

Paul DUMONT

La Turquie d'Atatürk : un modèle de développement pour le monde musulman¹

Des réformes qui fascinent

Lorsqu'Edouard Herriot, une des grandes figures de la vie politique française de l'entre-deux-guerres se rend en Turquie, en 1933, à l'invitation du président de la toute jeune République turque, Mustafa Kemal, il est déjà gagné à la cause de la modernisation kémaliste. Publié en 1934, son récit de voyage, *Orient*, est un panégyrique enthousiaste de l'œuvre accomplie en une dizaine d'années par le gouvernement d'Ankara :

« ... Ce que ces réformes du ghazi ont fait disparaître de la vieille Turquie, c'est surtout son aspect Mamamouchi. Plus de fez ; les femmes ne portent plus le voile de mousseline, le yachmak. Plus de monastères musulmans, de tekkés ; on a relégué au musée d'Ankara les instruments dont se torturaient les derviches : fanatisme et comédie. On les a relégués à côté de cette tiare persane qui ressemble étrangement à la tiare papale.

Il est facile, au reste, de définir les différentes réformes qui ont transformé le vieil Empire ottoman en une jeune et active République. D'abord, suppression de toute religion officielle, des écoles coraniques attachées aux mosquées (médressés), du Chéri et de l'Evkaf. La République turque sera laïque. Plus de tribunaux religieux fondant leurs décisions sur la loi islamique et, par leurs procédures exceptionnelles, justifiant en quelque sorte les Capitulations. Le statut matrimonial dépendra désormais du seul Code Civil. Sur tous les biens religieux, gérés naguère par l'Evkaf, l'Etat met la main. Fini le régime qui confondait cet Etat avec l'Eglise musulmane... »²

Suit l'énumération des principaux autres changements de cette première décennie républicaine : la réforme linguistique et celle de l'alphabet ; la réforme hautement symbolique de la coiffure ; le changement de calendrier et de système horaire ; la laïcisation du droit ; les mesures prises en faveur de l'émancipation de la femme ; la mise en place d'un système d'instruction publique fondé sur la laïcité ; l'étatisation de l'économie³.

¹ Ce texte a été préparé à l'occasion des « Journées bruxelloises de la Méditerranée » organisées par l'Institut MEDEA – Bruxelles – 23 octobre 2003.

² E. Herriot, *Orient*, p. 102. [Pour les références bibliographiques complètes, voir la *bibliographie sélective*, en fin d'article.]

³ Les réformes conduites par Mustafa Kemal Atatürk ont suscité, dès la fin des années 20 du XXe siècle, une abondante littérature. Il n'est donc pas nécessaire, ici, d'en refaire l'inventaire

En quelques paragraphes, Herriot parvient à brosser un tableau presque complet de la révolution kémaliste, sans oublier de souligner, chaque fois que l'occasion s'en présente, le caractère laïque du régime d'Ankara.

Reste à dire que l'admiration dont témoigne l'ancien président du Conseil français à l'égard de la République kémaliste n'a rien d'exceptionnel. Pratiquement tous les observateurs occidentaux qui, dans ces années de l'entre-deux-guerres, jugent utile de faire connaître leur point de vue sur la Turquie nouvelle expriment, en des termes souvent très proches, la même fascination pour l'œuvre en cours⁴. Et chaque fois, c'est surtout la laïcité du nouveau régime qui est mise en exergue. Les réformes d'apparence —qu'il s'agisse de l'interdiction du port des coiffures traditionnelles ou du dénudement des femmes— sont elles aussi poussées à l'avant du tableau. Certains auteurs notent certes, au passage, le caractère autoritaire du régime. Mais dans ces années de l'entre-deux-guerres, cela ne choque guère. Même Herriot, souvent sévère à l'endroit des autres régimes autoritaires de l'époque, juge avec beaucoup de sympathie le travail du *Parti républicain du peuple*, oubliant de signaler qu'il s'agit d'un Parti unique⁵.

Au fil du temps, diversification des lectures

Naturellement, depuis ces années de l'immédiate après-guerre, où journalistes, observateurs et hommes politiques occidentaux se rendaient à Ankara quasiment en pèlerinage, pour y retrouver avec ravissement le reflet de leur propre culture et de leur vision personnelle d'un monde meilleur, guidé par les valeurs de ce qu'ils considéraient comme une civilisation universelle, l'image de la révolution kémaliste s'est quelque peu brouillée. Dans les années 30, les autorités d'Ankara, secondées par les nombreux admirateurs que comptait la Turquie nouvelle à travers le monde, avaient réussi à synthétiser la révolution kémaliste en quelques concepts-clés qui, aux yeux de l'opinion occidentale tout au moins, l'exprimaient tout entière : laïcité, émancipation féminine, nationalisme, progressisme, étatismes... En Turquie, les crises et les mutations que le pays

détaillé. Voir par exemple : J. Deny et R. Marchand, 1933 ; T. Alp, 1937 ; P. Dumont, 1983 ; A. Jevakhoff, 1989, pour ne citer que quelques-uns des centaines de titres que compte la bibliographie sur la question.

