

LA LAÏCITÉ RÉPUBLICAINE ET L'ISLAM PUBLIC

LA LAÏCITÉ FRANÇAISE APPARAÎT COMME UNE EXCEPTION à l'intérieur de l'Europe. Pourtant plus que l'expérience anglo-saxonne de la sécularisation, c'est la laïcité française qui a eu un impact sur la modernisation des pays en dehors de l'Europe. Il ne faut pas oublier que c'est le modèle ou la référence qui a le plus voyagé et qui a inspiré, façonné, l'accès à la modernité et à l'universel dans des pays extra-européens. 73

La laïcité et le positivisme ont constitué les deux piliers du projet de modernisation de la Turquie, entamé depuis le XIX^e siècle et aboutissant à sa fondation institutionnelle et idéologique en 1923. Depuis les « Jeunes Turcs », la vision séculière de l'histoire forgée par le positivisme d'Auguste Comte a fourni un cadre référentiel pour les élites progressistes turques. La devise positiviste « progrès et ordre » a soutenu la priorité donnée à l'« ordre national » sans lequel, selon les modernistes turcs, les réformes laïques ne peuvent être réalisées dans un pays musulman¹. C'est le modèle centraliste du changement, le jacobinisme français, plutôt que le libéralisme anglo-saxon, qui a servi alors de référence et d'émulation pour les modernistes turcs. En conséquence, à l'instar de la laïcité française, la sécularisation est conçue avant tout comme un projet politique plutôt que comme un processus sociétal – d'où l'utilisation courante du mot français « laïcité » et son équivalent en turc, « laiklik »².

La Turquie, mais également le Mexique sont les deux pays, appartenant à des aires culturelles différentes, dans lesquels on peut retracer

1. Sükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, New York, Oxford, 1995, p. 3-32 sq.

2. Nilüfer Göle, « La laïcité, l'espace public et le défi islamiste en Turquie », *Confluences Méditerranée*, 2000.

l'impact du positivisme et de la laïcité français. L'autoritarisme du parti unique mexicain avait la même vocation que les élites autoritaires du parti unique turc; ce parallélisme entre les deux partis est notamment posé par Maurice Duverger, pour qui, dans les deux cas, le Parti-État s'est comporté longtemps comme seul garant de la Nation, marqué par une idéologie jacobine, nationaliste et laïciste autoritaire³.

74 Si l'histoire de la modernisation a été ainsi caractérisée par une définition positiviste et universaliste de la civilisation, dans la période actuelle de la globalisation, la notion de civilisation entre dans le lexique politique en désignant la différence culturelle et religieuse. Cette notion se trouve ainsi séparée de son fondement positiviste et séculier. La Turquie comme le Mexique sont des pays phares pour étudier les enjeux politiques d'un tel renversement. Car d'un côté ils sont les deux pays qui ont adhéré à une définition séculière de la civilisation, et de l'autre ils sont deux pays frontaliers qui, tous les deux, problématisent les relations avec l'Occident: la Turquie avec l'Europe et le Mexique avec les États-Unis. Dans le livre de Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, ces deux États sont les seuls qui n'entrent pas dans le cadre de l'analyse et sont décrits comme atypiques, comme tirillés entre deux civilisations. Et dans son dernier livre, *Qui sommes-nous?*, ce même auteur désigne l'altérité mexicaine comme la cause de l'affaiblissement de l'identité américaine⁴. En effet, la Turquie comme le Mexique deviennent des pays miroirs pour l'Occident. Par leur mode d'accès à l'universalité et par leur proximité géographique, ils déclenchent un questionnement quant à l'identité européenne et l'identité américaine. La question de l'identité européenne devient également une préoccupation centrale pour les opinions publiques des pays européens qui débattent, d'un côté, de la présence de l'immigration musulmane et, de l'autre, de la candidature turque à l'entrée dans l'Union européenne. La présence islamique amène alors à discuter les fondements laïcs et universels du projet européen. La laïcité républicaine et l'islam public se trouvent confrontés l'un à l'autre, aussi bien en Turquie qu'en France.

