Ce dernier accorde un certain nombre de droits aux minorités non-musulmanes en Turquie et ces mêmes droits sont accordés à sa minorité musulmane par la Grèce à travers l'article 45. Ainsi, le Traité de Lausanne ne mentionne à aucun endroit ni les Grecs de Turquie, ni le patriarcat ni la Thrace occidentale, région où se trouvent les musulmans de Grèce.

Baskın Oran a le mérite incontestable de lire en détail ce Traité, et d'analyser finement les différentes dispositions dans la deuxième partie de son livre. Dans le Traité c'est la section III intitulée « la protection des

⁴ Voir la déclaration du ministre de l'Éducation nationale Mehmet Celik, « Rum vatandaşlarımızı 1. sınıf vatandaş olarak görüyoruz. Başımızın üstünde yerleri vardır » (Nous considérons nos concitoyens grecs des citoyens de première classe, notre maison est leur maison), NTV, 31 mars 2005.

minorités » qui définit – de manière floue il est vrai – ce que sont les minorités en Turquie avec sept articles successifs. Dans aucun de ces articles les Grecs, les Arméniens ou les Juifs ne sont nommément indiqués. Chaque article concerne les « non-musulmans ». Autrement dit, même dans le cas d'une application à la lettre du Traité, les droits minoritaires ne peuvent être réduits aux seuls Grecs, Arméniens et Juifs d'Istanbul : les Syriaques, les Chaldéens, les Arméniens grégoriens du sud-est d'Anatolie, les orthodoxes arabophones d'Antioche auraient dû également en profiter. On peut objecter que de ces groupes il ne reste plus personne dans ces régions mais, dans ce cas, on confond les causes et les conséquences.

L'auteur analyse donc un par un les articles ; le résultat de cette analyse est assez dramatique : non seulement ces droits ont été limités *de facto* à ces trois groupes mais de surcroît, même à ces trois groupes ils n'ont pas été appliqués correctement. Par exemple, l'alinéa 5 de l'article 39 stipule : « Nonobstant l'existence de la langue officielle, des facilités appropriées seront données aux ressortissants turcs de langue autre que le turc, pour l'usage oral de leur langue devant les tribunaux ». On n'y parle ni de Grecs, ni d'Arméniens ni même de non-musulmans.

La troisième partie est interne. L'auteur scrute la réglementation tout en mettant l'accent sur son application. C'est cette partie qui est à l'origine d'une polémique assez violente en Turquie sur l'utilisation des concepts « Turc » et « de Turquie » (*Türk / Türkiyeli*). Il est clair que la question identitaire est liée non seulement aux choix individuels mais aussi aux dynamiques de groupe. Il est, par exemple, impossible de considérer les Turcs de Thrace occidentale comme des Grecs ou les Turcs de Bulgarie comme des Bulgares. « Minorité » ne veut pas toujours dire irrédentisme, séparatisme, refus de souveraineté ; être minoritaire ne consiste pas toujours à être dans une situation déplorable, surtout dans les pays démocratiques. La démocratie n'est pas, comme on le dit trop souvent, un système où la majorité domine la minorité mais un système qui protège la majorité d'elle-même : de sa propre hégémonie. Et cette protection passe par les minorités.

La quatrième partie a un titre qui désole : « les réformes réalisées pour intégrer l'Union européenne et leur application ». Ce titre sous-entend que ces réformes n'auraient pas été réalisées sans la perspective européenne. C'est un triste constat auquel il est difficile de s'associer dans la mesure où il s'agit là d'une évolution de la société et de la démocratie turques naturelle, avec ou sans perspective d'adhésion européenne. L'auteur y mentionne trois libertés en tant que pierres angulaires des droits de l'homme contemporains : liberté de penser et d'expression ; liberté de parler, d'apprendre et de partager sa langue maternelle ; liberté de conscience et de

pratiquer sa religion. Il est bien évident que ce sont des droits universels acceptés par toutes les sociétés modernes.

