Quel islam en Bulgarie post-communiste ?

Nadège Ragaru

▶ **To cite this version:**

Nadège Ragaru. Quel islam en Bulgarie post-communiste ?. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2001, 115, pp.125-160. hal-01017065

HAL Id: hal-01017065
https://sciencespo.hal.science/hal-01017065

Submitted on 1 Jul 2014

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.

Archives de sciences sociales des religions

115 (juillet-septembre 2001)
Islam et politique dans le monde (ex-)communiste

Nadège Ragaru

Quel islam en Bulgarie post-communiste ?

Avertissement
Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.
Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.
Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique
Nadège Ragaru, « Quel islam en Bulgarie post-communiste ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 115 | juillet-septembre 2001, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 05 juin 2014. URL : http://assr.revues.org/18393 ; DOI : 10.4000/assr.18393

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
http://assr.revues.org
http://www.revues.org

Document accessible en ligne sur :
http://assr.revues.org/18393
Document généré automatiquement le 05 juin 2014. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.
© Archives de sciences sociales des religions

Nadège Ragaru

Quel islam en Bulgarie post-communiste ?

Pagination de l'édition papier : p. 125-159

1 La presse occidentale n'en finit plus, depuis quelques années, de dénoncer la montée de menaces fondamentalistes. Le spectre d'une « transversale verte » est brandi, qui unirait l'ensemble des courants radicaux de la Turquie à l'Albanie, en passant par la Grèce, la Bulgarie et la Bosnie. Pourtant que sait-on exactement des évolutions de l'islam dans les Balkans et singulièrement en Bulgarie ? Y observe-t-on un renouveau religieux et, si c'est le cas, quelles formes prend-il ? De fait, malgré l'ouverture de la région aux recherches empiriques après 1989, nos connaissances sur l'islam bulgare demeurent assez limitées. On est mieux informé sur la stratification ethnoculturelle des communautés musulmanes de Bulgarie[1]. Les attitudes des Bulgares chrétiens envers les populations de confession islamique ont également fait l'objet de précieuses investigations[2]. Mais les dynamiques d'évolution de la sphère religieuse restent, elles, insuffisamment analysées. L'intérêt pour la diversité ethnique des communautés musulmanes semble avoir détourné l'attention des phénomènes proprement religieux[3].

2 L'exploration des évolutions de l'islam en Bulgarie apparaît d'autant plus urgente que la guerre d'ex-Yougoslavie et la recherche de nouvelles grilles d'analyse des conflits par les stratèges occidentaux ont encouragé des lectures hâtives des mutations du monde musulman. Si, depuis le début de la décennie, on observe effectivement des recompositions identitaires à fondement religieux, celles-ci ne sont toutefois ni uniformes, ni systématiquement radicales. Pour en retracer les origines, il faut remonter au milieu des années 1980, à l'époque où le régime de Todor Jivkov avait entrepris l'assimilation violente des Turcs bulgares (environ 9 % de la population). La revalorisation des marqueurs d'appartenance et la redécouverte de racines culturelles et religieuses spécifiques étaient alors apparues comme autant de stratégies de survie. L'ouverture de la Bulgarie après 1989 à des islams non-balkaniques semble avoir aiguisé les interrogations sur la foi. Elle ne les a pas suscitées.

Les Balkans

CNRS – SIS – UMR 8564
Centre de compétence thématique « Modélisation, Analyse spatiale, SIG »
Source : Base mondiale ESRI (DWC) 1993 en coordonnées géographiques
Projection UTM
Logiciel ARC/INFO version 7.2.1
Septembre 2001
Réalisation : M Legrand, F. Pirot

3 Nous nous proposons ici de retracer le contexte dans lequel s'insèrent les transformations présentes et de suggérer quelques paramètres explicatifs de processus en cours. À cette fin, nous commencerons par brosser un rapide tableau des principales populations de confession musulmane en Bulgarie pour revenir ensuite sur les effets de la politique communiste, du point de vue de l'organisation des institutions religieuses et du rapport à la foi. Ce détour par l'ère soviétique nous permettra dans un troisième temps d'éclairer les dynamiques de l'après-communisme.

I - Les musulmans de Bulgarie : une communauté complexe pour un « islam européen »

4 Le recensement de décembre 1992 évalue à 13,1 % la part de la population musulmane en Bulgarie. Celle-ci se caractérise par une grande hétérogénéité religieuse, ethnique et linguistique. Si les musulmans de Bulgarie sont dans leur très large majorité sunnites de rite hanéfite, le pays compte aussi plus de 84 000 Alévis[4]. Autrement connus sous le nom d'*Aliani* ou de *Kizilbach-i* (littéralement « têtes rouges », par référence à leur couvre-chef traditionnel), les Alévis se rencontrent dans la Dobroudja et le Deliorman (autour de Silistra, Razgrad, Dobrič et Varna), à l'est des Rhodopes (région de Haskovo et Kardžali), ainsi qu'au nord du mont Strandža (dans la région de Sevliev et de Kazanlăk)[5]. Ils vivent en communauté fermée, comme le veut une foi prônant le « secret », et professent un islam hétérodoxe partagé en deux branches, les *Bektachis* (fidèles à Hadji Bektach Veli, fondateur, au XIII[e] siècle, de l'ordre du même nom) et les *Baba'i* (par référence à Baba Ilias (Ilyâs) Horasani)[6]. Depuis l'Indépendance de la Bulgarie (1878), les rivalités religieuses et les stéréotypes négatifs

mutuels ont durablement obéré les relations entre sunnites et *Kizilbach-i*[7]. Il suffit pour s'en convaincre de considérer la façon dont certains *Aliani*, notamment à l'est des Rhodopes, répondent aux questions concernant leur nationalité : en déclarant « je ne suis pas sunnite », ils ne révèlent pas seulement le poids du facteur religieux dans leur système d'appartenance ; ils marquent également leur désir de se distinguer du groupe dominant (turc sunnite)[8].

5 Si l'on adopte un critère « ethnique », les musulmans de Bulgarie se répartissent entre 75,3 % de Turcs, 13,5 % de Bulgares musulmans (autrement connus sous le nom de Pomaks) et 10,5 % de Tsiganes, auxquels viennent s'ajouter quelques Tatars et Tcherkesses[9]. Entre eux, les différences linguistiques sont sensibles : déclarant le turc pour langue maternelle et l'islam pour religion à 98 % (les Gagaouzes chrétiens font exception), la communauté turque est sans doute celle qui présente la plus grande homogénéité. Les groupes pomaks et tsiganes sont, en revanche, très hétéroclites.

6 Soumis depuis plusieurs siècles à un ostracisme systématique, les Tsiganes ont cherché à fuir les discriminations en adoptant des stratégies de dissimulation ou de syncrétisme identitaire. Leur autodétermination est donc amenée à varier en fonction des périodes, des sous-groupes et des interlocuteurs considérés. Le nombre même des Tsiganes vivant aujourd'hui en Bulgarie demeure difficile à évaluer : selon des estimations officieuses, il avoisinerait les 500-700 000, soit un chiffre nettement supérieur aux 313 396 enregistrés lors du dernier recensement[10]. Dans de telles conditions, déterminer les allégeances religieuses des Tsiganes bulgares relève de la gageure. À en croire les résultats du recensement de 1992, 59,7 % de ceux ayant déclaré le « romani » pour langue maternelle seraient chrétiens (souvent orthodoxes, parfois protestants) et 39,7 % musulmans. Ces statistiques sont toutefois biaisées par le fait que tous les Gitans ne parlent pas romani (certains sont de langue roumaine, d'autres turque, d'autres encore bilingues) et qu'une partie des Tsiganes musulmans s'identifie comme turque[11]. Par ailleurs, se déclarer « musulman » ne signifie pas nécessairement que l'islam soit la foi présentement professée. Quoique de confession chrétienne, certains Tsiganes continuent à se définir par référence au passé musulman de leurs ancêtres[12]. Enfin, la fréquence des cas de syncrétisme religieux rend la frontière entre islam et chrétienté difficile à tracer.

7 Une même fluidité identitaire s'observe chez les Pomaks, ces populations converties à l'islam pendant la période ottomane et qui parlent un dialecte bulgare vieilli. Minorité religieuse dans un État-Nation en devenir, les Pomaks ont tout au long de ce siècle fait l'objet d'assignations extérieures concurrentes, les nationalistes bulgares prenant argument de leur langue ainsi que de certains aspects de leur système coutumier pour les revendiquer comme Bulgares « ethniques », les nationalistes turcs les ramenant dans leur giron au nom d'une foi commune. Il en est résulté chez ces musulmans bulgarophones une pluralisation des autodéterminations, bien reflétée par le recensement de 1992. À cette occasion, seuls 70 251 musulmans ont répondu « bulgare » à la question concernant leur nationalité ; 65 546 ont préféré s'inscrire comme « Bulgares musulmans », « Pomaks » ou « musulmans », mettant ainsi en évidence l'importance accordée à la foi dans leur système d'identification. Enfin, ils seraient près de 60 000 à s'être enregistrés comme Turcs et 35 000 à avoir donné le turc pour langue maternelle (en dépit du fait qu'ils ne le maîtrisent qu'imparfaitement)[13]. Là encore, les statistiques démographiques posent problème : d'une source à l'autre, le nombre de Pomaks, qui habitent pour l'essentiel dans les Rhodopes de l'ouest, varie entre 150 et 250 000[14].

8 En termes de distribution géographique, les musulmans de Bulgarie se polarisent autour de deux pôles, les Rhodopes (au sud du pays) et le quadrilatère Ruse-Silistra-Varna-Šumen (au nord-est). Les profils géographiques contrastés de ces deux régions (montagneuse pour la première, de plaine pour la seconde) ne sont pas sans incidence sur leur niveau de développement, inférieur dans les Rhodopes. Dans les écrits consacrés aux Turcs de Bulgarie, ces différences régionales sont rarement mentionnées. Elles mériteraient pourtant d'être étudiées plus avant. On peut, en première approche, en relever la trace au niveau des représentations sociales : les Turcs du nord-est sont enclins à porter un regard condescendant sur leurs frères des Rhodopes, stigmatisés pour leur manque d'éducation et le caractère

profondément conservateur de leurs modes de vie. Réciproquement, les habitants des montagnes du sud reprochent à leurs congénères trop policés de ne pas être de « vrais » Turcs.

9 Dans quelle mesure cette communauté musulmane hétérogène se distingue-t-elle de la majorité chrétienne ? D'abord, les musulmans de Bulgarie se différencient des orthodoxes par un habitat et un emploi prioritairement ruraux. La part des citadins est inférieure au tiers chez les Turcs (31,64 %) alors qu'elle représente 71,64 % des Bulgares orthodoxes[15]. Cette configuration est imputable au fait que les minorités islamiques n'ont pas participé à l'exode rural des années 1950/ 1960 au même titre que les chrétiens, happés vers les villes par la puissante industrialisation « soviétique ». À cet égard, le cas des Tsiganes est un peu marginal, puisqu'en 1992, ils étaient en majorité citadins (52,30 % contre 20,51 % en 1900)[16]. Nombre d'entre eux vivent dans des quartiers-ghettos à la marge des grandes agglomérations, singulièrement Sofia et Plovdiv. À une présence en ville parfois ancienne (à Sliven, notamment) viennent s'ajouter, pour expliquer ce phénomène, les effets de la crise économique. Après 1989 les Tsiganes ruraux, très présents dans l'agriculture coopérative à la fin de la période communiste, se sont retrouvés parmi les premiers au chômage. Certains ont alors cherché refuge dans les grands centres urbains, en premier lieu dans la capitale, où ils sont venus grossir la population de *mahalle* tsiganes souvent insalubres.

