Cahiers de la Méditerranée

67 | 2003
Du cosmopolitisme en Méditerrannée

Les contre-publics islamistes et kémalistes dans le processus de reconstruction de l'espace public turc

Buket Türkmen

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/cdlm/132
DOI : 10.4000/cdlm.132
ISSN : 1773-0201

Éditeur
Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine

Édition imprimée
Date de publication : 15 décembre 2003
Pagination : 225-244
ISSN : 0395-9317

Référence électronique
Buket Türkmen, « Les contre-publics islamistes et kémalistes dans le processus de reconstruction de l'espace public turc », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 67 | 2003, mis en ligne le 25 juillet 2005, consulté le 08 septembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/cdlm/132 ; DOI : https://doi.org/10.4000/cdlm.132

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

© Tous droits réservés

Les contre-publics islamistes et kémalistes dans le processus de reconstruction de l'espace public turc

Buket Türkmen

1 Ma problématique se situe un peu à l'écart de la réflexion générale, dans la mesure où l'on définit le concept de cosmopolitisme, à travers la cohabitation des citoyens d'un pays avec les étrangers. Or, en participant à ce travail collectif, j'avais en tête la description d'un Istanbul contemporain cosmopolite -comme pour beaucoup de Stanbouliotes-, non pas comme une ville où cohabitent les citoyens de la Turquie et les ressortissants d'autres pays, mais comme la ville de la cohabitation de modes de vie et de cultures différentes, faisant partie de la même nation, du même pays. Je crois que cet écart entre les modes de vie de divers groupes sociaux provenant de diverses régions, est le cas de beaucoup de pays qui ont vécu une modernisation relativement tardive, due en partie à des élites modernisatrices.

2 Ma contribution essayera donc de cerner le cas d'un cosmopolitisme qui émerge, comme une réponse à un projet national homogénéisant. La réponse contemporaine à ce projet passe en gros à travers deux axes : un premier axe ethnique et un deuxième religieux. Tous deux remettent en cause le caractère homogénéisant du nationalisme turc, l'un à travers la question ethnique, l'autre à travers la critique de la laïcité, qui vise à former des citoyens dont la religiosité serait encadrée par le projet modernisateur. Mon travail se concentre sur la réponse donnée à la laïcité turque, en laissant la discussion sur la réponse ethnique aux spécialistes de la question.

3 Que va devenir l'espace public qui est défini et construit dans les Etat-Nations selon les principes homogénéisants et exclusifs, à l'ère de la réémergence de sociétés de plus en plus cosmopolites, dûe à l'immigration et à la globalisation ? J'essaierai de cerner le problème à partir d'une problématique centrée sur l'espace public.

4 La présente communication traitera donc de la reconstruction de l'espace public turc par le biais des « *contre-publics* » islamistes et kémalistes. Le concept de *contre-public* est utilisé pour la première fois par Nancy Fraser pour désigner les arènes discursives, parallèles à l'espace public, formées par les acteurs opposants afin de se construire et de contribuer à la reconstruction de cet espace. Les fondations islamistes et les associations kémalistes seront traitées en tant que lieux de la formation de ces contre-publics. J'aborderai d'abord la notion d'espace public pour constater l'importance des nouveaux contre-publics, et ensuite j'observerai la mise au défi de l'espace public républicain par les acteurs de ces espaces. Il s'agit ici d'un travail réalisé auprès de quatre fondations, deux kémalistes et deux islamistes, à leurs sièges d'Istanbul. La problématique vise à observer la construction de soi que vivent les jeunes dans ces fondations, et le rôle de ces contre-publics dans l'intégration des acteurs à « *la modernité urbaine stanbouliote* ».

I - Le débat théorique sur l'espace public

5 La définition de l'espace public s'est faite, dans le cadre de la modernité, suivant une dualité qui se légitime par des principes exclusifs. Cette dualité résultait de l'existence d'un espace privé dans lequel seraient enfermées les spécificités des individus, exclues de la sphère publique pour assurer l'égalité entre les citoyens. Habermas parle d'un espace public "*unique*", celui qui est bourgeois (et constitué par des hommes), dans lequel les individus se rencontrent en abandonnant leurs "*spécificités*"[1]. Ces spécificités consistent à être femme, à être hors de la classe bourgeoise - donc sans accès aux ressources culturelles et inapte à utiliser sa raison - et n'être pas de race blanche.

6 Quant à Hannah Arendt, elle voit dans l'avènement de la société moderne l'instauration d'une égalité de masse, destinée à absorber tous les groupes sociaux dans une société unique. Elle distingue de ce point de vue la conception de l'égalité moderne, de l'égalité antique des cités grecques : l'égalité moderne implique le recouvrement uniforme de tous les membres d'une société donnée ; tandis que l'égalité antique des Grecs renvoyait à la mise à l'épreuve constante de chacun des différents membres de l'agora, où règnait le petit groupe des égaux. Dans sa théorie, Arendt fait de l'égalité moderne, l'instauration d'une uniformité de comportements entraînant un conformisme des sociétés modernes[2]. C'est sur cette uniformité que se fonde l'exclusion des spécificités des individus de l'espace public, spécificités qui nuiraient à l'égalité moderne.

7 L'égalité moderne dans l'espace public, résultant de ce processus historique, est ainsi assurée en sous-estimant et en mettant entre parenthèses les inégalités réelles des individus. Cette sous-estimation des différences, bien qu'elle provienne d'un principe basé sur l'égalité des citoyens dans la sphère publique, débouche pourtant sur le silence et donc l'oppression de certains groupes. Cela ne résulte ni d'une pression politique ni d'une exclusion formelle des spécificités individuelles de la sphère publique. Mais l'absence d'une exclusion formelle, ne peut pas être la preuve, comme l'affirme Nancy Fraser, d'un accès ouvert à tous[3].

8 Parfois, la mise entre parenthèses des inégalités réelles renforce la domination de certains groupes aux dépens des autres. Ce processus se légitime par la croyance en la neutralité de l'espace public dans la société moderne. Ainsi l'espace public est censé ne pas favoriser certains styles et formes d'expression et de comportement. Une telle prémisse résulterait, selon Fraser, d'une idéalisation de la conception de l'espace public bourgeois dans la théorie habermasienne. Cette théorie fait de l'espace public un espace

à culture de degré zéro, dans lequel tous se dégageraient de leurs appartenances pour être conforme à la neutralité.

