



HAL
open science

La judiciarisation contrastée de la question alévie, de la Turquie à l'Europe

Elise Massicard

► **To cite this version:**

Elise Massicard. La judiciarisation contrastée de la question alévie, de la Turquie à l'Europe. *Revue Française de Science Politique*, 2014, 64 (4), pp.711-733. <10.3917/rfsp.644.0711>. <halshs-01468053>

HAL Id: halshs-01468053

<https://shs.hal.science/halshs-01468053v1>

Submitted on 15 Feb 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

La judiciarisation contrastée de la question alévie, de la Turquie à l'Europe

Elise Massicard (CNRS)

Revue française de science politique, 2014/4 (Vol. 64), p. 711-733.

Version éditée disponible à : <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2014-4-page-711.htm>

En Turquie, l'arène juridictionnelle est aujourd'hui devenue l'un des principaux champs de bataille dans lesquels les relations entre État et religion sont remises en question¹. Ces relations sont avant tout régulées par la laïcité, qui a valeur de principe constitutionnel depuis 1937. Cependant, celle-ci est différente de celle pratiquée en France. Si la religion ne doit pas influencer les affaires d'État, en revanche l'État gère et contrôle les questions religieuses, sur lesquelles il prétend même exercer un monopole. Ainsi, la Direction des Affaires religieuses (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, ci-après Diyanet), institution directement rattachée au Premier ministre, fonctionnarise les imams, contrôle l'ensemble des mosquées et encadre les prêches qui y sont lus chaque vendredi. Or, le Diyanet s'inscrit dans une perspective nationale : il professe un islam unitaire et homogène, donc officialise une interprétation précise de l'islam, dont la prétention consensuelle est aveugle à la variété des islams pratiqués en Turquie. La laïcité n'est donc pas ici synonyme de pluralisme, ni de neutralité de l'État.

C'est précisément cette dimension qui a fait l'objet de nombreux recours judiciaires ces dernières années, en particulier de la part des alévis, la plus importante minorité religieuse de Turquie² (estimés à 12 à 15 millions de personnes, soit environ 15 à 20 % de la population). On regroupe sous ce terme divers groupes que rassemblent un culte hétérodoxe et syncrétique, qui présente des proximités à la fois avec l'islam chiite et le mysticisme musulman, mais aussi de nombreux traits qu'il reste difficile de rattacher à l'islam. Les autorités refusent toute reconnaissance ou statut juridique aux alévis, qu'elles considèrent comme des musulmans comme les autres, dont la spécificité relève tout au plus du domaine culturel. À la fin des années 1980 est apparu l'alévisme, un mouvement identitaire visant à l'obtention d'une reconnaissance et à la fin des discriminations (comme le caractère obligatoire des cours de « morale et culture religieuse » à l'école, professant un islam sunnite, ou la prise en charge par le Diyanet du seul culte sunnite)³. Ce mouvement est parvenu à mettre la question alévie à l'ordre du jour, mais a obtenu de piètres résultats dans les arènes politiques instituées, ce qui l'a conduit à faire de plus en plus appel au droit dans des arènes juridictionnelles, pour des résultats inégaux mais réels. Ceci témoigne donc du rôle accru des tribunaux dans la régulation publique du religieux. La seule recherche existante à ce sujet met en lumière comment, à travers les nombreux recours judiciaires, le principe de laïcité formate

¹ Je tiens à remercier les éditeurs du dossier thématique, Claire Visier ainsi que les relecteurs anonymes pour leurs critiques et remarques sur une version antérieure de ce texte.

² On emploie ici ce terme dans son sens politique (en opposition à une majorité), le statut juridique de minorité étant réservé en Turquie à des groupes non musulmans.

³ De la même manière que l'on distingue entre islam et islamisme, nous distinguons entre « alévité » (le fait sociologique) et « alévisme » (la mobilisation en son nom), et donc aussi entre « alévis » (sociologiques) et « alévistes » (militants).

la manière dont l'alévitité est publiquement défendue et argumentée⁴. L'objet de cet article est plus sociologique : il a pour but d'analyser les conditions qui ont favorisé la montée en puissance du recours au droit par les alévis, dans la lignée des travaux sur les usages protestataires du droit dans l'action collective⁵. Il s'agira également de s'interroger sur les modalités et les effets de ces recours à l'arène judiciaire.

L'intérêt d'étudier le cas alévi pour appréhender les processus de judiciarisation de la gestion de la diversité religieuse est que cette mobilisation se déploie dans plusieurs espaces judiciaires différenciés : en Turquie, mais aussi en Allemagne – pays d'installation massive de migrants alévis, où ces derniers ont obtenu relativement facilement un statut, sans passer par le contentieux ; et enfin à la CEDH, où ils ont obtenu gain de cause dans plusieurs affaires. Ce faisant, les alévistes ont tenté d'exploiter pour une cause constituée les ressources offertes par de nouveaux espaces, ainsi que par l'émergence d'un nouveau régime international, en particulier des droits de l'homme. Ce cas permet d'étudier les interdépendances entre espaces juridictionnels nationaux et internationaux, et d'interroger les effets de l'internationalisation de la judiciarisation sur la régulation étatique du religieux. Il s'agit donc d'étudier la politique judiciaire contemporaine dans le domaine de la gestion de la diversité religieuse, à partir d'un cas de judiciarisation multi-localisée, et d'analyser en quoi cette dimension « globale » est porteuse de ressources, mais aussi de contraintes.

Plus précisément, ce cas permet de tester l'hypothèse d'une « globalisation judiciaire », qui prendrait notamment la forme de coordinations accrues entre juridictions de différents pays et de « fertilisations croisées des cultures juridiques », mais aussi de généralisation de certaines causes universellement reconnues, en particulier celle des droits de l'homme⁶. Au premier abord, la judiciarisation de la cause alévie semble conforter cette thèse, dans la mesure où elle a permis d'obtenir des succès à la fois en Turquie et au niveau de la CEDH. Mais, alors que la judiciarisation est parfois considérée comme une échappatoire au champ politique, voire comme une tendance globale traversant ou gommant les frontières, l'étude sociologique des trajectoires contrastées empruntées dans différents espaces par la judiciarisation de la cause alévie tend à relativiser cette vision dans un domaine pourtant fortement lié aux droits de l'homme. Pour le montrer, nous adopterons une approche réaliste considérant la judiciarisation comme un processus avant tout politique. Nous articulerons une lecture en termes d'opportunités politiques et juridiques avec une analyse sociologique des plaignants. Nous avons pris appui sur un travail de doctorat déjà ancien sur la mobilisation aléviste reposant sur de très nombreux entretiens semi-directifs⁷, complété par une recherche ciblant plus spécifiquement la judiciarisation et s'appuyant sur différentes sources : d'une part, la collecte des jugements des tribunaux turcs, allemands et de la CEDH ; d'autre part, des revues de la presse sur les réactions à ces décisions ; enfin, une dizaine d'entretiens menés

⁴ Markus Dressler, « Making Religion Through Secularist Legal Discourse: The Case of Turkish Alevism », in Markus Dressler, Arvind-Pal S. Mandair (eds.), *Secularism and Religion-Making*, New York, Oxford University Press, p. 187-208.

⁵ Voir en particulier Austin Sarat, Stuart Scheingold (eds.), *Cause Lawyering and the State in a Global Era*, New York, Oxford University Press, 2001.; Brigitte Gaiti, Liora Isarël (eds.), Dossier «La cause du droit», *Politix*, 16(62), 2003, p. 7-190.

⁶ Voir en particulier Anne-Marie Slaughter, « Judicial Globalization », *Virginia Journal of International Law*, 40, 2000, p. 1103-1124 ; du même auteur, « A Global Community of Courts », *Harvard International Law Journal*, 44 (1), Winter 2003, p. 191-219.

⁷ Elise Massicard, « Construction identitaire, mobilisation et territorialité politique. Le mouvement aléviste en Turquie et en Allemagne depuis la fin des années 1980 », thèse de doctorat en science politique, Institut d'Études Politiques de Paris, 2002. Une version remaniée a été publiée sous le titre : *L'autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF, 2005.

entre 2011 et 2013 en Turquie avec des cadres alévistes issus de différentes organisations, ainsi qu'avec des juristes et des avocats impliqués dans ces affaires.

Tout d'abord, on verra dans quelles conditions et dans quels termes des alévistes en Turquie en sont venus à défendre leur cause devant les tribunaux parallèlement à d'autres arènes. La seconde partie analyse, dans chacun des deux autres espaces de mobilisation - l'Allemagne et la CEDH - le rôle des tribunaux, leur lien au champ politique, ainsi que de leur positionnement dans les affaires liées à la religion. Seront également analysés la traduction de la jurisprudence dans les faits par les pouvoirs politiques et administratifs, mais aussi les débats publics suscités. La troisième partie s'interroge sur les effets de cette judiciarisation multi-localisée, en particulier sur les passages et interactions entre ces différentes arènes (circulation des plaignants, solidarités et alliances, transferts des stratégies et arguments judiciaires, apprentissages) mais aussi leurs limites : termes différenciés dans lesquels s'effectue le recours au droit dans différents espaces, rendant plus difficiles les transferts ; difficulté de traduction des jugements supranationaux en droit interne, mais aussi effets de déconnexion, voire *backlash*.

L'émergence du droit dans le répertoire d'action des alévistes

Cette partie a pour but de retracer les logiques de judiciarisation de la question alévie en Turquie. Quelles conditions ont conduit les alévistes à tenter de faire valoir via l'arène judiciaire ce qu'ils estiment constituer leur(s) droit(s) ? Il s'agira d'examiner les opportunités politiques et juridiques, les profils des plaignants ainsi que les logiques de leur engagement en situation ; on tentera également d'intégrer à l'analyse leurs cadres normatifs et les ressources organisationnelles, financières et militantes qu'ils mettent en jeu.

De la défense à l'offensive, la judiciarisation de la question alévie

Apparu à la fin des années 1980, le mouvement aléviste de Turquie a initialement eu recours à des modes d'action politiques, en particulier des publications, déclarations publiques, manifestations, pétitions. Ce n'est qu'au bout de plusieurs années qu'il a commencé à faire appel au droit. Cependant, le recours au droit fut d'abord subi par les alévistes, confrontés dès le début des années 1990 à des fermetures administratives d'associations et à des poursuites contestant la légalité de leurs activités. C'est donc d'abord en défense qu'ils se sont pourvus, ce qui a révélé l'existence d'opportunités juridiques. Par la suite, les alévistes ont à leur tour initié, puis multiplié, les recours judiciaires au point d'en faire un véritable répertoire d'action du mouvement. Cette situation reflète les usages « duals » des tribunaux : si ces derniers consolident les fonctions des États autoritaires, ils ouvrent aussi des opportunités pour les militants de remettre en question les politiques étatiques⁸. Alors que le droit a été utilisé par les autorités pour conserver des équilibres en place, les alévistes ont tenté d'en faire un répertoire de leur contestation.