3. Mehmet Aydin, « La Turquie et le Mexique, deux exemples de modernisation autoritaire », *Drôle d'époque*, n° 16, 2005.

4. Samuel P. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Odile Jacob, 1997, et *Qui sommes-nous? Identité nationale et choc des cultures*, Odile Jacob, 2004.

UNE DOUBLE PERSPECTIVE

La présence musulmane à l'intérieur de l'Europe, comme aux frontières de celle-ci, devient un facteur d'interrogation, voire d'altération du projet européen. Les débats successifs en France sur le port du foulard dans les écoles publiques et sur la candidature turque à l'entrée dans l'UE, ont conduit l'opinion publique et la classe politique à affirmer « l'exception française », quitte à bouder le projet européen. Il est toutefois intéressant de noter que si, face à la question du foulard, le thème de la laïcité a été mis en avant, face à la candidature turque, le même thème s'est trouvé plutôt marginalisé. La Turquie a été appréhendée avant tout en ce qu'elle est « différente » de l'Europe, comme « l'autre » de l'Europe.

75

En mettant la question de la laïcité au centre de la réflexion, s'engage une lecture à double perspective qui permettra de dégager un schéma commun. Autrement dit, on a l'habitude de lire et de mesurer la laïcité turque à l'aune de la laïcité française et de faire ainsi apparaître ses dissonances, ses asymétries et ses défaillances. Mais il est également nécessaire d'adopter le point de vue inverse et, partant d'une étude de la laïcité turque, de rebondir vers la laïcité française et interroger celle-ci dans le miroir de l'expérience turque. Que peut-on donc apprendre de ce déplacement de perspective, d'un détour à travers l'expérience turque, sur ce que l'on appelle souvent le modèle républicain français ? La question est autant plus pertinente que, dans les deux cas, on peut parler de rencontres très divergentes dans leurs trajectoires historiques et anthropologiques, entre la République et l'islam⁵. Dans les deux cas, la laïcité sert de principe pour l'encadrement de cette rencontre. Pour la France, il s'agit un islam issu de l'immigration, tandis que pour la Turquie, l'islam est pris dans un processus autoritaire d'occidentalisation. Il faut aussi souligner les différents registres de mémoire vis-à-vis du passé. D'un côté, le poids d'un passé colonial et le traumatisme algérien, de l'autre, la dissolution de l'Empire, l'abolition du califat et l'avènement d'un nationalisme laïque. Ces deux registres sont très différents comme le sont aussi les trajectoires historiques du républicanisme et de la laïcité. Dans le cas turc, une laïcité définie par un projet

5. Je tiens à remercier ici « La république des idées », pôle d'échange et d'information qui m'a permis d'ébaucher une première réflexion à ce sujet.

d'occidentalisation imposé d'en haut; dans le cas français, en revanche, du moins depuis 1905, une laïcité moins en tension avec la démocratie. On peut néanmoins se demander si, avant cette date, comme aujourd'hui face à l'islam, la laïcité à la française n'est pas marquée par un ton sinon autoritaire, du moins très didactique.

76 La sécularisation de l'espace public, la suppression des symboles et des pratiques religieuses (comme celle de la croix dans les écoles et les tribunaux) sont des aspects importants de la laïcité française qui s'est installée progressivement et dans un processus de démocratisation pendant la III^e République⁶. En Turquie (comme dans d'autres pays musulmans), la laïcité est considérée comme la condition *sine qua non* de la modernité plutôt que de la démocratie⁷. L'espace public comme site de la modernité qui doit s'afficher témoigne donc de l'expulsion de tout signe et pratique religieuse, notamment l'interdiction des sectes religieuses, la régulation des vêtements pour les fonctionnaires d'État, l'imposition de la musique dans les stations de radio et de télévision. La laïcité comme une idéologie moderniste est liée aux pratiques autoritaires de l'État pour contrôler l'espace public – pratiques rigides au début de la République, surtout pendant la période du parti unique de 1923 à 1946, qui laissent place à des pratiques plus flexibles à partir de la démocratisation entamée en 1950, et retrouvent encore aujourd'hui un terrain propice en face d'un islamisme politique qui cherche à investir la vie publique avec l'affaire du foulard.