⁴ Pour une présentation d'ensemble de la littérature consacrée au kémalisme en Europe, cf. Klaus Kreiser, « Modern Avrupa Tarihi İçinde Atatürk » (*Atatürk dans l'historiographie moderne de l'Europe*), dans *Çağdaş düşüncenin Işığında Atatürk*, 1983, pp. 515-556. Dès les années 20, des publications comme celles de Berthe Georges-Gaulis (*La nouvelle Turquie*, 1924) ou Paul Gentizon (*Mustapha Kemal ou l'Orient en marche*, 1929) viennent dire avec éloquence la fascination que le modèle kémaliste suscite dans certaines couches de l'opinion européenne.

⁵ E. Herriot, *Orient*, 1924, pp. 118-121.

a connues au cours du dernier demi-siècle, la remarquable diversification politique, sociale et idéologique dont celles-ci se sont accompagnées, ont conduit à l'émergence de lectures très variées du kémalisme et dont certaines s'éloignent considérablement de l'orthodoxie telle qu'elle s'exprime à travers les textes doctrinaux de l'entre-deux-guerres.

C'est ainsi, en particulier, que les auteurs du coup d'Etat militaire de septembre 1980 ont, de toute évidence, lorsqu'ils se réclament du kémalisme, une idée tout autre de cette doctrine que leurs aînés de mai 1960 qui avaient, eux aussi, jugé nécessaire de remettre de l'ordre, au moyen d'une intervention musclée, dans la vie politique du pays.

En 1980, le général Evren et ses compagnons d'armes voient dans le kémalisme une doctrine visant au renforcement de l'Etat et faisant rempart à toutes les formes de division, qu'il s'agisse de séparatisme ethnique, de déchirements au sein de la classe politique, ou encore de la contestation idéologique. Les valeurs phares du kémalisme de l'entre-deux-guerre —la laïcité, l'étatisme économique, le nationalisme culturel— leur importent peu. Si peu qu'ils ne vont pas hésiter à faire de la religion —un islam assaisonné à la sauce républicaine— une de leurs armes privilégiées de lutte contre les dissidences de toutes sortes ; qu'ils reviendront aussi sur quelques-uns des acquis importants de la modernisation kémaliste, notamment la purification linguistique et la création d'une culture nationale ouverte sur le monde, à l'écoute de l'Occident et respectueuse des différences. Vingt ans plus tôt, les élites qui bénéficient du climat de liberté politique amené par la Constitution de 1961, considèrent le kémalisme principalement comme une sorte d'idéologie tiers-mondiste. Pour bon nombre d'entre eux, la Turquie d'Atatürk est un modèle de lutte contre les impérialismes, une pionnière du non-alignement ayant su opter pour la troisième voie, ni celle de l'inféodation à l'Occident, ni celle de l'agrégation au bloc soviétique, mais celle de l'indépendance nationale et de la solidarité des peuples⁶.

De même, on conçoit sans peine que les hommes qui détiennent aujourd'hui le pouvoir politique en Turquie, tous issus du *Parti de la Justice et du Développement* (AKP), une formation se réclamant sans ambiguïté des valeurs religieuses, n'aient pas la même opinion de la laïcité kémaliste que leurs prédécesseurs qui, soixante-dix ans plus tôt, fermaient mosquées et écoles de formation islamique. Si certains d'entre eux adoptent à l'endroit du kémalisme un discours nettement critique, voire proche de l'anathème, d'autres assimilent volontiers le kémalisme à la démocratie, terme qui

⁶ Sur ces lectures contrastées du kémalisme, cf. les études rassemblées dans *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. Vol. 2 : *Kemalizm*, 2001.

recouvre surtout à leurs yeux diverses libertés, et notamment la liberté d'opinion et de pensée, celle de l'action politique et celle de la pratique religieuse. C'est peut-être la raison pour laquelle, notons-le en passant, bon nombre d'hommes politiques turcs d'aujourd'hui n'hésitent pas à arborer dans leurs bureaux ministériels les mêmes portraits du fondateur de la République turque que tous ceux qui les ont précédés dans les mêmes fauteuils⁷.