Ainsi, les recours judiciaires des alévistes sont tout d'abord subis. En effet, le simple fait de créer une organisation aléviste est susceptible de mener à une action en justice : la loi sur les associations de 1983 interdit de fonder une association menant des activités sur la base de, ou au nom, d'une région, race, classe sociale, religion ou confession, ou encore affirmant l'existence en Turquie de minorités basées sur des différences raciales, religieuses, confessionnelles,

8 Tamir Moustafa, « Law versus the State: the Judicialization of Politics in Egypt », *Law and Social Inquiry*, 28, 2003, p. 883-930.

culturelles ou linguistiques⁹. En outre, le code civil interdit que soit enregistrée une fondation ayant pour but de « soutenir un courant politique, une race ou une confession particulière »¹⁰. Ainsi, la plupart des organisations alévistes évitent toute référence explicite à l'alévitité dans leur appellation et leurs statuts, se contentant d'exprimer cette dimension de manière indirecte ou allusive. Celles qui se sont risquées à en faire état plus ouvertement se sont exposées à se voir refuser leur enregistrement, ou à des poursuites judiciaires. La création de la fondation culturelle Semah, dont les statuts stipulent qu'elle vise à promouvoir et à propager la culture alévie, a donné lieu à une bataille judiciaire d'une dizaine d'années¹¹. Dans les années 1990, les cadres des organisations alévistes les plus offensives ont fait l'objet de poursuites pénales et ont été condamnés à des amendes, voire à des peines de prison pour leurs déclarations, pour la tenue de réunions non autorisées, création d'organisations allant à l'encontre des buts de l'État, voire pour « séparatisme »¹². Se donne à voir ici un arsenal juridique et un système judiciaire qui œuvrent à la préservation de l'idéologie étatique. Ainsi, les organisations ou activités mettant à l'épreuve les fondements idéologiques du régime, en particulier ses principes fondamentaux d'unité et de laïcité, ont fréquemment été l'objet de poursuites¹³. En attestent les nombreux procès en dissolution intentés contre les partis politiques hors-système, en particulier nationalistes kurdes, islamistes ou de gauche radicale¹⁴. Le droit est donc largement utilisé pour contrôler et sanctionner des initiatives remettant en cause le projet politique national.

Les alévistes ont fait appel, ce qui a conduit à la cassation de la plupart des condamnations. Pour ce faire, ils ont tiré parti de l'incertitude entourant l'alévitité : celle-ci n'ayant pas le statut de religion, les plaignants ont mis en avant, dans leur défense, le caractère non pas religieux, mais culturel – et donc légal – des activités qu'ils menaient. Ces appels répétés ont entraîné des changements dans la pratique, en particulier en dernière instance. En 1999, après un long procès, la fondation alévie-bektachie pour l'éducation (Alevi-Bektaşî Eğitimi Vakfı) a été autorisée par la Cour de cassation (*Yargıtay*) à utiliser le terme « alévi » dans son nom. Le procès ouvert en 1997 contre la Fondation culturelle et éducative Pir Sultan Abdal-2 juillet s'est soldé en sa défaveur en 2000. Mais la Cour de cassation a statué en sa faveur, jugeant que l'expression « servir la philosophie alévie » n'était pas contraire à la loi. De même, fin 2001, le tribunal d'Afyon a décidé la dissolution d'une association au motif qu'elle avait pour objectif de fonder un *cemevi*, c'est-à-dire un lieu où se déroulent les cérémonies alévies. En s'appuyant sur sa décision de 2000, la Cour de cassation a cassé ce jugement au motif qu'« une partie importante de la population de notre pays est alévie, et le terme *cem* renvoie aux réunions traditionnelles des alévis » - donc de nouveau en ignorant la dimension religieuse de l'alévitité. Elle a donc conclu que les associations dont les statuts comprenaient les mots *cem* ou *cemevi* ne devaient pas être l'objet de procédures judiciaires¹⁵.

9 Loi du 6 octobre 1983, article 5. Cette loi a été modifiée en 2004 dans le cadre de l'harmonisation avec l'UE.

10 Art. 74, paragraphe 2 de l'amendement 903 du 13 juillet 1967 au code civil. Depuis 2002, ces mesures ont été assouplies (code civil, article 101).

11 Pour une vue d'ensemble des procédures judiciaires autour de cette fondation, voir L. Kaleli, *Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri*, Istanbul, Can, 2000, p. 220-282.

12 Concernant les cadres de l'association Pir Sultan Abdal (marquée à gauche), souvent visés, voir Nedim Şahhüseyinoğlu (dir.), *Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin Demokrasi, Laiklik ve Özgürlük Mücadelesi*, Ankara, PSAKD, 1997, p. 265-270.

13 Ceren Belge, « Friends of the Court. The Republican Alliance and selective Activism of the Constitutional Court of Turkey », *Law and Society Review*, 40 (3), 2006, p. 653-692; Zühtü Aslan parle à ce sujet de « complexe judiciaire ». Zühtü Arslan, « Reluctantly Sailing towards Political Liberalism: the Political Role of the Judiciary in Turkey » dans Terence C. Halliday, Lucien Karpik, Malcom M. Feeley (eds.), *Fighting for Political Freedom. Comparative Studies of the Legal Complex and Political Liberalism*, Onati, 2007, p. 219-245.

14 Dicle Koğacıoğlu, « Progress, Unity and Democracy: Dissolving Political Parties in Turkey », *Law and Society Review*, 38 (3), 2004, p. 433-461.

15 *Journal officiel*, 10 octobre 2001.

Cependant, cette décision n'a pas été systématiquement suivie d'effet, puisque fin 2011 encore, la préfecture d'Ankara prononçait la dissolution d'une association qui avait pour objectif la création d'un *cemevi* (voir plus bas). On constate ainsi de nombreuses incohérences dans la jurisprudence, notamment une tension entre différents niveaux de juridiction - un phénomène qui n'est pas propre à ce domaine¹⁶.

Ces divergences ne se limitent pas aux décisions de justice, mais s'étendent à la sphère institutionnelle et politique. Resituer la place des instances juridictionnelles dans la chaîne de production du droit exige de prendre en compte l'aval des décisions judiciaires en s'interrogeant sur leur impact politique, et donc de prendre en considération les réactions des gouvernements. À la création en 2000 de l'ABKB (*Alevi-Bektaşî Kuruluşları Birliđi Kùltür Derneđi*, Association Culturelle de l'Union des organisations aléviées-bektachies), le ministère de l'Intérieur, saisi par la préfecture d'Ankara, a jugé que les objectifs de « construire des *cemevi* » et « contribuer à la coopération entre organisations aléviées-bektachies » contrevenaient à la loi sur les associations. Suite à son refus de les supprimer, l'association a été dissoute par le tribunal civil de grande instance en 2002 pour atteinte à l'unité indivisible de la nation et de l'État. Le Diyanet a également jugé que des associations cherchant à coordonner les « organisations aléviées-bektachies » ou encourageant les recherches sur cette culture ne devaient pas être autorisées car elles se livreraient au séparatisme. À l'inverse, la Cour constitutionnelle et le Conseil d'État, mais aussi le ministère de la Culture ont exprimé leur désapprobation, ce dernier jugeant que ce type d'organisation reflétait la richesse culturelle du pays. L'association a fait appel, toujours au motif que l'alévitisme ne serait pas une religion. Fin 2002, la Cour de cassation a annulé l'interdiction à une courte majorité, au motif qu'une association ne peut être interdite tant qu'elle ne met pas effectivement en place les activités d'une religion ou d'un groupe religieux ; suite à cet avis, le tribunal de première instance a modifié sa décision à une courte majorité.

L'existence d'incohérences dans la jurisprudence montre que les recours peuvent se solder par un succès et qu'il existe une possibilité de « défi judiciaire »¹⁷. Dans ce contexte, les plaignants ne se laissent pas décourager par un verdict défavorable, mais diversifient les recours, s'adressent à différents niveaux d'autorité, à la fois dans et hors du système judiciaire, ce qui révèle une représentation de ce dernier comme une institution à plusieurs niveaux avec des agendas diversifiés et parfois conflictuels, mais aussi comme ancré dans un contexte politique plus large¹⁸. Constatant que ces incertitudes pouvaient constituer autant d'opportunités, les cadres alévistes ont peu à peu recouru au contentieux pour obtenir gain de cause. Ils l'ont fait initialement de manière réactive, c'est-à-dire – pour reprendre la distinction établie par Charles Tilly¹⁹ – pour obtenir le redressement de torts lorsqu'ils s'estimaient victimes de comportements diffamatoires ou discriminatoires dont ils pouvaient prouver l'illégalité dans le cadre des principes d'unité nationale et d'égalité des citoyens. En février 1997, des cadres alévistes intentent ainsi une action en justice contre... le ministre de la Justice issu du parti islamiste de la Prospérité, qui avait fait allusion aux orgies rituelles attribuées aux alévis, pour « *provocation ouverte du peuple à la haine et l'inimitié* »²⁰. Ils font

16 Senem Aslan, « Incoherent State: The Controversy over Kurdish Naming in Turkey », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 10, 2009, consulté le 22 novembre 2012. URL : <http://ejts.revues.org/index4142.html>

17 Marie Le Ray, « Experiencing Justice and Imagining State: Engaging the Law to Challenge the Rule of Exception in Tunceli », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 10, 2009, consulté le 7 mars 2013. URL : <http://ejts.revues.org/4249>, §62.

18 Marie Le Ray, « Experiencing Justice... », art. cit., § 23, §29.

19 Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Reading, Addison-Wesley, 1978.

20 « Kazan tartışması büyüyor », *Sabah*, 19 février 1997.

de même en octobre 1998, contre le leader du parti islamiste de la Vertu, qui avait qualifié les alaouites syriens – dont le culte est proche de celui des alévis - de « déviants »²¹.

Si les alévistes ont utilisé l'action judiciaire d'abord comme moyen de défense, ils en ont fait progressivement un usage de plus en plus offensif, pour obtenir une égalité de traitement, de nouveaux droits, voire une reconnaissance (notamment pour l'exemption des enfants alévis des cours de culture religieuse et morale), en particulier à partir de la fin des années 1990. D'abord mobilisé par les organisations les plus offensives, ce mode d'action a été progressivement adopté par d'autres organisations plus modérées. En 2005, la fondation CEM²², pourtant plutôt légitimiste, a initié une série de recours judiciaires : d'une part, elle a transmis à la présidence du Conseil une pétition au nom de 2 000 personnes pour que les *cemevi* obtiennent le statut de lieux de culte, qu'une partie du budget de l'Etat soit attribuée aux alévis, et que des postes soient ouverts au Diyanet pour les leaders religieux alévis, au nom des principes constitutionnels de liberté de croyance et de culte. Confrontée à un refus au motif que les alévis sont musulmans et sont à ce titre représentés, elle a assigné en justice la Présidence du conseil devant le tribunal administratif d'Ankara²³. En 2008, ce dernier a débouté les requérants à l'unanimité, au motif qu'ils n'ont pas démontré la discrimination dont feraient l'objet les alévis, ni d'infraction au principe de neutralité de l'État en matière religieuse²⁴. D'autre part, fin 2005, cette fondation a entamé un recours devant le tribunal administratif contre le ministère de l'Éducation pour que les cours obligatoires de « culture religieuse et morale » fassent une place à la croyance alévie et que les leaders religieux alévis soient associés à la préparation des modules. Ce dernier, à l'unanimité, a rejeté le recours, ce qu'a confirmé Conseil d'État en appel.