Le débat sur le foulard, rebaptisé voile en soulignant sa dimension religieuse, a pris une telle ampleur d'abord en Turquie (depuis 1983) puis en France (depuis 1987 avec les événements de Creil) qu'il en est venu à occuper une place centrale dans la vie politique de ces pays. Dans les deux pays, ce débat apparaît comme le révélateur des relations entre l'islam et la République, de leur rencontre. Malgré un ancrage sociologique tout à fait différent – un islam majoritaire dans un cas, minoritaire dans l'autre – chacun est allé chercher chez l'autre la confirmation de ses positions. C'est là un premier regard échangé sur l'instrumentalisation de cet interdit. Les laïcistes turcs ont montré le cas fran-

6. Jean-Paul Burdy, « Laïcité/laiklik : introduction », et Jean Marcou, « Laïcité(s) en France et en Turquie », in *CÉMOTI (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien)*, n° 19, 1995, p. 13.

7. Nilüfer Göle, « Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey », in *Civil Society in the Middle East*, Augustus R. Norton éd., Leyde-New York-Cologne, E.J. Brill, vol. 2, 1996.

çais comme un exemple à suivre, une justification de leur crainte de voir la République menacée par un islam « public ». Du côté français, les partisans de la loi sur l'interdiction du voile ont souligné qu'en Turquie, pays à majorité musulmane, le voile était interdit non seulement à l'école, mais aussi à l'université. Ces exemples montrent que la comparaison entre les deux pays s'est imposée d'elle-même, qu'il y a eu un certain apprentissage des uns et des autres, même si celui-ci s'est fait à travers les différentes justifications de l'interdit et s'est inscrit sur le registre des convictions politiques.

RÉPUBLIQUE ET LAÏCITÉ

Dans un premier temps, on peut souligner l'articulation, en France et en Turquie, entre la République et la laïcité, une articulation qui ne va pas de soi, car toute République n'est pas laïque comme le montre l'exemple de la République islamique iranienne. Parlant de la République française, Pierre Rosanvallon souligne qu'elle est avant tout une institution juridique de la société à travers la mise en œuvre d'équivalents généraux, juridiques ou autres (la réforme de la métrologie, par exemple)⁸. C'est là la façon républicaine d'envisager le contrat social. Si l'on garde cette formule d'institution juridique du social, où le politique, le religieux et le social sont imbriqués de façon particulière, on peut lire l'histoire républicaine de la Turquie selon cette grille et montrer qu'une série de réformes juridiques a institué un social en équivalence avec le social occidental. Le principe de la laïcité est au cœur de cette construction. À la différence du processus de sécularisation, mouvement qui s'inscrit sur la longue durée, la laïcité relève plutôt d'une volonté de la politique étatique qui définit à la fois les institutions et une vie sociale conforme à ses principes. Dans ce sens-là, la République turque kémaliste a elle aussi procédé à une institution du social à travers une série de réformes juridiques. Parmi les mesures les plus importantes prises dès 1926, le monopole de l'État sur l'enseignement (« *Tevhidi Tedrisat* », toutes les institutions de l'éducation ont été mises sous l'autorité du ministère de l'Éducation) qui a interdit toute reconnaissance officielle de l'enseignement religieux et consacré la suprématie de l'éducation séculière et moderne à l'échelle nationale.

77

8. Pierre Rosanvallon, *Le Modèle politique français: la société civile contre le jacobinisme, de 1789 à nos jours*, Seuil, « L'Univers historique », 2004.

L'avènement de l'État-nation a donc été accompagné par la centralisation de l'éducation et la formation de ses propres élites nationales. Ce monopole souligne combien l'école était et reste le vecteur essentiel pour arracher les individus à leurs racines, traditionnelles et religieuses, et leur permettre de faire l'apprentissage de la citoyenneté. Il montre aussi une volonté de rupture avec le passé, avec les élites ottomanes et musulmanes, pour produire au sein de ses écoles ses propres élites républicaines, laïques et kémalistes.