La cinquième partie est réservée à l'analyse : l'auteur y analyse les pratiques concernant les minorités en Turquie à la lumière des informations et documents présentés dans les quatre premières parties. Sans doute, chaque société est plus ou moins enfermée dans les grilles de regard nées pendant le processus de construction nationale, consolidées par l'enseignement unitaire notamment de l'histoire, et sclérosées à travers les orientations des médias. La société turque n'est évidemment pas à l'abri de ces grilles d'appréciation. C'est justement pour s'extraire de ces regards formatés que les sociétés ont besoin d'intellectuels, capables d'ouvrir des boîtes de Pandore. Cette cinquième partie en ouvre justement beaucoup pour faire voler en éclat les pensées normatives de l'opinion publique turque. Les concepts, les *croyances* sur l'identité, la turcité, l'altérité se trouvent bousculés. Les sens dont les mots comme « Sèvres », « Lausanne » « le patriarcat » « les sabétaistes » sont chargés sans en scruter le contenu, se retrouvent remis en cause.

A la fin du livre nous revenons au début de l'histoire. L'aventure du « rapport sur les minorités » est révélatrice. Malheureusement, les quelques interviews que Baskin Oran a accordées aux journalistes et intégrées dans le livre ont une forme défensive. Néanmoins, la toute fin du livre nous ramène à des sujets plus sérieux, au-delà de la petite histoire. L'auteur y recense dans le cadre d'un tableau analytique l'ensemble des lois, réglementations et dispositions du droit turc. La leçon est nette : du moins jusqu'à récemment on avait peur des minorités.

Il est évident que comme tous les livres, *a fortiori* s'il s'agit d'un rapport à l'origine, celui-ci également contient des aspects critiquables. Ce qui l'est le plus, c'est le fait que l'auteur observe les minorités de l'extérieur. Sans contester il s'agit là d'un livre de science politique teinté de droit et non pas de sociologie. L'auteur n'est pas « entré », si l'on peut dire, dans les minorités en question, n'a pas fait d'observation participante. C'est peut-être pour cette raison que l'ouvrage doit être conseillé aux sociologues, afin qu'ils puissent le lire en étant suffisamment armés avant d'entrer dans tel ou tel groupe.

Il faudrait signaler un autre point qui semble être une lacune importante. Il est difficile de croire qu'un travail aussi complet soit réalisé en s'appuyant sur si peu de sources principales et secondaires. Il se peut que la bibliographie soit si peu fournie pour une question de nombre de pages mais il faut souligner qu'elle est exagérément faible. Le souhait pour les éditions futures qui ne vont certainement pas manquer, ne peut être que la diminution

de la partie concernant l'histoire du rapport au profit d'une bibliographie à la hauteur du livre.

Dans son introduction, Baskın Oran précise qu'il s'agit là d'un « livre introductif ». Il a d'une certaine manière raison dans la mesure où l'ouvrage peut être utilisé comme une « entrée » de trois manières. Premièrement et malheureusement, il peut être utilisé (et il **va** être utilisé) pour être pillé : les documents et informations, les idées et analyses se retrouveront bientôt dans d'autres travaux, qui ne citeront pas leur source. Ces données et analyses tomberont bientôt dans le domaine « anonyme ». Deuxièmement, comme je l'ai indiqué plus haut, l'ouvrage peut être une « entrée » pour les sociologues avant les travaux de terrain indispensables sur les cas d'études. Et, enfin, ce travail ouvrira une vague de travaux sur les minorités en Turquie, la troisième après celle des « minorités traîtresses » nationaliste et celle des « couleurs de l'arc-en-ciel en perdition » nostalgique. Cette nouvelle vague, déjà entamée, est plus rationnelle, possède une assise méthodologique et scientifique solide. Et dans cette vague, en Turquie Baskın Oran n'est pas seul.

Ce livre est également un livre de conclusion, dernier maillon (pour l'instant) d'une évolution intellectuelle, scientifique et théorique. Lorsque Baskın Oran s'était penché, il y a vingt ans, sur la minorité turque de Grèce (Thrace occidentale)⁵ en tant que politologue, il avait indiqué dans la préface de la première édition qu'il avait eu une approche de « sang froid ». Herkül Millas avait alors rédigé une critique mi-figue, mi-raisin (ou, comme on dit en turc « sucrée/amère ») du livre et avait montré que même dans cet état d'esprit on distinguait dans le livre des silhouettes effacées des pensées nationalistes. La deuxième édition du livre a paru avec la critique d'Herkül Millas *in extenso*. Et dans la préface de cette deuxième édition l'auteur précisait : « Lorsqu'on entre dans l'eau il est possible de ne pas se noyer, mais il est impossible de ne pas se mouiller ». Baskın Oran est en minorité. De ceux qui ne se noient pas.