10 Il est fréquemment souligné que les populations de confession islamique présentent une religiosité plus marquée que leurs compatriotes chrétiens. En la matière, les principales informations quantitatives dont nous disposons proviennent d'une série d'enquêtes réalisées en 1992, 1994 et 1997 sous l'égide de l'International Center for Minority Studies and Intercultural Relations (ICMSIR, Sofia). La première avait établi que 73 % des Turcs croyaient en Dieu, contre 66 % des Pomaks, 59 % des Tsiganes et seulement 39 % des Bulgares orthodoxes[17]. Y était par ailleurs souligné le rôle du profil socioprofessionnel, du niveau d'éducation et de l'âge dans la détermination de la religiosité des musulmans de Bulgarie : les ruraux se révélaient plus croyants que les citadins (23,8 % fréquentent régulièrement les lieux de culte contre seulement 10,6 % dans les villes) et les personnes âgées davantage que les jeunes (42 % des plus de soixante ans déclarent aller « fréquemment » à la mosquée pour seulement 1,9 % des jeunes). Ces quelques données peuvent être utilement complétées par les résultats d'une recherche sur la religiosité des Bulgares conduite par l'Institut national statistique bulgare à la même époque : 30,5 % des musulmans s'y étaient déclarés « profondément croyants ». La célébration des fêtes religieuses apparaissait comme extrêmement répandue (84,4 % des personnes interrogées affirmant les suivre « régulièrement »), le respect du jeûne relativement développé (45,1 %), de même que la pratique de la prière (41,7 % des enquêtés déclarant prier « régulièrement »). En revanche, la fréquentation de la mosquée ne constituait pas une démarche systématique (seulement 20 %), pas plus que la lecture de textes religieux (17,2 %)[18].

11 De telles recherches ne sont hélas pas à même de fournir un indicateur très précis des évolutions religieuses[19]. Dans une société peu habituée à l'administration de questionnaires, la qualité même des réponses apparaît douteuse[20]. L'appartenance socioculturelle, ethnique et religieuse des enquêteurs (souvent des Bulgares orthodoxes) introduit également un biais dans les positionnements identitaires des enquêtés, tentés de privilégier les réponses jugées socialement désirables. Plus encore, l'échelle des études statistiques interdit de saisir les dynamiques à l'œuvre au sein de sous-groupes comme, par exemple, les jeunes de moins de trente ans. Enfin et surtout, ces analyses tendent à conférer une cohérence d'ensemble à ce qui apparaît, en fait, comme la résultante de processus contradictoires : d'une part, une lente sécularisation corrélative de la modernisation socialiste de l'après-guerre et, d'autre part, un retour vers le religieux dans la deuxième moitié des années 1980. Un détour par l'ère « soviétique » nous aidera à mieux cerner ces évolutions.

II – L'islam en régime communiste

1 – Entre répression « modernisatrice » et affirmation du nationalisme bulgare

12 On ne saurait rendre compte de la situation faite aux musulmans de Bulgarie pendant l'ère communiste sans garder à l'esprit les paramètres qui ont conditionné l'élaboration de la politique des nationalités. Sur l'ensemble de la période, l'attitude du gouvernement bulgare envers ses minorités musulmanes a varié en fonction de facteurs extérieurs – les orientations définies par l'Union soviétique, les obligations de la Bulgarie au sein du bloc, les relations bilatérales entretenues avec Ankara... – tout autant que de considérations domestiques – situation économique, évolutions démographiques, luttes de factions... Ce double ordre de causalité tend à expliquer les inconsistances apparentes et les revirements plus ou moins éphémères des autorités communistes. Par-delà ces fluctuations, une césure chronologique peut néanmoins être repérée aux alentours de 1956/1958[21].

13 Dès l'avènement du nouveau régime, l'adhésion au dogme marxiste fait de la foi musulmane la cible d'un projet modernisateur qui veut arracher des populations essentiellement paysannes à une « arriération » entretenue, pense-t-on, par l'islam. L'étatisation des établissements scolaires privés musulmans en 1946 constitue la traduction immédiate de ce mode de pensée : visant à une meilleure insertion de la communauté islamique dans la société socialiste en voie de construction, elle entraîne *de facto* une perte d'autonomie vivement ressentie par les musulmans de Bulgarie. Cependant, tant que subsiste l'espoir d'exporter la Révolution socialiste en direction de la Turquie ou du Proche-Orient, une certaine tolérance, fût-elle de façade, est de rigueur. Jusqu'au début des années 1950, le culte musulman subit en conséquence un traitement moins radical que les confessions protestante ou catholique, dont l'insertion dans des réseaux transnationaux inquiète et qui voient leurs élites décimées à coup de procès.

14 La mise sous tutelle de l'Église musulmane s'opère en plusieurs étapes[22]. Bien qu'elle reconnaisse la liberté de conscience et de culte, la loi sur les confessions adoptée le 17 février 1949 place celles-ci sous la dépendance du ministère des Affaires étrangères, dont l'approbation conditionne l'obtention de la personnalité juridique et qui dispose d'un droit de regard sur l'organisation, le financement et la gestion du personnel religieux[23]. Par ailleurs, les écoles coraniques sont fermées en 1949 et l'enseignement de la religion dans les écoles publiques interdit à partir de 1952. Pendant ce temps, un cursus unique est imposé dans les anciennes écoles privées turques. La transmission du savoir religieux y est remplacée par une intense propagande athéiste. Les coutumes et pratiques musulmanes sont présentées comme réactionnaires et étrangères au « génie national bulgare ».

15 Aussi paradoxal que cela puisse paraître, à cette époque la tonalité anti-musulmane ne s'accompagne pas de mesures répressives envers les Turcs de Bulgarie. Bien au contraire. L'anti-islamisme officiellement professé a pour contrepartie la multiplication de mesures d'encouragement à la culture turque (apprentissage de la langue, théâtres, magazines...). Des quotas sont même introduits pour faciliter l'accès de l'université aux représentants des minorités. On croit revivre la politique moscovite d'indigénisation des années 1920 : le but est de former une élite turque laïque qui serve de relais au Parti pour convertir les campagnes musulmanes au nouveau dogme. Nationale par la forme, la pensée se veut donc socialiste par le contenu. Dans les faits, la discrimination positive exercée au profit des Turcs incite les musulmans non turcophones à s'identifier à la principale minorité islamique du pays. Ce faisant, les dirigeants bulgares apparaissent comme les continuateurs involontaires du projet stato-national bourgeois : œuvrant à une laïcisation des appartenances, le Parti communiste accélère la substitution entamée au lendemain de l'Indépendance (1878), de marqueurs d'identité ethniques au principe religieux qui avait prévalu pendant la période ottomane.

16 Aujourd'hui encore, il demeure difficile de déterminer lequel de ces deux objectifs (consolidation ethno-nationale ou diffusion d'un mode de pensée socialiste) a prévalu dans la définition de la politique nationale communiste des premiers temps. L'ambivalence est

en tout cas levée à partir de 1956, et plus encore après 1968, suite à la consolidation du pouvoir de Todor Živkov sur le Parti. Krasimir Kănev résume la situation en ces termes : le plénum d'avril 1956 « marque un virage dans la politique du PCB qui, à plus d'un égard, y compris et surtout dans la sphère culturelle, est lié à une libéralisation relativement plus grande. En matière de politique envers les minorités, en revanche, ceci (marque) un revirement expressément négatif »[24]. En 1958, le Comité central adopte des « Thèses pour le travail au sein de la population turque », qui concrétisent ce changement d'orientation. L'existence de « manifestations de nationalisme et de fanatisme religieux » chez les Turcs bulgares y est dénoncée et un appel lancé à la lutte contre toute forme de nationalisme turc[25]. Le jugement est sévère : non seulement les campagnes athéistes n'ont pas rencontré les succès escomptés, mais le soutien accordé à la culture turque a favorisé la consolidation d'un sentiment d'appartenance spécifique, qui rend aléatoire l'intégration des minorités musulmanes[26].

17 Dorénavant, campagnes anti-turque et anti-musulmane iront de concert. Le nouvel idéal – mononational – suppose l'assimilation des minorités aussi bien ethniques que religieuses. Pendant les années soixante, la méthode choisie est plutôt non violente (si l'on excepte la tentative avortée de changement des noms pomaks au début de la décennie). Elle s'appuie sur une propagande distillée dans toutes les sphères de la société, depuis les écoles du Parti jusqu'aux entreprises. À partir de la décennie suivante, alors que le nationalisme bulgare fait un retour remarqué dans l'idéologie officielle, c'est par la répression que l'homogénéité sera recherchée avec, à terme, la bulgarisation forcée de 1984-1985. Dans la sphère religieuse, cette dernière phase est préparée par une dénonciation accrue des fêtes et rites traditionnels (telles la circoncision, le jeûne ou le sacrifice lors du *baïram*), l'introduction, sur décision du Conseil des ministres en mai 1978, de rites socialistes de substitution, la fermeture de mosquées, enfin l'entrave au bon fonctionnement des institutions religieuses, que nous allons voir maintenant plus en détail[27].

2 - L'organisation de la communauté musulmane sous le régime communiste

18 D'un point de vue formel, l'organisation de la communauté musulmane n'est pas fondamentalement modifiée par le pouvoir communiste[28]. Durant l'entre-deux-guerres, elle reposait sur une division du territoire en régions supervisées par un mufti régional qui avait pour tâche de gérer les affaires relatives à l'exercice du culte ainsi qu'aux biens financiers des *vakf-s* (fondations pieuses). Un mufti général, élu par les muftis régionaux, coiffait cette architecture. Il était chargé de coordonner les activités de la communauté à l'échelle du pays. Si l'on en croit Mehmed Bejtulov, en vertu du « statut sur l'organisation religieuse et la direction des musulmans en Bulgarie » adopté en 1961, les musulmans de Bulgarie sont désormais répartis entre 1050 communautés religieuses dotées de présidents participant à l'élection des muftis de région[29]. À la même époque, on dénombre cinq muftis régionaux basés respectivement à Razgrad, Šumen, Tolbuhin (Dobrič), Kărdžali et Aïtos, ainsi qu'un mufti général à Sofia[30]. Enfin, après la confiscation des biens des *vakf-s* (dont la gestion est désormais impartie aux municipalités) à la fin des années 1940, le financement des activités religieuses est assuré par le budget. Aux imams, l'État verse un salaire mensuel d'environ 100 levas (dans la moyenne des revenus de l'époque), éventuellement complété par un emploi parallèle en coopérative (de 80 à 120 leva par mois).

19 Dans la deuxième moitié des années 1950, le durcissement de la politique antireligieuse se traduit par une brutale diminution du nombre des imams. En 1956, on compte encore 2393 imams dans la communauté turque (soit un pour 170) et 322 chez les Pomaks (un pour 430). Cinq ans plus tard, ce chiffre tombe à 462 et 95 respectivement[31]. Selon les sources retenues, ces statistiques sont sujettes à des variations mineures : ainsi, Bončo Asenov fait-il état de la présence de 530 imams en 1960 [B. Asenov, p. 234] et Mehmed Bejtulov de 550 imams [M. Bejtulov, p. 56]. Dans tous les cas, la tendance lourde est confirmée : la situation faite à la communauté religieuse musulmane se dégrade au fil des décennies. En témoigne la fermeture progressive des lieux de culte. Au début des années soixante, environ 1100 mosquées sont ouvertes à la prière [M. Bejtulov, p. 59]. Vingt ans plus tard, seules 500 fonctionnent encore[32].

20 Un des problèmes cruciaux auxquels se trouve alors confrontée la communauté musulmane de Bulgarie est la formation des leaders religieux. Peu après l'avènement du nouveau régime, les *medrese* ont été fermés, ainsi celui de Šumen (connu sous le nom de *Medrese-i Nüvvâb*) qui depuis 1923 assurait la formation des cadres religieux. L'éducation des hodja locaux repose désormais sur la transmission familiale du savoir, de père en fils ou d'oncle paternel et maternel à neveu. À moyen terme, la familiarité avec les textes sacrés et la qualité théologique des prêches ne peuvent manquer de s'en ressentir. Par ailleurs, dans la mesure où le pèlerinage à la Mecque est interdit, des mécanismes de substitution doivent être mis en place en vue de déterminer les conditions d'attribution du titre de hodja. Au niveau du village, sont choisis parmi la population masculine âgée ceux d'entre les citoyens qui se sont distingués par leur intérêt pour la foi et qui jouissent d'un certain prestige social[33].

