

Qui n'est pas Turc en Turquie ?

*Samim Akgönül**

La Turquie, fondée sur les cendres de la société ottomane à tiroirs, s'est toujours considérée comme un État unitaire et unificateur. Par conséquent, le concept de minorité a été souvent rejeté dans l'opinion publique tout autant que dans la classe dirigeante. Ainsi, la société turque se considère-t-elle comme étant sans sous-groupes. Or, la réalité du terrain est tout autre. Tout d'abord, les permanences historiques sont indéniables. Le système des « millets » possède des survivances dans la manière qu'ont les Turcs de voir leur pays, les minorités historiques à défrayer la chronique dans le processus d'intégration européenne, notamment en ce qui concerne les droits communautaires qui leur sont accordés. Mais le pays est en train de vivre d'autres réveils ethnico religieux. Sans parler des Kurdes, cas bien connu désormais, des composantes

*Samim Akgönül est historien et politologue. Université Marc Bloch, CNRS-PRISME.

plus ou moins fines de la population turque réclament un droit à la différence sans pour autant demander un statut minoritaire, statut considéré toujours comme dégradant.

Minorités non-musulmanes et construction de l'identité turque

Les nations sont les fruits de constructions datables et analysables. Et elles sont en reconstruction permanente dans une interaction perpétuelle avec l'environnement immédiat. Autrement dit la structuration des marqueurs d'appartenance d'une nation est tributaire de la conjoncture. Ce constat général s'applique également à la nation turque dont les critères d'appartenance ont été définis, d'une manière floue et fluctuante il est vrai, à l'orée du XX^e siècle.

La construction de la nation turque est tardive par rapport aux autres processus semblables qui ont démarré dès le début du XIX^e siècle dans l'Empire ottoman. Il s'agissait surtout des populations non musulmanes de l'Empire qui avait préservé cette particularité religieuse à travers un système sociétal original : celui de la classification en *millets* ... nations au sens confessionnel du terme. Ces enclaves confessionnelles qui formaient autant de foyers de particularisme se sont transformées en « nations » en luttant avec le pouvoir ottoman assimilé à tort ou à raison aux « Turcs ». S'il est vrai que la turcité avait commencé à être évoquée dès le début de l'État ottoman au XIII^e siècle, elle signifiait pour l'élite ottomane la paysannerie rustre et inculte. La classe dominante de l'Empire ottoman était composée, beaucoup plus que par les Turcs, de musulmans souvent convertis mais aussi de membres du haut clergé de toutes les communautés religieuses.

C'est ainsi que lorsque les « révoltes » particularistes ont commencé à se succéder, l'élite ottomane s'est retrouvée face à un problème de ralliement populaire à une cause, le premier objectif étant le sauvetage de l'Empire. Trois voies ont été tracées et expérimentées qui constituent autant d'idéologies formant l'ossature de la pensée turque du XX^e siècle.

Schématiquement, il s'agit de l'ottomanisme d'abord ; autrement dit la refonte totale du système sociétal ottoman fondé sur des particularités ethno-religieuses pour promouvoir l'appartenance individuelle à l'ottomanité, ceci à travers une volonté d'ottomaniser l'histoire ottomane et de créer par conséquent une « nation ottomane », fondée sur une altérité face aux nations occidentales. Ce projet était voué à l'échec dès le départ pour plusieurs raisons : premièrement les communautés non musulmanes de l'Empire avaient déjà entamé un processus ethnicisant et à terme nationalisant et il était trop tard pour plaider une ottomanité sans distinction ; deuxièmement, les dignitaires de chaque groupe n'étaient évidemment pas favorables à l'éventualité de la dissolution de la société communautariste car cela équivalait à une perte de prérogatives. Enfin, l'élite ottomane dans son ensemble était acquise à l'idée de la supériorité de la civilisation occidentale dans une réflexion menée en termes de « modernité » et de « retard ». Par conséquent, il était difficile de construire une ottomanité en fonction d'une altérité face aux sociétés occidentales.

Une deuxième voie envisagée était la construction d'une altérité face à la chrétienté. Cette voie qui peut être résumée comme islamisme était censée créer une *oumma* musulmane en opposition avec non seulement la chrétienté occidentale, mais aussi avec les populations non musulmanes de l'Empire qui, d'ailleurs, construisaient elles-mêmes leur altérité (en partie) sur des fondements religieux. Le *Padisah* étant en même temps *Halîfe*, commandeur des croyants, il semblait envisageable de sauver la monarchie en s'appuyant sur les musulmans. Or là aussi, le fait que les populations musulmanes non turques soient elles aussi dans un processus de construction nationale face à la domination ottomane rendait impossible une unité musulmane. D'un autre côté, l'idée de la formation d'une société séculaire reposant sur l'appartenance territoriale plus que sur une appartenance religieuse avait déjà fait son chemin.

Restait la troisième voie, celle de la construction nationale turque dont les critères d'appartenance restent flous. C'est

celle-ci qui sera expérimentée timidement par les Jeunes-Turcs et sera solidement empruntée par les kémalistes. Il a fallu réactiver un sentiment d'appartenance à la turcité, souvent méprisée durant l'époque ottomane, réinventer des marqueurs identitaires et glorifier un passé turc centralasiatique. Cette nation est construite dans une confusion quant à son *alter ego*, car si la Guerre d'indépendance est livrée contre l'impérialisme occidental, le modèle sociétal choisi sera précisément le modèle occidental. Ainsi en 1919, les forces nationalistes turques ont-elles pu vaincre l'Occident pour faire triompher... l'occidentalisme. D'autant plus que physiquement la guerre n'est pas livrée aux forces visées mais aux forces grecques qui avaient débarqué en Asie mineure en comptant sur le soutien des populations grecques de l'Anatolie. Par conséquent, l'altérité face à laquelle la nation turque s'est construite n'est que partiellement l'Occident lointain mais envié. Elle est beaucoup plus proche, s'adresse aux populations autochtones, principalement aux Grecs, ayant partagé le même territoire depuis des siècles. Cette construction prend appui sur l'altérité de proximité, plus violente et plus facilement manipulable.