Samim AKGÖNÜL

⁵ Baskın Oran, *Türk-Yunan ilişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, Istanbul, Bilgi, 1991 (deuxième édition remise à jour, première édition 1986), 349 p.

Olivier Roy
La laïcité face à l'islam,
Paris, Stock, 2005, 172 p.

Penser la laïcité et l'islam, réflexions autour du livre d'Olivier Roy

Centenaire de la loi 1905 oblige, depuis près d'un an le monde académique en sciences sociales et humaines, comme le monde de l'édition, est submergé par des questionnements sur la laïcité. Tout au long de l'année 2004 et encore en 2005 des dizaines de colloques se succèdent traitant de tel ou tel aspect de la laïcité française pour la comparer à d'autres expériences européennes et extra-européennes. Parallèlement l'activité éditoriale sur la question est florissante : la laïcité est un objet d'étude à la mode. Mais cet engouement pour la question n'est pas uniquement dû au centenaire de la loi de la séparation de l'Église et de l'État. Depuis une quinzaine d'années, une nouvelle problématique a surgi dans les sciences sociales en raison des changements sociétaux de l'Occident, du moins en raison du sentiment qu'il y a un changement. Il s'agit bien entendu de l'islam en général et des musulmans de l'Europe occidentale en particulier. Le nouvel élan est venu bien entendu avec le 11 septembre qui a définitivement légitimé la problématique « islam » dans les sciences sociales et humaines alors que, depuis les années 1970, les questions religieuses avaient perdu leur prestige dans le monde académique.

Dans cette littérature, Olivier Roy a une place particulière essentiellement pour trois raisons : avant tout parce qu'il n'a pas attendu le 11 septembre pour faire de l'islam une spécialisation comme beaucoup d'entre nous ; parce qu'il a une production impressionnante⁶ mais aussi du fait de sa connaissance des islams divers dans leurs biotopes respectifs (islam d'Asie centrale, islam turc, islam maghrébin et islam européen), sa vision n'est jamais essentialiste et jamais monodirectionnelle. Son dernier ouvrage, *La laïcité face à l'islam*, se présente comme une suite aux réflexions qu'il a menées dans deux essais précédents à savoir *L'échec de l'islam politique*, paru déjà en ... 1992 et *L'islam mondialisé* (2002). D'ailleurs, tout au long de son dernier essai, ces deux livres sont souvent cités et référencés pour en approfondir tel ou tel aspect.

⁶ Rien que pour les cinq dernières années et en prenant en compte uniquement les monographies on peut compter : *Vers un Islam européen*, Paris, Esprit, 2000, 103 p. ; *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 2001, 118 p. ; *L'Asie centrale contemporaine*, Paris, PUF, « Que sais-je », 2001, 127 p. ; *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002, 210 p. ; *Les illusions du 11 septembre*, Paris, Seuil, 2002, 86 p.

Il faut avouer que *La laïcité face à l'islam* est un titre ambigu. Nous savons chacun la difficulté de trouver des titres qui reflètent le contenu des textes, surtout lorsque chaque mot, chaque formule renvoie à des prénotions (trop) bien ancrées dans l'esprit des futurs lecteurs. Nous savons tous également que généralement ce sont les maisons d'édition qui imposent plus ou moins fortement les titres d'ouvrages. Cela dit, ce titre présente principalement deux problèmes. Premièrement il laisse supposer que l'auteur analyse l'attitude de la laïcité face à l'islam alors que le point de vue adopté est diamétralement opposé, c'est-à-dire que d'une manière générale l'auteur se penche sur l'attitude de l'islam face au défi de la laïcité ; mais aussi ce titre installe indirectement une dichotomie entre la laïcité et l'islam, dichotomie rigoureusement récusée tout au long de l'essai.