Hors de Turquie, de même, le modèle kémaliste est, depuis la deuxième guerre mondiale, appréhendé avec des lunettes qui ne sont pas forcément celles d'Edouard Herriot et de ses contemporains. On a beaucoup glosé, notamment, sur la nature même du régime kémaliste. Banale dictature ou démocratie potentiellement pluraliste, comme l'a montré l'évolution ultérieure de la Turquie ? On s'est aussi demandé si la laïcité kémaliste ne constituait pas, dans la pratique, une sorte de théocratie déguisée, ou pour le moins, un système faisant de la religion un outil aux mains de l'Etat. Enfin, des jugements contrastés sont désormais portés sur la manière dont la République kémaliste a abordé la question de la pluralité ethnique et religieuse. Ecrivant à une époque où le congrès de Lausanne semblait avoir réglé de manière satisfaisante la question des minorités et où l'ensemble des citoyens de la République turque, quelle que soit leur appartenance ethnique, venaient de se voir offrir un remarquable arsenal de droits et libertés, les observateurs de l'entre-deux-guerres estimaient que le régime d'Ankara, placé pour cet aspect des choses sous le regard de la SDN, avait réussi à assumer pleinement le difficile héritage de la pluralité ottomane. Aujourd'hui, alors que certains continuent d'exalter les valeurs de tolérance et de multiculturalisme dont se réclame volontiers la Turquie, d'autres ne voient que le rouleau compresseur du nationalisme turc, avec ses effets pervers : le laminage des minorités non musulmanes et, s'agissant de l'éventail des populations musulmanes d'origine non turque, la négation, ou pour le moins la non prise en compte, de leurs spécificités culturelles et de leurs revendications identitaires.

Le cas des Kurdes est, en l'occurrence, celui qui a fait couler le plus d'encre, même si la politique d'homogénéisation nationale poursuivie par l'Etat turc a touché

⁷ Plusieurs travaux récents publiés en Turquie traitent des rapports entre les mouvements à connotation islamiste et les valeurs « traditionnelles » de la république kémaliste. Voir en particulier : Ali Bayramoğlu, *Türkiye'de Islami Hareket. Sosyolojik bir Bakış. 1994-2000* (Le mouvement islamique en Turquie. Un regard sociologique. 1994-2000), Istanbul : Patika, 2001 ; Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı* (La conception de la religion de l'intellectuel turc), Istanbul : Yapı Kredi Yay., 2000. Le dossier de presse préparé par MEDEA, *Turquie : un modèle démocrate-musulman ?*, novembre 2002, fournit également d'intéressants éclairages sur la manière dont l'AKP appréhende les valeurs républicaines.

également bien d'autres populations. A cet égard, il est à noter que les autorités turques s'emploient, depuis plusieurs années à désamorcer les critiques relatives à la manière dont elles traitent la question des groupes ethniques auxquelles elles doivent faire périodiquement face, notamment dans le cadre des instances européennes. Un « paquet » de mesures législatives votées en 2002-2003, garantissant aux minorités non-musulmanes le même traitement que celui réservé aux citoyens turcs à part entière et offrant aux ethnies non-turques la possibilité de vivre pleinement leur différence culturelle, a constitué un pas important dont la communauté internationale a pris acte avec intérêt.

Le modèle kémaliste est-il exportable ?

La question de la transposition de l'expérience turque en d'autres lieux s'est posée très tôt. Dès les premiers mois de la lutte pour la libération nationale menée par Mustafa Kemal depuis son bastion d'Ankara, les agents des puissances de l'Entente noircissaient dépêches et rapports pour expliquer que le danger était grand de voir la Turquie nouvelle qui était en train de naître prendre la tête des mouvements anticolonialistes qui, en divers points du globe, menaçaient les grands empires. Ce qui effrayait le plus les chancelleries occidentales, c'était que le nationalisme turc n'hésitait pas à flirter avec l'islamisme et le bolchevisme, formant ainsi un mélange particulièrement explosif. C'était l'époque où les officiers de l'armée kémaliste arboraient l'étoile rouge au col de leur uniforme tout en se réclamant du drapeau vert de l'islam⁸. Les craintes de l'Europe victorieuse paraissaient d'autant plus justifiées que, de fait, en Afrique du Nord comme en Inde, en Egypte comme dans le Caucase, circulaient des portraits de Mustafa Kemal et que des propagandistes qui ne déployaient pas de grands efforts pour se cacher appelaient le monde de l'islam au secours du régime Anatolien et donnaient la résistance turque en exemple à tous les opprimés du monde musulman.