Cela dit, le modèle turc de l'identité n'a pas complètement abandonné les deux autres voies écartées en apparence. Certes le turquisme a triomphé avec une volonté affichée de rupture. Rupture avec la monarchie ottomane et le système sociétal à tiroirs, mais aussi rupture avec la société islamique caractérisée par l'abolition du califat, l'adoption du code civil universel, l'introduction de la laïcité constitutionnelle etc. Mais dès les années 1950, les réminiscences des deux autres voies reviennent en force dans l'identification de la turcité, notamment à travers une réhabilitation lente du passé ottoman glorieux et l'introduction des valeurs islamiques parmi les critères identitaires. Résultat de ce processus complexe, les Turcs s'identifient aux turcophones musulmans qu'ils soient ressortissants turcs ou membre d'une minorité turco-musulmane de l'ancien espace ottoman. Ainsi, l'identification juridique des minorités diffère sensiblement de l'identification nationale. Par

conséquent, la situation des minorités non musulmanes de la Turquie contemporaine ne peut être appréhendée sans prendre en compte l'épaisseur historique ni sans analyser la conjoncture contemporaine ou les relations que ce pays entretient avec ses voisins directs, issus eux aussi du système ottoman.

La société ottomane et le concept de minorité

Concept de minorité

(1) Capotorti Francesco, *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, Nations Unies, 1979.

(2) Fairchild Henry (ed.), *Dictionary of Sociology*, New York : Philosophical Library, 1944, p. 134.

(3) Marden Charle, *Minorities in American Society*, New York : American Book Co., 1952, p. 26.

(4) Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris : Minuit, 1970, p. 19

(5) Oran Baskin, *Türkiye'de azınlıklar, Kavramlar*, Istanbul : İletişim, 2005, p. 26.

(6) Sonyel Salahi, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara : The Historical Society Printing House, 1993, p. 109-111.

Qui détient la définition exacte et surtout universelle de la minorité ? Celle-ci est en effet un casse-tête du droit international et de la politique internationale depuis l'apparition du concept d'État nation. Plusieurs définitions circulent avec des nuances importantes qui changent le destin des peuples. La définition la plus restreinte et la plus politique que nous pourrions utiliser peut s'inspirer de Capotorti (1). Afin de considérer sociologiquement et politiquement un groupe comme minorité, il faut à mon sens prendre en compte cinq critères.

- Être différent de la majorité de plusieurs manières ; ces différences sont souvent désignées dans les documents récents comme ethniques, religieuses et linguistiques (2).
- Être numériquement faible à l'intérieur des frontières d'un État reconnu donné.
- Ne pas être dominant politiquement et économiquement (3) au sens bourdieusien du terme (4).
- Être citoyen de l'État en question
- Existence d'une conscience minoritaire (5)

La naissance du concept coïncide d'abord avec la naissance des identités religieuses suivie de celle des consciences nationales. Pour la région qui nous intéresse, on peut utiliser les relations entre les puissances occidentales et l'Empire ottoman comme cadre historique où « la protection des minorités chrétiennes » apparaît dès le XVII^e siècle. Le système des « protégés » devient au XIX^e siècle un moyen pour les puissances occidentales d'avoir un œil sur la Sublime Porte (6). C'est ce système de « protégés » qui a fait entrer le concept de minorité, *de facto*, dans le

régime ottoman sans qu'il y ait une transformation rapide de la nature du régime. En dernière analyse, malgré les périodes de constitutionnalisation suivant la période de *Tanzimat* (1839-1878), le régime ottoman ne changeait pas dans son essence ! En revanche, durant cette période nous sommes témoins de la renaissance du régime des *millets* ayant muté en un régime de protection des minorités (7).

Systeme des Millets

Le mot *millet* qui désigne la « nation » en turc actuel (8) est un terme qui a une signification spécifique dans le système ottoman. Il ne s'agit pas de *nations* des Empires colonialistes, ni des groupes plus ou moins égaux des structures fédératives. Le terme désigne plutôt des groupes confessionnels dont l'autonomie varie dans l'espace, dans le temps. Les *millets* sont organisés sous l'autorité de leurs chefs religieux respectifs qui sont responsables des actes des membres de ces groupes devant l'administration centrale. Jusqu'au XIX^e siècle, le terme semble mieux convenir aux appartenances confessionnelles ; au-delà, des caractères ethniques apparaissent (9).

Certes, dans l'Empire ottoman on peut parler d'une multiculturalité (10) mais certainement pas d'un multiculturalisme. Il s'agit plutôt d'une reconnaissance des particularités par un groupe dominant principalement pour la paix sociale et pour la domination territoriale. Par ailleurs, toutes les « nations » confessionnelles n'ont pas le même statut. Ce sont des statuts juridiques, économiques et sociaux qui varient à la fois d'un groupe à l'autre et d'une période à l'autre. Il faut également ajouter que le groupe dominant en question n'est pas une ethnie dominante. Il est vrai que les origines héroïques et turques de ce groupe fondateur sont valorisées mais, dans les faits, le « Turc » assimilé aux paysans frustrés ou à des nomades non civilisés se retrouve en bas de l'échelle du prestige. La seule certitude concernant ce groupe dominant est la confession musulmane. D'un côté certaines franges des populations non musulmanes se retrouvent en haut de l'échelle comme les fameux Phanariotes,

(7) Dumont Paul, « La période des Tanzimat » in Mantran Robert (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris : Fayard, 1989, p. 497 et *passim*..