Non contentes d'intenter des actions en justice, les organisations alévistes commencent également à offrir un soutien juridique aux individus, voire à les encourager à l'action judiciaire – à l'instar de la fondation CEM en 2005. Ainsi, la Fédération alévie –bektachie, plus important regroupement aléviste de Turquie, encourage les parents à intenter des procès pour que leurs enfants soient exemptés des cours obligatoires de « culture religieuse et morale ». Plusieurs procès individuels ont été ouverts en ce sens depuis le début des années 2000, qui ont donné lieu à des jugements divergents dans les tribunaux de première instance, certains acceptant d'exempter les élèves (à Antalya, Ankara, Istanbul), alors que d'autres refusant (Istanbul). Certaines affaires initiées par des individus ont été ensuite relayées, encadrées, suivies, voire suscitées par des organisations. Le recours en justice a ainsi été intégré au répertoire d'action²⁵ des alévistes, et y a pris une place de plus en plus importante : le traitement d'un problème qui revient au politique se déplace ainsi vers l'espace juridico-judiciaire²⁶.

La temporalité de cette judiciarisation est révélatrice : elle correspond à la baisse de la mobilisation aléviste et au blocage d'un hypothétique traitement politique de la question alévie ou, du moins, de la conviction qu'il était envisageable. Après une première phase enthousiaste, le mouvement a connu un certain essoufflement, renforcé par les divergences

21 « Kutan'dan Alevi Gafi », *Sabah*, 7 octobre 1998.

22 Cet acronyme, en plus de signifier Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi (Centre d'Éducation et de Culture républicain), fait référence à la cérémonie alévie. Cette ambiguïté contourne l'interdiction d'évoquer l'alévité dans le nom ou les statuts d'une organisation.

23 « Cem Vakfından Başbakanlığa Dava », *Habervitrini*, 24 septembre 2005.

24 « Alevilerin İbadethane Talebine Mahkemenen Ret », *Star*, 12 janvier 2008.

25 Nous empruntons cette notion à Charles Tilly, « Les origines du répertoire de l'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne », *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, 4, 1984, p. 99.

26 M. Smith, « Social Movements and Judicial Empowerment: Courts, Public Policy, and Lesbian and Gay Organizing in Canada », *Politics & Society*, 33 (2), juin 2005, p. 327-353.

entre organisations qui éclatent au grand jour. Les « événements de Sivas » de 1993²⁷ ont constitué un tournant important : alors même que la coalition au pouvoir était assez favorable aux alévis, non seulement la mort de 37 personnes n'a pas été évitée, mais la mise à l'ordre du jour de la question alévie n'a pas entraîné la satisfaction des revendications. Même après la massification de la mobilisation consécutive, les demandes aléviées n'ont pas, ou peu, été relayées par les acteurs politiques, en raison en particulier de contraintes politiques²⁸. Ainsi se manifestent dans la seconde moitié des années 1990 une certaine démobilité et une baisse de la croyance en une résolution politique de la question alévie. Dans cette perspective, la judiciarisation peut aussi être considérée comme une tactique des alévistes, dans la mesure où elle ne requiert pas de mobilisation de masse au moment où celle-ci a montré son inefficacité et, de toute façon, s'étiolé²⁹. C'est d'ailleurs à la même période, et peut-être en partie pour les mêmes raisons, que les alévistes s'engagent plus systématiquement dans le lobbying.

Cette judiciarisation répond peut-être aussi au traitement non politique, mais exclusivement judiciaire des violences de Sivas et Gazi³⁰ par les autorités, alors même que la qualification de la faute, dans les deux cas, était d'ordre politique. Pour autant, les procès de Sivas et de Gazi ont suscité une large mobilisation au point de devenir des *dayanışma davası* ; c'est-à-dire des « procès de solidarité » auxquels de nombreux avocats (600 pour celui de Sivas) participent sans être rémunérés, par conviction ou pour défendre un principe. En usant de la force du nombre, ils tentent ainsi d'exercer une pression sur le tribunal et sa décision³¹. Au-delà du jugement lui-même, l'enceinte judiciaire est utilisée comme une tribune permettant de faire émerger un problème public³². Cette mise en visibilité permet à son tour de prendre à témoin l'opinion, voire d'y trouver des alliés – journalistes ou intellectuels. À l'occasion de ces procès de solidarité, les organisations alévistes sont entrées en contact avec de nombreux avocats, créant des liens mobilisables, et permettant des transferts de compétences légales.

Cette judiciarisation croissante du mouvement s'inscrit dans une certaine continuité : ce faisant, les alévistes persistent à revendiquer dans la légitimité, sans bouleverser les règles du jeu. En effet, cette mobilisation se caractérise par un positionnement fondamentalement légitimiste, et ce pour plusieurs raisons. D'une part, dans un contexte unitaire dans lequel le particularisme est illégitime et criminalisé, le mouvement a cherché à se légitimer en se distinguant par rapport à d'autres acteurs nettement contestataires, en particulier nationalistes kurdes, dont ses revendications identitaires le rapprochaient³³. Ainsi, la cause aléviste est cadrée principalement en termes de défense de valeurs non particularistes, mais universelles (l'égalité, la laïcité, la liberté religieuse, la non-discrimination), ce qui lui permet de se légitimer comme défendant des valeurs consensuelles, qui sont aussi les valeurs officielles de

27 Une association de village orientée à gauche organise une manifestation culturelle à connotation alévie à Sivas, une ville conservatrice d'Anatolie. Des groupes nationalistes et islamistes mettent le feu à l'hôtel où résident les participants, entraînant la mort de 37 d'entre eux.

28 E. Massicard, *Construction identitaire...*, *op. cit.*, p. 456-501.

29 Paul Burstein, « Legal Mobilization as a Social Movement Tactic: The Struggle for Equal Employment Opportunity », *American Journal of Sociology*, 96 (5), 1991, p. 1201-25.

³⁰ En 1995, dans un quartier périphérique d'Istanbul, plusieurs cafés fréquentés par des alévis sont assaillis, et les agresseurs ne sont pas retrouvés. Lors des manifestations de protestation consécutives, la police tire sur la foule, faisant une quinzaine de morts.

31 Ayşen Uysal, « Devletin Güvenliği ve Toplumsal Muhalefet Eylemleri : "Kalemli Çete" Örneği », *Birikim* 146, juin 2001, p.64-84, ici p.77 et p. 80-81.

32 Liora Israel, « Usages militants du droit dans l'arène judiciaire : la cause lawyering », *Droit et société*, 49 (3), 2001, p. 793-824, ici p. 804.

33 E. Massicard, *Construction identitaire...*, *op. cit.*, p. 496.

la République³⁴. De ce fait, l'usage du droit est rendu possible par l'existence de réelles contradictions entre certaines pratiques institutionnelles et certains principes officiels comme la liberté religieuse et l'égalitarisme. Les recours judiciaires consistent donc à faire avancer une cause « dans l'ombre de normes juridiques favorables et de la menace d'une intervention judiciaire »³⁵. Par le recours au droit, les alévistes manifestent une volonté non de renverser l'appareil juridique, mais au contraire de lui faire tenir ses promesses. Enfin, ce positionnement renvoie également à la sociologie des acteurs engagés.

Les logiques militantes du recours au droit

En effet, le recours croissant au droit répond également à des logiques militantes. On peut considérer qu'il est lié à l'influence des avocats au sein des organisations alévistes, elle-même liée aux processus de sélection et de reconversion militantes. La notion de carrière est ici particulièrement éclairante, qui permet une dialectique entre contextes et histoire individuelle, et d'articuler les changements dans la sphère des engagements et les changements dans la carrière professionnelle et personnelle³⁶. La majorité des cadres alévistes dans les années 1990 sont des hommes d'extraction modeste, formant la seconde génération de l'exode rural, majoritairement engagés à gauche dans les années 1970 et ayant subi la répression liée au coup d'État de 1980. C'est le fait d'avoir terminé des études supérieures et connu une ascension sociale importante qui les « sélectionne » pour devenir cadres alévistes³⁷ : en effet, quand s'engager redevient possible à la fin des années 1980, ils ont acquis un capital social conséquent et exercent des professions socialement valorisées ; ils sont avocats³⁸, fonctionnaires, ingénieurs. Loin de s'opposer frontalement, ces individus se réengagent alors – mais dans des organisations non radicales, principalement professionnelles (chambres d'avocats et d'ingénieurs en particulier). Ils réinvestissent ainsi l'arène des activités sociales sous une bannière *a priori* peu politique, et valorisent des ressources récemment acquises.

Ces individus sont ensuite parmi les premiers à s'engager dans le registre aléviste – avant la massification de l'engagement dans cette cause –, pour certains en tant que fondateurs des organisations. En effet, ils sont « demandés » par ces organisations nouvelles qui doivent assoir une existence légale qui est loin d'être évidente : en effet, ils disposent à la fois de respectabilité, de capital social, et de savoir-faire militants. Les compétences judiciaires des avocats sont immédiatement investies pour la création et la défense des organisations : « Nous avons fondé une association [alévie]. Parmi ses objectifs, il y avait “faire vivre la culture alévie” ; mais le mot “alévi” était interdit. C'est moi qui me suis occupé

34 Marie-Ange Schiltz, Yann Darré, Luc Boltanski, « La dénonciation », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 51, 1984, p. 3-40.

35 M. McCann, « Law and Social Movements », *The Blackwell Companion to Law and Society*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2004, p. 506-522, ici p. 515.

36 Voir Olivier Fillieule, « Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », *Revue française de science politique*, 51(1-2), février-avril 2001, p. 199-215.

37 Nous avons étudié précisément ces trajectoires de réengagement ailleurs : Elise Massicard, « Quand le militantisme s'adapte au terrain. Continuités et discontinuités des carrières militantes dans le mouvement aléviste en Turquie et en Allemagne », *Politix* 102, 2013, p. 89-108.

38 On pourrait penser que de ces individus versés dans le militantisme de gauche ont choisi d'étudier le droit par conviction. Si cela a pu jouer, ce n'est probablement que relativement à la marge, car le choix de la branche d'études est contraint par le système d'entrée à l'université.

de ce procès, pendant trois ans »³⁹. Pourvus de cette expertise vitale pour des organisations, ces individus se retrouvent rapidement à des positions de direction, qu'ils ont souvent pérennisées depuis. Ainsi, parmi les cadres de l'association Pir Sultan Abdal, nombreux sont avocats. Le fondateur et directeur de la fondation CEM est professeur de droit⁴⁰. Ces organisations militantes se structurent donc autour de noyaux de professionnels qu'elles portent en première ligne⁴¹. Si ces individus répondent à ces sollicitations, c'est qu'ils se trouvent ainsi valorisés, mais aussi car leur positionnement professionnel s'y prête bien : de par leur extraction modeste, ils sont nouveaux dans le milieu du droit, qui devient de plus en plus concurrentiel avec la massification du métier d'avocat ; de par leurs trajectoires, ils entretiennent plus de liens avec les milieux politiques qu'avec les milieux d'affaires.