Toujours du point de vue formel, le livre présente une particularité. La longue introduction (pp. 7-28) et le premier chapitre intitulé « La laïcité française et l'islam » (pp. 29-66) s'adressent plus particulièrement au grand public avec des positions claires et des formules familières : « si c'est l'immigration ou le Moyen-Orient qui font problème, il faut le dire clairement et cesser de nous bassiner avec les versets du Coran. Et si ce n'est 'que' l'islam qui est en jeu, il faut cesser de penser l'islam à travers la banlieue et la banlieue à travers l'islam » (p. 10) ou « Ce qui est apparu plus tard, dans les années 1990, c'est un discours incarné par deux figures : le prédicateur barbu salafiste, en djellaba blanche et à fort accent, venu de l'Orient pour hanter les banlieues transformées en réserves interdites ; et l'intellectuel tiré à quatre épingles, parlant parfaitement le français et qui fait, lui, l'apologie d'une différence fondamentale, celle d'une croyance qui s'exhibe sans complexe » (p. 16). Olivier Roy y donne l'impression (seulement l'impression) d'écrire un livre d'actualité et dit écartier l'analyse historique tout en la gardant constamment en tête pour l'introduire à tel ou tel endroit afin de mieux faire ressurgir le sens des comportements. Ainsi, malgré cette première impression, ce livre n'est pas un livre d'actualité ni un pamphlet mais un véritable essai sur une (des) religion(s) et sa (leur) place dans la vie publique. Les deux tiers restants du livre sont consacrés à une analyse fine et érudite des relations qu'entretient l'islam avec l'État et la société dans l'espace européen mais en s'appuyant sur des situations extra-européennes. Ces pages, quoique également écrites dans un style épuré sans jargon, s'adressent principalement aux lecteurs avertis pour ne pas dire à un public académique.

Dans son introduction Olivier Roy situe le cadre du débat en France au sujet de la laïcité, très largement tributaire de la question musulmane à tel point que selon l'auteur, d'une manière un peu exagérée, « la question de

l'islam en France est quasiment existentielle » (p. 8). L'apport de cette introduction est surtout dans la comparaison que fait l'auteur de la situation de l'islam en France par rapport à celle qu'a occupé jadis le catholicisme : « à l'époque, l'ennemi était l'Église catholique, aujourd'hui l'islam a remplacé le catholicisme » (p. 9), mais aussi le judaïsme longtemps incarnation même de la religion minoritaire. Les leçons de cette approche comparatiste sont révélatrices : la laïcité française, bien qu'institutionnalisée, est toujours dans sa phase de combat – sauf que l'adversaire a changé – et pas encore dans la phase de « laïcisation de la laïcité » pour emprunter une expression de Jean-Paul Willaime⁷. Toujours dans cette introduction Olivier Roy fait à juste titre la distinction entre la laïcité, concept politique et étatique, et le sécularisme, concept sociétal. Il est vrai qu'il existe des États laïcs dont la population n'a pas achevé sa sécularisation (comme la Turquie) et des États non-laïcs abritant une population séculaire (comme la Grande Bretagne). Cela dit, comme l'indique l'auteur, il est vain de penser la laïcité « comme un simple rapport entre État et religion » et « nos sociétés sécularisées sont hantées par le religieux » (p. 25).

Il est facile de comprendre le contenu du premier chapitre dès son titre « La laïcité française et l'islam : où est l'exception ? » (pp. 29-66) dans lequel l'auteur recense les contradictions dans les actes et les discours aussi bien des responsables politiques français que l'opinion publique française en général. En France, l'expression du sentiment religieux, quelle qu'elle soit, reste une menace et « un scandale » (p. 33). Ainsi O. Roy ne voit pas une spécificité de l'islam dans ce domaine contrairement à Jean Baubérot qui dit : « les gens sont moins soucieux de la laïcité que de ce qu'ils ressentent comme une menace. Dans la mesure où ils ne ressentent pas les Alsaciens Mosellans comme une menace, peu importe que la laïcité à la française ne soit pas appliquée en Alsace-Moselle. A tort ou à raison, l'islam étant ressenti comme une menace, on est plus pointilleux sur cette question et l'on va brandir la laïcité face à l'islam alors que l'on ne la brandit pas face à l'Alsace Moselle. Pourtant, le fait que le chef d'État français soit le dernier chef d'État à nommer des évêques catholiques, par exemple, n'est pas sans surprendre »⁸. Nous touchons ici la problématique de la légitimité, jamais mentionnée explicitement dans le livre : les musulmans de France n'ont toujours pas obtenu leur légitimité à faire partie de la nation française et la société française, comme toutes les sociétés majoritaires envers les minorités vivant en leur sein, demande des gages, des gages de fidélité, des gages

⁷ Jean Paul Willaime, “État, pluralisme et religion en France” in Jean Baubérot (dir.), *Pluralisme et minorités religieuses*, Louvain/Paris, Peeters, 1991, p. 40.

