

MINORITÉ/COMMUNAUTÉ

La *cemaat* comme principe d'organisation sociale

Jeanne HERSANT

On l'a vu, diverses réalités et représentations peuvent être réunies sous le vocable « communauté », en fonction des mots qui la désignent, des époques considérées et de la configuration sociale propre à chacune de ces époques. Je vais ici me concentrer sur une acception en particulier : la communauté en tant que dispositif juridique et institutionnel ayant vocation à prendre en charge différents aspects de la vie sociale des membres du groupe. Ce qui nous permet de rejoindre l'interrogation posée par Élise Massicard : en quoi la qualification ou l'auto-qualification comme « communauté » dépendent-elles du contexte, des institutions et des statuts existants ? En effet, alors que, à l'instar des alévis, la minorité dite « musulmane » est trop différenciée pour constituer un groupe social homogène (➔ « Réflexions sur les catégories du droit international... » ◀), son statut juridique lui confère une réalité propre.

Le terme « *cemaat* » désigne le dispositif institutionnel défini par le traité de Lausanne et renvoie à la définition de la communauté organisée « socialement, culturellement et juridiquement autour de ses appareils religieux ». En Turquie ont été constitués en *cemaat* les anciennes *millet* reconnus par le traité de Lausanne, en somme les actuelles minorités non musulmanes (Juifs, Grecs, Arméniens), seules reconnues malgré le processus en cours d'application à d'autres populations de la notion de « minorité¹ ». Pour ce qui est de la Thrace occidentale, précisons d'emblée que le terme est tombé en désuétude. Rares sont mes interlocuteurs qui prononcent le mot « *cemaat* », et seuls les plus

1. À propos des discussions houleuses concernant le rapport sur les minorités (qui reconnaît notamment les Kurdes et alévis comme minorités) produit par la commission consultative des droits de l'homme en Turquie dans la perspective de l'adhésion à l'Union européenne, voir « TSK : Zorla azınlık olmaz » ([Déclaration des] Forces armées turques : il ne peut y avoir de minorité par la contrainte), *Radikal*, 3 novembre 2004.

anciens d'entre eux savent réellement ce qu'il désigne ; ils associent l'institution à la minorité en qualifiant le président de la structure (*cemaatbaşkanı* ou *cemaatreis*), dans chaque département, de « chef de la minorité » : il s'agit d'une autorité, d'une personnalité représentative, qui ne peut être simplement ramenée à une autorité politique ou religieuse².

La *cemaat*, une réalité oubliée

Hormis ces bribes d'entretiens, il m'a fallu m'appuyer sur des sources secondaires pour décrire le fonctionnement de la *cemaat* musulmane en Thrace occidentale, aujourd'hui en grande partie vidée de son contenu, pour les raisons que nous allons évoquer ci-dessous. La notion de « *cemaat* » et la réalité qu'elle recouvre n'ont fait, à ma connaissance, l'objet d'aucune mention dans les ouvrages pourtant pléthoriques sur la Thrace occidentale, réalisés ces dernières années par des auteurs grecs, français ou allemands, particulièrement en histoire. Quant aux travaux en langue turque, je n'en ai recensé que deux décrivant le phénomène : ceux de Halit Eren (ancien vice-président du centre de recherches de la Conférence islamique d'Istanbul et président de l'Association de solidarité des Turcs de Thrace occidentale en Turquie) et de Salahaddin Galip, qui fut le dernier secrétaire général de la *cemaat* de Komotini (Gümülcine). Ce dernier est également le frère de Hâfız Ali Galip – qui fut président de la *cemaat* de Komotini entre 1944 et 1948 – et l'oncle de Galip Galip, député du Pasok (Mouvement socialiste panhellénique) de 1996 à 2004.