9 Or, dit Fraser, une telle neutralité n'est pas réalisable. La définition même de l'espace public renforcerait les outils de domination des uns sur les autres. De nos jours, la survie des inégalités, qui forcent désormais l'espace public à élargir ses limites ou à les redéfinir, ne peut plus être acceptée comme le résultat de l'échec de cet idéal. L'espace public repose, selon cette perspective, sur le privilège de certains modes d'expression et d'existence, au détriment des autres[4]. Ainsi, l'espace public habermasien accepté comme libérant la communication rationnelle entre les divers acteurs sociaux, faute de laisser certains s'exprimer ou vouloir se construire, s'éloigne de l'idéal habermasien afin de devenir le champ de la domination des discours hégémoniques.

10 En suivant Fraser, nous nous rendons compte qu'on ne peut pas résoudre par des mesures juridiques le problème de ceux dont on n'entend pas la parole, ou alors dont on entend les "non" comme des "oui". La seule voie à suivre pour faire entendre ces voix serait selon Fraser de mettre au défi le consensus qui est en cours dans la société. Ce défi réussirait dans la mesure du renforcement des arènes discursives parallèles, ou des "*counter publics*". Les contre publics sont construits par ces acteurs qui essaient de créer leurs propres champs, dans lesquels ils vivraient leurs construction de soi et subjectivation. Ils contribuent ainsi à l'élargissement des frontières de l'espace public dans la mesure de leurs contributions à la subjectivation des acteurs opposants. De ce point de vue ils sont très différents des néo-communautés.

11 Au lieu de parler ici des sociabilités néo-communautaires fermées, qui concentrent des réactions à la modernité, nous devons parler des "contre-acteurs" qui essaient de mettre au défi les limites de l'espace public en le poussant à redéfinir ses frontières. Au lieu de vivre une clôture communautaire, il s'agit de continuer la démarche avec la modernité afin de contribuer à sa redéfinition et reconstruction. Ainsi, sans être limités par les théories de la fragmentation de l'espace public et des néo-communautés, le concept de contre-public nous assure un outil conceptuel, qui aide à voir dans ces dites fragmentations, la reconstruction sociale en cours dans nos sociétés contemporaines et dûe aux rencontres de divers groupes dans un espace public de plus en plus cosmopolite.

II - Vers une reconstruction de l'espace public turc

12 A la lumière de ces critiques de la théorie habermasienne, dans chaque société, nous pouvons constater que la définition de l'espace public est comme le reflet de la volonté de certains groupes sociaux aux dépens des autres. Dans le cas de la Turquie, la construction de l'espace public après la modernisation, reflétait la volonté des élites occidentalisées. La remise en question de la définition de l'espace public s'y fait par la contestation du projet social républicain, à travers lequel on essayait d'instruire la société selon les préceptes de la civilisation occidentale, pour faire de la société turque une société laïque et moderne. La montée des identités et de leur revendication de "redémocratisation" des systèmes politiques existant - ce qui exige un recadrage des démocraties occidentales - est vécue en Turquie comme la contestation de ce modèle républicain et la mise en cause du profil du citoyen turc correspondant à ce modèle. Göle constate que la rencontre en Turquie entre élites et acteurs des mouvements identitaires est vue par les premières comme un phénomène d'invasion de l'espace public par les "*nouveaux venus*"[5].

13 La caractéristique de ces « *nouveaux venus* » en Turquie est qu'ils sont issus de cette même terre, qu'ils ont toujours fait partie de ce pays. Ces nouveaux venus correspondent, paradoxalement, à l'un des quatre groupes que Wieviorka distingue en analysant des affirmations identitaires : "*des groupes qui préexistaient à la société considérée*"[6]. La société considérée ici n'est pas différente de celle que les acteurs " *nouveaux venus*" ont vécu, il n'est pas question en Turquie de l'invasion des territoires par un pays colonisateur, mais il s'agit là de la diffusion d'un projet culturel qui visait à développer la société à l'image d'une « *Culture Occidentale* » créée. Mais c'est justement sur ce même projet que se construisait l'exclusion de certains modes de vie et de comportements de l'espace public.

14 La montée de diverses expressions de l'identité islamique dans l'espace public après les années 80 et leur intégration au système aux années 90 révélaient la remise en cause la plus importante de ce projet. Le développement des revendications en Turquie est le fruit de deux processus sociaux concomitants : d'une part, c'est la conséquence d'une légitimation, au niveau global, de la montée des demandes identitaires au nom de la démocratie ; d'autre part le résultat des changements intervenus dans la hiérarchie sociale. L'acquisition du pouvoir social par une partie de cette population résulte de l'augmentation de son impact dans les débats et décisions politiques. Une culture populaire qui était refoulée jusque là dans la sphère privée et ne pouvait apparaître dans la sphère publique que sous la forme d'un "*folklore civilisé*", devient visible dans toutes les sphères de la vie, articulée avec le mode de vie urbaine et occidentale, et accompagnant des demandes de partage de pouvoir, culturel comme économique.

15 Les années 1980 s'illustrent par les relations conflictuelles entre les islamistes et les laïques, résultat de l'entrée des premiers dans le système. Pendant cette période, l'Islam politique offre à ces catégories un cadre de référence et un guide d'action dans leurs démarches conflictuelles. Les années 1980 étaient marquées par le problème du voile à l'Université, provenant des demandes de jeunes étudiantes de pouvoir faire des études universitaires en portant le voile. Cette activité se traduisait par la mise en place de la culture et des modes de vie islamiques transmis par les confréries et les associations, face aux occidentalisés et à la volonté des élites républicaines[7].

16 Quant aux années 1990, il s'agit d'un processus du développement de ce mode de vie et de cette identité culturelle islamiques, qui s'affirment dans l'espace public par des choix culturels. L'identité islamiste connait une transformation sociale par cette entrée dans le système, en s'éloignant de l'extrêmisme politique et redéfinissant une identité culturelle et sociale plus modérée. Ceux qui luttaient pour l'éducation dans les années 1980 deviennent dans les années 1990 les diplômés des institutions laïques. Un regard auto-critique se développe à cette période avec l'augmentation de ces diplômés, qui forment des nouvelles contre-élites du mouvement.