(8) Il s'agit de la forme turquisée de l'arabe *milla*, qui dans le Coran a le sens de « mot ». Il a pris la signification de « groupes de gens qui acceptent un mot ou un livre révélé » et est ainsi passé en turc-ottoman pour désigner une communauté organisée sur une base religieuse, et reconnue comme telle par l'administration impériale, Planhol de Xavier, *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris : Flammarion, 1997, p. 413.

(9) Bozkurt Gülnihal, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Ankara : TTK, 1989, p. 181-186.

(10) Yerasimos Stéphane, « ie : quelques réflexions sur un problème insoluble » in *Les temps modernes* 41 (456-457), 1984, p. 96-122.

la noblesse grecque de Constantinople, mais de plus, quelques populations musulmanes comme les Kurdes ou les Albanais (ou les Arabes, d'une certaine manière) sont généralement en bas de cette échelle de prestige.

Ainsi, ce système sépare la société ottomane en tiroirs quasi indépendants avec des juridictions familiales confessionnelles mais où domine, au bout de cinq ou six siècles d'*ottomanité*, selon les régions conquises, une élite ottomane, mélange de la dynastie « turque » régnante, des élites de chaque groupe ethno-confessionnel, et des convertis à l'islam de ces groupes.

Naissance des nations

La question minoritaire dans l'Empire ottoman est concomitante de la naissance des « nations » dans l'Europe balkanique. Le terme ottoman *ekalliyet* (minorités) n'est entré dans l'usage qu'à partir du moment où les puissances occidentales ont commencé à désigner les non-musulmans avec la dénomination de minorité. Il s'agit d'une intériorisation du vocabulaire de l'adversaire.

Ce sont les traités de paix qui, lorsque l'Empire ottoman était vaincu imposent petit à petit cette terminologie et ce concept à l'Orient ottoman. Il s'agissait pour les vainqueurs de mettre un pied dans cet Orient par le biais des coreligionnaires, parfois pour les protéger sincèrement parfois en les instrumentalisant. Par exemple, le traité Karlofça en 1699 donnait la possibilité aux Polonais d'intervenir en faveur des catholiques de l'Empire ottoman.

Mais c'est surtout le XIX^e siècle qui constitue un tournant dans le système de protection des communautés non musulmanes dans l'Empire ottoman par les puissances occidentales. Le traité de Paris de 1856 qui a clos la guerre de Crimée a donné la possibilité de « protéger » les populations chrétiennes de l'Empire au *Concert européen* afin de dessiner la carte prénapoléonienne de l'Europe. Ainsi sommes-nous passés à un système de protection collectif.

Toujours au XIX^e siècle, deux développements importants eurent lieu pour l'introduction du concept. Après la

Révolution française, un net passage s'est opéré du concept de minorité religieuse vers celui de minorité nationale et par conséquent les non-musulmans de l'Empire ont commencé à ne plus se satisfaire des droits religieux et à réclamer des droits politiques.

Deuxièmement, la construction des nations et des idéologies nationalistes, comme ce fut le cas pour les Jeunes-Turcs, a eu tendance à créer une supra-identité dans laquelle les infra-identités devaient se dissoudre. Ces tentatives de dissolution ont ravivé les sentiments d'altérité chez les non-musulmans mais aussi chez les musulmans non turcs de la société ottomane.

Il faut également contextualiser cette mutation conceptuelle. L'Europe du XIX^e siècle est devenue le théâtre d'une concurrence entre les nations sur la demande de matières premières, ce qui a engendré une accélération de la colonisation, créant de nouvelles minorités majoritaires. Dans cette concurrence, aucun des pays européens n'ayant réussi à assurer sa suprématie dans la « question d'Orient », il a fallu intervenir d'une manière collective. Ainsi les traités bilatéraux comportant des clauses sur telle ou telle communauté ont laissé place, petit à petit, à des accords multilatéraux, transformant la question minoritaire en une affaire de droit international.

D'ailleurs c'est cette internationalisation des relations conflictuelles bilatérales qui a permis la création de la Société des Nations, qui à son tour a technicisé la protection des minorités. Cette technicisation concernait quasi exclusivement les États vaincus de la Guerre et était loin d'être universelle. Le traité de Lausanne de 1923, qui scelle la succession de l'État turc à l'État ottoman, n'est que le dernier maillon d'une série de traités à minorités sous la houlette de la S.d.N.

C'est ce système de protection des minorités de la S.d.N. qui exprime officiellement pour la première fois le triple critère « des minorités de race (ethniques), linguistiques et religieuses ». Il s'agissait d'un système à double objectif, l'un négatif ou passif, autrement dit la prévention des

discriminations, et l'autre positif ou actif, la protection des minorités reconnues.

Ce régime des minorités repose sur deux principes contradictoires : le principe d'unicité et d'indivisibilité de l'État souverain et celui de continuité et de protection des minorités au sein de ce même État. Il s'agit là d'un équilibre extrêmement fragile, tellement fragile que lorsque l'un de ces deux principes est en danger, de graves crises internes et externes menacent le pays en question. Nous disons internes parce qu'un autre facteur que nous n'avons pas mentionné jusqu'ici entre en jeu. La grande majorité de ces minorités sont attachées à des nations qui ont déjà formé un État qui revendique un droit de regard sur la situation des groupes de même origine. Parfois ce sont ces mêmes minorités qui sont instrumentalisées par les « mères-patries » pour des revendications territoriales et politiques, ce qui crée des situations d'ingérence. Mais les problèmes entre les minorités et les États souverains ne peuvent être réduits à l'ingérence des États tiers. Autant il est vrai que la notion de minorité est subséquente à la notion de nation et de nationalisme, autant nous ne pouvons pas négliger la naissance d'un nationalisme minoritaire parfois plus violent que le nationalisme des peuples dominants (11). Cet état des choses contribue à la naissance d'une sorte de suspicion générale des États souverains à l'égard des minorités. Cette suspicion se transforme dans certains cas en oppression, en étouffement, en une volonté d'assimilation qui renforcent justement le nationalisme minoritaire. Dans ce genre de cas il n'est pas rare que les États en question se retrouvent dans un cercle vicieux : oppression, séparatisme, plus d'oppression, plus de séparatisme, etc. D'autant plus que la meilleure arme contre ce nationalisme minoritaire étant le nationalisme majoritaire, les deux nationalismes se radicalisent pour donner lieu à des problèmes sans issue (12). Mais les paramètres de rivalité entre minorités et État souverain sont suffisamment nombreux et complexes pour pouvoir dire que chaque cas est unique et qu'une modélisation serait hasardeuse.