Cette façon d'appréhender le fait kémaliste tient certainement à ce que le gouvernement d'Ankara n'hésitait pas, lui-même, à agiter l'épouvantail d'une révolution à la fois sociale et islamique. Les choses ne devaient cependant pas tarder à changer. Dès 1922, à peine la victoire sur les forces d'occupation acquise et le sultan chassé de son trône, la Turquie nouvelle, sous la dictée de son chef, arbore un visage nouveau : elle est anticléricale, laïque, hostile à l'ancien régime, progressiste. Et l'Europe, ébahie, de se mirer avec délectation dans ce reflet d'elle-même. Désormais, la contagion n'est plus redoutée, elle est souhaitée. La Turquie nouvelle est considérée, surtout dans la France

⁸ A ce propos, voir par exemple P. Dumont, *Mustafâ Kemal*, 1983, pp. 83-92.

radicale, comme un cas paradigmatique, un modèle dont d'autres pays du Proche et Moyen-Orient devraient s'inspirer.

Il existe une abondante littérature sur l'influence que le kémalisme a exercée à travers le monde musulman. C'est ainsi, en particulier, que les liens entre la Turquie nouvelle et l'Afghanistan ont été maintes fois décrits⁹. En 1928, dans le cadre d'un long périple au Proche-Orient et en Europe, le souverain afghan Amanullah Khan, en visite à Ankara, a pu observer de ses propres yeux les réformes qui étaient en train de transformer le visage de la toute jeune république turque. Son enthousiasme est sans réserves : « *Vous êtes les grands frères des Afghans et vous devez toujours nous considérer comme vos cadets* », confie-t-il à un journaliste du cru¹⁰. Certes, au moment où Amanullah se rend en Turquie, son propre pays est déjà engagé depuis près d'une dizaine d'années dans des réformes radicales tout à fait comparables à celles dont la société turque devait s'accommoder à la même époque. Mais le pèlerinage d'Ankara va néanmoins constituer un tournant, le roi ayant pris exemple sur la Turquie pour se lancer dans des entreprises radicales, telles que le dévoilement des femmes ou l'interdiction de la polygamie. Même si Amanullah allait devoir, peu après ces mesures très mal accueillies, quitter le pouvoir, la dynamique paraît aux observateurs de l'époque irréversible : « *...Il n'y a pas de doute que les germes du relèvement culturel ont été levés [...] et que les classes éclairées de l'Afghanistan ont toujours leurs yeux vers Ankara et aspirent avec volupté les rayons éblouissants qui leur arrivent de cette ville lumière du monde musulman au sens spirituel du terme* », lisons-nous en 1937 sous la plume d'un des thuriféraires éminents du kémalisme¹¹.

Les relations entre Kemal Atatürk et le chef de l'Etat iranien, Reza Chah Pahlavi, ont elles aussi suscité d'abondantes analyses¹². A l'instar d'Amanullah Khan, Reza a lui aussi fait, en 1934, le déplacement d'Ankara et a été, pendant plusieurs semaines, l'hôte du fondateur de la République turque. Sans attendre la fin du voyage, il a demandé par télégramme à son premier ministre, Mohammed Ali Faruqi, d'accélérer les mesures d'occidentalisation. Comme le président turc, le souverain iranien a commencé par s'attaquer aux symboles : le couvre-chef des hommes, le tchador féminin... D'autres mesures n'ont pas tardé à suivre : l'interdiction de la polygamie, l'abolition des titres de noblesse, la décléricalisation de l'Etat. Le régime d'Ankara constitue une source

⁹ Voir en particulier Vartan Gregorian, *The Emergence of Modern Afghanistan, Reform and Modernization, 1880-1946*, Stanford, 1969.

¹⁰ Cité par M. Şahiner, 1995, p. 174.

¹¹ Tekin Alp, 1937, p.277.

¹² Voir par exemple Yann Richard, « Le kémalisme et l'Iran », dans I. Gökalp et F. Georgeon (eds.), *Kémalisme et monde musulman, Cahiers du GETC*, n° 3, automne 1987, pp.60-75.

d'inspiration tellement évidente que le Chah n'hésite pas à faire appel à des conseillers turcs. Dans ces années 30 propices à toutes les audaces, le temps où la Turquie et l'Iran, héritiers d'un long passé d'hostilité réciproque se regardaient en chien de faïence semble définitivement révolu.