17 Dans les années 1990, les islamistes ne sont plus les « *mustaz'af* » (dominés), et l'islamisme n'est plus la même idéologie[8]. Le glissement du politique vers le culturel se fait sentir au sein même de leurs débats. Nombreux sont les romans écrits par les islamistes à cette période dont le ton remet en cause les préceptes islamistes provenant de l'idéologie politique. On lit à travers ces romans la construction d'un subjectivité islamiste par une position auto-critique[9].

18 Les romans en question traduisent les insatisfactions d'une génération dont l'action s'était investie dans le mouvement islamiste, et qui se retrouve dans un monde où les préceptes de ce mouvement politique ne répondent plus aux exigences du quotidien. A

travers ces romans, sont formulées les questions de « genre », de « système », et de mode de vie[10], qui remettent en cause le cadre dans lequel l'islamisme politique apportait des réponses. Les nombreux romans témoignent ainsi des soucis et des problèmes de cette génération, qui a milité dans sa jeunesse pour un mouvement politique, et qui vit de nos jours des problèmes d'adaptation à une identité islamique, définie par des références plus culturelles que politiques. Une identité vécue au niveau individuel sans souci de définitions politiques, qui rend difficile la coexistence entre un individualisme vécu et l'identité musulmane. La souffrance de l'acteur islamique provient de ses tentatives de construction de soi en tant qu'individu moderne islamique.

19 Les enjeux de cette nouvelle période changent, en suivant ce passage de stratégies de lutte verticale, à des discussions sur les relations horizontales avec l'Autre. Les nouveaux enjeux sont centrés sur les problèmes d'accès à l'espace public[11], et les nouvelles stratégies reposent sur l'interaction avec l'Autre, la visibilité des signes, stigmatisés dans l'espace public républicain, devenant le type d'action principal utilisé par ces acteurs.

20 Suite à cette montée de l'islamisme en tant qu'identité dans l'espace public, on voit se construire en face, une identité civile laïque et kémaliste. Le kémalisme qui était jusqu'alors l'idéologie officielle, essaie désormais de se construire en un "*contre-public*" alternatif à l'islamisme. A la base de la construction de ce kémalisme civil, il est intéressant de voir se développer une sorte de "*martyrologie laïque*" : bien que l'islamisme ait toujours provoqué des réactions de la part des catégories sociales qui s'appropriaient la laïcité, l'émergence du nouveau kémalisme civil n'apparaît qu'à la suite de l'assassinat en 1993 d'un journaliste, Uiur Mumcu, connu pour ses positions gauche-kémaliste. Cet événement a provoqué de grandes manifestations unanimes, avec un seul dénominateur commun, la défense du kémalisme. La mort de Uiur Mumcu qui suit l'assassinat d'autres journalistes et professeurs, connus pour leur identification au kémalisme, fait naître les premiers germes de la construction d'un mouvement civil que nous appelons « *nouveau kémalisme* ».

21 Les victimes des assassinats deviennent des héros symboliques, dans la mesure où leur mort revitalise la conception du sacrifice de soi dans la lutte, provoquant chez ceux qui s'approprient le kémalisme et la laïcité, un sentiment de dette face à leur héritage. Tout cela étant déjà inscrit dans le martyre national, qui fondait le collectivisme du nationalisme turc dans le processus de création de la République. Mais dans la « *mort injuste* »[12] des personnages connus identifiés à la laïcité et au kémalisme, on peut constater la transformation et la sécularisation du concept de « *martyr* » dans l'imaginaire collectif.

22 Le respect dû au martyr national, sur lequel se fondait l'identification nationale pendant et après la Guerre d'indépendance en 1920, change de nos jours, se dépouillant de ses caractères religieux, pour donner naissance à la mise en place d'un martyr sécularisé. La reconstruction du sacré national en Turquie à travers les « *temples* » de la République[13] avait déjà utilisé en grande partie l'idée des martyrs musulmans de la Guerre d'indépendance combattant contre les chrétiens, les « *mécroyants* ». Dans la construction de l'idée de martyr national, on utilise ainsi l'idée d'un *djihad* mené contre les pays occidentaux. C'est à travers l'idée de dette envers ces martyrs qu'on formulait la solidarité nationale, diffusée largement par l'éducation, dans laquelle est insérée une

grande dose de collectivisme : on devient un bon citoyen dans la mesure où l'on paie ses dettes envers les martyrs[14].

23 Nous y voyons une ressemblance avec les « *martyrs de la Révolution française* ». Ozouf constate que la charge religieuse du martyr s'est perdue dans l'héroïcité révolutionnaire, qui transforme les martyrs en grandes figures, en « *saintes patriotes* » par exemple dans le cas des jeunes patriotes violées et assassinées[15]. Dans les deux cas, le religieux et le séculier se mêlent pour donner lieu à la diffusion d'une solidarité nationale.

24 Le cas du martyre des nouveaux kémalistes est différent. Ici, le martyr est sacrifié au nom des principes qui sont loin d'avoir une relation quelconque avec l'Islam : tout en héritant de ce concept religieux sacré, on voit comment la reconstruction du martyre l'éloigne de son contenu religieux. L'idée de la dette étant toujours en vigueur, le martyre des nouveaux kémalistes n'utilise pas le religieux pour créer l'idée d'une responsabilité et d'une dette envers les morts. Il s'agit plutôt ici, d'une redéfinition du concept de martyre, de manière à reconstruire une solidarité de gauche-kémaliste.

25 La mort d'un kémaliste de gauche devient une mort symbolique, qui incarne cette idée de responsabilité. La mort incarne l'autorité envers laquelle les kémalistes se sentent tenus de payer leurs dettes. Ils s'érigent donc en nouveau mouvement civil, pour combler les lacunes des autorités officielles qui seraient incapables de protéger le kémalisme et la laïcité. La mort devient ici le moteur qui pousse les kémalistes à agir. Ce martyre est développé à travers l'idée d'une dette et d'une culpabilisation de soi, que le fait de ne pas avoir payé cette dette nourrit : on n'aurait pas payé la dette, car on n'aurait pas pris auparavant l'initiative civile de protéger le kémalisme.