21 En dernier ressort, c'est l'État qui décide du recrutement du personnel religieux. La loyauté politique prime alors sur la sincérité de la foi et la théologie qui se trouvent reléguées au second plan. La rumeur veut que les structures religieuses soient largement infiltrées par les agents de la sécurité d'État. Si toute la lumière n'a pas été faite sur ce sujet, certains cas de coopération avec la police politique sont désormais connus. Celui de Nedim Gendžev, mufti général de 1988 à 1992, est à cet égard exemplaire. Fils d'un imam local, N. Gendžev a, de son propre aveu, travaillé pour les services secrets [au moins] jusqu'en 1981[34]. En 1986, alors qu'il n'a reçu aucune formation religieuse, il est nommé mufti régional à Kărdžali. En cette qualité, il est amené à soutenir et à légitimer auprès des fidèles la politique d'assimilation forcée des Turcs bulgares mise en œuvre par les autorités communistes dans la deuxième moitié des années 1980. Cette loyauté lui vaut d'être promu deux ans plus tard à la tête de la communauté musulmane, après un bref détour par la Syrie où il reçoit un enseignement théologique succinct[35].

22 La campagne de bulgarisation constitue assurément un moment charnière dans l'histoire moderne des musulmans de Bulgarie. Dernier avatar de la politique communiste des nationalités, elle engendre une profonde déstabilisation des communautés islamiques dont la compréhension est indispensable au déchiffrage des recompositions de l'islam bulgare après 1989.

3 - La campagne de bulgarisation forcée (1984-1989) : l'islam sur la défensive

23 Nombreux sont les récits dont nous disposons concernant le déroulement de la campagne d'assimilation lancée en décembre 1984[36]. Plutôt que d'en proposer un nouvel historique, on se contentera de rappeler que l'opération dont le déclenchement, décidé par T. Živkov et ses proches, semble avoir pris de court les cadres du Parti, se traduit par la slavisation, en l'espace de quelques mois, des noms d'environ 800 000 Turcs. Faisant encercler les villages à population mixte par l'armée, parfois tanks à l'appui, les autorités communistes imposent aux minorités l'adoption de nouveaux patronymes. Les récalcitrants sont envoyés en camps d'internement, leurs familles menacées de représailles. Plusieurs dizaines de personnes meurent dans des affrontements avec les forces de l'ordre. La campagne est qualifiée de processus de « renaissance nationale » : officiellement, en effet, les populations concernées – descendants de Bulgares islamisés et turcisés de force à l'époque ottomane – sont celles qui ont exprimé le désir de renouer avec leurs racines véritables. Dans cette relecture de l'histoire nationale et de l'ethnogenèse du peuple bulgare, la présence turque est tout simplement éludée. Certes, on reconnaît bien qu'il y eut en Bulgarie des Turcs ; mais ceux-ci ont déjà regagné la Turquie, argumente-t-on, dans le cadre d'un accord d'émigration signé en 1968 et venu à terme en 1978.

24 De fait, la campagne de 1984-1985 se contente de reproduire le scénario de 1971-1974, lorsque les Pomaks avaient été contraints de prendre des noms bulgares. À l'époque, la communauté internationale n'avait pas réagi. Cette fois-ci, elle dénonce, souvent mollement, une entreprise qui conduit plusieurs centaines de Turcs dans les geôles du régime. Si les motivations exactes des dirigeants bulgares, comme le rôle de l'URSS, restent mal élucidées, nul ne conteste plus que la bulgarisation s'inscrit dans une logique qui remonte au début des années 1970. La

sclérose grandissante du živkovisme, l'instrumentalisation à des fins de légitimation interne d'un nationalisme latent et l'approfondissement d'une crise économique devenue structurelle vers le milieu de la décennie quatre-vingt, militaient également en faveur d'une stratégie de diversion, en harmonie avec les objectifs stato-nationaux de l'élite živkovienne.

25 En pratique, l'offensive gouvernementale ne se limite pas à la manipulation des noms. Un ensemble de mesures répressives est déployé entre 1985 et 1989, qui couvre tous les aspects de la vie traditionnelle des Turcs bulgares et vise la destruction des marques d'appartenance. Première cible, la langue : l'usage du turc est prohibé dans les lieux publics, déconseillé dans l'enceinte familiale même. L'alignement des modes de vie minoritaires sur la « norme » orthodoxe constitue le deuxième souci des autorités : le port des vêtements traditionnels est interdit, tout comme la célébration des fêtes musulmanes, les rites matrimoniaux et funéraires ou encore la circoncision. L'application de cette politique frise parfois le grotesque : au moment du *ramazan* (ramadan), des descentes de police sont organisées afin de vérifier que les frigidaires turcs ne contiennent pas d'agneaux destinés au sacrifice !... Par ailleurs, des témoignages font état de destruction de mosquées et de profanation de cimetières musulmans.

26 Quelles sont les répercussions des mesures discriminatoires imposées pendant près de cinq ans ? Le premier effet visible de la campagne est l'aliénation de l'élite turque formée par le pouvoir communiste. Au cours des décennies précédentes, le Parti avait proposé aux représentants les plus talentueux de la minorité turque une carrière au sein de l'appareil ou des postes de responsabilité dans la société. Certes, il était rare que la promotion sociale offerte dépasse le niveau de la nomenklatura locale. À cette échelle néanmoins, et grâce aux mesures sociales déployées à l'adresse des minorités musulmanes, les autorités étaient parvenues à forger et à fidéliser une petite classe moyenne d'instituteurs, d'employés de mairie ou de coopératives. Ce sont précisément ces catégories sociales qui prennent leurs distances en 1984-1985 et qui contribueront à l'organisation des manifestations antigouvernementales du printemps 1989. Dépassés par les événements, les dirigeants bulgares ordonneront alors l'expulsion de milliers de « fauteurs de troubles » et provoqueront l'un des mouvements migratoires les plus importants en Europe depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale en envoyant environ 340 000 musulmans rejoindre la Turquie entre juin et août 1989. Cette décision, qui déstabilise l'État communiste sans pour autant résoudre le « problème turc », jouera un rôle non négligeable dans la chute du régime živkov en novembre 1989.

27 En deuxième lieu, la campagne se répercute négativement sur l'intégration des musulmans à la société bulgare. Au moment de la « renaissance nationale », un lent processus d'assimilation était à l'œuvre. Déjà observable dans les années soixante-dix, il transparaissait tant dans les modes de vie ou le vêtement que dans le parler et la foi. Cet effacement tendanciel des traits culturels distinctifs résultait logiquement du démantèlement de la communauté patriarcale villageoise consécutive à la collectivisation des campagnes, à l'exode rural et à l'industrialisation du pays. Il était en outre favorisé par l'isolement de l'islam bulgare, coupé des transformations théologiques qui agitaient le reste du monde musulman[37]. Enfin, l'acharnement du pouvoir communiste à dénoncer la confession musulmane comme symbole d'arriération socio-économique avait fini par convaincre les représentants des nouvelles générations, avides de réalisation socioprofessionnelle, qu'il valait mieux pour eux qu'ils relèguent leur différence au second plan. Loin de l'univers confiné du village, le passage par la moyenne ou grande ville fournissait un site propice à l'adoption d'attributs identitaires socialement valorisés. L'historienne Antonina Jeliazskova se souvient : « dans les années 1974-1976, au nord-est, certains jeunes Turcs décidaient d'eux-mêmes d'adopter des prénoms à consonance slave et demandaient à leurs amis bulgares de les appeler Assen au lieu d'Assan [Hassan]... Parfois, j'étais même choquée de voir que les jeunes filles qui avaient quitté le village n'avaient aucun désir de retourner voir leurs parents. Moi, je logeais sur place, et je voyais les mères pleurer le soir. Mais les jeunes, elles, voulaient tout simplement être libres »[38].

28 Sur ce terrain, l'offensive assimilationniste des années 1980 a des effets inverses de ceux recherchés. Loin de favoriser une homogénéisation de la population bulgare, elle entraîne un repli identitaire des musulmans sur l'espace familial ou communautaire. Menacées dans leur survie, les minorités islamiques répondent en investissant chacun des signes de leur

appartenance de significations symboliques nouvelles. Puisqu'elles sont interdites, les fêtes religieuses et les pratiques rituelles deviennent les vecteurs d'une opposition sourde à la ligne officielle. On célèbre le *baïram* en cachette, on suit les prescriptions coraniques (le jeûne, par exemple) avec une ferveur sans précédent, on se fait fort de porter les habits traditionnels proscrits par le Parti. Des cours clandestins d'éducation religieuse et de langue turque sont dispensés dans les maisons[39].

29 On ne mesure pas toujours à sa juste valeur l'ampleur des transformations communautaires qui en résultent, au niveau du tissu familial par exemple. Car, face à la crise, ces mêmes adolescents qui avaient exprimé des désirs d'autonomie dans les années 1970 viennent reprendre leur place au sein des foyers. Le système de valeurs patriarcal, érodé par la modernisation, est de nouveau appelé à servir de modèle de référence. Et ce d'autant plus que la communauté musulmane se retrouve décapitée à la suite de l'emprisonnement d'une partie de ses élites, hostiles à la campagne d'assimilation. Par-delà la réaffirmation des traditions paternalistes, la bulgarisation forcée provoque une deuxième transformation importante : elle accélère l'intégration des musulmans non turcophones (singulièrement dans le Deliorman) à la communauté turque. La tendance était certes ancienne à une homogénéisation par la religion. Mais il lui manquait une impulsion, un principe de ralliement. Ce principe, la bulgarisation forcée le lui fournit.

30 Dernière répercussion – et non des moindres – la « renaissance nationale » entraîne une détérioration durable des rapports entre musulmans et chrétiens dans les régions à peuplement mixte[40]. Les raisons en sont aisément déchiffrables. À une décennie de discours officiel anti-turc s'ajoute le sentiment de culpabilité que suscite l'association des orthodoxes à la mise en œuvre de cette politique. Ainsi, à Kărdžali, les Bulgares chrétiens sont contraints d'accompagner les miliciens qui vérifient le respect des nouvelles règles de vie imposées aux populations islamiques. Habilement, le régime communiste cultive rancœurs et jalousies intercommunautaires. Dans les Rhodopes, il se paie même le luxe d'« acheter » le soutien de certains Pomaks en leur promettant une carrière enviable. Là où la confiance intercommunautaire subsistait encore, l'émigration de 1989 achèvera de la détruire : pour faire face au déficit de main-d'œuvre provoqué par l'exode, le gouvernement bulgare décrète en juillet une mobilisation générale exceptionnelle. Comme, dans le même temps, la presse cache les causes véritables de cette migration, laquelle est présentée comme une « grande excursion » touristique, on ne saurait s'étonner que la majorité chrétienne accumule envers les Turcs des ressentiments qui éclateront avec virulence au moment des changements politiques.

31 C'est dans ce climat de suspicion mutuelle qu'interviennent, fin novembre 1989, la chute de Todor Živkov et le rétablissement des droits musulmans. Pour la période contemporaine, la principale question est la suivante : dans quelle mesure le retour vers la religion et la réaffirmation de la singularité culturelle observés dans la deuxième moitié des années 1980 sont-elles confirmées pendant la transition ? En théorie, la nouvelle liberté accordée aux minorités pourrait engendrer deux réponses contradictoires, l'une allant dans le sens d'un renouveau religieux grâce à la mise à disposition des croyants des conditions juridiques et matérielles d'une renaissance confessionnelle ; l'autre allant dans le sens d'un tassement de la demande de sacré, maintenant que les populations de confession islamique ne sont plus directement menacées d'intégration brutale. En pratique, ces deux principes coexistent au cours de la transition bulgare, la ligne de clivage passant d'abord entre communautés turque, pomaque et tsigane, et les fluctuations étant ensuite enregistrées en fonction de la période considérée.