Cet emboîtement entre militantisme et carrière professionnelle permet de concilier engagement et pratique professionnelle du droit. Se dessinent ici des espaces sociaux dans lesquels les coûts de conversion entre carrière professionnelle et militantisme sont abaissés, dans un jeu d'importation et de réinvestissement de compétences et de ressources⁴². Si les avocats constituaient l'un des noyaux initiaux des cadres alévistes, la judiciarisation du mouvement s'accompagne d'un recentrage des organisations autour d'eux. Souvent initiées par des cadres associatifs, les actions en justice indiquent une tendance à la professionnalisation des organisations.

1.3. La judiciarisation comme stratégie inscrite dans des rapports de force

On semble avoir affaire ici à un cas assez classique de judiciarisation tel qu'étudié par McCann : le droit est mobilisé par un groupe désavantagé pour contester un ordre établi et mettre à l'épreuve des pratiques discriminatoires⁴³. Ainsi, la mobilisation du droit constitue une forme de participation à travers laquelle sont renégociées les limites du champ politique légitime⁴⁴. Doit-on pour autant adopter l'idée selon laquelle la judiciarisation profite pratiquement automatiquement aux droits des minorités, et remet en cause les privilèges historiques des religions majoritaires ? À l'inverse de cette approche qui privilégie une logique institutionnelle et juridique (culture du précédent, influence de la doctrine et de la jurisprudence...), les théories réalistes ou stratégiques mettent l'accent sur les rapports de forces politiques impliqués dans tout processus de judiciarisation. Elles considèrent que le rôle des cours est contingent et fluctue au gré des constellations politico-religieuses, et tendent à souligner les logiques extra-juridiques (système de valeurs et positions idéologiques des juges, contexte social et politique...)⁴⁵.

39 Ancien militant d'un groupe de gauche armé, né en 1961. Avocat depuis 1987, il participe aux procès politiques et est actif dans la création et la défense d'organisations alévies.

40 Il se rapproche plutôt de l'autre courant des cadres alévistes : des personnes plus âgées, souvent déjà engagées dans le premier mouvement aléviste des années 1960, qui ont souvent une orientation plus religieuse et conservatrice.

41 Brigitte Gaïti, Liora Isarël, « Sur l'engagement du droit dans la construction des causes », *Politix*, 16 (62), 2003, p. 17-30.

42 *Ibid.*

43 M. McCann, *Rights at Work. Pay Equity Reform and the Politics of Legal Mobilization*, Chicago, Chicago University Press, 1994, en particulier p. 282.

44 Marie Le Ray, « Experiencing Justice... », art. cit., § 31.

45 Jacques Commaille, Laurence Dumoulin, « Heurs et malheurs de la légalité dans les sociétés contemporaines. Une sociologie politique de la "judiciarisation" », *L'année sociologique*, 49 (1), 2009, p. 63-107, ici p.82.

Nous tendons à privilégier cette approche réaliste, par ailleurs largement dominante dans les travaux de sociologie du droit sur la Turquie⁴⁶. Dans le sillage du diagnostic de Dahl⁴⁷, ceux-ci s'accordent sur le caractère politisé du système judiciaire et insistent sur l'encastrement des tribunaux dans l'espace politique ; elles tendent à considérer leurs décisions comme les produits de rapports de force. Les tribunaux, en particulier dans les affaires à fort enjeu politique, prennent en compte les équilibres de pouvoir entre les acteurs politiques pertinents⁴⁸. Les inconsistances dans les décisions des tribunaux révèlent un système judiciaire lié à des manœuvres et influences politiques, et sensible aux configurations locales⁴⁹. En Turquie, le système judiciaire est largement perçu par l'opinion comme profondément politisé. Selon une étude récente, les personnes interrogées ne croient pas dans l'indépendance et l'impartialité du système judiciaire, qu'elles considèrent comme dominé par une vision « étatiste », par le favoritisme et les relations de pouvoir⁵⁰.

Cependant, cette politisation n'implique pas que la Justice suive de manière systématique les avis du gouvernement. Au contraire, Ceren Belge a montré que la Constitution de 1961 adoptée suite au coup d'État de 1960 soutenu par des officiers kémalistes avait mis en place un certain nombre d'institutions au-dessus de l'arène politique, censées protéger les intérêts suprêmes de l'État, y compris par rapport au pouvoir démocratiquement élu. En d'autres termes, il s'agissait pour une coalition politique de mettre certains principes hors d'atteinte du champ politique dans lequel elle était dominée ou susceptible de le devenir. Dans cette perspective, l'autonomie du pouvoir judiciaire constituait donc paradoxalement une forme de prise de pouvoir par un camp politique dominé ou susceptible de l'être. Ainsi, la Justice, et en particulier les cours suprêmes, est longtemps restée un bastion kémaliste. Belge montre que la Cour constitutionnelle mise en place à cette période, bien qu'institutionnellement autonome, a tenu des positions politiques sélectives, restrictives par rapport à des mouvements menaçant sa conception de l'ordre étatique (principalement nationalistes kurdes et islamistes), et plus favorable aux libertés politiques à certaines périodes, en fonction de coalitions conjoncturelles. Cette perspective permet d'éclairer les jugements des cours suprêmes par rapport à la question alévie. Dans leur grande majorité, ceux-ci sont intervenus depuis l'arrivée au pouvoir de l'AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi, parti de la justice et du développement) en 2002, période durant laquelle la Justice, elle-même clivée, est devenue un terrain d'affrontement politique. La coalition kémaliste s'est en partie rapprochée des alévis, qu'elle a promus comme un rempart contre l'islam politique en plein essor. En revanche, les partis kémalistes n'ont jamais, pour des raisons électorales, véritablement relayé politiquement les demandes des alévistes. Dans la mesure où la justice a largement résisté à l'AKP au pouvoir depuis 2002, on peut interpréter le positionnement de certains tribunaux de dernière instance comme une contre-offensive contre les islamistes, à travers la cause alévie⁵¹. En revanche, les tribunaux de première instance sont plus en prise sur les évolutions sociales, et ne suivent pas nécessairement les arrêts des Cours suprêmes.

46 Voir, en particulier, Dicle Koğacıoğlu, « Progress, Unity and Democracy... », art. cit.; Ceren Belge, « Friends of the Court... », art. cit.; Güneş Murat Tezcür, « Judicial Activism in Perilous Times: The Turkish Case », *Law and Society Review*, 43 (2), 2009, p. 305–336; Senem Aslan, « Incoherent State », art. cit.

47 Robert A. Dahl, « Decision-Making in a Democracy. The Supreme Court as a National Policy-Maker », *Journal of Public Law*, 6, 1957, p. 279-295.

48 Güneş Murat Tezcür, « Judicial Activism... », art. cit.

49 Marie Le Ray, « Experiencing Justice... », art. cit., § 22.

50 Mithat Sancar, Suavi Aydın, « Biraz adil, biraz değil... ». *Demokratikleşme Sürecinde Toplumun Yargı Algısı*, İstanbul, TESEV, 2009.

51 La justice a récemment fait l'objet d'importantes reprises en main, d'une part à la faveur de la réforme constitutionnelle de 2010, d'autre part suite aux « affaires » de corruption touchant le gouvernement AKP depuis décembre 2013, ce qui pourrait reconfigurer ces clivages.

C'est donc dans ce contexte judiciaire clivé et politisé que se joue la judiciarisation de la question alévie en Turquie.

Dans cette perspective réaliste, le succès d'une mobilisation du droit dépend largement des ressources que les plaignants sont en mesure de mobiliser. De ce point de vue, les recours croissants à la CEDH qui ont accompagné avec plusieurs années de décalage ce mouvement de judiciarisation en Turquie, mais aussi la reconnaissance de l'alévité comme communauté religieuse en Allemagne – même si elle n'a pas emprunté des voies judiciaires - ont modifié les rapports de force.

Les arènes européennes comme leviers internationaux ?

Avant de se pencher sur le niveau européen, il est pertinent de faire un détour contrapunctique par l'Allemagne, principal pays d'immigration des citoyens de Turquie. En effet, les migrants alévis y ont également mené la bataille de la reconnaissance, de manière parallèle, mais relativement autonome de leurs confrères de Turquie - avec lesquels ils entretiennent certes des liens, qui ne sont cependant pas organisationnels ni hiérarchiques. Ils y ont obtenu une reconnaissance relativement aisément, à la faveur d'un rapport de force inversé en raison d'une sympathie allemande à l'égard d'une version de l'islam moins inquiétante, et ont eu beaucoup moins recours au judiciaire. Un examen de cette trajectoire très différente permettra d'interroger l'hypothèse d'une globalisation judiciaire.

Quand la judiciarisation ne s'impose pas : la reconnaissance institutionnelle des alévis en Allemagne

En Allemagne, Etat et religion entretiennent des relations de coopération, notamment dans le domaine éducatif, puisque les religions reconnues sont enseignées dans les écoles publiques. Les groupes religieux reconnus jouissent donc de statuts juridiques – en particulier celui de communauté religieuse (*Religionsgemeinschaft*), qui ouvre le droit à dispenser un enseignement religieux dans les écoles publiques - dont l'obtention constitue l'enjeu central de leurs mobilisations. Or, cette possibilité n'a longtemps pas été considérée par les organisations alévistes. En effet, aucun groupe migrant n'avait obtenu l'un des statuts religieux jusqu'en 1998, lorsqu'un tribunal administratif de Berlin octroie pour la première fois en Allemagne le statut de communauté religieuse à une organisation musulmane⁵², la Fédération Islamique de Berlin (IFB). Créée en 1980 dans le but de s'ériger en organe représentant les musulmans de Berlin susceptible de prendre en charge l'enseignement de l'islam à l'école, elle avait réitéré sans succès plusieurs demandes du statut de communauté religieuse, avant d'entamer des recours judiciaires. En 1998, le tribunal administratif de Berlin réfute un à un les arguments jusque-là opposés par les autorités à l'IFB⁵³, et lui octroie le statut de communauté religieuse. Comment expliquer l'octroi du droit à enseigner l'islam dans les écoles publiques à une association réputée proche de *Milli Görüş* – l'organisation à l'étranger des partis islamistes de Turquie – et considérée comme dangereuse par les renseignements fédéraux, alors que l'enseignement de l'islam à l'école doit d'abord, pour les autorités allemandes, viser l'intégration et barrer la route au fondamentalisme? Certains

52 Jugement OVG7B 4.98/VG 3A 2196.93, 1998.

53 Existence d'un consensus religieux, structure organisationnelle, conformité à la Constitution.

observateurs ont noté que le traitement de l'islam en Allemagne est caractérisé par sa non-problématisation politique (liée à une opinion publique frileuse et une rentabilité politique aléatoire, ainsi qu'à l'absence d'enjeu électoral) et son traitement juridique⁵⁴. C'est ainsi dans l'arène judiciaire qu'est reconnue la plus importante religion immigrée, dont la présence est difficilement acceptée par le pouvoir politique. On constate ici encore le rôle du droit dans la remise en cause des privilèges historiques des religions majoritaires.