26 Les années 90 constituent de ce point de vue un tournant pour les kémalistes. Tout d'abord, l'assassinat du Professeur Muammer Aksoy, ensuite celui du journaliste Çetin Emeç, puis de l'écrivain Tarik Dursun, et de l'universitaire Bahriye Uçok en 1990 et enfin d'Ugur Mumcu en 1993 a provoqué alors une grande réaction parmi les masses laïques. Ces dates proches les unes des autres créent un mouvement civil, en entraînant la création d'un nouveau martyre, le martyre laïque et kémaliste : les manifestations sont suivies de l'ouverture d'associations civiles et de la multiplication des revues kémalistes.

27 Les tentatives de se construire en tant qu'acteurs civils à travers les fondations et les associations "*laïques kémalistes*" révèlent un changement dans la laïcité turque. Ces acteurs s'appropriant la laïcité sont majoritairement issus des classes moyennes dont le déclin social et économique se traduit aussi dans la faiblesse des moyens économiques des fondations et des associations, par opposition aux ressources des fondations islamiques soutenues par de nouvelles classes sociales qui se définissent à travers l'islam et l'islamisme.

28 Les fondations et les associations kémalistes cristallisent la culpabilisation de soi vécue par les membres des anciens groupes dominants, qui se reprochent de ne pas être intervenus dans les problèmes sociaux, afin d'assurer la redistribution des bénéfices de la République et d'empêcher la montée de l'Islam protégeant ainsi la laïcité. Cette identité est nouvelle, dans la mesure où l'on peut y voir les germes de la construction d'une laïcité civile, différente de celle qui est imposée par le projet officiel de modernisation, aussi bien que par les « *faux kémalistes* », terme utilisé par les acteurs kémalistes à l'égard des représentants de l'idéologie autoritaire du gouvernement

établi après le Coup d'État de 1980. Les nouveaux kémalistes, en se distinguant de ces derniers, essaient de se présenter comme des démocrates.

29 Une différence existe également entre les kémalismes des deux générations, comme pour les islamistes : les jeunes « *nouveaux kémalistes* » essaient de formuler une identité qui se définit par des responsabilités civiques et un engagement civil. Dans une période de manque de repères politiques pour la construction des identités de gauche, le kémalisme approprié et redéfini par ces jeunes tente de combler cette lacune, sans pour autant y réussir. Ils essaient de redéfinir la modernité exprimée parmi les kémalistes par le mot « *çaidai* » en turc, terme qui est chargé de significations politiques exprimant la prise de position par rapport au projet moderniste.

30 Mais de nos jours, la redéfinition de ce terme par les nouveaux kémalistes, jeunes membres des associations, en modifiant sa signification par des références à l'engagement civil et à la démocratie, révèle une transformation identitaire provoquant une rupture entre les deux générations, car la première génération était dotée d'une identité privilégiant la laïcité aux dépens de la démocratie.

III - Les *vakifs* islamistes et kémalistes à Istanbul : l'intégration à l'espace public par le biais des contre-publics

31 Nous allons essayer de présenter très brièvement ces deux contre-publics à travers une recherche sociologique effectuée dans les fondations kémalistes et islamistes, qui étudie leur contribution à la reconstruction de l'espace public et à la redéfinition de ses frontières.

32 Pour réaliser ce travail de terrain, nous avons utilisé une méthode qualitative. Notre objectif n'était pas de prendre un échantillon représentatif de chacune des fondations et associations, mais, par le biais d'entretiens semi-directifs et de discussions de groupe, avec des jeunes rencontrés au hasard dans ces organisations, nous avons tenté de cerner les dynamiques du processus de construction identitaire des jeunes, laïques et islamistes. En partant des individus, nous visions à atteindre ce qui est social et qui réside dans l'individuel, sans négliger la subjectivité de chacun :

> "La singularité de chaque individu provient d'une part de ce que le modèle culturel de celui-ci est constitué par la prise en charge – au moins partielle - des divers modèles culturels propres aux groupes et sous-groupes auxquels il appartient ou auxquels il a appartenu, d'autre part par la synthèse personnelle qu'il en a faite."[16]

33 Dans la construction de notre échantillon qualitatif, nous avons essayé de contacter les élèves les plus divers, non pas en fonction de leur poids dans la population, mais en fonction de leur exemplarité. Dans une enquête qualitative, seul un petit nombre de personnes sont interrogées, elles sont choisies en fonction de critères qui n'ont rien de probabiliste et ne constituent en aucune façon un échantillon représentatif au sens statistique :

> "... il est surtout important de choisir des individus les plus divers possibles et c'est l'individu qui est considéré comme représentatif en ce qu'il tient une image particulière de la culture (ou des cultures) à laquelle il appartient" [17].

34 Les discussions de groupe et les observations participantes nous ont permis de compléter notre travail de terrain en y insérant une dimension interactive. De même, l'observation participante nous a permis de nous approcher des acteurs avec lesquels nous avons réalisé notre terrain, afin de se connaître et de nouer une relation de confiance, laquelle est difficile à obtenir dans une telle période conflictuelle.

35 Nous avons réalisé notre travail de terrain sur deux fondations kémalistes laïques, l'Association du Soutien pour la vie moderne (ASVM) et la Fondation de l'Education Moderne (FEM) et deux fondations islamistes, la Fondation de la Jeunesse Natinale (FJN) et la Fondation d'Ensar.

36 Les *vakifs* (fondations) kémalistes, comme islamistes, essaient de soutenir les jeunes étudiants des villes et des villages d'Asie Mineure venus à Istanbul, pour leurs études, en leur octroyant des bourses, et une formation politique. Les activités des fondations sont de plusieurs sortes : activités d'édition, formation culturelle et éducation, contribution financière à l'hébergement des jeunes étudiants. L'éducation est d'une importance cruciale dans ce cadre, parce qu'elle est le champ d'action des fondations kémalistes et islamiques, et qu'elle revêt des significations décisives : pour les islamistes, elle émerge en tant que creuset de l'ascension sociale et de la formation de contre-élites de la société ; pour les nouveaux kémalistes, elle constitue le centre vital de redistribution des bénéfices de la République, afin de remédier à l'inégalité sociale qu'ils estiment responsable de la montée de l'islamisme.