⁸ Jean Baubérot, “La laïcité en question?”, *Policy Paper* (IFRI, Paris), n°12, décembre 2004, p. 8.

d'allégeance : « on veut un islam 'à la française', libérale, voire... laïque ! » (p. 46).

En fin de chapitre, O. Roy brise les mythes qui entourent le concept de « communautarisme », concept pourtant vide... ou vidé. Jamais on n'a autant répété qu'il ne devait pas y avoir de communautés en France tout en parlant sans cesse de la « communauté musulmane », une pure fantaisie. Il est clair que « les trois exigences fondamentales de la citoyenneté aujourd'hui, que le philosophe Charles Taylor dit 'plurielle' continuent de paraître antagoniques : l'égalité des droits et des devoirs de tous, le droit à l'expression des identités collectives minoritaires et enfin, la liberté pour les individus du choix de leur appartenance (celui de l'inclusion communautaire comme celui d'être 'différent de sa différence') »⁹. Ainsi, dans une société moderne et laïque au sens profond du terme, on peut voir trois droits fondamentaux : celui de pouvoir faire partie d'un groupe, autrement dit, pour adopter le style d'O. Roy, que la société ne dise pas à l'individu « cette société permet à l'individu de sortir de sa communauté, alors sors ! » ; celui de ne pas faire partie d'un groupe, autrement dit, on se doit de ne pas construire des catégories rigides et d'y parquer les individus ; et enfin celui de ne plus faire partie d'un groupe, ce dernier droit s'adressant en l'occurrence non pas à la société majoritaire mais au groupe minoritaire qui doit accepter que les individus puissent sortir, changer de groupe et ... revenir.

Avec le deuxième chapitre intitulé « l'islam et la sécularisation » (pp. 67-112), nous quittons la France pour nous intéresser à l'islam en tant qu'objet d'étude et à sa place dans les sociétés dites musulmanes. Inutile de dire que ce chapitre constitue le cœur de l'ouvrage où non seulement les dynamiques internes aux sociétés musulmanes sont finement analysées mais où, de surcroît, le lecteur prend la mesure des différences qui séparent ces mêmes sociétés selon les contextes politiques, géographiques et culturelles : « la position essentialiste, consistant à voir dans l'islam un système de pensée intemporel et fixe » (p. 76). Ceci est bien entendu foncièrement faux. Il existe bel et bien des sociétés musulmanes profondément séculaires. Ceux qui défendent l'incompatibilité de l'islam avec le sécularisme en cherchant des signes dans le dogme musulman. Or « il n'y a pas de religion laïque » (p. 68), il n'y a que des comportements sociétaux séculaires et des corpus juridiques laïques, ceci est valable pour l'islam comme pour d'autres religions. Cette vision essentialiste possède une double face : d'une part, l'observateur occidental voit en l'islam un seul dogme (*charia*) appliqué

⁹ Michel Giraud, "L'ethnicité comme nécessité et comme obstacle", in Gilles Ferréol (éd.), *Intégration, Lien social et citoyenneté*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, pp. 137-165.

partout et pour tous de la même manière (*fiqh*) et, d'autre part, présuppose que l'ensemble des individus appartenant à telle ou telle société « musulmane » possèdent exactement le même degré de religiosité voire de croyance. Il est intéressant de noter que cette vision holiste de l'islam convient particulièrement bien aux tenants les plus radicaux d'une communauté de musulmans unis (*oumma*), lorsque les islamistes turcs disent que 99% de la population turque est musulmane, ils n'ont pas une vision différente : « Tout d'abord, définir l'islam comme un ensemble de normes fermées et les musulmans comme formant une communauté exclusive de toute autre appartenance, c'est précisément emprunter aux fondamentalistes leur définition de l'islam » (p. 75).

Or il y a bien une sécularisation *de facto* mais également une laïcisation *de jure*. Le *qanun*, la loi séculaire, n'a jamais fait défaut dans les États les plus théocratiques. Par exemple, l'Empire ottoman gouverné pourtant par le calife, a développé une législation performante parallèle à la loi islamique voire indépendante d'elle : « la loi qui prévaut n'est pas seulement la loi islamique, mais aussi le *kanun* (conçu par les légistes ottomans ou, plus souvent encore, hérité des coutumes pré-ottomanes et codifié), la législation introduite par les padishahs qui faisait contrepoids à la *shari'a*,... Le sultan Soliman, que l'on dénomme communément « le Magnifique » en Occident, est désigné en turc, on le sait, comme « le Législateur » (*Kanunî*) »¹⁰.