78 La centralité de l'école dans les deux pays permet d'expliquer pourquoi l'apparition du foulard dans une institution destinée à produire les élites républicaines crée un précédent dangereux dans la mesure où c'est au cœur de la République que surgissent ainsi des revendications ou allégeances qui lui sont étrangères. Enfin, dernier point, l'adoption en 1926 du code civil turc, calqué sur le modèle suisse, et le droit de vote octroyé aux femmes en 1935, montrent l'importance pour la Turquie de sortir de la religion, d'inaugurer un nationalisme laïque et républicain avec, d'entrée de jeu, une citoyenneté définie au féminin. C'est là une asymétrie avec la France tout à fait intéressante puisque les Françaises n'ont obtenu le droit de vote que dix ans plus tard. Or cette asymétrie n'est pas une sorte d'anomalie de l'histoire, mais s'inscrit au contraire dans cette articulation entre la République et la laïcité qui ne peut se faire qu'au féminin dans un pays musulman.

La Turquie, par une anthropologie et une culture différentes, a accordé dès les débuts de la République une place centrale à la question féminine. La citoyenneté a été définie par la sortie des femmes de la religion, par leur accès à l'éducation et leur participation à la vie publique. Le kémalisme avait un versant féministe. Les droits des femmes ont été le marqueur d'un changement de registre dans l'imaginaire social. La laïcité s'est trouvée d'emblée être le préalable de l'égalité des sexes et de l'émancipation féminine. Elle n'a pas été définie exclusivement par l'autonomie du politique vis-à-vis du religieux, mais aussi par une nouvelle frontière entre vie privée et vie publique, voire par des modes de vie. Ce rappel historique, qui montre la convergence entre laïcité, droit des femmes et modes de vie, fait résonance avec le débat actuel sur le voile en France.

LA LAÏCITÉ DIDACTIQUE

La laïcité en Turquie comme vecteur de pénétration des valeurs de la modernité occidentale signifie aussi la mise en place d'équivalents

généraux destinés à organiser et harmoniser la vie sociale de la population turque. Comme auparavant en France, la République kémaliste a institué la vie sociale dans un pays musulman en changeant la manière de mesurer, d'organiser le temps et l'espace (adoption du calendrier grégorien, du système métrique). Le remplacement de l'alphabet arabe par l'alphabet latin (1928), la purification de la langue turque des influences persane et arabe et le retour aux origines de la langue «turque pure» («öztürkçe», garantie et contrôlée par l'établissement de l'Institution de la langue turque, «Türk Dil Kurumu», créée en 1932), ont été des réformes qui ont toutes eu l'objectif d'instaurer une rupture avec le passé. L'adoption de l'alphabet latin a largement contribué à consolider la sécularisation de la société. Il a marqué aussi, en décalage avec les autres pays musulmans, une coupure avec la langue du Coran et la civilisation arabe. Autrement dit, par le biais de ces réformes, la Turquie s'est tournée vers l'Europe et s'est mise en équivalence (par son système juridique et éducationnel, par l'organisation de la vie sociale) avec les pays occidentaux.

79

De cette comparaison entre les deux Républiques ressort aussi l'importance capitale de la loi. Si la République est bien cette institution juridique du social qui crée des équivalents généraux, harmonise non seulement les pratiques juridiques et politiques mais aussi les pratiques sociales, la loi prend une place centrale. C'est par le vecteur de la loi que l'on change les pratiques comme le montre le code civil turc qui instaure la rupture avec la loi religieuse, la charia. La Turquie a adopté un code civil afin de régler les affaires de la sphère privée, de la famille, des droits de la femme en dehors de la sphère du religieux. La loi n'émerge pas à la suite de négociations avec la société, mais se révèle là comme un instrument didactique (Gellner nomme la laïcité turque, «didactic secularism»⁹) pour changer les mœurs, les habitudes sociales ou culturelles (comme, par exemple, la non-reconnaissance du mariage religieux). Dans le cadre d'un projet de modernisation, elle devient l'instrument didactique, disciplinaire pour encourager, apprendre, voire imposer de nouvelles pratiques sociales.