Par ricochet, les organisations alévistes, elles, n'ont pas eu recours au contentieux. Quelques semaines après la confirmation de la reconnaissance de l'IFB en appel en 2000, la principale organisation aléviste de Berlin, le Centre Culturel des Alévis Anatoliens (AAKM, *Anadolu Alevileri Kültür Merkezi*), introduit une demande pour bénéficier du même statut. Déposée en mai 2000, cette demande est acceptée sur le principe en moins de deux mois. Or, les critères sur lesquels avaient longtemps achoppé les demandes de l'IFB auraient très bien pu être opposés de la même façon à l'AAKM, qui ne les remplissait pas davantage⁵⁵. On peut considérer que c'est pour contrebalancer le droit acquis par l'IFB que le Sénat berlinois a considéré positivement la demande de l'AAKM. En effet, plusieurs études ont constaté un biais pro-alévi des autorités et plus généralement de l'opinion allemande – qui font des alévis des « musulmans libéraux », tolérants, plus proches des valeurs allemandes⁵⁶. Dès août 2000, l'AABF (*Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu*), principale fédération alévie d'Allemagne, fait de la décision berlinoise un « précédent » : elle initie une campagne de demande du statut de communauté religieuse dans les principaux Länder où sont présents des alévis, et prend en charge un rôle de coordination. En 2004, le ministère octroie à l'AABF le statut de « communauté religieuse » dans quatre Länder, et lui octroie ainsi le droit d'enseigner l'alévité dans les écoles publiques - après avoir recueilli l'opinion de deux universitaires sur la nature de l'alévité (un professeur de droit canon et une professeure d'islamologie).

On peut apporter deux types d'explication à cette moindre judiciarisation de la question alévie en Allemagne : d'une part, la sociologie des militants constitue un élément. Les avocats n'ont pas, parmi les cadres associatifs alévistes, l'importance qu'ils ont en Turquie. Les fondateurs et cadres des organisations alévistes d'Allemagne ont suivi des trajectoires différentes, passant souvent par l'engagement pour les droits des étrangers et la reconnaissance de la différence ; ils étaient, et sont toujours, relativement dépourvus de compétences juridiques⁵⁷. Mais cette explication semble secondaire, si l'on analyse le processus d'obtention de la reconnaissance : en effet, à la différence des sunnites, les alévis n'ont pas eu à recourir au contentieux, mais ont pu se cantonner aux procédures politico-administratives, tirant parti de la plus grande légitimité de leur cause. Indirectement, la judiciarisation de l'islam en Allemagne leur a épargné les recours contentieux ; ce sont donc des bénéficiaires collatéraux d'une judiciarisation par des tiers. L'obtention d'une reconnaissance en Allemagne sans recours judiciaire conforte l'hypothèse réaliste qui voit dans celui-ci un processus avant tout politique.

Le recours à une arène supranationale : la Cour européenne des Droits de l'Homme

54 Ont été traitées par les tribunaux allemands des affaires du foulard, de participation aux cours de sport, d'abattage rituel des animaux, d'appel à la prière, de construction de minarets, etc. Valérie Amiraux, *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie, Parcours militants et expériences religieuses*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 78, p. 89-93.

55 Pour une analyse précise, voir E. Massicard, *Construction identitaire...*, *op. cit.*, p. 585-602.

56 Ruth Mandel, « The Alevi-Bektashi Identity in a foreign context. The example of Berlin », in A. Popovic, G. Veinstein (dirs.), « L'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach », *Revue des Etudes Islamiques*, LX (1), 1992, p. 419-426.

57 Ce point est développé dans E. Massicard, « Quand le militantisme... », *art.cit.*

La judiciarisation de la question alévie en Turquie s'accompagne depuis le milieu des années 2000 de recours à la CEDH contre la Turquie au sujet de pratiques présentées comme discriminatoires. Le recours à cette Cour supranationale permet de dépasser ou de contourner le cadre national pour obtenir satisfaction. Or, la CEDH a donné raison aux plaignants dans toutes les affaires concernant l'alévitité qu'elle a jugées à ce jour. Ainsi, ces recours devant la CEDH ont rencontré un succès beaucoup plus franc que les recours en justice en Turquie, et ont acquis un rôle central dans le processus de judiciarisation dans son ensemble. Il s'agit ici de retracer ces recours, mais aussi de les replacer dans le cadre des affaires concernant la Turquie et la jurisprudence de la Cour d'une manière générale - bien qu'il existe peu d'études sur l'identité, les stratégies, les objectifs et les coalitions des plaignants contre la Turquie, ni sur les recours de groupes minoritaires à la CEDH⁵⁸.

Historicité et logiques des recours alévistes à la CEDH

Retracer ces initiatives et leur temporalité nous permettra d'éclairer logiques sous-jacentes ainsi que les groupes mobilisés. Les recours des alévistes devant la CEDH interviennent à partir de 2004. Ils sont doublement tardifs, par rapport à la fois à la judiciarisation de la question alévie en Turquie et aux recours d'autres groupes contre la Turquie devant la CEDH, qui se multiplient dès 1987. Bien que la Turquie ait signé la Convention européenne des droits de l'homme en 1950 et l'ait ratifiée en 1954, ce n'est en effet qu'en 1987 qu'elle a accepté le droit de recours individuel auprès de la CEDH ; c'est également l'année où elle a fait une demande formelle d'adhésion à la CEE, les deux étant probablement liés. En 1990, la Turquie reconnaît la juridiction de la Cour comme obligatoire. Dans les années 1990, les requêtes déposées contre l'Etat turc connaissent une augmentation fulgurante⁵⁹. La Turquie est l'un des pays contre lesquels le plus d'actions sont intentées à la CEDH ; elles sont avant tout le fait de citoyens.

La temporalité de ces recours s'explique en partie par l'épuisement des voies juridiques internes. Les pionniers des recours contre la Turquie à Strasbourg au début des années 1990 sont ainsi des avocats de la cause kurde, qui ont initialement reçu des formations par des professeurs britanniques et turcs et ont depuis, accumulé savoir-faire et expérience⁶⁰. En effet, pour les affaires concernant la question kurde, la CEDH a mis en place une exception au principe d'épuisement des voies juridiques internes, considérant que celles-ci étaient insuffisantes (*Akdivar and Others v. Turkey*, 1996). Cette exception peut expliquer le caractère à la fois précoce et massif des recours concernant la question kurde⁶¹. Concernant les alévites en revanche, c'est en 2004, donc après avoir été confronté à un verdict en sa défaveur et une fois les recours juridiques internes épuisés que Hasan Zengin a porté devant la CEDH sa demande d'exemption des cours obligatoires de « culture religieuse et morale »⁶².

58 Dilek Kurban, *Strasbourg Court...*, *op. cit.*, p. 28. Voir cependant les travaux de cette auteure.

59 Elles passent de moins d'une centaine par an jusqu'en 1991 à plus de 500 en 1996 ; 2 280 en 2006 et 8 010 en 2012. European Commission, Commission Staff working document, *Turkey 2012 Progress report accompanying the document Communication from the Commission to the European Parliament and the Council*, COM(2012) 600, Bruxelles, octobre 2012.

60 Dilek Kurban, Ozan Erözden, Haldun Güllalp, *Supranational rights litigation, implementation and the domestic impact of Strasbourg Court jurisprudence: A case study of Turkey*, 2008, p. 4-5.

61 Pour une analyse détaillée, voir Dilek Kurban, *State of the Art Report, Strasbourg Court Jurisprudence and Human Rights in Turkey: An Overview of Litigation, Implementation and Domestic Reform*, 2008, p. 11-12.

62 En 2001, Hasan Zengin a envoyé une requête à la Direction de l'Education nationale puis au tribunal administratif pour que sa fille soit exemptée des cours obligatoires de « culture religieuse et morale », au nom du droit des parents à choisir l'éducation que reçoivent leurs enfants, en référence à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Il arguait aussi du fait que ces cours étaient incompatibles avec le principe constitutionnel de

De même, c'est en 2004 qu'un citoyen alévi, Sinan Işık, a porté devant la CEDH sa requête initialement individuelle, demandant que sur sa carte d'identité, qui prévoit la mention obligatoire de la religion, la mention « islam » soit remplacée par la mention « alevi », après que le tribunal de première instance de Turquie, puis la Cour de cassation à l'unanimité, eussent débouté sa requête⁶³.

Ces recours s'inscrivent dans un mouvement plus général de diversification progressive de l'identité des plaignants de Turquie, elle-même liée au processus d'adhésion de la Turquie à l'UE. Si la Turquie obtient le statut de candidat officiel en 1999, et les négociations d'adhésion ont été ouvertes en 2005, des réformes importantes ont été consenties en ce sens dès le début des années 2000. Les débats suscités par ces réformes ainsi que le renforcement en interne des mécanismes de droits de l'homme ont légitimé le discours des droits, et indirectement encouragé de nouveaux groupes, jusque-là peu visibles et audibles - en particulier les alévistes et les non-musulmans -, à poursuivre la Turquie en justice. Parallèlement, la nature des plaintes aussi s'est diversifiée : celles-ci concernent de plus en plus la protection de la liberté religieuse, le droit à l'éducation, et la protection contre la discrimination.

Enfin, le caractère tardif de ces recours tient au fait que les alévistes ont longtemps été relativement réticents à faire appel à la CEDH, bien que sachant qu'elle offrait une opportunité de remettre en cause les pratiques discriminatoires dont ils pouvaient argumenter faire l'objet. En raison du caractère pionnier et massif des recours concernant le conflit kurde, la CEDH a rapidement été associée par les institutions et dans l'opinion à la cause kurde⁶⁴, ce qui a augmenté le coût symbolique et politique du recours pour un mouvement qui cherchait avant tout à se légitimer. En effet, les alévis sont largement perçus en Turquie comme des éléments perturbateurs et potentiellement déloyaux, et donc susceptibles d'exposer le pays à des menaces étrangères⁶⁵. Ce n'est pas un hasard si ce sont les groupes alévistes les plus oppositionnels – qui sont aussi les plus proches de la cause kurde - qui ont été les plus prompts à intenter des actions en justice à la fois en Turquie et à la CEDH, et d'une manière générale à rechercher le soutien des institutions européennes⁶⁶. Les groupes plus conservateurs et légitimistes, tels la fondation CEM, ont été plus réticents en raison de l'image négative, voire les effets retour qu'un tel appel aux institutions européennes est susceptible d'entraîner⁶⁷. Cependant, elles ont aussi fini par avoir recours à la CEDH. Ainsi, cette fondation a déclaré en août 2010, après avoir épuisé les recours juridiques internes, qu'elle porterait devant la CEDH la question de l'octroi aux *cemevi* du statut de lieu de culte.

Avec cette diversification de l'identité des plaignants, de nouveaux acteurs se sont engagés dans les recours à la CEDH⁶⁸. Jusqu'alors, les procès étaient portés avant tout par des

laïcité et n'étaient pas neutres, car basés sur l'enseignement d'une interprétation précise de l'islam. Ses demandes ont été déboutées, jusqu'en appel devant la Cour de cassation en 2003.

63 En plus de ces cas concernant directement l'alévitité, la CEDH mentionne l'alévitité dans des cas liés à la liberté d'expression, ou comme circonstance aggravante dans des affaires concernant des traitements brutaux ou discriminatoires d'opposants par les forces de sécurité. Par ailleurs, un procès a été intenté devant la CEDH concernant les événements de Gazi, relatif à l'usage disproportionné de la force, et l'inadaptation et l'inefficacité de l'enquête. La Cour a en partie donné raison aux plaignants et ordonné le versement de dommages et intérêts (*Şimşek and others vs. Turkey* 2005).