III - La chute du communisme et le renouveau islamique en Bulgarie

32 Analysant les évolutions enregistrées depuis 1989, on aurait pu retenir comme axe de recherche les relations interconfessionnelles et les conditions de coexistence pacifique entre chrétiens et musulmans au cours de la transition. L'accent aurait alors été placé sur les dérives nationalistes des premières années et sur les raisons pour lesquelles l'explosion des tensions accumulées au cours des décennies précédentes n'a pas suffi à mettre en échec le processus de démocratisation[41]. Il eut alternativement été possible de concentrer l'attention sur l'entrée

en scène d'un parti, le Mouvement des droits et libertés (MDL), le représentant des intérêts des populations de confession musulmane (en premier lieu les Turcs). La politisation des appartenances aurait alors fait question. L'optique choisie ici est sensiblement différente puisque, prenant pour point de départ la variable religieuse, elle privilégie la façon dont les populations de confession musulmane vivent leur rapport à l'islam pendant le passage à la démocratie, aux fins de voir dans quelle mesure la foi est appelée à servir de repère, facteur de ralliement ou point d'ancrage des allégeances et dans quelle mesure la quête spirituelle participe d'une réflexion théologique mettant en jeu la définition de l'islam légitime.

33 Dans une région traversée par des « clivages de civilisation » (Samuel Huntington), il est généralement convenu, lorsqu'on se donne pour axe d'observation la variable « musulmane », d'énoncer trois « vérités » : 1) le retour vers la foi constitue une loi qui ne souffre pas d'exception ; 2) ce retour est uniformément radical (« fondamentaliste ») ; 3) la coexistence entre chrétiens et musulmans pose *a priori* problème. L'observation du cas bulgare nous oblige à nuancer ces « évidences ». Le renversement de Todor Živkov a certes entraîné le retour attendu vers la foi. Pendant les premières années de la transition, les mosquées sont combles et les minarets commencent à poindre à travers le pays. Cette euphorie initiale retombe cependant très vite. Depuis 1995, les lieux de prière n'attirent plus les croyants que pour la prière du vendredi ou les fêtes religieuses. Les exigences d'une vie professionnelle moderne et le contexte de crise économique ne se prêtent guère au respect littéral des prescriptions coraniques. Dans le même temps, par-delà ces fluctuations conjoncturelles on ne saurait être aveugle à l'existence de processus souvent ambigus de redécouverte de l'islam en Bulgarie post-communiste.

34 Que signifie la transition ? Elle signifie d'abord, pour les musulmans de Bulgarie, la possibilité de pratiquer leur foi librement, de suivre un enseignement religieux, donc de prolonger la redécouverte des racines historiques entreprise dans les années 1980. Elle signifie aussi, après des décennies d'autarcie, une ouverture vertigineuse sur le monde extérieur. Soumis pendant quarante-cinq ans à un endoctrinement faisant de la religion islamique un atavisme honteux, les musulmans accueillent, curieux et étonnés, des émissaires étrangers venus leur apprendre la puissance de la foi. Ce sentiment de fierté, tout neuf, fragile encore, se mêle à une inquiétude sourde devant l'ampleur des stéréotypes racistes que révèlent les débuts de la transition. Paradoxalement, la démocratie confère une visibilité nouvelle à des représentations sociales (notamment envers les Tsiganes) que la propagande lénifiante du régime communiste avait tendu à aplanir. Dans la presse et les rapports interpersonnels, ces images négatives sont désormais autorisées à s'exprimer en toute liberté. Les populations de confession musulmane en concluent à la nécessité de sauvegarder leur cohésion en tant que groupe. Les effets de ces développements sont encore amplifiés par la crise de légitimité dont souffrent les institutions musulmanes officielles, déchirées par de profondes divisions internes depuis le début des changements politiques.

35 C'est en gardant à l'esprit ces paramètres qu'il convient donc de considérer les divers aspects du renouveau religieux en Bulgarie post-communiste ; les conditions juridiques et matérielles dans lesquelles le retour vers la foi intervient ; le renouvellement des élites dirigeantes au sein de la hiérarchie musulmane ; les formes de la réislamisation par le bas de la communauté musulmane ; les effets de l'ouverture sur l'étranger.

1 – Transition et rétablissement des droits des minorités

a – Le cadre juridique des activités religieuses

36 Un mois et demi après la chute de Todor Živkov, un plénum extraordinaire du Comité central du Parti communiste décide l'annulation des décrets d'assimilation (29 décembre 1989). En dépit de l'opposition initiale de formations nationalistes soutenues par une nomenklatura locale qui craint d'être poursuivie pour son rôle dans les événements de 1984-1989, le rétablissement des droits des minorités procède de façon relativement calme et rapide[42]. En mars de la même année, un premier texte législatif permet aux Turcs de reprendre leur nom au terme d'une procédure judiciaire complexe qui sera simplifiée en novembre par le Parlement. La question du dédommagement des Turcs qui ont dû vendre à la hâte biens et logements

au moment de l'exode de 1989 est réglée au cas par cas, avec l'aide d'avocats bénévoles travaillant pour l'équipe de conseillers aux affaires ethniques du Président Želju Želev[43]. En juillet 1992, une loi dite « loi Dogan », du nom du leader du Mouvement des droits et libertés (MDL), le parti représentant la minorité turque, adopte finalement le principe d'une restitution intégrale des logements turcs et d'une indemnisation des familles bulgares contraintes de quitter les habitations acquises en 1989[44]. Enfin, depuis 1991, les jeunes enfants turcs peuvent suivre des cours dans leur langue maternelle à titre optionnel, sur demande déposée par leurs parents[45].

37 En parallèle, les droits relatifs à l'exercice des cultes sont restaurés. La Constitution de juillet 1991 garantit la liberté de conscience et de culte (art. 13, al. 1 et art. 37) à une réserve près : la foi orthodoxe est qualifiée de « religion traditionnelle de la République de Bulgarie » (art. 13, al. 3), ce qui laisse craindre que l'orthodoxie ne jouisse d'une situation privilégiée discriminatoire envers les autres confessions. Par ailleurs, il est précisé que « les communautés et institutions religieuses, tout comme les convictions religieuses ne peuvent être utilisées à des fins politiques » (art. 13, al. 4). Dans le prolongement de ce texte, la formation de partis politiques sur une base « ethnique, raciale ou religieuse » est interdite (art. 11, al. 4)[46]. Rompant avec l'ingérence étatique caractéristique de la période communiste, la Bulgarie démocratique réaffirme, en outre, son attachement au principe de la séparation de l'Église et de l'État, qui vaut pour l'orthodoxie comme pour l'islam (art. 13, al. 2)[47].

38 Au niveau législatif, trois principaux textes réglementent le statut de la confession musulmane. Il s'agit tout d'abord de la *Loi sur les confessions* (*J.O.*, 11, 29 janvier 1998). Le texte actuellement en vigueur date de 1949 et conserve, en dépit des nombreux amendements dont il a fait l'objet depuis le début des changements politiques, une tonalité qui rappelle la période totalitaire[48] : par l'intermédiaire de la Direction des cultes près le Conseil des ministres, l'exécutif y jouit en effet d'une remarquable capacité d'ingérence dans la vie des dénominations[49]. Obligation est ainsi faite aux cultes de s'enregistrer auprès de la Direction (art. 16) et à leurs branches locales de s'enregistrer auprès des conseils municipaux. Par ailleurs, l'ouverture d'écoles religieuses secondaires ou supérieures requiert l'autorisation du Conseil des ministres (ou d'un vice-président du Conseil des ministres doté de pouvoirs plénipotentiaires), lequel dispose d'un droit de regard sur l'organisation et sur le programme des écoles (art. 14). Enfin, la Direction des cultes est habilitée à interdire toute publication religieuse qui contreviendrait « aux lois, à l'ordre public et aux bonnes mœurs » (art. 15, al. 2). Elle peut également proscrire la réception, par les confessions, de dons provenant de l'étranger (art. 24). Depuis plusieurs années, le Parlement bulgare réfléchit à l'adoption d'une législation plus conforme aux exigences démocratiques contemporaines. Aucun consensus n'a pu être dégagé jusqu'à présent et les projets de lois débattus en commission apparaissent souvent plus répressifs que le texte de 1949[50].

39 En deuxième lieu, le statut des confessions religieuses en Bulgarie est déterminé par la *Loi sur les personnes et familles*. Au début de la transition, des groupements hétérodoxes ou fondamentalistes, inscrits comme « organisations privées », étaient parvenus à s'implanter dans le pays en vertu de cette loi. Inquiète du développement des « sectes » religieuses (le terme fait l'objet d'un usage extensif et souvent impropre dans les médias bulgares, où il renvoie à toute confession non « traditionnelle »), l'Assemblée nationale a introduit en 1994 des amendements restrictifs qui augmentent les prérogatives du pouvoir exécutif. L'article 133.a du nouveau texte stipule ainsi que « les personnes juridiques qui accomplissent une activité, à but non lucratif, relative à la croyance ou qui réalisent une activité religieuse ou d'éducation religieuse, s'enregistrent comme prévu dans ce chapitre, après accord du Conseil des ministres ». La demande d'enregistrement doit être déposée dans un délai de trois mois après l'entrée en vigueur de la loi, sous peine de suspension de leurs activités (dispositions temporaires, *al.* 1 et 2). Par décret (n° 20), le Conseil des ministres a dans le même temps décidé la création d'une commission spéciale placée sous l'autorité de Hristo Matanov, alors chef de la Direction des cultes, en vue d'évaluer les activités des diverses organisations religieuses et

de statuer sur leur enregistrement. Parmi les organisations déboutées, on compte *Al Wakf al Islami, The International Relief Organization ainsi que les fondations Manar et Irshad*[51].

40 Enfin, la *Loi sur les médias* contient des clauses relatives à la diffusion de la propagande religieuse qui ne sont pas sans répercussion sur les rapports entre pouvoir politique et confessions religieuses. En 1996, le gouvernement socialiste (ex-communiste) de Žan Videnov avait fait passer un texte très controversé sur la radio et la télévision[52]. Celui-ci prévoyait notamment l'interdiction, pour les organisations religieuses, de diffuser ou de financer des émissions radio-télévisuelles (article 73). La clause incriminée devait être par la suite supprimée sur décision de la Cour constitutionnelle (cas n° 19, *J.O.*, 102, 1996). Demeuraient néanmoins en vigueur l'interdiction faite aux dénominations non officiellement enregistrées de faire de la publicité ou du *sponsoring* à la radio et télévision (art. 29) ou encore l'autorisation donnée à la seule Église orthodoxe de diffuser des annonces lors des fêtes religieuses et de demander la retransmission des services religieux (article 67, *al.* 7). L'essentiel des dispositions litigieuses a disparu du texte sur les médias adopté en 1998 par la nouvelle majorité parlementaire de l'Union des forces démocratiques (UFD, centre-droit).