La loi sur l'interdiction du voile en France pourrait être interprétée également comme une loi chargée d'une mission, «civilisatrice et émancipatrice» à la fois : celle de véhiculer les valeurs laïques républi-

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

caines et les valeurs de l'égalité des sexes. Or, en souhaitant exclure le voile de l'école, elle a obtenu paradoxalement comme conséquence d'inscrire indéniablement l'affaire du voile sur le sol national, dans la vie politique et publique françaises. Le débat et la loi sur le voile montrent que l'islam n'est plus une affaire réservée aux pays musulmans, mais qu'il s'inscrit dans d'autres contextes, affronte la République et prend les couleurs de la laïcité française.

80 Comme par ailleurs le kémalisme laïc en Turquie avait encadré et contraint l'islam, le renouveau de l'islam et le « revoilement » des femmes musulmanes dans les années quatre-vingt ont remis brutalement dans l'agenda politique turc la question de la relation entre République et islam. Le port du foulard a engendré, à son tour, un mouvement de défense de la laïcité de la part des femmes en Turquie. Dès 1986, des associations civiles de femmes et de jeunes ont pris position pour la défense de la laïcité et contre le port du foulard. Le projet kémaliste, imposé d'en haut pendant longtemps, a été repris par le « bas », par une vie associative non négligeable pour qui la figure féminine de la laïcité continuait à être au centre du conflit.

En France, le lien entre laïcité et égalité des sexes s'est imposé, s'est en quelque sorte enchaîné à la question du foulard, donc en relation avec l'islam. Non sans ironie, on peut avancer que c'est l'islam et la question du foulard qui a féminisé la République française. C'est face à l'islamisme contemporain sur son territoire que la France a commencé à tenir compte de l'égalité des sexes et de la laïcité comme une articulation des plus importantes. Là encore, la comparaison France/Turquie rend plus explicites l'articulation entre la République et les valeurs féministes.

INSCRIRE L'ISLAM DANS LA RÉPUBLIQUE

Le deuxième trait de cette comparaison est que face à l'islam, à sa présence revendicatrice, la République a réagi en essayant de créer et donc de contrôler un islam national. Les affaires religieuses en Turquie ont été réglementées par l'État (ainsi les imams sont formés et rémunérés par l'État). On ne peut donc parler dans le cas turc d'autonomie du religieux, ni de neutralité totale vis-à-vis d'autres groupes confessionnels, car l'islam sunnite représente, même de manière tacite, la religion « officielle » (d'où la critique formulée par les alévis¹⁰). En Turquie, le

10. Voir Jean-Paul Burdy et Jean Marcou, art. cités.

kémalisme a dès le départ voulu créer un islam turc, un islam qui serait compatible avec la laïcité républicaine et c'est ce projet qui retrouve aujourd'hui toute son actualité face à l'islamisme radical.

Il faut rappeler que cette volonté de contrôler l'islam a aussi engendré une politique autoritaire et répressive vis-à-vis de l'organisation comme de l'expression de la société civile, à majorité musulmane, autour de ses revendications religieuses. Confronté à celles-ci, l'État, soutenu par l'opinion publique laïque, a fait intervenir à plusieurs reprises l'armée pour imposer les valeurs républicaines de la laïcité. La Turquie témoigne de cette tension entre les principes de la laïcité et ceux de la représentation démocratique. Son expérience rappelle que la laïcité ne va pas toujours de pair avec la démocratie. Le dépassement de cette séparation nette entre une Turquie laïque et républicaine d'un côté, et la société de l'autre, définie par sa diversité ethnique et religieuse, est devenu un enjeu central de la vie politique et de la démocratisation de la société turque.