De frappantes convergences entre le modèle turc et divers projets de réforme se laissent discerner dans bien d'autres pays encore. Du Pakistan au Maroc, en passant par l'Irak, l'Égypte ou l'Algérie, la liste est longue des leaders qui ont ressenti le besoin, en quelque point de leur parcours politique, de faire l'éloge du fondateur de la République turque et de son œuvre. Jinnah au Pakistan, Bourguiba en Tunisie, Chadli ben Chedid en Algérie, et bien d'autres. Certaines des réformes kémalistes —en particulier la réforme de l'alphabet, le port de vêtements de style occidental et l'ensemble des mesures touchant à l'émancipation féminine— ont suscité à travers le monde musulman des commentaires particulièrement nombreux et ont trouvé d'ardents partisans —souvent quelque peu marginaux— parmi les élites locales. C'est ainsi, par exemple, qu'en Égypte, un intellectuel libéral, Abd el-Aziz Fahmi, pourra proposer en 1944 la latinisation de l'écriture sur le modèle turc¹³. Consultée, l'*Académie de la langue arabe* a préféré ne pas prendre position sur le projet ; mais elle n'en a pas moins décidé de faire imprimer le texte soumis à son examen et de le diffuser, pour information, à travers le monde arabe. Toujours en Égypte, l'abolition du fez par Mustafa Kemal en 1925 va alimenter pendant de nombreuses années le débat sur la réforme vestimentaire, débat qui finira par déboucher, en 1952, sur la mise à l'index du tarbouche¹⁴.

La question de la coiffure fait l'objet de vifs échanges d'arguments dans bien d'autres pays encore, et notamment en Irak où les leaders du parti populaire local arborent volontiers, comme en Turquie, le chapeau à l'européenne¹⁵. De même, les combattants de l'émancipation féminine, actifs dans une grande partie des terres musulmanes, ne manquent jamais de se réclamer de l'exemple turc, soulignant non sans malice que la femme turque a bénéficié d'avancées substantielles bien avant la femme européenne.

S'il ne fait aucun doute que le modèle kémaliste a fasciné le monde musulman tout autant qu'il a médusé l'Occident, il faut cependant reconnaître qu'il a aussi rencontré, à travers les terres arabes et musulmanes, de nombreuses réactions de rejet.

¹³ D'après Maged Mansy, « Forme et Réforme. L'Égypte et la Turquie kémaliste » dans I. Gökalp et F. Georgeon (eds.), *Kémalisme et monde musulman*, pp. 82-111.

¹⁴ M. Mansy, *op. cit.*, consacre plusieurs pages à cette question.

¹⁵ Bernard Vernier, *L'Irak d'aujourd'hui*, Paris : Armand Colin, 1963, p. 128.

Ainsi, en Egypte, ce ne sont pas seulement la réforme de l'écriture et les mesures visant à l'occidentalisation vestimentaire qui sont condamnées par les ulémas et les élites soucieuses de la conservation du patrimoine arabe. C'est l'essence même du kémalisme, la laïcité et tout ce qui en découle, qui est condamnée, sous la plume notamment de Hassan el-Banna, fondateur du mouvement des Frères Musulmans, mais aussi de bien d'autres¹⁶. Pareillement, en Syrie, où la question du sandjak d'Alexandrette et le contentieux à propos du partage des eaux nourrissent une vieille hostilité à l'égard de la Turquie, toutes les occasions sont bonnes pour mettre en doute les choix doctrinaux et les pratiques du régime kémaliste. Même l'Irak, où le modèle kémaliste semble attractif à certains éléments de l'armée, la méfiance à l'égard de l'ancienne puissance impériale l'emporte sur les manifestations d'intérêt¹⁷.

Au demeurant, force est de constater que le kémalisme, qu'il ait été appréhendé avec sympathie ou qu'il se soit heurté au rempart des animosités anciennes et des valeurs traditionnelles, a pu exercer une certaine influence mais n'a jamais été décalqué. Et pour cause : à l'époque où Mustafa Kemal et ses compagnons jetaient les bases de la Turquie nouvelle, la plupart des pays musulmans, soumis à quelque puissance coloniale, n'avaient pas la possibilité d'opter pour un avenir dont ils seraient les libres artisans ; lorsqu'ils eurent gagné cette possibilité, le kémalisme avait déjà pris des allures de relique historique. Cela tient aussi au fait que le modèle kémaliste apparaît, tout compte fait, comme le produit de six siècles d'histoire impériale et n'a pu voir le jour, en territoire anatolien, que parce qu'il puisait ses racines dans le terreau de l'héritage ottoman.