Signe des temps, le dernier ouvrage en date sur l'organisation religieuse des musulmans en Thrace occidentale a pour titre « La liberté de conscience et de religion de la minorité musulmane turque de Grèce³ », selon une rhétorique typiquement reprise du système de normes européen. Le sommaire de l'ouvrage en est d'ailleurs symptomatique : la première partie porte sur les notions de « droits de

2. Entretien à l'association des Turcs de Thrace occidentale de l'arrondissement de Küçük Çekmece (Istanbul) avec trois hommes (dont l'un avait pour arrière grand-père maternel un *cemaatreis* de Komotini), novembre 2002 ; entretien à Bakırköy (Istanbul) chez un particulier, février 2004.

3. Turgay Cin, *Yunanistan' daki Müslüman Türk Azınlığın Din ve Vicdan Özgürlüğü*, Ankara, Seçkin, 2003.

l'homme», «laïcité» et «liberté de conscience et de religion», ainsi que sur leur définition en droit international et par les principales instances inter-étatiques (Nations Unies, Conseil de l'Europe, OSCE). La deuxième partie présente les différents traités relatifs à l'organisation religieuse en Thrace occidentale, et la troisième présente plus particulièrement les institutions de la minorité (mufti, mosquées, fondations pieuses, écoles, écoles coraniques, *tekke* ou bâtiments hébergeant les confréries) sans que le mot «*cemaat*» apparaisse une seule fois dans ce sommaire (il est mentionné sporadiquement dans le corps du texte). Le phénomène relatif à ce dispositif institutionnel se trouve ainsi occulté, reflétant d'une certaine façon son inertie, sur laquelle je reviendrai plus loin.

Salahaddin Galip, qui occupa la fonction de secrétaire de la *cemaat* de Komotini (Gümülcine) de 1958 à 1961, décrit ainsi la structure :

Nos institutions communautaires viennent sans aucun doute en tête de celles de nos organisations qui maintiennent debout l'existence religieuse, nationale et culturelle de la minorité turque de Thrace occidentale. Les conseils d'administration de ces institutions dont la fonction est de superviser les activités de nos structures urbaines telles que les écoles, mosquées, *vakıf*, se composent de douze membres à Komotini (Gümülcine) et à Xanthi (Iskeçe), et de sept membres à Alexandroupolis (Dedeağaç) et Didymoticho (Dimetoka) [...]⁴.

Il faut certes prendre en compte le fait que l'information provient d'un ouvrage qui tient du pamphlet, ce qui explique notamment la réinterprétation de la structure de la *cemaat* en tant qu'organisation visant à préserver «l'existence nationale» de la «minorité turque» ce qui, on l'a vu, était loin d'aller de soi à l'époque de la conférence de Lausanne. ➤ «Réflexions sur les catégories du droit international...» ◀ Une fois posée cette précaution, le texte nous renseigne néanmoins sur l'organisation pratique des institutions communautaires en Thrace occidentale.

Le passage mentionné nous confirme le caractère relativement hermétique à la société majoritaire de l'institution, prévue pour réguler tous les aspects de la vie sociale, culturelle et culturelle de la minorité, en gérant les biens immobiliers (par le biais des *vakıf* ou biens dits

4. *Batı Trakya'da Yazabildiklerimizden...* (De ce que j'ai pu écrire en Thrace occidentale...), Istanbul, Kastaş Yayınevi, 1998.

de mainmorte), le système scolaire et l'organisation religieuse. Ce sont les muftis qui contrôlaient ces conseils d'administration⁵, ce qui témoigne du primat du religieux dans les dispositions juridiques relatives à l'organisation de la minorité⁶. La fonction de président de la *cemaat* était une distinction sociale – on l'a vu à travers les propos de mes interlocuteurs rapportés ci-dessus – mais aussi politique, définissant l'interlocuteur des autorités grecques et turques, et le dépositaire de l'autorité publique à l'échelle de la minorité. Le premier président de *cemaat* à Komotini fut nommé en 1903 : le traité de Lausanne pérennisa une institution préexistante et déjà socialement ancrée⁷.