On peut dire que ce mur aveugle, depuis les années 1950 et, d'une manière accélérée, depuis les années 1980, s'est au fur et à mesure délité jusqu'à devenir aujourd'hui poreux. Cette tentative de cohabitation, cette manière de vivre ensemble, de se connaître, est passée par des étapes et des actes très concrets. En 1983, par exemple, c'est autour des premières tables rondes que les intellectuels du milieu musulman ont pu discuter avec leurs homologues laïcs de gauche. Les plateaux de télévision, les revues ont ensuite pris le relais et il n'est pas rare de voir aujourd'hui des intellectuels démocrates de gauche écrire dans les journaux islamistes, sans pour autant revenir sur leurs convictions. À l'inverse, les intellectuels musulmans ex-islamistes, transformés par le processus de ces deux dernières décennies et devenus démocrates, commencent à s'exprimer dans des journaux grand public. Ces exemples illustrent que l'espace public ne se forme qu'en prenant son autonomie vis-à-vis des idées et des institutions de la République. Les médias, les universités, le Parlement fournissent des lieux de représentation aux intellectuels, journalistes et hommes politiques musulmans, établissent des passerelles, un dialogue, un débat où participe l'ensemble de la société turque. Bien évidemment, ce processus ne s'est pas fait de manière lisse, sans heurts ou sans soupçon de part et d'autre. Loin d'être achevé, il est en cours d'expérimentation, incarné par le parti actuellement au gouvernement, l'AKP, Parti de la justice et du développement. L'islamisme turc a une certaine représentativité, voire une légitimité politique, non sans conflits et interruption, depuis

l'établissement du Parti national de l'ordre (Milli Nizam Partisi) en 1970.

En France, ce n'est que tout récemment que le problème s'est posé à la République comme l'ont montré les débats sur le voile et sur la création, à l'initiative du ministre Nicolas Sarkozy, du Conseil français du culte musulman. L'initiative a été prise de créer un islam de France, de le sortir de l'ombre, et non de subir un islam en France. En effet, chercher à institutionnaliser l'islam, c'est aussi tenter de couper l'islam de ses origines nationales. En même temps, c'est une manière de reconnaître, mais aussi de contrôler l'islam au sein de l'espace public français. Par ailleurs, on peut souligner que l'adhésion à l'islam signifie, pour beaucoup de musulmans de la deuxième génération, une manière d'éviter une identification avec le pays d'origine, le pays de leurs parents, ce qui facilite également la revendication de leur citoyenneté française. Cela crée un paradoxe, car les jeunes mettent en avant leur appartenance à la société française tout en travaillant leur religiosité. Mais cette religiosité n'est plus territorialisée, ancrée dans les pays d'origine de leurs parents. Elle est réinterprétée, réappropriée, mais également acculturée – ce qu'Olivier Roy appelle le néo-fondamentalisme. Elle cherche en tout cas à se greffer sur la citoyenneté française, à se reterritorialiser en Europe.

De son côté, le débat sur le voile révèle un tournant dans les perceptions publiques du phénomène de l'immigration en France. De la catégorie juridique d'étranger, on est passé dans les années soixante à celle de travailleur émigré, présente dans toutes les démarches sociologiques et politiques (les droits des travailleurs), puis à celle, rajeunie, de jeune « Beur », donc toujours incarnée par le genre masculin, puis enfin à celle des filles voilées. La figure de l'immigré a donc changé, et la catégorie sociale du « travailleur immigré » a laissé la place à celle des « filles voilées », donc à l'identification de la population immigrée avec une catégorie religieuse et féminine. La question de l'âge et du genre, comme celle de la religion et de l'éducation sont devenues centrales dans le processus d'apparition publique de l'islam en France.

La reconnaissance de l'islam public ne s'est pas posée de la même manière en Turquie. En revanche, ce qui est comparable, c'est la volonté de définir, de créer un islam national et ce, paradoxalement, au moment où l'islamisme devient transnational. Cette initiative républicaine qui tente de contenir le problème par les frontières, par la définition de la citoyenneté nationale, se heurte à la transformation de l'islamisme contemporain. L'islamisme aujourd'hui suit plutôt une dynamique transnationale, aussi bien au niveau de ses réseaux que de son imagi-

naire social. D'où la tension entre la réponse républicaine et le caractère transnational du phénomène islamiste.

LA RELIGION INVESTIT L'ESPACE PUBLIC

L'islam, aussi bien en Turquie qu'en France, cherche sa visibilité dans l'espace public. Il peut paraître paradoxal que la création du Conseil français de la culture musulmane n'ait pas déclenché le débat passionnel que le foulard a provoqué. La création de ce conseil, en effet, peut être considérée comme un tournant du point de vue de la laïcité républicaine française et de son rapport à l'islam. Pourquoi le voile perturbe-t-il davantage le principe de la laïcité ?