64 D. Kurban, *Strasbourg Court...*, *op. cit.*, p. 21.

65 Aykan Erdemir, « Incorporating Alevites. The Transformation of Governance and Faith-Based Collective Action in Turkey », thèse de doctorat non publiée, Harvard University, 2004, p. 216.

66 Martin Sökefeld, « Alevites in Germany and the Politics of Recognition », *New Perspectives on Turkey* 28–29, 2003, p. 153.

67 M. Dressler, « Making Religion... », *art. cit.*

68 D. Kurban, O. Erözden, H. Güllalp, *Supranational Rights Litigation...*, *op. cit.*, p. 9.

avocats liés aux organisations de droits de l'homme. Pour les alévis en revanche, il semble que les milieux plaignants soient différents de ceux de la cause kurde et même des droits de l'homme. On observe d'une part l'implication croissante d'avocats individuels et, surtout, l'encadrement de ces plaintes par les organisations alévistes, de Turquie mais aussi d'Europe. C'est ainsi Kâzım Genç, directeur de l'association Pir Sultan Abdal et avocat de son état, qui a représenté Hasan Zengin. Il est cependant probable que des transferts de compétences aient eu lieu, ce dernier étant kurde, marqué à gauche, proche des milieux des droits de l'homme, et très lié aux milieux politiques (son frère était alors député). L'AABF a également participé à cette affaire⁶⁹. De même, la fédération alévie-bektachie (ABF), plus importante fédération aléviste de Turquie, très liée à l'association Pir Sultan Abdal, a soutenu le plaignant Işık. On observe ainsi une mainmise des organisations alévistes, actrices de la judiciarisation en interne, sur les recours à la CEDH - et non une extension à la cause alévie des milieux liés à la CEDH, tels les avocats des droits de l'homme, ni une articulation forte ou durable entre ces milieux. Ainsi, les avocats des alévistes actifs à la CEDH restent-ils relativement éloignés des réseaux transnationaux de l'activisme juridique⁷⁰. D'ailleurs, ils sont eux-mêmes clivés : il n'y a pas eu de transfert de compétences ou d'apprentissage entre ces deux organisations concurrentes, l'association Pir Sultan Abdal ayant suivi l'affaire Zengin n'ayant pas communiqué le dossier judiciaire à la fondation CEM⁷¹.

Un interventionnisme accru de la CEDH sur les modèles nationaux Etat-religion

La jurisprudence de la Cour a, parallèlement à (ou avec ?) ces recours alévistes, évolué vers plus d'interventionnisme en matière de relations État-religion. Malgré le nombre élevé de demandes portées contre la Turquie relatives à la liberté religieuse (notamment en termes de discrimination), la CEDH soit n'avait pas répondu à ces demandes, soit les avait déclarées irrecevables, soit, dans les quelques cas où elle a procédé à l'examen, n'avait pas conclu à la violation de la Convention. Jusqu'à l'affaire Zengin, les recours dans ce domaine étaient le fait de sunnites empêchés par les institutions laïques de remplir leurs devoirs religieux, ou pénalisés pour l'avoir fait. Ainsi, les militants islamistes ont eu recours à la CEDH dans l'espoir de remettre en question le modèle turc de laïcité. Or, ils ont perdu plusieurs affaires importantes, notamment sur la fermeture du parti islamiste Refah (arrêt *Refah v. Turquie* 2003) et l'interdiction du port du voile à l'université (arrêt *Şahin v. Turquie* 2005). Dans ces affaires, la CEDH a soutenu la vision officielle de la laïcité, arguant de la souveraineté de l'État en ce domaine. La liberté religieuse était donc l'un des rares domaines dans lesquels la CEDH avait globalement statué en faveur des autorités turques. Ces arrêts ont d'ailleurs entraîné une perte de confiance des milieux islamistes, qui ont commencé à considérer la CEDH comme un organe politique plus que juridique, et à mettre en doute son indépendance et sa neutralité⁷². Par comparaison, les milieux alévistes et non musulmans ont plus confiance en son impartialité et son indépendance⁷³.

Concernant la question alévie en effet, la CEDH a adopté une position plus interventionniste. Dans son jugement de 2007 sur l'affaire *Hasan et Eylem Zengin*, la Cour a considéré que les cours de religion obligatoires violaient le droit à l'éducation au motif que leur contenu ne remplissait pas les critères d'objectivité et de pluralisme nécessaires à l'éducation dans une société démocratique et pour que les élèves développent un esprit

69 D. Kurban, *Strasbourg Court...*, *op. cit.*, p. 20.

70 A. Sarat, S. Scheingold (eds.), *Cause Lawyering...*, *op.cit.*

71 Entretien avec un avocat qui suit le recours de la fondation CEM, Istanbul, 5 mars 2013.

72 D. Kurban, O. Erözden, H. Güllalp, *Supranational rights litigation...*, *op. cit.*, p. 46.

73 *Ibid.*, p. 44.

critique envers la religion⁷⁴. La Cour a jugé que le programme de ces cours donnait une plus grande priorité à la foi musulmane qu'aux autres croyances et philosophies ; en outre, que les élèves ne recevaient pas d'enseignement sur les spécificités confessionnelles ou rituelles de la croyance alévie. De même en 2010, dans l'affaire *Sinan Işık v Turkey*, la Cour a jugé que la mention obligatoire de la religion sur la carte d'identité constituait une violation de la liberté de pensée, de conscience et de religion. Elle a considéré que le simple fait de laisser vacante la rubrique « religion » sur sa carte d'identité obligeait l'individu à révéler, contre sa volonté, une information sur ses convictions les plus personnelles, ce qui serait en contradiction avec la liberté de ne pas manifester sa religion ou sa croyance. Tous les jugements de la CEDH à ce sujet ont donné raison aux plaignants alévis, ce qui renforce la confiance de ces derniers qui y voient une sorte d'allié objectif, et encourage ce type de recours.

Initialement très conservatrice en matière de respect des modèles nationaux État-religion, la CEDH a ces dernières années pris des positions plus interventionnistes en faveur de la neutralité de l'État, en particulier suite à des recours de minorités religieuses telles que les alévis. Doit-on conclure, comme pour l'Allemagne, à un biais pro-alévi et/ou anti-musulman - ce qui est un argument courant dans les milieux islamistes ? Ou ce positionnement est-il surtout lié à la valorisation des minorités, et donc à une conception politique normative tenant au pluralisme ? Il nous est pour l'instant difficile de répondre.

Les effets d'une judiciarisation multi-localisée

Les résultats de la judiciarisation

Comment juger des effets de la judiciarisation multi-localisée de la question alévie ? Les possibilités de *change through litigation* (réformes obtenues par l'intermédiaire des tribunaux) sont réelles : en particulier, les organisations ont obtenu le droit d'exister, en partie celui de créer des *cemevi* ; les cours de « culture religieuse et morale » ont été reconnus comme discriminatoires. Même limités et remis en cause, ces succès obtenus devant les tribunaux sont plus tangibles que ceux, pratiquement inexistant, obtenus par les voies politiques. On peut considérer que les tribunaux, n'étant pas soumis aux contraintes électorales, sont en plus mesure d'impulser des changements⁷⁵.

Cependant, la littérature a souligné la complexité d'évaluer les succès judiciaires. En particulier, Gerald Rosenberg considère que ceux-ci s'avèrent souvent illusoires, dans la mesure où les tribunaux ne sont pas en mesure d'assurer leur effectivité et ne suffisent pas à bousculer l'inertie des normes sociales dominantes⁷⁶. Ce diagnostic s'applique à la question alévie, de nombreuses décisions favorables n'étant pas appliquées, et les alévis étant toujours l'objet d'un certain nombre de discriminations.

Cependant, Michael McCann souligne que l'efficacité des usages contestataires du droit va au-delà des succès judiciaires et de leurs effets immédiats, et doit être évaluée de manière plus large, en prenant en considération les retombées diffuses et de longue durée de ces décisions. Même des changements limités peuvent favoriser des avancées qui ne se limitent pas à des cas individuels. Ce point semble d'autant plus important pour un

⁷⁴ Ainsi la Cour a conclu à la violation du droit à l'éducation protégé par l'article 2 du protocole n°1. Elle a choisi de ne pas examiner la requête au sujet de l'article 9 (liberté de religion), considérant qu'aucune question séparée n'était soulevée sous l'article 9.

⁷⁵ Jacques Commaille, Laurence Dumoulin « Heurs et malheurs... », art. cit., p. 79.

⁷⁶ Gerald Rosenberg, *The Hollow Hope: Can Courts Bring about Social Change?*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

mouvement de reconnaissance d'une identité taboue et ostracisée, dépourvu de toute base légale, dont non seulement la légalité mais aussi la légitimité sont loin d'aller de soi. Ainsi, les jugements favorables à la cause alévis ont largement renforcé le sentiment des alévis d'être dans leur droit et légitimé leur combat. Dans ce cas comme dans d'autres, le discours abstrait du droit et ses effets universalisants ont facilité le travail de montée en généralité et favorisé la construction d'une conscience collective d'une injustice. Le langage du droit et le recours aux institutions judiciaires ont ainsi constitué des points d'appui pour le développement de la revendication et pour la transformation de griefs individuels en cause collective. Dans le cas alévi, la référence désormais légitime au droit, et les attentes qu'elle suscite ont en effet encouragé l'action collective. Ainsi, la mobilisation s'est de nouveau renforcée dans les années 2000, parallèlement à la judiciarisation. En outre, loin de susciter une démobilisation de militants persuadés d'avoir obtenu gain de cause, comme dans l'analyse de Rosenberg, les succès judiciaires – en particulier au niveau de la CEDH –, même non appliqués, font croître les espoirs envers la possibilité de réformes. La non-application des jugements peut même constituer une cause de fierté et entretenir de la mobilisation, puisqu'elle « prouve » le statut de victime et justifie la poursuite du combat. Enfin, McCann insiste sur les effets leviers : dès lors que la mobilisation peut se targuer de succès judiciaires, la référence à la légalité devient une tactique de pression utilisable, qui a peu d'efficacité en Turquie en raison de la difficulté à faire précédent, mais qui peut en avoir dans d'autres arènes, en particulier à l'international.

Une « globalisation judiciaire » ? Limites, blocages et résistances

Le cas ici étudié permet d'étudier conjointement deux formes de « globalisation » ou d'internationalisation judiciaire – par la CEDH, d'une part ; par la migration, de l'autre – et d'interroger les éventuelles circulations entre ces différentes scènes judiciaires. Commençons par la CEDH, sous deux dimensions : d'une part, la continuité entre les affaires intentées en Turquie et poursuivies à la CEDH ; de l'autre, un questionnement relativement classique en termes de transposition en Turquie des décisions de la CEDH. Enfin, nous nous interrogerons sur l'existence de circulations « horizontales » entre les niveaux nationaux.