Les conseils d'administration prévus par les textes ont dans les faits été élus – et pas de façon continue – seulement entre 1950 (et la normalisation de la vie politique grecque après la Seconde Guerre mondiale et la guerre civile) et 1967 (lors de la prise de pouvoir des Colonels)⁸. La liste des professions (lorsqu'elle est précisée) des 21 présidents de la *cemaat* de Komotini, qui se sont succédé de 1903 à 1989, nous éclaire sur la stratification sociale et son évolution⁹. C'est le métier de *basmacı* (littéralement imprimeur, doit se comprendre ici comme propriétaire de journal) qui domine (7 sur 18 professions ou titres indiqués). Cette profession est sur-représentée de 1953 à 1967 puisque 6 des présidents ayant cette occupation ont été en fonction pendant cette période. Tout de suite après vient le titre de *hafız* (6 sur 18) – celui qui sait le Coran par cœur – qui semble en soi équivaloir à une profession ; c'est du

5. Halit Eren, « Batı Trakya Türk Cemaat ve Vakıf İdareleri » (L'administration des fondations pieuses et des biens de la communauté en Thrace occidentale) dans Faruk Bilici (dir.), *Le Waqf dans le monde musulman contemporain (XIX^e-XX^e siècles). Fonctions sociales, économiques et politiques*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes (IFEA), 1994, p. 216

6. Sur la question du *vakıf* on peut se reporter au dossier de la REMMM : *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes*, 79-80, 1997. Le mufti est le chef spirituel d'une communauté musulmane. En Thrace occidentale, en vertu du traité de Lausanne, il dispose de prérogatives en matière de juridiction civile (mariage, héritage), qui en font vraiment le chef de la communauté ; les autorités grecques ne font que contresigner ses actes officiels (d'où la multiplication par exemple, en dehors de tout cadre juridique, des mariages par procuration où seul un des époux est présent, valables dans le cadre de la loi islamique mais contraires aux normes juridiques européennes). Durant la période ottomane, aucun mufti n'avait bénéficié de compétences si étendues. Le traité de Lausanne prévoit l'élection du mufti par ses pairs : il est nommé par le gouvernement grec sur proposition des autorités religieuses musulmanes locales.

7. Paraskevas Konortas, « Les musulmans en Grèce entre 1821 et 1912 », mémoire de DEA sous la direction d'Alexandre Popovic, EHESS, Paris, 1980.

8. Salahaddin Galip, *op. cit.*, p. 70

9. Halit Eren, *op. cit.*, p. 218.

moins un titre suffisant pour situer socialement celui qui le porte. On trouve également un enseignant d'école coranique (*müderriş*), deux négociants de bois (*keresteci*), un meunier (*değirmenci*) et un vétérinaire (*baydar*).

Étant donné la structure de l'emploi de l'époque¹⁰, on voit que la fonction de président de l'institution communautaire était la prérogative des notables, qui avaient souvent pour tout bagage scolaire une formation religieuse dans les écoles coraniques (*medrese*) locales, éventuellement complétée (surtout pour le personnel religieux) par un cursus approfondi en Arabie Saoudite qui, jusqu'à la fin des années 1970, avait des accords avec la Grèce. Les députés de la minorité se recrutaient également parmi cette classe de « dirigeants communautaires ».

Autre caractéristique, le caractère éminemment urbain de cette organisation institutionnelle. Un système parallèle gérait les écoles et mosquées des villages, qui étaient sous le contrôle du mufti de chaque département¹¹. L'excellence sociale (les instituteurs de village étaient plus fréquemment sous-qualifiés) et le centre de décision politique étaient donc géographiquement localisés dans les villes, au sein de la structure centrale de la *cemaat* où siégeaient les notables.