La raison est sans doute que le voile islamique a rendu plus visible la présence de l'islam aux yeux du public. Par ailleurs, le glissement sémantique du foulard vers le voile pendant le débat souligne le caractère religieux que l'on a voulu attribuer à ce signe. En même temps, le voile contemporain n'a pas le même sens que le voile des musulmanes traditionnelles. Les jeunes filles qui le portent ont quitté l'espace domestique, elles ont été formées dans les espaces urbains et éducatifs de la modernité républicaine. C'est l'intrusion du voile dans ces espaces qui pose problème – ce que ne faisait pas le foulard des femmes émigrées de la première génération qui restait cantonnées dans leur foyer ou au sein de la communauté. Comme en Turquie où les femmes voilées qui travaillaient dans la banlieue d'Istanbul ne dérangaient en rien dans la mesure où elles restaient invisibles. En franchissant le seuil du privé vers le public, le port du voile brouille et à la fois redessine les frontières entre ces deux espaces. Les filles voilées créent par leur présence une tension car elles rendent visible la différence islamique tout en ayant accès aux acquis et aux espaces de la République. Elles affirment leur non-assimilation aux règles de la laïcité tout en revendiquant leur appartenance à la modernité.

On voit aujourd'hui le lien entre le paraître, l'usage du corps et la citoyenneté telle qu'elle est définie, acceptée dans l'espace public et on mesure son importance. Si le débat se cristallise aujourd'hui sur le voile (et non sur la cravate ou la barbe des hommes), c'est parce que la citoyenneté se définit aujourd'hui par la visibilité publique des femmes.

Or, si l'islamisme se transmet par le voile, il remet en cause cette citoyenneté à travers la femme. Il y a là une attitude passionnelle entre deux figures de la femme, deux disciplines du corps opposées.

84 Ce regard comparatif entre la Turquie et la France nous contraint de réfléchir sur le lien entre l'espace public et la différence, l'altérité – lien qui questionne la démocratie. S'il existe une convergence entre la République et l'espace public, il y a aussi la nécessité démocratique d'un espace public autonome. Car l'espace public est bien un lieu intermédiaire entre l'État et l'individu, où de nouveaux problèmes sociaux peuvent émerger avec toute leur ambivalence. Par ailleurs, l'espace public comprend des espaces physiques très divers, dépendant de l'investissement des différents acteurs de la vie sociale. Quand le débat a débuté en France, personne n'était alors conscient que le voile concernait l'ensemble de l'espace public et ne se limitait pas à l'école seule. Il a fallu pourtant très vite se rendre à l'évidence : les entreprises, les hôpitaux, les prisons, les piscines et bien d'autres lieux publics, régis ou non selon les règles républicaines, étaient touchés. En comparaison, la République turque a interdit le port du voile dans les universités, la fonction publique et au Parlement, lieu par excellence de représentativité du social. Une députée qui portait le voile a été ainsi exclue pour ce motif. Autre exemple : les épouses des députés de l'AKP qui portent le voile n'ont pas le droit de participer à la célébration officielle de la République. Cette cérémonie suppose donc que l'espace public est celui de la République. Pour les républicains, l'espace public se définit avant tout comme un espace construit par la loi. Or, l'espace public est aussi le lieu où de nouvelles questions sociales accèdent à la visibilité et au débat. En tout cas, la présence islamique au sein de l'espace public questionne les présupposés laïcs de celui-ci.

LA PERSPECTIVE EUROPÉENNE

Le projet européen a une vertu politique : il propose un encadrement démocratique qui devient une référence, voire une assistance pour les pays qui se trouvent en marge de l'Europe. On peut même dire que le succès du projet européen réside dans sa capacité transformatrice, dans son impact, dans son rayonnement au-delà de ses frontières. Ainsi la présence du projet européen transforme la Turquie. Peut-être une différence majeure avec le Mexique se trouve-t-elle là : ce pays frontalier avec les États-Unis n'est pas travaillé par une proposition politique, comme le projet européen, mais au contraire se trouve dans « un déficit politique »¹¹.