Une définition spécifique des frontières religieuses

Les affaires portées devant la CEDH peuvent-elles être considérées comme une continuation de celles intentées en Turquie ? Au niveau de l'interprétation, il semblerait que non. Porter devant la CEDH des requêtes alévistes revient en effet à questionner du point de vue de la liberté religieuse l'imposition autoritaire d'une religion officielle ; et à s'appuyer sur le principe de pluralisme religieux pour imposer la neutralité des institutions. Rappelons que la défense des autorités turques, en interne comme à la CEDH, est basée sur l'inclusion de l'alévité dans l'islam officiel : pour elles, l'alévité fait partie de l'islam ; à ce titre, l'enseignement obligatoire de la culture religieuse et morale à l'école, comme la mention de l'islam sur la carte d'identité, reflètent correctement l'identité religieuse du plaignant (et des alévis en général) et ne constituent donc pas des pratiques discriminatoires. Au contraire, exempter les alévis ou produire des pratiques différentes à leur encontre constituerait une discrimination (fut-elle positive) et nuirait à la neutralité de l'État. Ainsi, Hasan Zengin a-t-il argué du fait que les cours obligatoires de culture religieuse et morale n'étaient pas compatibles avec le principe de la liberté de religion, au motif que ces derniers étaient basés sur une interprétation précise de l'islam, qu'ils ne reflétaient pas la perception alévis et ne comportaient pas d'information détaillée sur d'autres religions, et étaient donc discriminatoires. Le représentant du plaignant maintenait quant à lui que l'alévité était une

entité en soi, différente de l'islam ; il restait donc fidèle au positionnement de son association en Turquie, mais aussi relativement proche des stratégies judiciaires en Turquie arguant du fait que l'alévitité, en tant que phénomène culturel, ne remettait pas en cause l'unitarisme religieux.

La Cour s'est donc vue obligée de se prononcer sur la relation entre alévitité et islam ; elle a jugé que l'alévitité était une branche de l'islam, différente du sunnisme dans sa pratique. Cette vision s'écarte à la fois de celle de la défense et de celle du plaignant, mais se rapproche de la conception reconnue en Allemagne - qui n'est pas précise, mais considère l'alévitité comme faisant partie de l'islam, tout en étant assez spécifique pour constituer une « communauté religieuse » séparée du sunnisme... D'où vient-elle donc ? Ont été entendus deux experts : Turgut Öker, directeur de l'AABF, acteur de premier plan de la reconnaissance de l'alévitité en Allemagne, et initiateur d'une campagne de pétitions à travers toute l'Europe au sujet de l'exemption. A aussi été entendue Irène Melikoff (1917– 2009), professeure renommée de turcologie de l'Université de Strasbourg, spécialiste des alévis, et dont on perçoit l'influence dans la vision de l'alévitité adoptée par la Cour, qui fait la part belle aux influences préislamiques et soufies. La Cour semble donc avoir privilégié le discours savant et/ou les pratiques existantes en Allemagne sur les discours du plaignant et de la défense.

On ne peut donc considérer les affaires concernant l'alévitité ayant obtenu gain de cause à la CEDH comme une simple continuation des affaires en Turquie. En effet, quand les tribunaux de Turquie ont donné raison aux organisations alévies, c'est dans la mesure où ces dernières ne remettent pas en cause la conception officielle, unitariste, de la religion, donc en niant, ou du moins en contournant la dimension religieuse de l'alévitité. En revanche, la CEDH a adopté une vision de l'alévitité en termes religieux, comme forme différente de l'islam, qui n'est ni celle qu'ont défendue les tribunaux de Turquie qui ont donné gain de cause aux alévistes, ni celle défendue par les plaignants de Turquie qui ont jusqu'ici eu gain de cause. La vision sous-jacente des rapports entre État et religion reste donc très différente : alors que la CEDH s'appuie sur les principes de pluralisme religieux et de neutralité de l'Etat, la légitimité octroyée par certains tribunaux de Turquie aux alévis est conditionnée à leur cantonnement à la sphère du non religieux (ou du parareligieux), et donc ne remet pas en cause la vision officielle de la religion ni ne sanctionne la reconnaissance d'un pluralisme au sein de l'islam. Cette différence majeure ne facilite pas la transposition en Turquie des décisions de la CEDH.

La transposition en Turquie des décisions de la CEDH

Qu'en est-il de ce point de vue ? Dans ce domaine, une spécificité de la Turquie est que la jurisprudence de la CEDH est indirectement liée au processus d'adhésion de la Turquie à l'UE. Ainsi, l'exécution par la Turquie des décisions de la CEDH est commentée dans les rapports annuels de la Commission européenne. La Commission se réfère explicitement au Comité des Ministres du Conseil de l'Europe qui surveille l'application des arrêts de la CEDH, et est pour la Turquie extrêmement critique⁷⁷. De ce fait, le processus d'adhésion à l'UE confère plus de poids à la jurisprudence de la CEDH, en même temps qu'elle contribue à la politiser.

Même dans ces conditions, l'exécutif mais aussi certaines juridictions nationales contournent ou résistent à la jurisprudence de la CEDH. Tout d'abord, des désaccords ont longtemps persisté au sujet de la suprématie du droit interne ou de la Convention européenne des Droits de l'Homme en cas de conflit, jusqu'à ce qu'une loi de 2004 résolve ce débat en

77 D. Kurban, *Strasbourg Court...*, op. cit., p. 26.

faveur de la vision moniste. Cependant, il reste très courant que les tribunaux turcs résistent à mettre en pratique les décisions de la CEDH dans leurs jugements⁷⁸. La Turquie est l'un des pays les plus condamnés par la CEDH – le second en 2012, après la Russie –, mais l'exécution des jugements n'a commencé qu'après le processus de réforme en vue de l'adhésion à l'UE, c'est-à-dire en 1999, et s'est accélérée après l'accession de l'AKP au pouvoir en 2002. Cependant, bien que la Cour de cassation et le Conseil d'État se réfèrent dans certains arrêts à la Convention, on ne peut pas parler d'approche judiciaire consistante et uniforme⁷⁹. Le principal obstacle à l'exécution des jugements de la CEDH tient autant au cadre légal qu'aux dispositions de nombreux membres du système judiciaire pour qui la préservation des intérêts de l'État est plus importante que la protection des droits individuels⁸⁰.

Les résistances dont font l'objet certains arrêts de Strasbourg restent pourtant partielles. En juillet 2012, la Cour de cassation a cassé la décision d'un tribunal local qui avait autorisé l'enregistrement de l'Association de construction de *cemevi* à Ankara. Après avoir, sans succès, appelé l'association à amender ses statuts qui mentionnaient comme objectif la construction de *cemevi* et qualifiaient ces dernières de lieux de culte, le procureur général d'Ankara a intenté un procès en dissolution en 2011, à la demande de la préfecture d'Ankara, au motif que l'alévité n'est pas une religion et que les *cemevi* ne sont pas des lieux de culte. Le tribunal de première instance, qui se référait à l'arrêt de la CEDH dans l'affaire Işık (qui pourtant ne mentionne pas les *cemevi*), avait statué en faveur de l'association au motif que les alévis ont depuis des siècles utilisé des *cemevi* comme lieu de culte et que les statuts de l'association ne contreviennent pas au principe constitutionnel de laïcité. La Cour de cassation a cependant cassé cette décision à la majorité, au motif qu'aucun autre lieu que les mosquées ou *masjid* (salle de prière sans minaret) ne peut être reconnu comme lieu de culte. Elle a basé sa décision sur la loi de 1925 sur l'abolition des couvents de derviches, mausolées et titres religieux, qui dispose que seules les mosquées ou *masjid* établies ou approuvées par le Diyanet doivent être considérées comme des lieux de culte. L'affaire est retournée au tribunal de première instance qui, s'appuyant sur le principe de liberté de culte, a réitéré son premier jugement selon lequel les *cemevi* sont des lieux de culte. L'Assemblée générale de la Cour de cassation devra trancher en dernière instance. On constate ici encore la difficulté pour les Cours suprêmes de peser sur l'interprétation et la mise en œuvre de leurs décisions par les juridictions inférieures. Ainsi, les modes de diffusion de l'innovation des tribunaux s'inscrivent dans des processus complexes, qui ne sont pas nécessairement linéaires ou verticaux⁸¹. L'incohérence des décisions prises par divers tribunaux et l'instabilité juridique qui caractérisent la Turquie se traduisent par une difficulté à faire précéder.

La juridiction de la CEDH, à laquelle certains tribunaux internes peuvent se référer pour légitimer leur décision, est donc loin de jouer un rôle d'arbitre dans un contexte de désaccords entre tribunaux et institutions. Ainsi, le jugement de l'affaire Zengin a été repris par certaines autorités, mais pas toutes. Le vice-président de la Fédération alévie-bektachie avait entamé en 2005 une procédure administrative pour que son fils soit exempté des cours d'éducation religieuse, au motif que ces cours étaient contraires à la volonté de ses parents et en contradiction avec leurs croyances religieuses et philosophiques. Fin 2006, le tribunal

78 *Ibid.*, p. 29.

79 Dilek Kurban, « Protecting Marginalised Individuals and Minorities in ECtHR: Litigation and Jurisprudence in Turkey », in Dia Anagnostou, Evangelia Psychogiopoulou (eds.), *The European Court of Human Rights and the Rights of Marginalised Individuals and Minorities in National Context*, Brill, Leiden, 2009, p. 119-136, ici p. 120.

80 D. Kurban, O. Erözden, H. Güllalp, *Supranational rights litigation...*, *op. cit.*, p. 36.

81 Henry R. Glick, « Judicial innovation and policy re-invention: State Supreme Courts and the right to die », *The Western Political Quarterly*, 45 (1), mars 1992, p. 71-92.

administratif de première instance d'Istanbul lui a donné raison, en référence au principe de liberté de croyance ainsi qu'à un mémorandum du ministère de l'Éducation daté de 1990 exemptant les élèves non musulmans de ces cours⁸². La direction de l'éducation du département d'Istanbul a fait appel, arguant que ce mémorandum s'appliquait seulement aux non musulmans et que le requérant était dans l'impossibilité d'attester d'une religion différente, puisque sa carte d'identité indiquait « islam », et que l'enseignement était basé non sur une confession religieuse particulière, mais sur les valeurs fondamentales de l'islam⁸³. Se pliant à l'objection, le tribunal administratif a finalement jugé que l'exemption ne devait pas s'appliquer. Avec un autre plaignant, le plaignant a fait appel devant le Conseil d'État en 2006. Peu après, la CEDH a rendu le verdict Zengin, donc sur une autre affaire, mais une requête similaire. En mars 2008, le Conseil d'État a rendu une décision sur les deux cas, et jugé que les cours de « culture religieuse et morale » ne pouvaient pas rester obligatoires dans leur forme actuelle. Se référant explicitement à l'arrêt de la CEDH, mais aussi aux principes constitutionnels de liberté et d'égalité religieuses, il a objecté au contenu et au programme des cours de religion au motif qu'ils sont basés uniquement sur l'islam sunnite, critiquant ainsi son manque d'objectivité et de pluralisme⁸⁴. Il a statué que ces cours devaient être rendus optionnels, indépendamment de l'affiliation religieuse de l'enfant - ce qui lui permet de s'en tenir à l'affirmation de la possibilité d'un choix, sans se prononcer explicitement sur le statut de l'alévité. Coexistent ici la reprise par le Conseil d'État de l'interprétation de la CEDH, et l'abondance de résistances à d'autres niveaux.