41 Les changements enregistrés depuis les débuts de la transition en matière de législation sur les confessions marquent ainsi une tendance au renforcement du pouvoir exécutif, qu'il convient de remettre en perspective. Dans un pays où le niveau de pauvreté est tel qu'il demeure toujours possible d'acheter les agents du pouvoir judiciaire ou de l'administration, la multiplication des sectes et courants religieux hétérodoxes représente un défi auquel l'Etat peine à faire face. Comme la plupart des anciens membres du bloc de l'Est, la Bulgarie multiconfessionnelle constitue une attrayante terre de mission pour prosélytes de tous horizons. La tentation est d'autant plus grande pour les gouvernants de s'ingérer dans les affaires religieuses que la chute du communisme a laissé les Églises orthodoxe et musulmane divisées entre représentants de l'ancien pouvoir communiste et partisans du renouveau. La forte politisation des questions religieuses se reflète également sur la réglementation interne des institutions musulmanes.

b – Les institutions religieuses musulmanes

42 Les institutions musulmanes se composent aujourd'hui d'un mufti général, de dix muftis de région (Sofia, Razgrad, Šumen, Dobrič, Kărdžali, Plovdiv, Smolian, Aïtos, Pleven et Goce Delčev) et de 860 imams[53]. La structure de la communauté est relativement hiérarchisée : au sommet dominent le Haut conseil musulman et le mufti général. Le mufti, le président du Haut conseil musulman et les membres du conseil sont élus par une Conférence nationale convoquée au minimum une fois tous les trois ans (art. 5, statuts de 1997)[54]. « Leader spirituel des musulmans », le mufti général « représente leur communauté dans le pays et à l'étranger » (art. 57). Soucieux de mettre un terme aux querelles internes à la communauté musulmane, les nouveaux statuts introduisent des critères d'éligibilité qui disqualifient aussi bien la candidature de Nedim Gendžev (ex-officier de la Sécurité d'État et protégé du Parti socialiste bulgare) que celle de Fikri Sali (son concurrent soutenu par le Mouvement des droits et libertés et dont la formation théologique a été interrompue avant la maîtrise). Sont dorénavant considérés comme éligibles « tout citoyen bulgare ayant une éducation religieuse supérieure, des personnes dotées de hautes qualités morales, qui ne sont pas jugées pour crimes prémédités, qui n'ont pas été agents fonctionnaires ou non fonctionnaires de la Sécurité d'État, n'ont pas occupé de poste dirigeant dans les structures du Parti communiste bulgare et n'ont pas participé à ce qu'il est convenu d'appeler le processus de "renaissance nationale" » (art. 59). On remarquera au passage que les conditions d'âge qui figuraient dans les statuts votés par la tendance Gendžev en 1996 (avoir plus de quarante ans) ont été supprimées.

43 Véritable instance de décision, le Haut conseil musulman a pour vocation de coordonner et de diriger les activités de la confession entre deux conférences nationales. Aux deux-tiers des voix, il peut décider de l'ouverture ou de la fermeture des postes de muftis de région (art. 78). La nomination ou le renvoi du corps enseignant et des responsables administratifs des « instituts et écoles musulmanes » font également partie de ses prérogatives (art. 81). Le mufti général, le président du conseil, les muftis de région ainsi que des membres représentant les structures religieuses régionales et élus par la conférence nationale sont habilités à y

siéger (art. 65). Les décisions prises par le Conseil se répercutent à chacun des échelons de la pyramide décisionnelle, depuis les conseils religieux de région jusqu'aux conseils de mosquées (*džamijski nastojatelstva*). Les muftis régionaux et les imams locaux disposent toutefois d'une certaine marge d'action en matière d'éducation religieuse (organisation de cours de Coran, de séminaires religieux...), laquelle rend problématique la préservation d'une lecture unique de l'islam en Bulgarie.

44 Au niveau local, la vie de la communauté religieuse est administrée par les conseils de mosquée, qui sont également responsables de la gestion des *vakf-s*. Les Tsiganes musulmans constituent sans doute le groupe le moins bien intégré à des structures officielles souvent considérées avec défiance. Il n'est pas rare dans les villages à majorité tsigane que la population choisisse son propre imam et décide de s'en remettre à lui pour la lecture des textes sacrés ou l'administration des activités religieuses. Ces responsables locaux ne sont généralement pas reconnus par la « hiérarchie » musulmane, ce qui ne les empêche pas d'exercer leurs fonctions[55]. Autre groupe discriminé, les Alévis ne sont représentés à aucun niveau des instances de décision religieuse. Le discours officiel tend d'ailleurs à oblitérer l'existence même de communautés qui professent une forme d'islam autre que sunnite.

45 En ce qui concerne les ressources dont dispose la communauté musulmane, les avis sont contrastés. À la différence de la période communiste, pendant laquelle l'État bulgare assurait la prise en charge financière du personnel religieux, la rétribution des imams revient désormais aux seules institutions musulmanes. La *Loi sur les confessions* prévoit certes qu'« en cas de nécessité, l'État peut subventionner leur entretien » (article 13). En pratique, ces financements ont été généralement modiques. En 1992, ils représentaient 200 000 leva, en 1993 1,425 million et en 1994 4 millions (soit un chiffre relativement stable si l'on tient compte de l'inflation). Sous le gouvernement Videnov, leur montant a fortement chuté, avant de subir un redressement significatif depuis le retour aux affaires de l'UFD et l'élection d'un nouveau mufti, plus proche de la majorité actuelle.

46 La mise en valeur des biens mobiliers et immobiliers des *vakf-s* (fondations pieuses) et les dons de personnes ou organisations privées fournissent *de facto* l'essentiel des financements de la communauté musulmane[56]. Évaluer l'importance exacte de ces biens demeure difficile. Tout ce que l'on peut dire est que la restitution des *vakf-s*, qui s'inscrit dans le cadre du rétablissement de la propriété confisquée par les autorités communistes après le 9 septembre 1944, a procédé avec une remarquable lenteur[57]. Incontestablement, l'absence de documents officiels attestant des droits de propriété ne facilitait pas l'opération. L'incertitude quant à l'issue de la lutte entre partisans de Nedim Gendžev et de Fikri Sali a, par ailleurs, contribué à retarder la mise en œuvre et l'aboutissement des démarches administratives nécessaires. Enfin, la rumeur veut que Nedim Gendžev ait, à l'époque où il dirigeait les affaires de la communauté musulmane, procédé à la vente de certains *vakf-s*, en partie en vue d'assurer le versement des salaires des imams, en partie, semble-t-il, à des fins d'enrichissement privé. Quoi qu'il en soit, les nouveaux statuts de la communauté musulmane stipulent désormais de façon explicite que « la vente, le don ou l'hypothèque des biens des vakifs ne sont pas autorisés » et que les « conseils musulmans peuvent accomplir des changements après autorisation du Haut conseil musulman » (art. 98).

47 Après 1990 les musulmans ont bénéficié des apports financiers de fondations basées en Arabie Saoudite, en Egypte, en Turquie..., en particulier avant que les amendements à la *Loi sur les personnes et les familles* ne conduisent à la suspension de certaines d'entre elles[58]. La restauration des mosquées laissées à l'abandon, la construction de nouveaux lieux de prière, la publication de littérature religieuse et l'organisation de séminaires ont le plus profité de subsides dont le volume exact n'est pas connu. Comment le pourrait-il quand le nombre même de mosquées en Bulgarie fait l'objet de polémiques ? Selon la Direction des cultes, il y aurait 960 mosquées ouvertes à la prière, auxquelles viennent s'ajouter 333 *mesdjid-s* (en bulgare *mesčica*, lieux de culte dépourvus de minarets qu'on rencontre essentiellement dans les villages ou villes de taille modeste, chiffres 1998). En l'espace de huit ans, entre 100 et 150 mosquées auraient été construites et 16 rénovées. Certaines estimations sont toutefois sensiblement plus hautes : la journaliste Roumiana Ougartchinska avance le chiffre de 270

mosquées construites dans la seule région des Rhodopes entre 1990 et 1993, sans toutefois citer ses sources[59]. Par contraste, une circulaire du Conseil des ministres datée de 1994 mentionnait l'existence de seulement 620 mosquées en état de fonctionnement[60].

48 À tous les niveaux, le fonctionnement de la communauté musulmane porte les marques des rivalités qui déchirent le leadership religieux depuis les débuts de la transition. Même si, en droit, les populations de confession islamique jouissent désormais du minimum nécessaire à la libre pratique de leur culte et à l'affirmation de leurs spécificités culturelles, en fait ces luttes de pouvoir obèrent la gestion du renouveau religieux. Le phénomène le plus intéressant à cet égard réside dans le fait que les affrontements au sommet ne résultent pas prioritairement de désaccords théologiques. Ils relèvent davantage d'antagonismes personnels, d'intérêts économiques concurrents et d'alignements politiques contrastés. Toutefois, dans la mesure où les deux camps doivent trouver matière à légitimer leurs joutes verbales, on observe au fil des années une instrumentalisation de plus en plus sensible de questions relatives au modèle islamique à suivre.

2 – Querelles de leadership et délégitimation des institutions officielles : les séquelles du communisme

49 Après 1989, on aurait pu s'attendre à un rapide remplacement des figures les plus compromises dans l'administration du processus de « renaissance nationale » ainsi qu'à une prise en charge par le mufti général du renouveau islamique. Il n'en a rien été. À l'image de l'Église orthodoxe, l'islam bulgare s'est très vite trouvé tiraillé entre une ancienne garde communiste, soucieuse de défendre positions et privilèges acquis, et une nouvelle génération désireuse de rompre avec le passé. En toute logique, le Parti socialiste (ex-communiste) s'est rangé aux côtés des premiers, les seconds recevant le soutien du Mouvement des droits et libertés (MDL) et, de façon plus hésitante, de l'Union des forces démocratiques (UFD), venue au pouvoir grâce au soutien du MDL en novembre 1991.

50 Les deux personnages autour desquels s'est organisé le conflit sont Nedim Gendžev et Fikri Sali. Comme on l'a vu, le premier a connu une carrière au service de l'État communiste. Très discrédité pour avoir cautionné le changement des noms turcs, il a jusqu'à ce jour démontré une capacité de résistance et un savoir-faire politique impressionnants. Le second, mufti régional de Kărdžali, est considéré comme une figure plus terne, qui doit son ascension, aussi rapide qu'éphémère, à la protection du MDL. Reprenons la chronologie des événements. En 1991, la Direction des cultes invalide, pour raisons de procédure, l'élection de 1985 du mufti général et de sept muftis régionaux. L'année suivante, à l'instigation du gouvernement UFD, une conférence nationale est organisée, qui confirme la disgrâce de Gendžev, remplacé par F. Sali. À quelques mois de là, un premier scandale éclate quand Selahettin Ali, le nouveau mufti de Kărdžali, accuse F. Sali de s'être livré à des malversations financières alors qu'il était mufti régional. La querelle dure plus de deux ans. Sali tente d'obtenir la démission de son opposant, lequel réplique en déclarant le mufti régional de Kărdžali autonome par rapport aux institutions centrales en mars 1994.

51 Les prises de distance par rapport au nouveau mufti général se multiplient à l'été 1994, alors que les responsables religieux de la communauté de Pleven l'accusent de tentative de viol contre une jeune fille de la région. La fronde gronde également dans la région de Smolian. Contre toute attente, une réunion du Conseil spirituel supérieur organisée à la fin de l'été, loin de consacrer le remplacement de Fikri Sali, se solde par la démission des responsables religieux de la communauté de Kărdžali. Pendant ce temps, la Direction des cultes, désormais dirigée par le professeur Hristo Matanov qui a succédé à Metodi Spasov, jugé trop directif, presse Fikri Sali de convoquer une nouvelle conférence nationale (la dernière ayant eu lieu plus de trois ans auparavant) et de modifier les statuts de la communauté. Craignant de ne pas disposer de la légitimité nécessaire pour être confirmé à son poste, le mufti général refuse de s'exécuter.