C'est dans ce chapitre que nous voyons la première allusion à la Turquie kémaliste et laïque : « Ce qui explique que lorsque Mustafa Kemal Atatürk importe en Turquie l'État jacobin, avec tout son appareil de légitimité (nationalisme, école, mythe de la nation unitaire), il n'a pas besoin d'exclure les religieux, car ils ne constituent pas un autre pôle de légitimité : il se contente de les fonctionnariser » (p. 95). Dans ce cas précis il est difficile de partager l'avis de l'auteur, pour deux raisons contradictoires : premièrement non seulement pendant la guerre gréco-turque Mustafa Kemal a utilisé les cheikhs religieux notamment les confréries mais, de plus, il a fait usage personnellement de la symbolique musulmane en prenant le surnom de *Gazi* (allusion à la guerre sainte), avec lequel il a longtemps signé. Deuxièmement, plus tard, lors de la construction de l'infrastructure du nouvel État face au pouvoir religieux qui constituait un véritable pôle de légitimité, les kémalistes se sont efforcés et sont parvenus à en construire un autre, via la Direction des affaires religieuses (*Diyanet*) qui a remplacé le califat. Ainsi le déplacement du pôle de légitimité est clair, on est passé du

¹⁰ Semih Vaner, « Laïcité et laïcisme : Quelques réflexions sur l'islam politique dans le contexte pluraliste », in Semih Vaner (dir.), *La Turquie. Constances, ruptures et contrastes*, Paris, Fayard, « Fayard/CERI », à paraître, 2005.

califat politique (sultan) au califat spirituel (calife) et enfin au califat bureaucratique (*Diyanet*).

A la fin de ce chapitre l'auteur attire l'attention sur une confusion entre deux concepts, utilisés d'une manière interchangeable. Il s'agit de l'islamisme et du (neo)-fondamentalisme. En effet, alors que l'islamisme est une idéologie politique, donc la ré-islamisation de la société passe par la conquête de l'appareil étatique, les fondamentalistes présentent un projet avant tout individuel et communautaire où la piété personnelle est au cœur des préoccupations (p. 101).

Avec le troisième chapitre intitulé « La crise de l'État laïque et les nouvelles formes de religiosité » (pp. 113-153) l'auteur s'intéresse aux régimes et aux structures. La thèse avancée est plausible : l'État laïque est façonné pour réguler les religions instituées, hiérarchisée. L'État ne peut rester neutre que vis-à-vis des religions établies. Dans les nouvelles sociétés, l'État étant de moins en moins présent dans la vie des citoyens, le religieux investit la société non contrôlée par l'État tout en construisant une structure supranationale. A l'autre bout de l'échelle, les individus se reconnaissent de moins en moins dans les Églises structurées et construisent leur propre religiosité. D'où « l'apparition des formes 'intégralistes' de la religiosité, c'est-à-dire où le croyant refuse de garder sa foi dans le privé et entend la faire reconnaître comme une dimension intégrale de son être public » (p. 119). Dans cette situation où l'érosion de la suprématie étatique dans le domaine religieux est des deux côtés, du côté des religions mondialisées d'en haut, et du côté des individus qui refusent de séparer l'espace public et privé, l'embarras est compréhensible. La réaction première est la répression derrière le slogan en forme de boutade « pas de liberté pour les ennemis de la liberté » qui fait penser à la formule souvent utilisée en Turquie contre les islamistes « la démocratie a le droit de se défendre ». C'est là où nous touchons, semble-t-il, à la question de la portée des concepts de la « république », de la « démocratie » et de la « laïcité ». Qui dit portée, dit également limites bien entendu. L'impression qui demeure après la lecture de ce chapitre est que ce qui est en crise, ce n'est pas seulement l'État laïque mais l'État tout court dans la mesure où dans la nouvelle configuration religieuse du XXI^e siècle, il n'est armé ni pour réguler ni pour pouvoir rester neutre. Ainsi, la réaction à cette nouvelle forme de religiosité supranationale et infranationale réside dans les tentatives de reterritorialisation du fait religieux, d'où par exemple la volonté de créer coûte que coûte un « islam de France » (p. 133).