37 Dans l'une des fondations islamistes étudiées, une éducation bien organisée était assurée, à travers des ateliers de lecture et des discussions de groupes qui se tenaient dans les locaux et les maisons estudiantines de la fondation. Elles constituaient des lieux semi-publics où s'assurait la construction de soi avant l'accès à l'agora. La formation reçue dans le cadre de ces activités, concerne la transmission des connaissances islamiques autour de la jurisprudence islamique, de l'histoire de l'Islam et de la pensée islamique, mais également des connaissances de la philosophie et des sciences sociales occidentales. Ainsi, on vise à assurer une formation intellectuelle des jeunes dans les deux domaines.

38 Quant aux autres fondations, on ne voit cette transmission intellectuelle que dans l'une qui est kémaliste, à travers la participation à un comité de jeunesse qui se réunit toutes les semaines, avec organisation de discussions de groupe et ateliers de lecture.

39 L'absence d'une telle formation intellectuelle dans les deux autres fondations, l'une islamiste, l'autre kémaliste, est très critiquée par les jeunes membres, qui ressentent le besoin d'un encadrement identitaire et intellectuel. Car toutes ces formations aboutissent, chez ces jeunes, à la transformation d'une situation négative -par exemple le fait d'être issu d'une classe sociale inférieure et d'être venu d'Anatolie à Istanbul-, en avantage. La supériorité intellectuelle face aux autres étudiants, est ici d'une importance primordiale. L'écart qui existe entre les jeunes stambouliotes et ceux qui viennent des autres villes n'est plus perçu comme un obstacle à l'intégration dans la vie estudiantine de la cité. Par cette formation ils deviennent supérieurs aux autres étudiants qui, à l'Université, ne reçoivent qu'une formation jugée insuffisante.

40 La fondation n'offre pas seulement des possibilités de formation et de préparation à la vie, elle assure également une fonction de socialisation. Les jeunes, venus de villes et villages d'Anatolie, surmontent leur solitude à Istanbul grâce à elle. Pour les jeunes islamistes, la socialisation réalisée dans un milieu islamique leur facilite l'intégration dans la vie estudiantine, puisqu'ils se sentent plus à l'aise dans cette ambiance, proche de celle qu'ils connaissaient dans leur ville ou leur village d'origine.

41 Dans le cas des fondations kémalistes, c'est dans le cadre des activités intellectuelles et artistiques que l'on constate l'intégration culturelle à la vie urbaine et moderne dont on aspire à faire partie : achat commun des billets de concerts, de théâtre, organisation de

séminaires et de colloques, de promenades et de visites culturelles, etc. A travers ces activités culturelles et politiques, il ne s'agit pas uniquement d'une action civile, mais aussi et surtout, de se faire des amis de "*bonne qualité*" et "*cultivés*". Dans ce cas, la socialisation réalisée ne veut pas dire uniquement avoir des amis, mais plutôt avoir les amis que l'on souhaite. Cette socialisation aide aussi à conserver le sentiment de " *distinction*" souvent mentionné par les jeunes kémalistes.

> "- Bien sûr que j'ai vécu beaucoup de problèmes d'adaptation à ma vie à Istanbul. (...) Je n'ai pas pu avoir la vie sociale comme je désirais. (...) J'ai dû me trouver avec des gens qui avaient vécu dans des milieux très différents du mien. (...) L'ASVM est l'un des résultats de mes recherches. Elle m'a beaucoup aidée dans une période où je n'étais pas du tout satisfaite des gens qui m'entouraient. Ici je peux avoir des amitiés distinguées. (...) Ici j'ai rencontré des gens qui ont un niveau culturel élevé et leur amitié me satisfait beaucoup." *(entretien avec une étudiante de l'ASVM)*
>
> "- Je pense que je suis dans une Association distinguée quant à ses adhérents." *(entretien ave un étudiant de l'ASVM)*

42 Chez les kémalistes, la distinction sociale se définit à travers la participation à un projet de civilisation -celui de la modernisation- dont les oeuvres sont diffusées largement dans les grandes villes, et surtout à Istanbul.

> "- Même si ce n'était pas bien vu des habitants de la région, dans les logements (il s'agit des logements réservés aux ingénieurs d'une usine), on avait une façon de vivre très moderne, différente de celle de la région. (...) Ma mère organisait des journées de plage, on allait se baigner sur les plages de la région. On avait tous les moyens de mener une vie moderne. On vivait différemment des gens de la région. Tout le monde avait le même niveau de culture dans les logements.(...) J'étais entouré des gens laïques". *(entretien n°4)*
>
> "- Bien que mes parents soient seulement diplômés de l'école primaire, c'est une famille loin du style anatolien." *(entretien n°1)*
>
> "- Mes parents sont républicains, démocrates et laïques, on a grandi dans un milieu entouré de gens intéressants, de groupes de gauche. (...) Nous, on était tranquilles dans notre village, mais dans la ville, à Burdur (le nom de la ville) les gens étaient plus conservateurs et puritains." *(entretien n°5)-(Entretiens réalisés dans l'ASVM et FEM)*

43 La *distinction* correspondant à l'affirmation d'un style de vie, on sous-entend que celle des anatoliens n'est pas moderne, au moins pas au même niveau que la leur. Pourtant, la transmission culturelle de l'environnement de naissance n'est pas la seule composante de la construction d'une identité. Il est important de constater, que celle-ci résulte aussi de l'environnement choisi, et non pas hérité, les choix étant, bien entendu, influencés par la socialisation vécue dans la famille. Entre les jeunes kémalistes, il y a un deuxième cas par exemple, dans lequel il est question d'un choix identitaire individuel malgré la famille et l'entourage social.

44 Dans ce cas, le jeune est issu d'une famille qui a vécu une exclusion du système social, conséquence soit d'une discrimination ethnique, soit de l'appartenance à une classe sociale inférieure. À chaque fois, le jeune s'approprie le kémalisme, comme une issue à cet entourage qui l'enferme dans une existence limitée. Le kémalisme adopté, y devient un moyen d'accès aux autres modes de vie, à d'autres horizons, il offre au jeune la possibilité d'acquérir la même distinction sociale.

45 Dans le cas des fondations islamistes, la socialisation se réalise plutôt à travers des activités organisées pour favoriser les rencontres entre les jeunes de la fondation.