52 Annonçant le retour aux affaires des anciens communistes, les élections de décembre 1994 vont faire basculer les rapports de force en faveur de Nedim Gendžev. Après un détour par la politique assez décevant à la tête du Parti démocratique de la solidarité (surnommé MDL-2

en raison de son sigle, identique à celui du Parti de Dogan), ce dernier réunit une nouvelle conférence à l'automne 1995 et se fait élire président du Haut conseil spirituel musulman et place à la tête du mufti général un de ses protégés, Hadži Basri Mahmudov Hadžišerif. Au printemps 1996, le pouvoir socialiste confirme les résultats de la conférence, tandis que Fikri Sali tente un recours en justice non couronné de succès. Nouveau changement de majorité en avril 1997 et nouveaux remaniements de personnel : une conférence de réconciliation nationale est organisée en octobre de la même année grâce au soutien du MDL et aux pressions de la Direction des cultes. Les deux concurrents ont officiellement accepté de se désister en faveur d'un troisième prétendant. Mais, au dernier moment, comprenant qu'il ne parviendra pas à faire prévaloir ses vues, N. Gendžev décide de boycotter la conférence. Celle-ci n'en élit pas moins un nouveau mufti, aussitôt reconnu par le gouvernement bulgare, Mustafa Ališ Hadži, un jeune Pomak de trente-cinq ans[61].

53 La promotion de M. Hadži est exceptionnelle à plus d'un titre. C'est la première fois dans l'histoire de la Bulgarie moderne que la communauté musulmane est dirigée par un Pomak. Les musulmans bulgarophones étant numériquement minoritaires par rapport aux Turcs (dans un rapport de l'ordre d'un à trois/quatre), ce choix peut étonner. Le nouveau leader islamique surprend aussi par son âge, inférieur aux quarante ans canoniques[62]. Différentes thèses ont été avancées pour expliquer ce choix, à commencer par la rareté du personnel qualifié. Mustafa Ališ Hadži est l'un des premiers musulmans à avoir suivi des études théologiques avancées. Né en 1962 dans le village de Gradinovo (région de Velingrad), il a d'abord reçu une formation technique. Nommé imam de son village en 1990, il intègre deux ans plus tard le tout jeune Institut islamique de Sofia, et part en 1993 accomplir ses études supérieures de théologie en Jordanie, où il reçoit un doctorat en 1997, date de son retour en Bulgarie.

54 À l'écart des guerres de chapelles, M. Hadži s'est également imposé comme une figure de compromis appréciée par le nouveau gouvernement, dont on le dit proche. Dans la mesure où certains acteurs politiques en Bulgarie continuent de craindre que la communauté musulmane ne serve de tremplin à la réalisation des ambitions régionales de la Turquie, il n'est pas non plus à exclure que les autorités bulgares aient vu dans l'élection d'un Pomak l'occasion de battre en brèche l'influence des Turcs bulgares et, surtout, du Mouvement des droits et libertés (MDL) d'Ahmed Dogan, le « parti turc ».

55 Si la conférence d'octobre 1997 a redonné à la communauté musulmane une certaine cohérence d'ensemble, le nouveau mufti reste loin de faire l'unanimité chez les populations de confession islamique. La nomination d'un Pomak a provoqué le ressentiment des Turcs bulgares, convaincus que le leadership de la communauté leur revenait de droit, en raison de leur incontestable supériorité numérique. Ces griefs sont d'autant plus vifs que le jeune leader a placé, à tous les postes-clés de la hiérarchie religieuse, des musulmans bulgarophones originaires comme lui de l'ouest des Rhodopes. Paradigmatique est, à cet égard, le cas d'Ali Hajredin, un Pomak qui fut mufti régional de Smolian, avant d'être promu, sous l'influence de M. Ališ Hadži, mufti de Sofia et rédacteur en chef de *Mjusjulmani*, la publication mensuelle de l'Office du mufti général. Il y a quelques années, le même A. Hajredin s'était fait remarquer pour ses prises de position très conservatrices en matière de dogme. On lui impute notamment le refus de faire enterrer selon le rite musulman les croyants qui n'avaient pas repris leurs patronymes turco-arabes[63]. Par ailleurs, A. Hajredin a longtemps agi comme représentant de la Fondation arabe *Irshad* en Bulgarie.

56 Dans ces conditions, les partisans de Nedim Gendžev ont beau jeu de dénoncer le rôle des nouvelles instances dirigeantes dans la diffusion, en Bulgarie, d'idéologies fondamentalistes. En effet, depuis sa chute, l'ancien mufti n'en finit plus de détailler les activités illicites d'organisations plus ou moins recommandables et de brandir la menace de dérives extrémistes sous l'égide d'un nouveau grand mufti décrié pour sa proximité avec le monde arabe. Pourtant, à l'époque où il était lui-même en place, Gendžev entretenait des liens assez étroits avec des représentants de l'islam arabe. Ainsi, l'Arabie Saoudite (notamment la *Fondation islamique internationale « Roi Fahd Bin Abdul Aziz »*) a versé des subsides dont la destination n'a toujours pas été clairement établie. Par ailleurs, il est notoire que le grand mufti a bénéficié de l'aide de la *Third World Relief Agency* et de l'*East European Islamic Council* fondé à Vienne

en 1992 sous la direction du Soudanais El Fatih Ali Hassenein[64]. Les préférences géopolitiques de Gendžev s'inscrivent dans la tradition d'un pouvoir communiste qui s'était toujours montré désireux de « préserver » ses musulmans de toute influence turque. On notera que c'est également pendant la période Gendžev que l'Institut islamique de Sofia et les trois lycées d'enseignement religieux officiellement enregistrés dans le pays ont reçu des financements de Fethullah Giilen, le leader turc d'une puissante organisation islamique parfois qualifiée de « secte » hétérodoxe, dans le cadre d'une coopération à laquelle l'État bulgare a mis un terme en 1998[65]. En pratique, les réflexions sur 1'« islam juste » s'avèrent assez éloignées des considérations avant tout pragmatiques d'un Nedim Gendžev, comme le démontre son brutal revirement contre ceux-là même dont il avait précédemment toléré, sinon encouragé, l'implantation en Bulgarie[66].

57 Reconnaître que, dans les luttes de pouvoir au sommet, les débats d'école ont longtemps revêtu un caractère essentiellement tactique, ne revient cependant pas à nier l'existence, à l'arrière-plan, de lectures contrastées du modèle islamique à valoriser en Bulgarie post-communiste. La principale ligne de clivage opposerait ainsi « islam ottoman », c'est-à-dire le type d'islam traditionnel hérité des cinq siècles de présence ottomane, et « islam moderne » (le label est dû à Galina Lozanova), que l'on pourrait qualifier de fondamentaliste, dans la mesure où il prône un retour aux sources, à la pureté d'une foi originelle non obérée par des apports ultérieurs. En filigrane, c'est la question du rapport entre influences turques et arabes qui se trouve posée par un processus de réislamisation par le bas sur lequel nous allons maintenant nous attarder un instant.

3 – Processus de réislamisation par le bas : entre curiosité et quête identitaire

a – Enseignement et publications religieuses : le lent « rattrapage théologique » des musulmans

58 L'une des premières sources de renouveau islamique en Bulgarie post-communiste réside dans la possibilité donnée aux enfants des minorités de suivre des cours de Coran et d'acquérir une formation religieuse formelle. On se souvient que depuis la Deuxième Guerre mondiale, le savoir religieux, objet d'une transmission orale exclusive, s'était progressivement appauvri. Depuis 1990, la situation s'est sensiblement améliorée.

59 La Bulgarie compte aujourd'hui quatre écoles islamiques. Trois d'entre elles, basées à Sumen, Kărdžali et Momčilgrad, ont le statut de lycée. Selon la Direction des cultes, en 1994 350 étudiants y étaient inscrits. Le niveau d'enseignement qui y est proposé demeure toutefois rudimentaire dans la mesure où, en dehors des cours de religion, les enfants sont astreints à suivre le cursus général des écoles d'État bulgares. Ceux qui souhaitent prolonger leur éducation religieuse peuvent néanmoins s'inscrire à l'Institut islamique de Sofia. Fondé en 1990, cet Institut fut originellement conçu comme établissement universitaire intermédiaire (*polu-više*). Début 1998, il a obtenu la qualité d'établissement d'enseignement supérieur (vise) où peuvent être préparés licences (en trois ans), maîtrises (cinq ans) et doctorats (sept ans). Le cursus inclut des cours de langues (singulièrement d'arabe pour faciliter la lecture du Coran, mais également de turc), de Coran, d'histoire des religions, de théologie (hadith – en bulgare *tălkuvane*) et de pensée mystique (tasavvuf, *tasau* en bulgare). En 1994, 150 étudiants y étaient inscrits pour un corps enseignant d'environ quinze membres, auxquels viennent s'ajouter, selon les années, un ou deux professeurs étrangers invités[67].

60 Cela étant, le Parlement bulgare a introduit plusieurs garde-fous afin de prévenir la démultiplication d'établissements religieux privés susceptibles d'échapper au contrôle de l'État et d'oeuvrer à la diffusion de modes de pensée hétérodoxes. En vertu de la *Loi sur les confessions*, la fondation d'écoles musulmanes privées ne peut intervenir que sur autorisation expresse du Conseil des ministres. En pratique, cependant, les groupements religieux désireux de populariser leurs idées en Bulgarie peuvent contourner la législation existante en proposant l'établissement de lycées sans vocation religieuse, spécialisés dans des domaines de pointe (technologies nouvelles, informatique...) ou dans les langues (l'anglais surtout). C'est dans ce cadre que le mouvement de Fethullah Gülen avait déposé une demande en vue d'ouvrir

un lycée à Bankja, à la rentrée 1998-1999. Il semblerait qu'il ne soit pas parvenu à ce jour à obtenir les autorisations nécessaires. L'ex-mufti général Nedim Gendžev a eu plus de succès avec l'école musulmane qu'il a établie dans son village natal près de Ruse[68].

61 Toutefois, pour l'essentiel c'est au niveau local, par l'intermédiaire des imams, que l'enseignement coranique de base est assuré. Les Statuts de l'Office du grand mufti de 1997 donnent en la matière toute latitude aux responsables religieux de villages dans l'organisation des cours d'initiation à la religion, lesquels s'adressent prioritairement aux enfants âgés de 7-8 à 13 ans. La hiérarchie religieuse ne prévoyant pas le versement de compléments de salaires pour cette tâche, la rétribution des imams est assurée soit par les parents des jeunes élèves qui contribuent à proportion de leurs revenus, soit par des fondations ou œuvres de bienfaisance. Dans ces conditions, les représentants de fondations étrangères sont d'autant mieux placés pour acquérir une influence locale qu'une partie des imams a reçu une formation religieuse extrêmement sommaire et est sensible aux arguments concernant l'islam « vrai » – tel qu'il devrait être pratiqué.

62 Contrôler la teneur de ces cours constitue une tâche virtuellement impossible pour l'Etat bulgare. Comme le fait remarquer le professeur Hristo Matanov, chef de la Direction des cultes entre 1992 et 1994, « de toute façon, l'État ne peut rien contre l'organisation de cours dans le domicile même de certains musulmans. On ne peut tout de même pas entrer chez eux pour savoir ce qui s'y passe »[69]. La même remarque s'applique à la diffusion de littérature religieuse. Là encore, le « boum actuel » doit être considéré à la lumière de la rareté de textes religieux disponibles pendant la période communiste. La première traduction du Coran en langue bulgare remonte aux années 1930 ; il ne s'agissait pas alors du texte arabe original, mais seulement de commentaires édités en Allemagne. Sous la direction de Nedim Gendžev, une nouvelle traduction (depuis le turc) a été ordonnée en 1993. Il a toutefois fallu attendre 1997 pour que paraisse une première version bulgare du Coran traduit directement de l'arabe. Sa publication est due à la maison d'édition Taiba al-Hairia et a été rendue possible grâce au soutien de la Fondation *Irshad*.