Ainsi, cette structure a contribué à façonner une hiérarchie sociale au sein de la « minorité » en Thrace occidentale, dont on retrouve la trame aujourd'hui encore. Cette hiérarchie est tout d'abord perceptible dans la dichotomie entre centres urbains modernisés et villages souvent considérés par les acteurs locaux comme « en retard », où la différence de mode de vie s'observe jusque dans les pratiques vestimentaires, notamment le port du foulard pour les femmes. D'autre part, l'organisation sociale s'articule à un noyau de notables : les détenteurs de postes clés au sein de la *cemaat* étaient et sont encore – quoique de façon désormais moins exclusive – les mêmes (ou membres de la famille de ceux) qui briguaient et obtenaient des positions de pouvoir (députés, propriétaires et éditorialistes des journaux locaux).

10. Depuis les années 1980, hormis les journalistes (métier désormais professionnalisé), on trouve des chefs d'entreprise et commerçants parmi les notables, mais ceux-ci occupent surtout des professions libérales : avocats et médecins sont sur-représentés.

11. Halit Eren, *op. cit.*

La transformation de l'institution

Le dispositif institutionnel de la *cemaat* est aujourd'hui désinvesti par les acteurs politiques et associatifs représentant la minorité. D'autres structures – associatives – prennent le relais, mais aussi d'autres mots pour désigner la « minorité », qui sont souvent les mots de la « communauté », avec cette fois un signifié différent. Ces mots ou expressions sont : *toplum*, (société), *topluluk*, *camia* (communauté) ou *içimizden biri* (l'un d'entre nous), *bizimkiler* (les nôtres), *bizler* (nous autres). Cette évolution semble marquer l'aboutissement d'un processus enclenché avec le démantèlement progressif des organes constituant la *cemaat* à l'initiative de la junte militaire en place à Athènes (1967-1974), puis par la mainmise de l'administration grecque. L'élection des comités d'administration des *cemaat* a été suspendue en 1967 ; lors du retour à la démocratie (qui a coïncidé avec la crise de Chypre), le gouvernement du parti de la Nouvelle Démocratie (droite conservatrice) a maintenu à leur poste les administrateurs nommés par la junte, refusant le retour au système régi par des élections pour « raisons nationales¹² ».

Aujourd'hui la *cemaat* est vidée de son contenu, au profit d'une structure moins formelle constituée des députés, mufti dissidents et représentants des associations turques locales, le Comité consultatif de la minorité (*Batı Trakya Türk Azınlığı Yüksek Kurulu*)¹³. C'est cette structure qui organise la vie publique de la minorité : les personnalités politiques sont désormais cooptées en son sein. Sa création fut décidée en réaction à l'interdiction faite *de facto* aux *cemaat* de fonctionner, comme moyen de la contourner ; surtout, elle illustre la recomposition politique au sein de la « minorité » et accompagne le recentrage de l'activité de l'élite locale sur le credo turc. La plupart des associations constitutives de cette structure sont sous le coup d'une interdiction en

12. « Miçotakis Batı Trakya'yı ziyaret etti » (« Mitsotakis a visité la Thrace occidentale », *Gündem*, 08.10.02. *Gündem* est un journal turcophone, qui paraît à Komotini (Gümülcine) depuis 1996. Le profil de ses journalistes illustre la professionnalisation de la presse locale ces dernières années.

13. Jeanne Hersant, Nepheli Yatropoulou et Yannis Bonos, « Le facteur turc dans la vie politique en Thrace occidentale. Le cas des élections locales d'octobre 2002 et législatives de mars 2004 », *Les Dossiers de l'IFEA*, 2005 (à paraître).

raison, justement, de l'adjectif «turque» que comporte leur nom¹⁴, et engagées, depuis le début des années 1980, dans un processus judiciaire dont le dernier épisode en date a eu lieu en janvier 2005: la Cour de cassation d'Athènes a confirmé pour «raisons de sécurité nationale» l'impossibilité d'autoriser l'Union turque de Xanthi, dont les dirigeants ont annoncé leur intention de saisir la Cour européenne des droits de l'homme¹⁵. Lesdites associations fonctionnent néanmoins tout à fait librement depuis le début de cette bataille, quoiqu'elles n'arborescent plus l'enseigne portant leur nom.