> "- J'avais vécu des difficultés à la fac, parce qu'il y avait très peu d'étudiantes voilées et de croyants. Donc je me sentais très seule. Pour moi, les activités de la FJN comme les promenades, les activités sociales et les rencontres dans les associations

étaient positives. On se voit à la fac avec les jeunes filles de la FJN aussi." *(entretien avec la fille n°1)*

46 Ainsi, la fondation est d'autant plus importante dans la vie du jeune, qu'elle lui offre des occasions de rencontres avec des jeunes de mêmes tendances. Par le biais de la fondation, il peut surmonter la solitude de la grande ville. Dans les revues publiées par les étudiants de cette fondation, la solitude éprouvée dans la grande ville est le thème dominant des essais et des récits. Pour ceux qui partagent la même maison, cette socialisation passe au début en grande partie par des activités avec les colocataires. Ils passent leur temps ensemble, ont des activités communes, et les amis de la maison remplacent au début leur famille. Les jeunes filles dont nous avons visité la maison étaient toutes étudiantes de première année à l'Université, et la plus ancienne était à Istanbul depuis deux ans. De ce fait, elles partageaient beaucoup de choses. Elles essayaient de se socialiser et de s'intégrer à la vie stambouliote à travers les activités de loisir qu'elles organisaient avec leurs colocataires.

47 L'intégration à Istanbul semble être la question cruciale qui pousse les jeunes à prendre contact avec une fondation qui les aiderait à leur socialisation et leur construction identitaire. Pour eux, « le stambouliote » n'est pas uniquement différent. Il est aussi supérieur dans la mesure où les signes de distinction renvoient à la culture stambouliote.

« - Les stambouliotes ont un bagage culturel important. Ne serait-ce qu'en ayant vécu dans cette ville, ils ont obtenu cette culture. Il y a des moments difficiles pour nous dans nos relations avec eux. *(étudiante de la fondation d'Ensar-islamique)*
- (...) Quand je suis venu à Istanbul, je me suis demandé pourquoi il n'y avait pas chez nous toutes ces manifestations culturelles, ni le théâtre, ni les panels, ni un milieu intellectuel... » *(étudiant de l'ASVM-kémaliste)*

48 Dans une telle situation inégalitaire, la formation que l'on reçoit dans la fondation devient importante dans la vie du jeune, dans ses relations vis-à-vis des autres jeunes. Elle leur offre la possibilité d'accéder à un environnement intellectuel par le biais des ateliers de lecture, et des rencontres avec les intellectuels. Habermas localise la formation identitaire dans le privé ou dans "*d'autres contextes publics*", avant d'entrer dans la sphère publique[18]. La fondation joue ici le rôle d'autres contextes publics dans lesquels le jeune se préparent à la vie, en se dotant de certaines qualités qui l'avantageront auprès des autres dans l'espace public.

49 Ces activités assurent aussi une intégration dans la vie stambouliote. Les ateliers de lecture dispensés dans la FJN sont nommés par les jeunes "*les cours*". Ils ont lieu tantôt dans des locaux d'habitation, tantôt dans des lieux publics, comme les cafés ou les centres culturels, souvent investis soit par les islamistes, soit par la municipalité qui est de tendance islamiste. Ces lieux qui offrent des exemples d'espaces publics islamiques, avec parfois la fermeture d'une salle dans le café ou dans le centre culturel pour y tenir réunion, facilitent l'organisation du cours en question. Ces cours qui se révèlent d'une importance considérable, constituent l'un des facteurs les plus importants dans le choix de la fondation par celui-ci :

«- Ce sont surtout les cours qui sont importants pour nous. C'est sur ce point que la FJN se distingue de beaucoup d'autres. Pour moi, ces cours sont très importants, c'est à travers les lectures qu'on fait lors de ces cours que je me construis.» *(Discussion de groupe de filles II, FJN)*

50 Lorsque ces formations intellectuelles font défaut, des critiques surgissent de la part des étudiants envers la fondation, comme dans le cas de la Fondation Ensar. Ces

critiques nous révèlent l'importance de la formation intellectuelle pour les jeunes qui ont besoin d'un cadre pour construire leur identité. Ce besoin est beaucoup plus fort pour les jeunes islamistes que pour les kémalistes, qui se définissent par une supériorité culturelle, sensément acquise du fait de la laïcité.

51 Si les activités culturelles d'Istanbul sont le symbole du projet de civilisation auquel les jeunes aspirent à faire partie, l'Université en est une autre qui signifie, pour les kémalistes et pour les islamistes, l'accès à la culture et à l'ascension sociale. C'est autour de cet enjeu que l'on peut cerner le degré de conflit dans la construction identitaire. L'accès à l'Université devient l'enjeu principal du heurt des deux identités, à cause du problème du voile et autres symboles religieux portées par les jeunes islamistes. La lutte menée contre l'interdiction du voile par les islamistes devient le symbole de la lutte pour l'accès à l'espace public.

52 Ainsi, la construction de soi est largement vécue chez les islamistes à travers le registre de "*la visibilité dérangeante*" dans l'espace public laïc, dont l'Université est considéré comme le symbole. On force les frontières de l'espace public à accepter les expressions identitaires islamiques, en redéfinissant le problème en termes sociaux, car, l'Université permet toujours en Turquie une ascension sociale pour les classes inférieures. Les interdictions du port du foulard et de la barbe islamique dans l'Université sont le symbole du rapport de forces entre deux groupes sociaux, les anciens groupes dominants de l'espace public d'un côté et les nouveaux venus musulmans de l'autre.

> "Ils me disent que je ne parle pas d'une simple croyance. Il paraît que je suis capable de démolir le pays, et limiter les libertés des autres à l'avenir. (...) Non, votre vrai problème, c'est de ne pas pouvoir assumer de nous voir en tant que docteurs, des avocats à l'avenir, ce qui est en question n'est que votre arrogance." *(une étudiante en médecine, La fondation de la Jeunesse Nationale-islamiste)*

53 Le voile "dérangeant" et les réactions qu'il provoque ont des conséquences diverses sur la construction de soi des jeunes filles. Parfois, c'est un manque de confiance et une timidité difficile à surmonter entraînant une clôture, parfois c'est une colère suscitant l'adoption de positions constructives. Cette timidité peut entraîner une difficulté à s'exprimer ; la perte de voix de celui qui se sent opprimé révèle une pression sournoise, qui se dissimule dans les regards et les attitudes de ceux qui dominent l'espace public.