63 De même, la plupart des écrits – manuels d'introduction à la religion, livres de prières ou recueils de pensées mystiques – diffusés en Bulgarie post-communiste doivent leur parution aux subsides versés par des organisations islamiques étrangères (lesquels passent parfois – mais pas toujours – par l'Office du grand mufti). Le plus souvent, il s'agit de brochures simples destinées à un public peu instruit et qui visent une initiation aux grands principes de l'islam[70]. En dehors de ces textes sacrés, les musulmans de Bulgarie disposent de magazines ou journaux à vocation religieuse. L'Office du grand mufti fait paraître en turc et en bulgare un mensuel, *Mjusjulmani*, essentiellement distribué dans l'enceinte des mosquées. Le Mouvement des droits et libertés (MDL) possède également un organe, *Prava i svobodi* (laïque, publié en bulgare et en turc)[71].

64 Par ailleurs, certaines fondations turques et arabes se sont dotées de relais en Bulgarie. Les partisans de Fethullah Gülen font, par exemple, circuler deux éditions[72] : l'hebdomadaire *Zaman* (Le temps), fondé en 1992 et qui a pour rédacteurs en chef M. Erkaya, O. Yüztürk et N. Kusat[73], et le magazine *Umut* (Espoir) dirigé par Yusuf Kerim depuis sa fondation en 1995. Officiellement édité par la Fondation turque « Balkan » d'Ufuk Civelek, le magazine de Kerim est réputé proche de *Sizinti*, l'un des organes de presse de F. Gülen en Turquie. Du côté de l'influence arabe, on mentionnera la distribution de *Chahida*, contrôlé par El Fatih Ali Hassenein. Son principal correspondant en Bulgarie serait l'Égyptien Mohamed Rabiia, lequel se trouve être également le directeur du Conseil d'administration du Fonds de retraite « Justice », dirigé par Nedim Gendžev[74].

65 Vu l'importance que revêtent ces financements étrangers dans la réislamisation par le bas, un détour s'impose pour préciser le rôle et les effets de l'ouverture sur l'extérieur dans les recompositions de l'islam en Bulgarie post-communiste.

b – L'ouverture sur l'étranger : « islam ottoman » ou « islam wahhabite » ?

66 La mise en contact des communautés musulmanes de Bulgarie avec des sociétés islamiques autres se fait essentiellement de trois façons : à travers les publications diffusées dans le pays

et les émissions radiotélévisées captées par satellite (surtout en provenance de Turquie) ; par la venue d'émissaires étrangers ; par l'envoi des jeunes étudiants musulmans dans les pays islamiques.

67 On ne reviendra pas ici sur le premier aspect. Plus polémique est la question de la venue en Bulgarie de représentants de fondations d'obédiences variées. Régulièrement, la presse bulgare dénonce l'organisation, par des prédicateurs étrangers, de séminaires dans les régions mixtes au cours desquels des jeunes seraient endoctrinés ou recrutés au service de courants islamiques radicaux. Dans les faits, si depuis les débuts de la transition la Bulgarie a effectivement vu défiler sur son sol nombre de missionnaires, il semblerait que ceux-ci aient connu, d'un village à l'autre, des fortunes diverses. En 1990-1992, dans leur majorité les musulmans sont partagés entre la curiosité et la réticence à remettre en question celles de leurs pratiques traditionnelles que les prêcheurs étrangers qualifient d'« impures » (notamment la consommation d'alcool). La réaction première est donc souvent celle d'un repli sur les certitudes de la communauté, et ce d'autant plus que la barrière de la langue (dans le cas des émissaires arabes) rend difficile la diffusion de ces lectures inédites de l'islam. Au fil des années, toutefois, dans le temps même où la banalisation des visites leur fait perdre de leur intérêt, la confrontation avec des formes d'islam auparavant inconnues commence à susciter des débats entre partisans de la continuité et adeptes du renouveau. Ces divisions sont encore approfondies par le retour au pays des jeunes musulmans partis étudier dans des pays islamiques.

68 Pour ceux qui désirent prolonger leur éducation à l'étranger, les opportunités sont relativement variées. Quant aux répercussions d'expériences de ce type sur la religiosité ou le système de valeurs des musulmans de Bulgarie, elles varient en fonction de la destination choisie, du type de formation recherché (religieuse ou non), du mode de financement reçu (public ou privé, laïque ou religieux), de la durée et du déroulement du séjour lui-même. En l'absence de données fiables, seules quelques remarques peuvent être esquissées à ce sujet. Côté bulgare, chaque année l'Office du Grand mufti accorde plusieurs dizaines de bourses à des étudiants titulaires d'un diplôme de l'Institut d'études islamiques de Sofia. Par ailleurs, le Mouvement des droits et libertés (MDL) envoie en Turquie de jeunes représentants de l'élite turque naissante, dans l'espoir d'en faire par la suite des cadres politiques, mais aussi pour entretenir son aura auprès d'un électorat souvent sévèrement touché par la crise économique. Des accords de coopération bilatérale existent entre le département de turcologie de l'université de Sofia « Kliment Ohridski » et l'université d'Istanbul. Enfin, les jeunes musulmans peuvent s'en remettre à des fondations ou organismes privés étrangers.

69 Du côté des États d'accueil, la variété des institutions et ressources mobilisées n'est pas moins grande. Si l'on s'en tient au seul cas de la Turquie, il existe au moins quatre types de financement – en provenance du ministère des Affaires religieuses turc, du ministère de l'Éducation nationale, de fondations privées comme celle de F. Gülen, ou d'organismes internationaux tels la Banque islamique mondiale. Les premiers et derniers cas correspondent le plus souvent à des études religieuses dans les *medrese*, alors que les jeunes boursiers du ministère de l'Éducation se destinent à des études dans des écoles publiques et laïques. Quant à F. Gülen, il organise des stages d'été et dispose de ses propres écoles, qui fonctionnent selon un principe d'internat et où sont dispensés des cours de langues et de technologies modernes.

70 Il est assez difficile de connaître le nombre exact des étudiants qui prennent chaque année le chemin de pays islamiques. Ce qu'on peut dire, c'est que les destinations les plus prestigieuses sont la Turquie, l'Arabie Saoudite, l'Égypte, loin devant le Soudan ou l'Iran. Se fondant sur ses observations de terrain dans les Rhodopes de l'ouest à majorité pomaque, Galina Lozanova évalue le nombre des départs à un ou deux étudiants par village et par année[75]. On remarquera, toutefois, que la tentation peut être plus grande pour les jeunes Pomaks de poursuivre leurs études religieuses dans les États arabes, les cours de l'Institut de Sofia étant pour l'essentiel dispensés en turc, une langue qu'ils ne parlent généralement pas. Plus profondément, ils se heurtent à la persistance des préjugés chez leurs collègues turcs bulgares qui stigmatisent leur conservatisme ou leur imparfaite connaissance des textes sacrés.

71 Quels sont les effets de ce passage par l'étranger ? À un premier niveau, le détour par le monde arabe révèle aux Bulgares de confession islamique l'existence de modèles religieux alternatifs à celui répandu depuis l'Indépendance (1878) dans leur pays natal – un islam dit « ottoman », marqué par la lecture des textes sacrés en vogue dans l'empire ottoman[76]. Caractérisé par un fort taux de syncrétisme, celui-ci mélangeait coutumes balkaniques (*bit*), legs chrétiens ou pré-ottomans et apports mystiques d'auteurs ayant vécu entre les IX^e^ et XVI^e^ siècles (tels Ibn Arabi, Mavlâna Rumi, Hadji Bektach, Sacdi, Djami et Suhravardi). Par contraste, l'islam d'influence wahhabite auquel les musulmans qui ont effectué leurs études dans le monde arabe, singulièrement en Arabie Saoudite, ont été exposés, prône un retour à la pureté originelle de la foi. Une adhésion littérale au Coran est proposée, qui réfute la légitimité des commentateurs ultérieurs au Prophète. Aussi bien chez les enseignants des écoles religieuses de Bulgarie que parmi les représentants de la petite intelligentsia culturelle de la communauté musulmane ou les responsables des institutions religieuses, la polémique fait rage entre deux camps identifiés aux tendances pro-turque et pro-arabe.

72 Cependant, on aurait tort de conclure de ces quelques réflexions que les prédicateurs étrangers ont acquis en Bulgarie une influence telle qu'ils puissent subvenir l'islam traditionnel. Nombreux sont en effet les jeunes revenus au bout de quelques mois, déçus par les sociétés souvent très conservatrices auxquelles ils ont été confrontés – Turquie ou, *a fortiori*, États arabes – et incapables de s'ajuster à des modes de vie par trop différents des leurs. Même lorsqu'ils rentrent convaincus des vertus de la foi qui leur a été inculquée, rien ne garantit qu'ils parviennent à rallier à leurs vues les membres de la communauté villageoise. Galina Lozanova rapporte, par exemple, le cas d'un jeune Pomak devenu un avocat convaincu du chiisme après un séjour en Iran. Celui-ci se serait vu mis au banc de la communauté s'il n'était revenu à une définition plus traditionnelle de l'islam[77]. Il n'est pas non plus évident que tous les étudiants partis suivre une spécialisation en théologie décident à leur retour de se consacrer à la foi. Certains préfèrent ouvrir des magasins de viande halal (une « niche » qui n'existait pas à l'époque communiste et demeure encore limitée en raison du mode de vie vivrier des populations agricoles). D'autres souhaitent, avant tout, faire « du business » et de l'argent[78].

73 De fait, comme nous allons le voir, les configurations émergentes diffèrent sensiblement d'un groupe ou d'une classe d'âge à l'autre.

c – Turcs, Pomaks et Tsiganes : trois cheminements différenciés vers la foi

74 C'est peu de dire que le retour vers la foi prend des formes variées selon les communautés. Chez les Tsiganes, par exemple, on aurait peine à relever les traces d'un renouveau islamique. L'islam professé dans cette communauté mêle, on l'a vu, éléments chrétiens, superstitions et référents islamiques dans une construction identitaire où la religion est un référent prioritairement culturel et où la réflexion théologique est virtuellement absente. Pour des populations auxquelles le régime communiste avait proposé une forme d'intégration à la société dominante, la chute de Živkov s'est traduite par une détérioration dramatique des niveaux de vie ; les Tsiganes ont été, répétons-le, parmi les premiers licenciés des conglomérats en faillite et des anciennes coopératives agricoles. La marginalisation socio-économique ayant sérieusement entamé les solidarités intra-communautaires, ces exclus ont été amenés à rechercher de nouvelles affiliations. Pourtant, l'actuelle quête identitaire semble davantage faire le bonheur des pasteurs évangélistes ou des sectes que des imams[79], au point que certaines régions connaissent une intensification des processus de rechristianisation amorcés au début de ce siècle, au contact d'un environnement majoritairement orthodoxe.

75 Le cas des Turcs est sensiblement différent et doit être envisagé à la lumière de la situation spécifique de cette communauté en Bulgarie. « Minorité majoritaire », les Turcs occupent une position privilégiée : ils disposent d'un parti politique d'audience nationale pour les représenter ; ils se savent proches d'un État intéressé à leur bien-être (la Turquie) et, surtout, ils jouissent d'une identité distincte qu'attestent tout à la fois la langue, les mœurs et la religion. En d'autres termes, il s'agit là d'une communauté dont le rapport à la foi ne constitue qu'une des facettes de son appartenance, laquelle apparaît comme évidente (à l'inverse des Pomaks) aux Bulgares orthodoxes. Dans ces conditions, le retour à la démocratie a été vécu par les

Turcs bulgares comme l'occasion d'une renaissance culturelle qui, pour beaucoup, s'identifie à la découverte de la Turquie.