La révolution kémaliste constitue-t-elle une rupture radicale dans l'histoire de la Turquie ou faut-il l'appréhender comme le prolongement de processus politiques, sociaux et culturels déjà largement amorcés sous l'ancien régime ? La question a déjà fait l'objet de tant de dissertations qu'il n'est guère utile, ici, de rouvrir le dossier. Il ne fait aucun doute que l'œuvre accomplie par Mustafa Kemal et ses compagnons doit être considérée comme une authentique révolution, un saut périlleux dans l'inconnu. Mais on ne peut sous-estimer pour autant le poids des continuités historiques. La laïcité kémaliste ? A y regarder de près, une mainmise de l'Etat sur la religion qui s'inscrit dans le prolongement de rivalités séculaires, au sein de l'Empire, entre le spirituel et le temporel. L'ouverture à l'Occident ? Une tradition qui remonte à Byzance et que l'implantation du pouvoir turc au

¹⁶ Cf. M. Mansy, *op. cit.* ; M. Şahinler, *op. cit.*, pp. 158-160.

¹⁷ Elisabeth Picard, « Les nationalistes arabes de Syrie et d'Iraq et le kémalisme : convergences, occultations et influences », dans I. Gökalp et F. Georgeon (eds.), *Kémalisme et monde musulman*, pp. 40-59.

cœur même de l'Europe, durant les siècles de l'expansion ottomane, n'a fait que renforcer. La sécularisation du droit et des institutions ? Un processus largement amorcé dès les premières décennies du XIXe siècle. L'émancipation féminine ? L'aboutissement d'un travail de sape amorcé sous les règnes des sultans réformateurs. La révolution kémaliste qui, dans l'entre-deux-guerres, dote la Turquie d'un nouveau visage doit certes beaucoup à la volonté d'un groupe d'hommes ; mais elle s'explique aussi par un ensemble de facteurs proprement « locaux » et tout un patrimoine d'institutions, de traits culturels, de comportements politiques venus d'un passé tantôt lointain, d'autres fois proche.

De l'anti-colonialisme au tiers-mondisme

Ancré dans l'histoire ottomane et se présentant comme un ensemble d'options idéologiques et politiques en forte prise sur les réalités turques, le kémalisme apparaît donc, par ses origines mêmes, difficilement exportable. Il n'en demeure pas moins qu'il n'a jamais cessé de constituer, pour une partie des élites arabes et musulmanes, une référence. Les agents de l'entente qui, dans les années 1918-1922, voyaient dans le mouvement anatolien de libération nationale un ferment capable de conduire à l'embrasement de l'Orient tout entier, exagéraient certes le risque —comme l'ont toujours fait les prévisionnistes— mais n'avaient pas tout à fait tort d'être inquiets. Avec le kémalisme, les forces anticolonialistes et nationales qui travaillaient le monde musulman ont disposé d'un modèle, difficile à transposer tant il était fortement tributaire des spécificités d'un Empire agonisant, mais dont il était possible, pour le moins, de tirer des enseignements et des orientations.

En Egypte comme en Syrie, en Inde comme au Maghreb, la laïcité kémaliste et plusieurs des réformes fondamentales du nouveau régime, notamment tout ce qui touchait à l'émancipation de la femme, comptaient de nombreux détracteurs. A l'exception de quelques esprits originaux, le monde arabe et musulman ne pouvait que désapprouver les innovations dans l'organisation de la vie familiale et l'adoption d'un code civil ne devant plus rien à la *charia*, de même que, dans un autre ordre d'idées, la manière éminemment cavalière avec laquelle les kémalistes avaient troqué, en 1928, l'écriture sacrée du Coran contre les caractères latins. Le renversement du sultanat, et plus encore l'abolition du khalifat en 1924 représentaient pareillement, aux yeux d'une bonne partie de l'opinion musulmane, quelque chose de scandaleux. La réaction des musulmans de l'Inde —qui avaient dans un passé proche soutenu le mouvement kémaliste au nom, précisément, de la défense du khalifat— fut particulièrement

violente¹⁸. Mais comme en témoigne fort bien l'épais dossier de presse rassemblé par Bilal Şimşir sur les réactions étrangères à la révolution kémaliste, la décision turque, si elle éveilla dans certains pays (Egypte, Maroc, Afghanistan, Hedjaz) l'espoir de récupérer l'institution khalifale à leur profit, se heurta à la condamnation sans appel des opinions publiques¹⁹. Décidée dans la même foulée, la suppression des *médressés*, des couvents et des tribunaux religieux a, de même, largement contribué à creuser le fossé entre la Turquie kémaliste et le monde de l'islam.