(11) Williams Howard, « Rights and minority nationalism » in Watson Michael (éd.), *Contemporary minority nationalism*, New York : Routledge, 1990, p. 166-173.

(12) « Cela aboutit à l'exclusion du nationalisme d'autrui » nous dit Sanguin André-Louis, « Quelles minorités pour quels territoires ? » in Sanguin André-Louis (dir.), *Les minorités ethniques en Europe*, Paris : L'Harmattan, 1991, p. 7.

Fondation de la République

Création d'une nation

Le nationalisme turc est multiple. D'abord, il est multiple dans l'espace : lors de la construction nationale, les différents groupes d'élite turco-ottomane suivaient des objectifs divergents allant du sauvetage de la monarchie à la création d'une *Oumma* musulmane face aux puissances « chrétiennes ». Et même ceux qui s'attelaient à la création d'une nation turque à l'instar des nations occidentales, prêtaient différents critères d'appartenance à cette nation, géographiques, religieux, linguistiques ou historiques. Le nationalisme turc est multiple dans le temps également. Le turquisme des premiers Jeunes-Turcs et le touranisme des Loups Gris de l'époque contemporaine sont différents, malgré les continuités et les références parfois communes.

L'observation de l'ensemble des processus des constructions nationales (13) montre clairement que souvent, les « nations » se forment par rapport à d'autres ensembles identitaires, se battent pour une entité indépendante, et l'obtiennent sous la forme d'un État nation. Or, dans le cas des Turcs, en raison du mythe de la protection de l'Empire, en raison aussi du processus tardif, l'État turc a été fondé bien avant l'achèvement de la construction nationale.

Ainsi, la définition de la nation turque, les critères d'appartenance à cette nation ont été affinés par l'État, avec toutes les complications dues à la complexité de l'histoire culturelle et ethnique de l'Asie mineure. La population de celle-ci a été purifiée tout au long des dernières décennies du XIX^e et des premières décennies du XX^e siècle avec un double mouvement. Celui de l'arrivée des Turcs et assimilés des Balkans et du Caucase au fur et à mesure que l'Empire se rétrécissait et celui du « départ » des éléments non musulmans de l'Asie mineure principalement aux deux moments cruciaux : en 1915 où la population arménienne, accusée de faire cause commune avec les armées russes, est décimée et en 1923, pendant l'échange obligatoire de populations entre la Grèce et la nouvelle Turquie où le critère fut exclusivement religieux.

(13) Cf. par exemple Thiesse Anne Marie, *La création des identités nationales*, Paris : Seuil, 2001.

Ainsi, immédiatement après la fondation de la République, la population du pays était surtout composée de turcophones musulmans-sunnites, longtemps méprisés dans la société ottomane, de turcophones alévis, accusés, tout au long de l'Empire ottoman, d'être hérétiques, et de Kurdes sunnites ou alévis, qui avaient pu garder leurs spécificités au sein du *millet* musulman et surtout une organisation tribale. Ces trois groupes interpénétrant ont été, pour ainsi dire, les éléments fondateurs de la République turque, mais... sous la dénomination de « Turcs » avec une volonté affichée de définition constitutionnelle de la Turcité. Selon cette définition est Turc celui qui est ressortissant turc. Dans une telle refonte de l'organisation nationale où le degré zéro de la société est désormais l'individu et non plus le groupe, ces trois groupes, avec beaucoup de difficultés, ont pu arriver à une sorte de consensus, avec, certes, un *modus vivendi* dans lequel les tensions n'ont jamais cessé. Mais il en va autrement pour les autres groupes, notamment les non-musulmans maintenus malgré les aléas de l'Histoire. À ce propos, d'un point de vue majoritaire, on peut parler de deux échecs interactionnels. Premièrement, les membres des groupes non-musulmans n'ont pas pu être considérés par la majorité comme des individus à part entière, et n'ont pas pu recouvrir un caractère indépendant des groupes auxquels ils sont assimilés. De ce point de vue, du moins pour les non-musulmans, on peut dire que le système des *millets* a perduré dans la République. Deuxièmement, contrairement aux autres groupes linguistiques comme les Laz ou les réfugiés des Balkans et du Caucase, les non-musulmans non jamais pu faire partie de la turcité, dans l'opinion publique turque.

Les minorités : qui sont-elles ?

C'est dans cette configuration complexe que les minorités dans la République turque se sont peu à peu définies pour se figer pendant la première décennie de la République.

Inutile de dire que lors du Traité de Lausanne en 1923, la délégation turque était décidée à gommer l'organisation

ottomane et à former une nouvelle nation dépouillée des particularismes considérés comme potentiellement dangereux à la lumière de l'expérience ottomane.

La délégation dirigée par le bras droit de Mustafa Kémal, Ismet Pacha, s'est farouchement opposée à ce que le statut de minorité soit accordé aux groupes musulmans, acceptant de le maintenir pour les non-musulmans. Par conséquent, dans l'esprit de ses rédacteurs, la section III du Traité de Lausanne intitulée « Protection des minorités » ne concerne que les non-musulmans (14). Mais la pratique fut tout autre, car même cette définition restrictive a subi dans la pratique une application encore plus restrictive.