La question de l'élection des muftis

Une autre facette de l'ethnisation de l'identité au sein de la population «musulmane» concerne la revendication de l'élection des muftis. Les modes d'action liés à cette revendication peuvent être, parallèlement, mis en rapport avec la diffusion des normes européennes en matière de protection des minorités.

Alors que la *cemaat* formait un ensemble institutionnel cohérent et intégré, les termes de la revendication concernant l'élection du mufti le désincarnent en dissociant les différents éléments. Les exigences formulées depuis la fin de la dictature, afin que les comités de gestion des différentes *cemaat* soient de nouveau élus, se sont peu à peu effacées et sont désormais subordonnées à la revendication concernant l'élection des muftis. Indice de cette dislocation de la structure de la *cemaat*: il n'y est plus fait allusion en tant que tel dans les discours politiques, mais seulement aux biens dits de mainmorte (*vakıf*), qui ne constituent qu'un des éléments de la structure.

Jusqu'en 1985, la procédure de nomination des muftis par le gouvernement grec (en concertation avec les autorités musulmanes locales), prévue par une loi adoptée en 1920, application des dispositions du traité de

14. L'Association des instituteurs turcs de Thrace occidentale (*Bati Trakya Türk Öğretmen Birliği*), l'Union turque de Xanthi (*İskeçe Türk Birliği*), l'Union turque des jeunes de Komotini (*Gümülcine Genç Türk Birliği*). On note que dans le nom de ces associations, créées dans les années 1920 pour les deux dernières et 1960 pour la première, le mot «minorité» (*azınlık*) n'apparaît pas. En revanche, dans celui du Comité consultatif comme dans le titre des ouvrages et pamphlets publiés ces dernières années, il est systématiquement question de la «minorité turque». On peut mettre en rapport l'apparition et la systématisation du mot «minorité» alors que parallèlement (► «Réflexions sur les catégories du droit international...» ◄), la turcité devient une ressource permettant – pour les notables et acteurs politiques «turcs» du moins – de s'intégrer politiquement et socialement à la société grecque majoritaire.

15. «Bati Trakya'da "Türk" adına yasak getirildi» (En Thrace occidentale, le nom «turc» frappé d'interdiction), *Radikal*, 14 janvier 2005; «B. Trakya Türkleri AIHM'e gidiyor» (Les Turcs de Thrace occidentale vont devant la CEDH), *Türkiye*, 15 janvier 2005; «Atina'ya Türk davası» (procès turc contre Athènes), *Radikal*, 26 janvier 2005.

Sèvres (reprises dans celui de Lausanne), n'avait jamais été contestée. À la mort du mufti de Xanthi (Iskeçe), en 1985, un successeur lui fut désigné, mais cette fois la pratique parut intolérable aux acteurs « turcs » qui organisèrent une élection à main levée à la sortie de la mosquée. Un peu plus tard, la même procédure eut lieu à Komotini (Gümülcine). Il s'agit là d'une conséquence du contexte de crise politique de l'après-crise de Chypre.