"- Une fois j'ai levé la main en classe, automatiquement, pour répondre au professeur. Je n'avais pas réfléchi à ce que j'allais dire, à ce que j'allais ressentir, c'était automatique, c'était un sujet dont j'avais envie de parler et sur lequel j'avais des choses à dire. En fait, je suis une personne bavarde, mais pas en classe. On parlait de la sexualité de la femme et j'ai voulu intervenir. J'ai voulu leur répondre, on m'a donné la parole mais les phrases se sont dispersées dans ma tête, j'ai eu peur, mon cœur battait très fort...Tout le monde te regarde, dès que tu ouvres la bouche en classe. Ca les choque que tu aies quelque chose à dire."

54 Ainsi « *la visibilité dérangeante* » devient, d'une part l'outil d'expression de soi et de la subjectivation portés plutôt par les femmes islamistes, d'autre part une limite à leur subjectivation dans le cas d'un manque de confiance, comme dans le cas de cette jeune femme. Quant aux jeunes kémalistes, ils se divisent en trois dans leurs réactions envers le voile : ceux qui sont pour une interdiction stricte du voile dans l'espace public et dans l'Université, en refusant de reconnaître toute possibilité de subjectivité pour les jeunes femmes voilées –elles seraient soumises à une idéologie usant leur apparence

comme une arme de lutte; ceux qui défendent une position *"lumiériste",* en défendant l'entrée des islamistes à l'Université en pensant qu'en ayant accès à l'éducation, elles peuvent découvrir le bon chemin, et se dévoiler d'elles-mêmes ; et enfin une troisième position qui essaie de défendre une position de reconnaissance à l'autre de sa subjectivité.

55 Cette troisième position se renforce dans la mesure des prises de contact et de dialogue avec l'Autre. Ces dialogues ne se développent que dans le cadre des discussions d'idées, d'échange de savoirs entre les jeunes des deux pôles. C'est dans ce cadre que le rôle des contre publics devient important : dans la mesure où la formation intellectuelle et culturelle dans la fondation est forte, on constate que le rapport avec l'Autre manifeste les signes de la subjectivation des jeunes des deux pôles. La reconnaissance de l'Autre en tant que sujet peut être facilitée par la confiance en soi obtenue grâce aux activités de la fondation.

56 Les jeunes kémalistes et islamistes ne sont donc pas toujours en conflit. Contrairement à certaines argumentations s'efforçant de justifier la rupture entre les deux identités, les étudiants islamistes et kémalistes peuvent dialoguer sur des thèmes qui les rapprochent. Ainsi, la technologie et la consommation constituent deux champs dans lesquelles kémalistes et islamistes essaient de lutter contre le risque de "dissolution" de leur identité. D'autre part, un autre thème unit ces jeunes, c'est l'opposition au système. Dans les interviews, kémalistes, comme islamistes, ont souvent déclaré qu'ils préfèrent discuter avec quelqu'un du camp adversaire plutôt qu'avec des jeunes « *opportunistes* », « *complètement dépolitisés* ».

57 Ces rapprochements grâce aux discussions d'idées, et les soutiens mutuels contre les interdictions du « *système autoritaire* » poussent les jeunes islamistes et kémalistes à respecter l'adversaire. Leur rencontre, dans le cadre de l'opposition au système, est importante par son potentiel de subjectivation. Le fait que l'autre « *pense aussi aux questions du pays* », « *qu'il ait un esprit critique* », « *qu'il ait une accumulation culturelle* » le place sur une échelle autre que celle des jeunes « *opportunistes* », qui « *ne pensent à rien* », qui « *ne luttent jamais pour rien* », qui « *sont complètement dépolitisés* ». Ils disent qu'ils ne peuvent pas devenir amis avec de tels jeunes, qui ne s'intéressent à rien. De ce point de vue, les islamistes et les kémalistes se ressemblent beaucoup, ils se distinguent des autres jeunes par une vive sensibilité civique et politique.

58 La fondation comble ici une lacune causée par la dépolitisation des universités, suite aux interdictions des activités et des organisations politiques après le Coup d'Etat de 1980, interdictions qui ont toujours cours. Ce rapprochement dans l'opposition au système autoritaire suscite parfois le soutien de l'autre dans ses manifestations.

> « Nous étions toujours en conflit au niveau des idées, mais ce n'était pas important. Quand nous vivions des difficultés pour les réinscriptions à la fac à cause de nos voiles, c'étaient eux qui essayaient de nous inscrire. Ils étaient énervés contre les jeunes lâches qui ne faisaient rien pour protester contre la situation. » *(discussion de groupe, Fondation Ensar)*

Conclusion

59 Dans cet article, nous avons analysé la construction des identités islamistes et kémalistes au sein des fondations et associations, afin de comprendre le rôle des contre publics dans le processus de la reconstruction de l'espace public. Dans le cadre d'une réflexion, développée à travers la discussion de la théorie habermasienne de l'espace public, et d'un travail de terrain réalisé auprès des jeunes membres des fondations

islamistes et kémalistes, nous avons essayé de voir ce qui est constitutif d'un processus dit de fragmentation dans nos sociétés, par l'obligation de cohabiter avec des éléments différents.

60 Nous avons perçu la construction identitaire comme la conséquence des politiques identitaires suivies dans ces fondations d'une part, et comme résultant de l'interaction quotidienne entre les deux pôles de l'autre. Ce travail nous révèle l'importance et l'obligation de se pencher sur les effets constructifs des fragmentations sociales, qui apparaissent dans nos sociétés suite aux problèmes de cohabitation avec les autres, et de voir derrière ces dites fragmentations, une reconstruction de la société.

61 Suivant cette problématique nous avons centré notre analyse de terrain sur les processus de la subjectivation des différents acteurs, et dans ce cadre, le rôle des contre-publics se révèle primordial. Notre travail nous a montré que, la rupture avec l'autre et la violence qui en résulte, peuvent cesser dans le cadre d'un respect mutuel lié aux mêmes préoccupations politiques et au même niveau intellectuel.

62 Ces dialogues et échanges mutuels permettent une redéfinition de l'islamisme et du kémalisme. La subjectivation des acteurs exige que l'Autre soit reconnu en tant que sujet, selon Touraine[19].