Néanmoins, il y avait des aspects du kémalisme que les nationalistes arabes, qu'ils fussent du Machrek ou du Maghreb, ne pouvaient méditer qu'avec délectation. Mustafa Kemal et les siens avaient su tenir tête aux puissances de l'Occident ; ils avaient réussi à jeter les bases d'une nation indépendante ; sur les cendre d'un Empire qui, depuis plus d'un siècle, négociait avec l'Europe les conditions de sa reddition et de son démantèlement, ils avaient construit un Etat fort, respecté, jaloux de ses prérogatives et de sa souveraineté.

On retrouve cette approche du kémalisme dans plusieurs des pays qui ont eu à lutter contre la puissance coloniale pour gagner leur indépendance. Le témoignage de Messali Hadj, un des pionniers du nationalisme algérien face à la colonisation française, est à cet égard particulièrement parlant :

« Les premières prouesses militaires de Mustapha Kemal Pacha eurent sur le monde islamique une grande résonance, un profond réconfort et un immense encouragement. Pour mes amis et moi, c'était la joie et des réjouissances. Du coup, je réunissais mon groupe dans une chambre de sous-officier, nous prenions du café et nous dégustions des macarons aux amandes. J'avais aussi acheté des journaux. Dans cette presse, on pouvait avoir les dernières nouvelles et certaines déclarations de Mustapha Kemal. Dans les journaux illustrés, nous admirions les soldats turcs en tenue de campagne et les photos de Mustapha Kemal. Nous découpons avec un vif plaisir ces photos et nous les portions sur nous comme des talismans... »²⁰

En Algérie encore, l'œuvre de Mustafa Kemal est, dès les premiers moments du sursaut national, reflétée dans la *Charte algérienne* qui devait servir de texte de

¹⁸ Les relations entre les musulmans de l'Inde et le mouvement kémaliste ont fait l'objet de nombreux travaux. Voir en particulier Gail Minault, *The Khilafat Movement, Religious Symbolism and Mobilization in India*, New York, 1982.

¹⁹ B. Şimşir, 1981, pp. 335-860.

²⁰ Cité par Benjamin Stora, « L'Empire ottoman et la Turquie kémaliste dans la conscience algérienne au début du XXe siècle », dans I. Gökalp et F. Georgeon (eds.), *Kémalisme et monde musulman*, p. 143.

référence aux combattants du FLN. Admirateur d'Atatürk, le rédacteur du manifeste du 12 février 1943, Ferhat Abbas, n'avait pas hésité à puiser largement dans l'expérience turque²¹. En Tunisie, de même, la référence au kémalisme est patente, parfois implicite, d'autres fois explicitement formulée, comme dans les cours sur la révolution tunisienne que le président Bourguiba se plaisait à donner à l'université de Tunis. En Irak, enfin, le coup d'Etat qui, en 1936, devait porter Hikmet Süleyman au pouvoir, pour peu de temps il est vrai, présente des connotations nettement kémalistes²².

Comme l'a bien souligné Elisabeth Picard²³, la référence à la Turquie est opérationnelle surtout lorsqu'il s'agit d'exalter les aspirations à l'indépendance et à la souveraineté nationale. Mais le modèle turc vient aussi à l'esprit lorsqu'il s'agit d'évaluer quelques-uns des choix fondamentaux que certains pays musulmans ont eu à faire à divers moments de leur histoire récente, en particulier l'étatisation de l'économie et, d'une manière plus générale, la remise d'une grande partie des pouvoirs à l'Etat, celui-ci se voyant reconnaître tous les attributs du père et de la Providence. A cet égard, on est en droit de penser que l'Algérie de Boumedienne, par exemple, n'a pas seulement regardé du côté des républiques soviétiques mais qu'elle s'est aussi souvenue, au moment d'effectuer ses choix, de l'expérience kémaliste. L'Irak et ses interventions militaires à répétition présente, de même, bien des convergences avec la Turquie kémaliste, même si le modèle irakien se signale, dans l'ensemble, par un conservatisme qui n'a eu que rarement son équivalent dans le contexte turc. Prépondérance de la caste des militaires, autoritarisme, méfiance à l'endroit du pluralisme politique : autant d'éléments qui rapprochent le cas turc de celui de bon nombre de pays arabes (Syrie, Irak, Egypte, pour ne citer que quelques-uns d'entre eux) et dont on retrouve aussi l'écho en Afrique, continent où il est également assez aisé d'inventorier diverses marques de réceptivité au message kémalien²⁴.

Le néo-kémalisme, un kémalisme pour aujourd'hui ?

Reste cependant à rappeler qu'il y a kémalisme et kémalisme et que si la caste militaire venue au pouvoir en 1980 a surtout insisté, dans sa lecture du message

²¹ M. Şahinler, 1995, p. 164.