En effet, bien que le traité ne désigne nominalement aucun groupe particulier – seul le terme de « non-musulmans » apparaît – les droits en question ont été *de facto* réservés aux trois groupes visibles parce qu'istanbuliotes. Il s'agit des Grecs, des Arméniens et des Juifs.

Les Grecs-orthodoxes forment une communauté compacte, composée des Grecs d'Istanbul exemptés de l'échange obligatoire de population entre la Turquie et la Grèce décidé au mois de janvier 1923. Au départ, la volonté claire de la délégation turque était d'inclure à l'échange le Patriarcat grec-orthodoxe établi sur les rives de la Corne d'Or. En effet, le Patriarcat était considéré par les responsables turcs, comme une institution étrangère, non-incluable dans la nouvelle définition de la turcité et susceptible de trahir la nouvelle Turquie (15). Cette image forte, presque une conviction intime, a causé des tractations ardues lors des négociations à Lausanne, mais devant l'insistance des délégations grecque et anglaise, la délégation turque a cédé à condition que le Patriarcat se transforme en une Église locale, s'occupant uniquement des affaires religieuses. Ainsi c'en était fini de la tradition ottomane où le Patriarche était le *Milletbasi*, le chef de la nation grecque, responsable de sa communauté devant le souverain mais aussi dominant politiquement cette même communauté. Afin que le Patriarcat puisse s'occuper des affaires religieuses d'une communauté, il lui fallait justement... une communauté. Ainsi, les grecs-

(14) Cela dit une analyse de cette section révèle qu'il y existe des alinéas qui offrent un éventail de droits beaucoup plus large que les seules minorités non-musulmanes. Ainsi Baskin Oran classe en quatre catégories les droits accordés par cette section : aux non-musulmans, aux non-turcophones, à tous les ressortissants turcs, à tous les habitants de Turquie. Oran, *op.cit.*, p. 61-80.

(15) Sur l'image du Patriarcat voir Akgönül Samim, « Les activités du Patriarcat 'œcuménique' de Phanar dans les années 1990 et l'opinion publique turque », in *CEMOTI*, 33, 2002, p. 195-216

orthodoxes d'Istanbul ont été exemptés de l'échange obligatoire.

Religieusement parlant, la communauté grecque-orthodoxe du pays est représentée par le Patriarcat de la Nouvelle Rome et de Constantinople, appelé par les instances patriarcales « Patriarcat œcuménique de Constantinople » et par les autorités turques « Le Patriarcat Rum-orthodoxe du Phanar » du nom du quartier d'Istanbul où il se trouve, dans la mesure où la position officielle de la Turquie est de ne pas accepter le caractère supra-national, donc œcuménique de cette Église (16). Les Grecs ne sont que quelques milliers aujourd'hui, alors qu'ils représentaient une communauté de plus de 150 000 personnes au lendemain du Traité de Lausanne, sont surtout concentrés à Istanbul et dans les deux îles turques égéennes que sont Bökçeaada et Bozcaada.

(16) Sur cette question voir Akgönül Samim, *le Patriarcat orthodoxe de Constantinople : de l'isolement à l'internationalisation*, Paris : Maisonneuve et Larose, 2005.

Il existe également des orthodoxes d'Antakya (Antioche) qui dépendent soit du Patriarcat de Constantinople soit de celui d'Antioche. Contrairement à leurs coreligionnaires istanbuliotes et malgré leur catégorisation en « grecs-orthodoxes », ils sont arabophones. Ils représentent quelques dizaines de milliers d'individus qui émigrent de plus en plus vers Istanbul.

D'autres communautés chrétiennes de rites orientaux sont également souvent confondues avec les orthodoxes. C'est le cas par exemple des melkites, des maronites, des jacobites, des nestoriens, et surtout, des assyro-chaldéens.

Les autres communautés chrétiennes de Turquie sont surtout représentées par le Patriarcat grégorien arménien. Les Arméniens de Turquie sont un peu plus de 50 000, dont une petite partie est catholique et une autre protestante.

Les différentes Églises protestantes sont éparpillées dans tout le pays, mais elles ne forment qu'une infime partie de la population totale. Les communautés sont surtout composées de « nouveaux » chrétiens (musulmans convertis) ou des expatriés.

L'Église catholique romaine est présente aussi en Turquie. La communauté n'est cependant pas très importante (évaluée

à 20 000 personnes) et ses membres sont présents essentiellement à Istanbul, Izmir, Antioche, Alexandrette, Diyarbakir, Tarse et Adana. Il s'agit soit des descendants des levantins de l'Empire ottoman soit des résidents occidentaux expatriés.

Enfin, les Juifs de Turquie ne sont plus très importants aujourd'hui, sauf dans les grandes villes. Jusqu'aux années 1930 il existait une communauté juive rurale en Thrace turque mais cette communauté a émigré vers Istanbul. La totalité des Juifs de Turquie, dont la composition est à 90% séfarde, ne dépasse certainement pas les 30 000 personnes. Ce sont des descendants des réfugiés d'Espagne de 1492, qui parlent encore un dialecte proche de l'espagnol (le judéo-espagnol ou *ladino*). Le reste est partagé entre les communautés marrane (des italophones originaires du Portugal), ashkénaze (des germanophones réfugiés des pays de l'Est) et karaïte (des Turcs hellénophones convertis à une secte juive née en Iraq au IX^e siècle). À noter que la toute petite communauté juive d'Antioche est arabophone.

Ainsi, la Turquie est loin d'être un pays religieusement homogène même s'il est vrai que les communautés ci-dessus sont numériquement faibles par rapport aux musulmans sunnites et aux alévis. Cette diversité confessionnelle complique davantage la gestion du fait religieux qui a tendance à ne prendre en compte que les musulmans sunnites.