Soucieux de se voir reconnus en tant que « turcs » et non en tant que « musulmans », les acteurs politiques issus de la minorité, en Thrace occidentale, considèrent le mufti comme un représentant politique turc, et plus seulement religieux, et revendiquent son élection au suffrage universel direct, au même titre qu'un député. Or, la question des muftis élus, et surtout sa gestion, est complexe en raison de la contradiction soulevée par la jurisprudence européenne : d'après la Convention européenne des droits de l'homme, un juge ne peut être élu par le peuple – ce serait une atteinte à son intégrité. Pourtant la Cour européenne des droits de l'homme a systématiquement donné raison aux muftis élus en condamnant la Grèce pour non respect de la liberté de conscience et de pratiquer sa religion¹⁶. En pratique, depuis quinze ans, les muftis nommés par le gouvernement grec et les « dissidents » se sont peu à peu répartis les compétences. Les muftis nommés s'occupent de la gestion des *vakif*, ils sont les juges de la loi coranique et disposent des prérogatives en matière de juridiction civile (mariage, divorce, héritage), ils sont les dépositaires de l'autorité officielle et ont le droit de seing ; les muftis élus ont un rôle spirituel, ils décident des *fatwa* et sont, d'après mon interlocuteur, les chefs effectifs de l'administration religieuse¹⁷. Le *statu quo* perdure et les autorités grecques s'efforcent désormais simplement de ne pas être mises en cause devant la Cour européenne des droits de l'homme.

On voit en somme que l'institution n'est pas figée et que, quoique régissant plusieurs aspects de la vie sociale du groupe minoritaire, celui-ci peut, en interaction avec les autorités majoritaires, la transfigurer, la désinvestir ou la réinvestir de significations différentes de celles initialement contenues. On peut ici se référer à Morgane Labbé, qui s'est intéressée au rapport qu'entretiennent des groupes minoritaires (en l'occurrence les Albanais du Kosovo et les musulmans de Thrace occidentale) aux institutions majoritaires :

16. Jeanne Hersant, « La minorité musulmane en Thrace et l'intégration européenne de la Grèce », art. cit.

17. Entretien avec un ancien journaliste de *Gündem* et ancien représentant à Xanthi de l'ONG Greek Helsinki Monitor, Istanbul, janvier 2002.

Minorité/communauté

Nous cherchons ici à développer une autre approche du fait minoritaire que celle qui souligne l'existence de groupes défavorisés par les politiques discriminatoires des autorités publiques. Que cette marginalité ne soit pas subie, passive, mais puisse également résulter d'un rapport non plus de dépendance, mais interactif, entre les minorités et les administrations publiques, est la perspective qui a été adoptée pour rendre compte de ces situations. Dans cette perspective, la situation sociale et économique de ces groupes minoritaires reste toujours très défavorisée, marquée par une forte mortalité infantile, un analphabétisme élevé, ou bien encore une forte émigration. Mais elle résulte aussi d'une attitude, non de dépendance à l'égard de services publics déficitaires, mais de défiance, de rejet de ces services par des individus, qui leur dénie toute légitimité d'intervention et de représentation¹⁸.

Ainsi, quoique la *cemaat* en Thrace occidentale soit une institution de la minorité, elle a été verrouillée par les autorités grecques, et à ce titre associée aux institutions majoritaires et désinvestie par les acteurs concernés. La prise en compte de cette évolution, de la souplesse de l'institution à travers la façon dont elle est investie ou désinvestie, est un préalable méthodologique nécessaire pour « montrer que les conflits communautaires et les revendications nationales ne sont pas fatalement déterminés par [un] passé séculaire, mais qu'ils sont situés dans un présent qui réactive ce passé dans des configurations politiques changeantes et différentes¹⁹ ».

Une fois établis ces présupposés, on comprend mieux que l'ethnisation de l'identité puisse s'effectuer « par le haut », mais aussi en interaction avec une politique étatique, et se traduire dans les pratiques sociales, comme nous allons le voir dans le troisième volet de cette réflexion liée à la Thrace occidentale. ➤ « Communauté/groupe ethnique... » ◀ Cet aspect n'invalide pas l'idée selon laquelle la communauté serait une projection intellectuelle; il lui donne au contraire de l'épaisseur en montrant les prolongements sociologiques que peut avoir cette projection intellectuelle, condition de son efficacité politique.

18. Morgane Labbé, *La Population à l'échelle des frontières. Pour une démographie politique de l'Europe*, Paris, EHESS, 2000, p. 17-18.

19. *Ibid.*, p. 19.