11. Thème de la rencontre organisée par Michel Wieviorka, Paris, 13 mai 2005.

La présence de la perspective européenne en Turquie, en revanche, a contribué à la mise en place d'un encadrement institutionnel et juridique, permettant de faire face aux enjeux politiques entre le républicanisme laïc et l'islam public. La perspective européenne a fourni un cadre de négociation et de consensus démocratique, pour dépasser la fixation identitaire, qu'elle soit définie par un nationalisme ou par un islamisme. À l'opposé, les républicanistes purs et durs, comme les laïcistes sont restés eurosceptiques. En effet, pour les premiers, la moindre concession faite à l'islam est synonyme d'une escalade incontrôlable des revendications, d'une menace de crise, voire de conflits ouverts, susceptibles de saper les fondements de la République. Dans ce sens-là, ils craignent les réformes d'harmonisation avec l'Europe, car elles impliquent la marginalisation du pouvoir militaire et portent donc un risque pour la laïcité qui ne peut être assurée, à leurs yeux, qu'au prix d'un pouvoir autoritaire. Les « démocrates », quant à eux, défendent une interprétation plus inclusive de la laïcité. Ces tenants de la libéralisation politique (appelés aussi « les libéraux » malgré le fait que la Turquie partage avec la France cette aversion pour le terme de libéralisme) ont pris depuis vingt ans une réelle importance sur la scène politique turque. Issus du mouvement traditionnel conservateur ou, plus récemment, de la mouvance de gauche, ces démocrates se font les avocats d'une intégration de l'islam politique dans le système parlementaire, sans pour autant remettre en cause le principe de laïcité. La visibilité publique de l'islam ne constitue pas à leurs yeux une menace contre une République qu'ils souhaitent réformer. Ils remettent en cause en effet les deux piliers de la République turque kémaliste, la laïcité autoritaire d'un côté, le nationalisme assimilateur de l'autre. Partisans du projet européen, les « libéraux » veulent réinterpréter ces principes d'une manière plus démocratique, permettant enfin de résoudre à la fois la question de la religion et celle de l'ethnicité.

85

On peut brièvement dire que la perspective de l'adhésion à l'Union européenne a permis à la Turquie de réformer l'idée autoritaire qu'elle se faisait de la République et de créer un consensus politique entre deux Turquies : laïque et musulmane.

Cela nous amène à la question de l'islam dans son rapport à l'espace public européen. D'un côté, face à la présence de l'Islam en Europe, on assiste à un épuisement du discours multiculturaliste, les Pays-Bas en sont le meilleur exemple. Ou encore, dans le cas de l'Allemagne, on entend une défense ouverte des valeurs chrétiennes de l'Europe. Et, en France, on entend le renouveau d'un discours sur la défense des valeurs

républicaines et laïques et le désir de dresser des frontières entre les musulmans et les Européens. L'Europe se perçoit comme une identité face à la présence islamique, plutôt que comme un projet qui s'élabore en déplaçant les frontières d'inclusion et d'exclusion. Une redéfinition séculière et universelle du projet européen devient ainsi un enjeu politique majeur à l'échelle du globe.

86

R É S U M É

Pour les pays « extra-européens », comme la Turquie ou le Mexique par exemple, l'accès à la modernité est passé par l'adoption du modèle français de la laïcité et non par le processus de sécularisation anglo-saxon. Or, aujourd'hui, avec l'irruption de l'islam public, de l'islam dans l'espace public – comme le montre la question du voile soulevée aussi bien en France qu'en Turquie –, c'est bien la République qui est en jeu et doit s'interroger sur son fondement séculier et mono-culturel. L'expérience turque contemporaine permet d'analyser la relation complexe et conflictuelle entre la laïcité républicaine et la présence musulmane ainsi que d'entrevoir les dangers à confondre espace public et République. La candidature de la Turquie à l'UE fait rebondir le débat et l'amplifie : l'Europe se veut-elle l'expression de frontières destinées à la protéger de ce qu'elle considère « autre », ou veut-elle montrer sa capacité politique à redéfinir ces mêmes frontières en se projetant vers l'avenir ?