Le quatrième et dernier chapitre, très court, s'intéresse à « la sécularisation de fait » (pp. 155-172) ; l'auteur y défend la thèse d'une évolution des comportements plutôt qu'une évolution du dogme : « c'est

bien la pratique concrète des musulmans qui dessine un nouveau rapport à la sécularisation et à la laïcité et pas une théologie » (p. 157). Et pourtant le dogme en question, et ce pour toutes les religions, est également condamné à évoluer, s'adapter, se remodeler. Et ce remodelage passe presque constamment dans le cadre des religions minoritaires. Certes, lorsque Tariq Ramadan réclame un moratoire sur la lapidation (et non sa suppression) il réclame une modification comportementale et non dogmatique. Mais n'est-il pas du ressort de toutes les ossifications d'être précédées d'abord d'une modification comportementale avant que la racine elle-même s'adapte à la nouvelle donne ? Ceci est valable pour l'attitude de l'Église catholique face à l'avortement et aussi valable pour la polygamie dans l'islam. Le contexte touche d'abord les comportements avant d'atteindre la Lettre. Le droit, quel qu'il soit, suit toujours la sociologie. Ainsi, le fait que chez la frange intellectuelle des musulmans américains une femme dirige pour la première fois la prière du vendredi¹¹ peut sembler anecdotique mais révélateur de ce qu'est capable la religion en situation minoritaire, d'une crispation comme d'une volonté d'élan dépassant l'évolution lente.

Olivier Roy souligne à juste titre que cette contextualisation ne dépend pas uniquement de l'islam, ni de la « culture » du groupe musulman minoritaire mais également de l'attitude de la société majoritaire qui l'entoure : « Ainsi, dans chaque pays occidental, l'islam s'intègre non pas selon ses propres traditions mais selon la place que chaque société a définie pour le religieux, de la bienveillance anglo-saxonne à la suspicion gauloise, à condition que la première soit moins naïve et la seconde moins maladroite » (p. 160). Néanmoins, de même qu'il ne faut pas considérer le comportement musulman (ni le dogme) comme immuable, de même il ne faut pas non plus prendre ces contextes nationaux ou culturels comme sclérosés. Le comportement des musulmans évolue certes, comme d'ailleurs « la place que la société [française, anglaise...] définit pour le religieux ». Une telle dialectique nécessite un « dialogue permanent »¹² qui ne peut manquer d'être conflictuel, où chacun s'engage, consciemment ou inconsciemment, à être amendé par l'Autre et accepte l'éventualité d'importants changements dans ses attitudes et croyances dans une dynamique de « transformation mutuelle »¹³. Je suis quasiment certain que du fait de la présence des

¹¹ Le 18 mars 2005 Dr. Amina Wadud a dirigé une Jumah mixte à Sundaram Tagore Gallery à New York « Woman leads Muslim prayer service » <http://www.cnn.com/2005/US/03/18/muslim.prayer.ap/>

¹² Gilles Ferréol (éd.), *Intégration, Lien social et citoyenneté*, op. cit., p. 12.

¹³ Michel Oriol, « Les problèmes du pluralisme », *Éducation et pédagogies*, n° 19, 1993, p. 80.

musulmans la bienveillance anglo-saxonne devient moins « naïve » et la suspicion française moins « maladive ».

Samim AKGÖNÜL

**Ioannis Kalfoglous, *Géographie historique de l'Asie Mineure*,
traduit et annoté par Stavros Th. Anestides, avant-propos d'Ioanna
Petropoulou,
Athènes, Centre d'Etudes d'Asie Mineure, 2002, 229 pages + 1 carte**

Le présent ouvrage est la traduction en grec de l'œuvre écrite en *karamanli* (i.e. langue turque en caractères grecs) et publiée en 1899 par Ioannis Kalfoglous. Jusqu'à présent, les textes publiés en *karamanli* étaient essentiellement formés de traductions du grec ou d'autres langues occidentales. Cette publication du Centre d'Etudes d'Asie Mineure emprunte pour la première fois le chemin inverse grâce à la traduction soignée de St. Anestides.