63 Dans ce travail réalisé auprès des jeunes islamistes et nouveaux kémalistes, il apparaît que la formation d'un esprit critique est acceptée chez les jeunes des deux parties, comme la condition principale au développement du dialogue avec l'autre. C'est uniquement dans le cadre d'une possibilité de construction de soi que l'on peut voir chez les uns et les autres la formation des subjectivités. Selon ce constat, le renforcement de ces contre-publics se révèle comme primordial dans la formation et le renforcement des subjectivités, et par conséquent dans la reconstruction sociale de l'espace public.

NOTES

1. - Habermas Jürgen, *L'espace public*, Paris, Payot: 1992

2. - Cette manière de voir l'égalité dans l'espace public en une uniformité est critiquée par Seyla Benhabib, qui insiste sur le fait qu'on ne peut pas prédéfinir l'accès par des critères d'homogénéité morale et politique. Comme l'espace public moderne est poreux, chaque groupe social qui y entre redéfinit la conception de l'égalité. Seyla Benhabib, "Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas" in Craig Calhoun (ed), *Habermas and the Public Sphere,* MIT Press, 1996, p. 79

3. - Fraser Nancy, "Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy", in Calhoun Craig (ed), *ibid.*

4. - Fraser Nancy, *ibid.*

5. - Le terme "nouveau venu" désigne les catégories sociales qui ont vécu une ascendance sociale, ce qui se traduit par leur entrée dans l'espace public. Ce terme signifie aussi le fait d'être nouveau venu à la modernité, en signalant l'apport par ces catégories d'un nouveau type de modernité, de nature islamique. Sur cette

problématique, voir GÖLE, Nilüfer, “The gendered nature of public sphere”, *Public Culture*, vol 10, N°1, 1997.

6. - Wieviorka Michel, *La différence*, Balland, Paris 2001

7. - Kepel, *op.cit*, p. 340

8. - Çayır Kenan, “Islamcı bir sivil toplum örgütü: Gökkuiaıı Istanbul Kadın Platformu”, in. Göle Nilüfer (dir), *Islamın Yeni Kamusal Yüzleri, Bir Atölye Çalıiması,* Metis, 2000, p. 54

9. - Efe Mehmet, *Mızraksız Ilmihal(le combat sans épée)*, Kaknüs, Istanbul, 1999 (Troisieme édition); Toros Halime, *Halkaların Ezgisi (la Mélodie des cercles)* , Kırkambar, Istanbul 1997; Kekeç Ahmet, *Yaiomurdan Sonra (Après la Pluie)*, iehir yay, Istanbul 1999 en sont des exemples les plus connus.

10. - Pour une analyse détaillée de ces romans sur les mêmes questions, voir la thèse de doctorat de Merçıl, Ipek, *Les intellectuelles islamistes en Turquie contemporaine*, sous la direction de Khosrokhavar Farhad, soutenue en octobre 2001 à l’EHESS.

11. - Concernant ces enjeux, voir les articles dans Nilüfer GÖLE (éd.), *Islamın Yeni Kamusal Yüzleri, Bir atörlye çalışması* (les nouvelles faces publiques de l’Islam, Un Atelier) Metis, Istanbul: 2000

12. - Celui qui est mort ne devient martyr que s’il a été tué injustement. *« Leur mort au combat doit avoir été provoquée par un acte injuste (zulm) » Encyclopédie de l’Islam*, t.IX, Leiden : Brill, 1998.- p.210.

13. - Pour une théorisation de la construction des temples laïques de la République en France, voir Schnapper, Dominique, *La communauté des Citoyens,* Paris : Gallimard 1995; pour la signification du Panthéon comme « Temple de la Révolution » voir Ozouf, Mona, « Le Panthéon, l’école normale des morts », in Nora, Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire,* t.I *La République,* Paris : Gallimard, 1984.- pp.139-163.

14. - Pour la diffusion de cette identité collectiviste dans l’éducation, voir : Copeaux, Etienne, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d’une historiographie nationaliste,* Paris : CNRS-Editions, 1997. L’endettement envers le mort peut servir de super-ego dans la construction identitaire nationale. Pour une discussion sur la construction de super-ego national à travers l’endettement à l’égard d’Ataturk, voir: Ökten, Nazlı, “Ölümsüz bir ölüm, sonsuz bir yas : Türkiye’de 10 Kasım” (Une mort immortelle, un deuil perpétuel: 10 Novembre en Turquie), in Gülsümözyürek, Esra (éd)*, Türkiye’de toplumsal tarih ve bellek (L’histoire et la mémoire collective en Turquie),* Istanbul : iletiiim, 2001.

15. - Ozouf, Mona, *La fête révolutionnare : 1789-1799,* Paris : Gallimard, , 1976.- (Folio).- pp. 441-456.

16. - Michelat, Guy, “ Sur l’utilisation de l’Entretien non-directif en sociologie ”, *Revue Française de Sociologie*, XVI, 1975.- p.234.

17. - *Ibid*, p.236.

18. - Calhoun Craig, « Nationalism and Public Sphere », in Weintraub-Kumar, *Public and private in thought and practice*, Chicago : University of Chicago Press, 1997.

19. - Touraine Alain, *La Critique de la Modernité,* Fayard, Paris 1992

RÉSUMÉS

En Turquie, face à l'Etat-Nation laïque qui construit et définit un espace public homogénéisant, resurgissent dans les villes comme Istanbul des sociétés cosmopolites. Elles s'expriment au moyen des contre-publics qui reconstruisent l'espace public imposé. Les fondations islamiques et les associations kémalistes sont les lieux de formation de ces contre-publics. A travers l'étude de quatre fondations, deux islamiques et deux kémalistes, est analysée la formation de jeunes stanbouliotes et leur intégration à la modernité urbaine.

In Turkey, facing to a secular State-Nation which erects and defenders an homogeneous public space, cosmopolitan societies rise again in a city like Istanbul. They express themselves by means of contre-publics which rebuild imposed public space. Islamic fondations and kemalist societies are making places of these contre-public. Through study of four fondations, two of them islamic and two others kemalist is analyse young stambouli's making and their integration in the urban modernity.

INDEX

Mots-clés : Turquie, espace public, fondations islamistes, associations kémalistes

AUTEUR

BUKET TÜRKMEN

Université d'Istanbul