²² Sur ce coup d'Etat de 1936, voir par exemple Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton : Princeton Un. Press, 1978.

²³ E. Picard, « Les nationalistes arabes de Syrie et d'Iraq... », *op. cit.*, p. 54.

²⁴ Voir Ali A. Mazruhi, *Osmanlı İmparatorluğu ve Atatürk Mirası Açısından Afrika. Siyasal Kültürde Yerellik ve Evrensellik* » (L'Afrique du point de vue de l'héritage ottoman et de l'influence d'Atatürk. Localisme et universalisme dans la culture politique), dans *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* (Atatürk à la lumière de la pensée contemporaine), 1983, pp. 571-592.

kémaliste, sur le trinôme « Etat - Nation - Souveraineté », si d'autres n'en ont retenu que la laïcité et le réformisme, d'autres encore, confrontés au vieillissement d'une doctrine dont les pratiques et les mots d'ordre paraissent chaque jour plus décalés par rapport à la vie réelle, croient avoir trouvé la formule magique : ceux-là voient dans le kémalisme un état d'esprit, une mobilisation de tous les instants en faveur du progrès social, économique et culturel. L'armée et la classe politique n'apparaissent plus comme des défenseurs pleinement fiables des valeurs léguées à la République turque par son fondateur. Qu'à cela ne tienne : la société civile —et qui s'exprime dans la Turquie d'aujourd'hui non seulement par le truchement d'un large éventail de partis politiques mais surtout à travers des milliers d'associations— est prête à prendre le relais et à soutenir efficacement la démocratie, le pluralisme politique, la liberté de pensée, tout en préservant l'intégrité de l'Etat et de la Nation. Ce néo-kémalisme, qui a émergé dans un climat de forte turbulence politique et d'angoisse identitaire, n'entretient que des rapports assez lointains avec le kémalisme des générations précédentes. Mais à l'âge de la mondialisation, alors que bon nombre de pays étiquetés pudiquement « du Sud » recherchent désespérément les moyens de préserver leur indépendance politique, économique et culturelle, il semble que le cocktail assez subtil de fidélité aux valeurs fondatrices de la République, de fierté nationale et d'adaptation permanente aux réalités d'un monde en constante évolution qui caractérise le néo-kémalisme du XXI^e siècle commençant, puisse proposer aux idéologues du monde musulman, à l'image des appels à la révolution et à la mobilisation anti-impérialiste des années 1920, d'utiles pistes de réflexion.

Bibliographie sélective :

- ALP Tekin, *Le kémalisme*, Paris : Alcan, 1937, 298 p.
- *Atatürk Devrimleri. I. Milletlerarası Simpozyumu Bildirileri* (Communications présentées au premier symposium international sur les réformes d'Atatürk.), Istanbul : Istanbul Üniversitesi, 1975, 665 p.
- *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* (Atatürk à la lumière de la pensée contemporaine), Istanbul : Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yay., 1983, 657 p.
- DENY Jean et MARCHAND René, *Petit manuel de la Turquie nouvelle*, Paris : Haumont et Cie, 1933, 318 p.
- DUMONT Paul, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Bruxelles : Complexe, 1983, 221p.
- GENTIZON Paul, *Mustapha Kemal ou l'Orient en marche*, Paris : Bossard, 1929, 350 p.
- GÖKALP Iskender et GEORGEON François (eds.), *Kémalisme et monde musulman, Cahiers du Groupe d'études sur la Turquie contemporaine*, n° 3, automne 1987, Paris : Fondation de la Maison des sciences de l'homme, 167 p.
- HERRIOT Edouard, *Orient*, Paris : Hachette, 1934, 418 p.
- JEVAKHOFF Alexandre, *Kémal Atatürk. Les chemins de l'Occident*, Paris : Tallandier, 1989, 490 p.

- KAZANCIGİL Ali et ÖZBUDUN Ergun (eds.), *Atatürk fondateur de la Turquie moderne*, Paris : Masson, 1984, 269 p.
- *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. Vol. 2 : *Kemalizm*, 2001.
- ŞAHİNLER Menter, *Origine, influence et actualité du kémalisme*, Paris : Publisud, 1995, 277 p.
- ŞİMŞİR Bilâl, *Dış Basında Atatürk ve Türk Devrimi. Cilt I. 1922-1924. Bir Laik Cumhuriyet Doğuyor. Presse étrangère sur Atatürk et la Révolution turque. Volume I. 1922-1924. La naissance d'une république laïque*, Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1981, LVII+892 p.