Constructions et contre-constructions nationales : une histoire d'inflations identitaires

Politiques minoritaires

Tout au long de l'histoire républicaine, les politiques visant les minorités ont formé un double mouvement, contradictoire en apparence mais assez habituel dans les relations minorité/majorité: demande constante de gages de fidélité de la part de la majorité sans jamais les accepter ou les considérer comme suffisants. Ce double mouvement se matérialise d'un côté par une marginalisation numérique et sociologique et une exclusion permanente de l'idée de la « turcité ». D'un autre côté, par une politique de turquisation

(17) Akgönül Samim, « Les Grecs d'Istanbul dans les années 30 » in *Deltio* 14 (2004), p. 203-278.

sans conviction comme dans les années 1930. Lors des premières phases de la construction nationale où, à travers les campagnes « *Citoyen, parle en turc !* » (17), on visait une uniformisation linguistique.

Dans cette dialectique entre exclusion et volonté assimilatrice, les tensions sont apparues chaque fois qu'il y avait une crise sociétale à l'intérieur ou des conflits bilatéraux avec le pays duquel la minorité est proche ou encore une conjoncture internationale générale difficile (guerre froide, processus d'intégration européenne, etc.) Il est arrivé dans l'histoire contemporaine de la Turquie que ces tensions se transforment en politiques répressives. C'est le cas de la période de la Deuxième Guerre mondiale, lorsque la Turquie neutre subissait de plein fouet les influences économiques et politiques venues des belligérants. Durant ces cinq années, des mesures vexatoires, comme l'impôt sur la fortune ou le service militaire sans armes, ont été appliquées en direction des minorités. Toute proportion gardée, bien entendu, vis-à-vis des mesures prises en Europe occidentale à l'égard des Juifs ou de Tziganes.

De la même manière, à partir des années 1950, dans un contexte d'envenimement des relations gréco-turques, toute une série de faits entache l'Histoire des Grecs de Turquie, tels les événements du 6/7 septembre 1955 ou l'expulsion des ressortissants grecs en 1964 (18).

(18) Pour une analyse détaillée de ces deux épisodes voir Akgönül Samim, « Chypre et les minorités gréco-turques : chronique d'une prise d'otage » in *Gremmo*, 2001, p. 37-51.

D'un autre côté la situation des minorités s'améliore lors des périodes de détente bilatérales, ce qui montre qu'elles sont considérées, vues et parfois traitées comme si elles étaient externes à la nation turque, bien que de nationalité turque et bien que résidant en Turquie. D'où certainement l'utilisation fréquente du concept « *içerdeki yabancılar* », les étrangers internes.

Nouvelles revendications identitaires

Dans cette construction permanente de la nation turque et ses reflets sur l'altérité de proximité, les années 1990 sont porteuses de bouleversement. Celui-ci est dû à la fois à la restructuration complète de la conjoncture régionale, aux

réveils des particularismes tout aussi bien dans les Balkans qu'en Turquie et enfin à une démocratisation sans conteste du pays qui a permis l'expression des revendications culturelles d'une manière plus ouverte et plus forte.

Durant toute la période de la guerre froide, l'altérité politique, l'affrontement des deux blocs avait pu dissimuler tant bien que mal les autres types d'altérité. La disparition des idéologies a contribué à la création de nouvelles altérités ou la réactivation d'anciennes, qui parfois s'exaspèrent et se transforment à nouveau en inimitiés constitutives. La crise yougoslave, les conflits caucasiens en sont des exemples. Ces nouveaux clivages ont eu des conséquences multiples dans la construction nationale turque et dans l'idée de la turcité à double niveau : ethnique et religieux.

Au niveau ethnique, l'appartenance à la nation turque a pris une ampleur nouvelle à partir des années 1990 dans la mesure où les peuples turcs – ou considérés comme tels par l'historiographie turque – qui étaient inaccessibles pendant des décennies sont devenus du jour au lendemain tangibles. Ainsi, non seulement les minorités turques ou assimilées des Balkans et du Caucase ont pu intégrer pleinement le « monde turc » à travers plusieurs reportages journalistiques et livres académiques, mais les Républiques turcophones de l'Asie centrale ont également attiré l'attention des politiques et des entrepreneurs de Turquie. L'horizon de la turcité s'est trouvé spectaculairement élargi avec le concept de « *dis Türkler* », les Turcs de l'extérieur. Cette ethnicisation de l'appartenance nationale a eu inévitablement une conséquence importante en interne : l'exclusion de la nation des ethnies non turques, surtout les Kurdes qui, depuis la deuxième moitié des années 1980, avaient entamé une redécouverte identitaire. La tension entre Kurdes et Turcs qui s'est transformée en lutte armée a accentué cette séparation identitaire. Néanmoins, la signification du statut minoritaire était et est tellement péjorative dans le contexte turc que les Kurdes nationalistes n'ont jamais réclamé un tel statut. Les plus radicaux ont lutté pour l'autonomie alors que d'autres réclamaient le titre de « peuple co-fondateur ».

Un autre clivage est apparu durant la même période. Celui entre les sunnites et les alévis. L'alévisme est la deuxième plus grande religion du pays qui, selon les estimations, regroupe 12 à 15 millions d'adeptes, Turcs et Kurdes confondus. C'est un courant issu de l'islam mais qui est considéré par les spécialistes comme une religion à part. Cette perception externe n'est pas totalement identique à la perception interne dans la mesure où nombre d'alévis de Turquie se considèrent musulmans. Ainsi, à l'instar d'autres courants et obédiences religieuses de Turquie, il serait abusif de considérer l'alévisme comme un tout monolithique à la fois du point de vue pratique que doctrinal. En effet l'alévisme se réfère à des systèmes de croyances multiples superposés et mutés ainsi qu'à des pratiques hétéroclites qui varient selon les groupes et le temps (19). À tel point qu'il est encore difficile de lui donner une définition globale.