Né à Chryssoupolis (Üsküdar) à Constantinople (Istanbul) en 1871, Ioannis Kalfoglou est issu de la famille de Lazaros Artzoglou, marchand aisé de la Paфра pontique (Bafra aujourd'hui). Après avoir obtenu en 1890 le diplôme du séminaire hiératique de Cappadoce (autrefois Séminaire Rodokanakios de Flaviana), de 1892 à 1898 (?) il travailla en tant que rédacteur au quotidien *Anatoli* (Anatolia), dirigé par Evangelos Misailides, « le guide spirituel des turcophones orthodoxes ». Le choix d'*Anatoli* n'était pas fortuit: cette publication constituait un potentiel d'informations sur l'hellénisme de l'Asie mineure. En effet *Anatoli* lui servit de « champ d'exercice » pour son activité politique ultérieure. Avant la composition de la *Géographie historique*, Kalfoglou publia en 1893 l'*Imerologio tis Anatolis* (Journal d'Anatolie) et une monographie sur le Monastère de Saint-Jean Baptiste à Flaviana en 1898. Une nouvelle période commença pour l'auteur en 1901. Installé à Batoum pour des raisons professionnelles, il se trouva plongé au cœur du mouvement de « libération » du Pont-Euxin. La publication, en 1908, de son essai historique sur les Grecs du Caucase et la pureté de la race grecque, presque dix ans après la *Géographie historique*, témoigne de la transformation de Kalfoglou en patriote ardent. Dans ce cadre, en tant que collaborateur d'*Elefteros Pontos* (Le Pont-Euxin Libre), organe officiel du Conseil national pontique, I. Kalfoglou n'hésita pas à utiliser des expressions tirées du discours nationaliste.

La *Géographie historique* s'inscrit dans la série de manuels d'histoire et de géographie publiés dans le contexte politique et idéologique de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Dans son introduction (pp. 13-34), St. Anestides nous donne une présentation ample de ces ouvrages parus en grec et en *karamanli* ainsi que des érudits et des associations éditeurs de ces textes. Parmi ces associations, l'Association littéraire grecque de Constantinople occupait une place exceptionnelle pas seulement par son travail scientifique de qualité mais aussi par son idéalisme qui visait la supériorité de la communauté grecque orthodoxe dans l'Empire ottoman. C'est dans ce domaine idéologique et *a fortiori* politique que le rédacteur de la *Géographie* devrait être classé.

La vigueur de son patriotisme ainsi que l'ignorance de la géographie de l'Asie mineure par ses contemporains semblent être les motifs du travail de Kalfoglou. Il se sent Anatolien mais conscient de ses origines grecques. Dans ce cadre qu'il fait la différenciation entre les Hellènes (*Yunan*) et les Grecs Orthodoxes de l'Asie mineure (*Rum*).

La *Géographie Historique* est constituée de trois parties : la première (pp. 43-66) se réfère aux frontières géographiques, les montagnes, les collines, les plaines, les rivières, les lacs, les ressources minérales et les thermes, les conditions climatiques, les golfes et les caps. La deuxième partie (pp. 67-92) est consacrée aux changements administratifs de l'Asie mineure à travers quatre périodes historiques : l'antiquité, la période romaine, la période byzantine et la période ottomane. Enfin, dans la troisième partie (pp. 93-180), I. Kalfoglou se réfère de façon détaillée aux huit provinces administratives (*vilayet*) de l'Asie mineure.

L'œuvre d'Ioannis Kalfoglou demeure un texte aussi utile aux spécialistes qu'agréable pour un lecteur profane. Son édition par St. Anestides comprend aussi un glossaire, un index des noms propres ainsi qu'une carte détaillée de l'Asie mineure. La qualité majeure de cette *Géographie Historique*, réside dans le fait que cette œuvre met en évidence le processus de formation des « identités ethniques » tout au long des dernières décennies de l'Empire ottoman. Il semble que dans un monde pré-national où les populations étaient donc dépourvues d'une conscience nationale mais adoptaient des identités différenciées, le passage d'une identité à l'autre était assez facile à opérer. En tout cas le livre présent fait apparaître l'importance capitale de la littérature *karamanli* en tant que source qui révèle, pour reprendre les mots d'Ioanna Petropoulou, « l'autre hémisphère de la vie néo-hellénique: celui des turcophones orthodoxes » (p. 9).

Anastasia FALIEROU