Pour analyser les circulations entre les sphères judiciaires, il est nécessaire de ne pas se confiner aux prétoires. En effet, nombre d'auteurs ont souligné l'impact parfois relatif d'une victoire judiciaire ou les effets *backlash* qu'une telle victoire peut susciter - soit qu'elle provoque des réformes législatives restrictives, une levée de boucliers ou des contre mobilisations qui en relativisent la portée. Justement, l'arrêt Zengin doublé de la décision du Conseil d'État ont fait l'objet de résistances de l'exécutif. Le président du Diyanet, ancien professeur de théologie, a critiqué le fait que la CEDH se « substitue aux théologiens », et condamné le Conseil d'État pour n'avoir pas demandé son avis, ni celui des facultés de théologie⁸⁵. Le Premier ministre et plusieurs membres du gouvernement ont critiqué l'arrêt, en arguant toujours que l'alévité est une expression culturelle et non une confession religieuse⁸⁶. Ainsi, le ministère de l'Éducation a nié la nécessité de modifier le cours, arguant du fait que la décision avait condamné l'ancien programme, qui avait été réformé depuis en incluant des modules sur l'alévité, mais plus fondamentalement refusant le caractère contraignant de la décision et affirmant que l'UE (*sic*) ne pouvait pas imposer sa conception de l'éducation religieuse aux États⁸⁷. Le programme du cours n'a pas été modifié, le cours n'a pas été rendu optionnel, et il est toujours impossible d'inscrire « alévi » sur les cartes d'identité⁸⁸. Ainsi, les interdépendances multiples entre droit interne et droit international influencent les modèles nationaux de régulation publique du religieux, mais de manière indirecte.

Mais la question de la transposition du droit européen en droit interne est loin d'épuiser la question de la globalisation judiciaire. Une manière plus sociologique d'aborder

82 Ce mémorandum a cependant été contredit par un autre, diffusé deux ans plus tard.

83 Behzat Miser, « Mahkeme Zorunlu Din Dersini Seçmeli Yaptı », *Radikal*, 25 novembre 2006.

84 « Danıştay: Din dersi hukuka aykırı », *Hürriyet*, 4 mars 2008.

85 « Danıştay'ın din dersi kararına kızdı », *Radikal*, 7 mars 2008.

86 D. Kurban, O. Erözden, H. Gülalp, *Supranational Rights Litigation...*, *op.cit.*, p. 43-44.

87 « MEB AİHM kararını önemsemedi » *Radikal*, 11 octobre 2007.

88 La mention de la religion sur les cartes d'identité n'est plus obligatoire depuis 2006, mais cela n'est pas lié à l'affaire Işık.

cette question est d'analyser les effets de l'émergence de ce niveau de régulation supranational en termes de ressources ou de contraintes, aussi bien pour les tribunaux nationaux que pour les acteurs qui y ont recours⁸⁹. De ce point de vue, force est de constater que la consolidation de l'inscription des droits de l'Homme dans le droit positif à travers la Convention européenne des Droits de l'Homme et l'apparition de la CEDH sont autant de ressources et terrains de luttes supplémentaires à la disposition des acteurs, qui reconfigurent le jeu judiciaire en Turquie même. De nombreux plaignants y menacent désormais de porter leur affaire devant la CEDH s'ils n'obtiennent pas satisfaction, même s'ils utilisent d'abord les canaux internes par « patriotisme » (et obligation légale). On peut formuler l'hypothèse selon laquelle la simple possibilité de porter une affaire devant la CEDH encourage les plaignants à avoir recours au droit en Turquie et rend ce mode d'action plus attrayant. Ainsi, les initiateurs de mobilisation judiciaire mettent en œuvre une stratégie planifiée : des actions sont intentées devant des tribunaux domestiques avec en perspective la possibilité d'être portées devant la CEDH. On constate parallèlement le renforcement d'une rhétorique des droits de l'homme dans l'argumentation judiciaire : devant la CEDH, les avocats reformulent des affaires localisées en termes d'atteinte aux droits de l'homme – ou du moins compatibles avec cette rhétorique –, les articulant à des problématiques plus générales⁹⁰. Étant donné qu'il s'agit en grande partie des mêmes avocats, les recours judiciaires en Turquie s'énoncent également de plus en plus dans le lexique des droits de l'homme, même en amont de tout recours à la CEDH - et ce, même si les mécanismes de contrôle visant à les garantir sont plus effectifs à l'échelle européenne qu'à l'échelle nationale. La juridiction européenne peut donc être considérée comme une ressource qui permet aux avocats de légitimer des visions contre-hégémoniques en se basant sur les « contradictions inhérentes entre les idéaux des droits de l'homme supranationaux et la politique locale de l'hégémonie »⁹¹.

Des circulations judiciaires par l'espace migratoire ?

Concernant une éventuelle « globalisation judiciaire » par la migration, elle est beaucoup moins tangible ; autrement dit, les passages « verticaux » (CEDH-Turquie) sont beaucoup plus importants que des passages « horizontaux » (entre différents espaces nationaux, Turquie-Allemagne). Si de rares passages entre sphères judiciaires nationales se manifestent, c'est toujours dans des configurations de triangulation faisant intervenir les institutions européennes : ainsi le rapport de la Commission européenne sur la Turquie de 2002 mentionne-t-il l'affaire du refus d'enregistrement de l'association l'ABKB en Turquie, alors qu'aucun recours en ce sens n'a été déposé à la CEDH⁹². Comment ? La plus importante fédération alévie d'Allemagne, l'AABF, membre fondatrice de l'association interdite, aurait fait du lobbying en ce sens auprès des autorités allemandes, poussant la diplomatie à s'en emparer. L'association a finalement été enregistrée en 2003. Il est possible que ce succès soit dû à la temporalité de l'appel de la décision, qui correspond à un moment où l'adhésion à l'UE était une priorité du gouvernement turc. A pu également contribuer à ce succès, le fait que l'interdiction de créer une association affirmant l'existence de minorités basées sur des différences raciales, religieuses, confessionnelles etc., base du refus d'enregistrement de l'association, avait été levée début 2002 dans le cadre des réformes d'harmonisation avec

89 D. Anagnostou & E. Psychogiopoulou (eds.), *The European Court of Human Rights and the Rights of Marginalised Individuals and Minorities in National Context*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2010.

90 L. Israel, *Usages militants du droit...*, art. cit., p. 810.

91 Lisa Hajjar, « Cause Lawyering in Transnational Perspective: National Conflict and Human Rights in Israel/Palestine », *Law and Society Review*, 31 (3), 1997, p. 473-504, ici p. 497.

92 Commission des Communautés Européennes, *Rapport régulier 2002 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, COM(2002) 700 final, p. 38.

l'UE⁹³. Une autre triangulation impliquant arènes judiciaires turque et allemande, mais aussi la CEDH, mais qui se joue cette fois dans l'autre sens, est repérable lors de l'affaire Zengin, dans la mesure où y a été cité comme expert le directeur de l'AABF, qui n'avait pourtant aucun lien avec l'affaire Zengin, ni aucune expertise autre que son militantisme en Allemagne. Ainsi, les acteurs de l'alévisme d'Allemagne issus de la migration, désormais gratifiés d'une reconnaissance (à la différence de leurs confrères de Turquie), sont considérés par la CEDH comme des interlocuteurs légitimes, voire des experts, ayant donc voix au chapitre pour des affaires provenant de Turquie.

Conclusion

La judiciarisation de l'alévisme montre que le recours au droit, de manière assez classique, est devenu l'une des principales manières de régler les conflits sur les arrangements institutionnels entre Etat et religion. Ainsi, si changements il y a eu au sujet de la gestion publique de l'alévité en Turquie, ceux-ci sont passés presque exclusivement par la voie judiciaire, à la fois en Turquie et au niveau européen. Comme ailleurs, le champ religieux est affecté par le recours croissant aux tribunaux, la diffusion du langage des droits et la transnationalisation du droit.

La judiciarisation des conflits touchant à la religion renseigne ainsi sur les transformations du gouvernement des sociétés résultant de la perte de centralité du monopole de l'Etat, en particulier sur le droit. L'arène juridictionnelle n'est donc pas simplement l'une des scènes principales sur laquelle sont discutés les équilibres institutionnels régissant les rapports entre les pouvoirs publics et religieux ; elle constitue un espace de mise à l'épreuve des modèles nationaux de régulation publique du religieux. Ainsi, les États n'ont plus la compétence exclusive ou le monopole de la définition du religieux légitime. Les juges sont désormais partie prenante - mais aussi, les scientifiques et les militants auxquels ils ont recours en tant qu'experts ou qui entament les procédures.

Cependant, la question des effets de l'internationalisation semble plus complexe. L'analyse des processus contrastés de la judiciarisation de la question alévie dans différents espaces nous a menés à adopter une vision « réaliste » de processus inscrits dans des phénomènes de pouvoir plus larges. Les juridictions ne sont certes pas soumises aux contraintes électorales ; elles n'en sont pas moins inscrites dans des champs de pouvoir qui sont complexes et interconnectés de manière également complexe. Comment articuler cette approche en termes de pouvoir avec une vision en termes de « globalisation » du droit ? Cette dernière approche diagnostique, en particulier en Europe, un processus d'uniformisation du droit et des juridictions. Or, d'une part, la CEDH reste relativement réticente à statuer de manière interventionniste au niveau de la liberté religieuse et des régulations étatiques qui la gouvernent (réticence qui semble différer d'un cas à l'autre) ; les politiques étatiques envers la religion restent ainsi très liées à des traditions d'identité nationale ; d'autre part, la traduction en droit interne est tout sauf automatique et reste contrainte par des considérations politiques. De ce fait, les développements divergents concernant la gestion de l'alévité nous mènent à ne

93 Loi sur les associations n°5253, novembre 2004.

pas conclure, à la différence de Ran Hirschl, à une standardisation croissante des politiques religieuses des États en Europe⁹⁴.

Au final, la question alévi montre l'absence d'une globalisation judiciaire, définie comme homogénéisation ou standardisation des doctrines, des jurisprudences, et des réseaux d'acteurs à l'échelle internationale. Si on assiste effectivement à l'émergence d'un champ transnational des droits de l'homme, celui-ci ne gomme pas les spécificités des gestions par les États des questions religieuses, car son application est inégale et mitigée par des rapports de force et que, dans certains cas, la gestion des rapports entre État et religion ne passe pas par lui. En revanche, le cas alévi atteste de circulations et de jeux complexes de « renvois » – dans les pratiques des plaignants, les stratégies des avocats, les répertoires de justification, les références des tribunaux, et ce malgré des interprétations divergentes – entre les différents niveaux mobilisés pour des raisons et dans des circonstances variées, par des acteurs eux-mêmes différents, au gré des circonstances politiques. La gestion des questions religieuses s'en voit reconfigurée : les cadres normatifs et la jurisprudence qui sont associés au champ transnational des droits de l'homme, mais aussi à des droits acquis dans d'autres contextes nationaux offrent en effet de nouvelles opportunités aux minorités religieuses – ils contraignent cependant, dans le même temps, l'articulation des demandes de reconnaissance.

94 Ran Hirschl, *Constitutional Theocracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.