(19) Zarcone
Thierry, *La Turquie
moderne et l'islam*,
Paris : Flammarion,
2004, p. 297.

Depuis un peu plus d'une décennie, les alévis de Turquie sont dans une démarche de légitimation vis-à-vis de la société turque globale et vis-à-vis des pouvoirs publics. En effet après avoir été longtemps méprisés par les sunnites et le pouvoir ottoman, les alévis ont pu s'épanouir dans la Turquie kémaliste laïciste dans la mesure où le pouvoir avait tenté au début de reléguer la confession à la sphère privée. C'est ainsi que le vote alévi a été souvent un vote kémaliste laïc, régulièrement classé à gauche. Depuis la renaissance des identités religieuses en Turquie, à commencer par l'identité sunnite hanéfite à partir des années 1980, l'identité alévie a commencé à prendre un sens plus confessionnel. Cette confessionnalisation des appartenances identitaires crée des tensions entre alévis et sunnites mais également entre les alévis et l'État. Ces tensions se traduisent parfois par des violences inter-communautaires comme ce fut le cas en 1993 à Sivas.

Les alévis sont aujourd'hui divisés quant à la stratégie à suivre dans une démarche de reconnaissance publique et officielle de l'alévité. Surtout dans le cadre du processus de l'intégration européenne avec une liberté religieuse

relativement plus grande, un certain nombre de responsables alévis réclament cette reconnaissance au moins à trois niveaux :

- la possibilité de ne plus être assimilés aux sunnites pendant les cours d'instruction religieuse obligatoire dans les écoles secondaires. Une avancée a été enregistrée dans ce domaine dans la mesure où, du moins dans les discours de responsables politiques, ces cours ne concernent plus uniquement le sunnisme-hanéfisme mais intègrent un peu d'histoire d'Ali également. En revanche les élèves alévis ne sont toujours pas exemptés de ces cours.

- La possibilité d'écrire alévi sur la case « religion » des cartes d'identité. Là également un récent développement a eu lieu. Depuis un décret paru dans le journal officiel du 23 octobre 2006, il est désormais possible de laisser cette case vide, ou de modifier le terme « islam »

- Et enfin, un certain nombre d'alévis réclament des subsides d'État dans la mesure où la Direction des Affaires Religieuses, rattachée directement au Premier ministre, finance toutes les mosquées sunnites du pays. Les imams sont également des fonctionnaires. Cela dit, d'autres responsables alévis s'opposent au financement public de l'alévisme, équivalant à un contrôle étatique.

Les non-musulmans : de moins en moins nombreux mais de plus en plus audibles

C'est toujours dans le même processus d'eupéanisation de la législation (mais aussi peut-être de l'opinion publique) qu'un certain nombre de changements conjoncturels ont pu être observés durant la dernière décennie. Les débats sur les non-musulmans, susceptibles de trahir la Turquie, existent toujours, mais ce débat omniprésent est parfois modulé par d'autres, plus concrets. Chacune des trois communautés concernées (Grecs, Arméniens et Juifs) est au centre de polémiques avec, il est vrai, une pluralité d'opinions exprimées rarement constatées auparavant et surtout avec une participation directe des acteurs, membres des minorités elles-mêmes.

Avant tout, le problème commun à ces trois minorités est celui des biens immobiliers des fondations pieuses, les *vakıf*. Celles-ci forment les piliers des institutions minoritaires à la fois du point de vue religieux et symbolique que financier. Ces fondations pieuses « communautaires » ont fait l'objet de mesures vexatoires tout au long des années 1970 et 1980 et même 1990. Elles ont, d'une part été interdites d'acquisitions de nouveaux biens, notamment via la donation. D'autre part, les biens qu'elles ont acquis depuis 1936 ont été, un par un, expropriés prétextant une déclaration faite à cette date. Les transformations juridiques de ces deux dernières années ont apporté un certain nombre d'assouplissements. Mais le problème reste entier surtout du fait que les fondations pieuses en question sont classées dans une catégorie spéciale et par conséquent sont soumises à un traitement particulier. Sur ce point précis, nous sommes témoins de dynamiques contradictoires qui compliquent l'évolution. D'une part, le fait qu'une des pressions de l'Union européenne se focalise sur cette question irrite les cercles nationalistes et souverainistes qui y voient la preuve que l'« Occident » essaye de désagréger l'unité de la République turque. Dans ce discours on attire l'attention sur les ressemblances avec la période de dislocation de l'Empire ottoman où, s'appuyant sur les groupes non-musulmans, les puissances occidentales sont censées avoir détruit l'Empire. Mais d'autre part, les minoritaires eux-mêmes ne sont plus silencieux, défendent leurs droits dans l'espace public et sont entendus, surtout par les démocrates et libéraux turcs qui les soutiennent. Cette dynamique crée forcément des tensions.

Quant à la situation spécifique de chacun des trois groupes, on peut la résumer ainsi :

(20) Cf. Akgönül Samim, *les Grecs de Turquie : processus d'extinction d'une minorité de l'âge de l'État nation à l'âge de la mondialisation*.

S'agissant de la petite minorité grecque orthodoxes (20), on peut signaler les problèmes selon deux catégories distinctes. Il y a d'une part, les problèmes propres à la minorité comme la question des effectifs des écoles minoritaires, des livres scolaires ou des biens individuels des ressortissants grecs expulsés en 1964 durant la crise gréco-turque. La

quasi-totalité de ces problèmes est liée à une interprétation négative et restrictive du principe de réciprocité instauré par l'article 45 du Traité de Lausanne. Or il s'agit en réalité des « obligations réciproques » des deux États, grec et turc, envers leurs propres ressortissants et en aucun cas un moyen de sanction ou de pression. D'autre part, il existe des tensions quant au statut du Patriarcat grec-orthodoxe, maintenu à Istanbul en 1923, considéré comme une Église locale par les autorités turques, qui pourtant joue un rôle international incontestable et qui prétend au titre d'œcuménique. L'opinion publique turque comme la ligne officielle de l'État craint que cette internationalisation soit nuisible aux « intérêts nationaux ». Dans le même cadre, depuis 1970, les grecs-orthodoxes de Turquie ne possèdent plus d'école théologique pour préparer des ministres religieux pourtant nécessaires à la pratique religieuse. La réouverture de l'École théologique de Halki fait l'objet d'intenses débats à la fois dans l'opinion publique turque et dans les rapports qu'entretient la Turquie avec l'Occident. Depuis peu, l'ensemble des problèmes de la minorité est défendu par des intellectuels et notables de la minorité elle-même. Une première dans l'histoire de la minorité fut la grande réunion des Grecs d'Istanbul venus de partout dans le Monde, à Istanbul, les 30 juin - 2 juillet 2006, où ont été débattus tous les sujets concernant la minorité à la fois par les acteurs et les observateurs.

La minorité arménienne de Turquie souffre d'une conjoncture internationale complexe. Cette minorité de 50 000 membres approximativement, vivant principalement à Istanbul, porte difficilement la mémoire des massacres de 1915, qualifiés de plus en plus « officiellement » de génocide par des pays occidentaux dont la France. À chaque crise turco-européenne due à cette qualification, la minorité se sent piégée parce que montrée du doigt par l'opinion publique turque. Par ailleurs les relations inexistantes entre la Turquie et la République d'Arménie voisine compliquent davantage les relations entre les Arméniens de Turquie et les Arméniens d'Arménie. Le conflit arméno-azéri continue

également d'empoisonner ces relations. Cela dit, le journal minoritaire paraissant en turc, *Agos*, et sa figure emblématique, Hrant Dink, assassiné en février 2007, informe l'opinion des problèmes pratiques et existentiels de cette minorité. Plusieurs intellectuels turcs se rallient à la cause de cette minorité, à travers le dynamisme insufflé par *Agos*.

Les Juifs de Turquie, en grande majorité séfarades et descendants des communautés juives chassées d'Espagne au XV^e siècle, forment une petite minorité de 30 000 membres. En revanche il s'agit d'une minorité dont les élites se montrent – notamment à travers le journal *Salom* – très proches des positions officielles turques. Il ne faut pas oublier que la Turquie est la seule véritable alliée d'Israël dans la région, sous l'œil attentif des États-Unis. Là aussi, nous sommes témoins d'un changement dans les deux sens. D'une part, la situation au Proche-Orient rapproche l'opinion publique turque de plus en plus de la cause palestinienne et quelques signes d'anti-sémitisme réapparaissent. D'autre part, plusieurs voix se font entendre dans la minorité, qui remettent en cause la vision habituelle d'une minorité heureuse et reconnaissante envers la Turquie.

Par conséquent, nous constatons pour les trois minorités des transformations discursives à triple sens. D'abord, les minoritaires se présentent désormais comme acteurs à part entière des mutations sociétales profondes que traverse la Turquie. Puis, l'opinion publique turque présente une multitude d'attitudes face aux minorités non-musulmanes, allant de la solidarité à l'hostilité en passant par l'indifférence. Enfin, les politiques publiques prennent des mesures timides en faveur de ces minorités, en partie sous la pression européenne.

De la turcité à une identité nationale, une nouvelle étape dans la construction nationale

Les transformations de la société turque et les fluctuations dans les perceptions démontrent que la construction nationale turque est en train de franchir une nouvelle étape. Celle-ci se caractérise par une tension entre courants dont les

contours sont difficilement identifiables. Ces courants peuvent être qualifiés d'exclusivistes, c'est-à-dire les tenants d'une définition rigide de la turcité basée souvent sur la langue, la religion sunnite, l'attachement aux origines à la fois centrasiatiques et ottomanes. Ils sont aussi inclusivistes car, partant de la signification ethnique de la turcité, ils proposent une identité nationale « de Turquie » *Türkiyeli* pouvant englober l'ensemble des composantes ethno-religieuses, comme les Kurdes mais aussi les minorités non-musulmanes (21).

En revanche, une conjoncture nouvelle met à mal cette phase de la construction nationale visant à apaiser les tensions et créer une nouvelle unité nationale respectueuse des particularités. Durant les années 1970, les principaux clivages qui créaient des tensions parfois violentes étaient idéologiques et politiques. C'est ce climat de violence qui avait conduit la Turquie au piège déstructurant du régime militaire des années 1980, instauré après le coup d'État du 12 septembre 1980. La deuxième moitié des années 1980 et la première moitié des années 1990 ont dépolitisé les masses et les tensions se sont transformées en oppositions ethniques avec surtout la question kurde. Cette ethnicisation des relations sociales perdure mais laisse peu à peu la place à un nouveau clivage, religieux cette fois-ci. À partir de la deuxième moitié des années 1990, la confessionnalisation de l'ensemble de problèmes sociaux, voire économiques, a créé une opposition de plus en plus tranchée entre, non pas des musulmans et des non-musulmans, ni même des croyants et des non-croyants, mais entre les tenants d'un rôle accru de la religion dans les orientations politiques et les socialisations d'une part, et de l'autre, ceux qui veulent confiner la religion dans l'espace privé à l'instar des sociétés occidentales sécularisées, par des politiques coercitives s'il le faut. C'est cette nouvelle étape entre individualisation identitaire et communautarisation sociétale que la construction nationale turque devra traverser.

S. A.

(21) Cette approche est très bien argumentée dans Oran Baskin, *op.cit.*, 2004, p.131 et passim.