76 On se souvient qu'en 1989, 340 000 citoyens bulgares d'origine turque avaient été contraints de quitter leur pays et de chercher refuge de l'autre côté des Détroits. Environ 150 000 d'entre eux seraient ensuite revenus en Bulgarie. Aux vagues d'émigration politique ont succédé des migrations économiques. Aussi, il n'est pas une famille aujourd'hui dont au moins un membre ne soit passé par l'État kémaliste. Or, la confrontation avec un modèle dans lequel beaucoup avaient investi de grands espoirs dans les années 1980, a suscité une double prise de conscience. D'un côté, usant d'un dialecte un tantinet désuet et dotés de leur expérience communiste, les Turcs bulgares se sont souvent retrouvés déphasés par rapport à une société moins « avancée » que ne l'était la société jivkovienne, notamment en matière de prestations sociales garanties par l'État et en ce qui concernait la définition du rôle des hommes et des femmes. Neuf ans après son installation à Boursa, Avni Veli, un enseignant ex-organisateur des manifestations de Džebel (Rhodopes de l'est) en mai 1989, revient sur ce thème : « pour moi, la famille doit fonctionner sur un modèle démocratique. À la maison, la femme, la fille, tout le monde s'assoit et on discute. On ne peut pas prendre de décision autrement. Mais, c'est pas comme çà, là-bas. On sent bien la différence. Ils sont plus fermés »[80]. Le deuxième choc culturel est relatif à la religion. En se frottant à l'islam turc, les Turcs bulgares se sont retrouvés placés dans le rôle des « mauvais musulmans » , suspects de négliger leurs obligations religieuses et d'ignorer les textes sacrés...

77 Les réactions engendrées par cette confrontation déstabilisante varient en fonction des classes d'âge. Parmi les représentants des anciennes générations, la révélation d'un modèle jugé plus rigide ou plus « asiatique » a peu de chances de bouleverser un système de valeurs forgé sous l'influence de l'athéisme communiste. L'islam bulgare, européen, tolérant, ouvert, est privilégié. Il n'en va pas de même pour les jeunes appelés à grandir en Turquie ou à la jonction des deux pays. À l'école, dans les médias, auprès de leurs amis turcs, les Turcs bulgares s'imprègnent de représentations de la foi qui trahissent des hésitations identiques à celles que connaissent les membres d'une société turque qui éprouve quelques difficulté à « digérer » sa toute nouvelle modernité. À moyen terme, l'importance du modèle « turc » dans l'élaboration de réponses aux défis de la transition ne devrait donc pas être sous-estimée. D'ores et déjà, les tentatives de synthèses culturelles se multiplient, qui combinent mode de vie consumériste, goût pour les technologies nouvelles et respect plus pointilleux que par le passé des prescriptions coraniques. À la maison, les femmes portent des vêtements traditionnels. Au travail, elles utilisent internet comme tout le monde. Pour l'heure, l'attention nouvelle accordée aux rituels religieux ne semble pas faire obstacle à la poursuite de la modernisation industrielle entreprise pendant la période communiste. Dans les campagnes, en revanche, la prégnance du modèle patriarcal se fait davantage sentir, en particulier lorsque les licenciements des femmes autrefois employées dans des usines installées à la lisière des grandes villes imposent un retour au village.

78 Dans l'ensemble, pourtant, les populations turques de Bulgarie sont des populations ouvertes et mobiles. Qu'il s'agisse de partir travailler à l'étranger (en Turquie, en Allemagne ou ailleurs) ou de proposer ses services sur les chantiers des grandes villes en Bulgarie même, les hommes turcs sont contraints à des déplacements géographiques, lesquels impliquent une circulation des modèles et des idées. Il en résulte une curiosité nouvelle envers tout ce qui vient de l'extérieur, y compris dans le domaine religieux. Le changement est significatif par rapport à la logique de repli qui avait prévalu dans les années 1980. Si, à l'époque, la réaffirmation de l'identité était surtout motivée par la nécessité de préserver le groupe des atteintes extérieures, aujourd'hui elle exprime la fierté d'une appartenance considérée comme « présentable ». En la matière, même s'il n'a pas effacé les souvenirs du processus de « renaissance nationale », le rétablissement des droits des minorités turques a joué un rôle cathartique.

79 Cette description sommaire rend assez mal compte de la situation qui prévaut depuis 1989 au sein de la communauté pomaque. Sans doute, le cas des bulgarophones de confession musulmane est-il difficile à cerner étant données la fluidité des niveaux d'appartenance et la multiplicité des bricolages identitaires qu'on y observe. Toutes les

stratégies déployées (affirmation d'une appartenance strictement bulgare, ethnicisation de la conscience musulmane, entreprise de création d'une entité pomaque distincte ou ralliement à la minorité turque) ont cependant en commun d'accorder à la religion un rôle pilier, qui ne saurait étonner quand on sait que l'islam se situe au cœur de la « différence » pomaque. Si la réislamisation par le bas est, pour cette raison même, susceptible d'y revêtir des traits plus exclusifs qu'au sein de la population turque, le renouveau musulman est loin de caractériser l'ensemble de la communauté.

80 En premier lieu, le rapport à la loi dépend largement de l'auto-définition et de la nature des relations avec les communautés voisines, turques ou bulgares-orthodoxes. Ainsi, dans les Rhodopes de l'ouest où la population environnante est prioritairement orthodoxe, les Pomaks se sentent proches du monde turc qui apparaît d'autant moins menaçant qu'il est plus distant. Au moment des vagues migratoires de 1989, nombre de Bulgares musulmans originaires de cette région s'étaient joints aux Turcs en partance, et certains sont bien implantés en Turquie, d'où ils restent en contact avec leurs proches demeurés au village. En revanche, les Pomaks à conscience bulgare qui habitent dans les Rhodopes de l'est (une zone à forte concentration turque) sont tentés par un nationalisme anti-turc d'autant plus virulent qu'il leur faut donner des gages quant à leur bulgarité.

81 Pour les populations qui revendiquent une identité « ethniquement » bulgare, la religion musulmane – « anomalie » persistante – pose problème. Plus que d'un retour vers l'islam, il convient dès lors de parler d'aspirations à une élision progressive des différences religieuses, principal obstacle à leur pleine intégration dans la société dominante. Depuis les débuts de la transition, misant sur cette insatisfaction, quelques popes orthodoxes se sont lancés dans une entreprise de rechristianisation des Pomaks, à l'instar de Bojan Saraev, leader du Mouvement pour la chrétienté et le progrès « Saint Ioan Predteča » (fondé en 1990) qui, à grand renfort de publicité médiatique, s'emploie à convaincre les jeunes Pomaks de revenir dans le giron de la foi « juste »[81]. Actif dans la région de Kărdžali, de Krumovgrad et dans les Rhodopes du centre, le missionnaire orthodoxe revendique à ce jour la conversion de 20 000 musulmans – un chiffre difficile à vérifier. S'il est incontestable que certains jeunes, en particulier dans les villes, sont désireux de se fondre dans la majorité en vue d'accroître leurs chances de réalisation socioprofessionnelle, d'autres voient dans la liberté d'expression l'occasion de redécouvrir et d'afficher leur appartenance propre contre les discours « autres » de la presse ou de l'école[82]. C'est dans cette configuration, et seulement dans cette configuration, que la confession musulmane constitue, en parallèle avec les coutumes ancestrales et le vêtement, un support de premier plan.

82 On a longtemps considéré que le niveau d'éducation des Pomaks était en moyenne inférieur à celui des Bulgares orthodoxes et des Turcs. Plus encore que chez ces derniers, la lecture des textes sacrés représentait un défi puisqu'il n'en existait pas de version bulgare. L'islam qu'ils pratiquaient faisait l'objet d'une transmission orale et la tradition, sanctuaire de l'identité, était jalousement préservée ; elle était le seul garant d'une cohésion régulièrement mise à mal par les tentatives d'assimilation de la part des autorités. Un mode de vie rural, dans un environnement montagneux leur a permis de préserver leur singularité, au prix d'un repli autarcique.

83 Après 1989, l'attachement au village et une mobilité plus faible que celle observée chez les Turcs constituaient toujours les marques distinctives de la communauté pomaque ; à une promotion sociale loin de leur terre natale, les jeunes Pomaks préféreraient les affres du chômage dans leur région. Mais l'isolement des Rhodopes de l'ouest appartient au passé depuis qu'anthropologues, sociologues, curieux, touristes et prédicateurs étrangers se sont mis à sillonner la région. Les Pomaks, qui ont longtemps souffert de se sentir patronnés par leurs « grands frères turcs », ne partagent pas les préventions de ces derniers envers les émissaires du monde arabe. Cette fraction bulgare de confession musulmane s'avère réceptive à une littérature religieuse enfin diffusée en bulgare. Comme l'explique Galina Lozanova, « parce qu'ils lisent, ils se sentent pour la première fois supérieurs aux Turcs qui pratiquent encore un islam traditionnel. Leur nouvel islam, ils le ressentent comme plus moderne, parce que plus en rapport avec les tendances de l'islam mondial. Ils insistent sur la nécessité de pratiquer les rites comme il faut. Il n'y a pas longtemps des Pomaks m'avaient montré une lettre adressée

à un mufti arabe pour vérifier l'exactitude de leurs pratiques. Ils sont curieux d'apprendre, de bien faire »[83].

84 Là encore, des nuances doivent être introduites. Le facteur générationnel est une fois de plus déterminant. Chez les plus de soixante ans, l'islam traditionnel « ottoman » reste prédominant. Les représentants de la tranche d'âge située entre cinquante et soixante ans sont souvent plus « laïcisés » que leurs enfants. Ils ont été formés à l'époque communiste, et le retour vers la foi s'inscrit pour eux dans une logique de cycle de vie traditionnelle (le désir de sauver leur âme à l'approche de la mort). Chez les plus jeunes, par contre, la religion constitue une dimension importante. Pendant les premières années de la transition, la confrontation entre les anciens leaders religieux, autodidactes, et les imams revenus de l'étranger, a entraîné un certain frottement dans les Rhodopes de l'ouest, les débats portant sur le respect littéral des prescriptions coraniques, le port du voile ou la reprise des noms anciens. Mais au fur et à mesure que les anciens imams envoyaient leurs propres fils s'imprégner des idées nouvelles, ces tensions se sont apaisées.

85 Quel bilan tirer de ce parcours à travers les communautés musulmanes de Bulgarie ? Dans l'ensemble, la transition a suscité une soif d'identité et de distinction (qui touche également, faut-il le rappeler, les populations chrétiennes). Certes, la restitution des droits et libertés des Turcs, Pomaks et Tsiganes a permis, dans une large mesure, de tourner la page de la période de « renaissance nationale ». Peu à peu, le souvenir des années 1980 se fait récit et se mêle à la longue liste des répressions subies depuis la fin de la période ottomane par les populations de confession islamique. Demeure toutefois une sensibilité aiguisée à ce qui fait la spécificité des musulmans dans un pays majoritairement orthodoxe. Si la réislamisation par le bas des communautés islamiques constitue la traduction immédiate de cette mémoire douloureuse, elle apparaît aussi comme une réponse aux défis de la transition – défis économiques, tout d'abord, défis de l'ouverture sur le monde extérieur, ensuite.

86 Ce renouveau n'est cependant ni généralisé, ni radical. En la matière, les effets du régime communiste continuent de se faire sentir : la modernisation des campagnes, l'embrigadement athéiste, la généralisation du travail des femmes ont durablement marqué le rapport qu'entretiennent les musulmans de Bulgarie à l'islam. Là où l'on observe un intérêt nouveau pour la foi, celui-ci n'équivaut jamais à une remise en question anti-moderniste des acquis de la période précédente. Il s'agit plutôt d'efforts de synthèse qui visent à incorporer dans une modernité et une mobilité consuméristes un respect accru pour l'identité religieuse.

87 Le retour vers la foi apparaît un défi bien modeste comparé aux autres défis auxquels la Bulgarie post-communiste se trouve confrontée. Dans un pays qui a vu le niveau de vie moyen divisé par deux en l'espace de neuf ans et où la transition politique s'enlise dans des querelles stériles, on aurait pu attendre un retour massif vers les mosquées. Celui-ci n'a pas eu lieu. À l'heure actuelle, la communauté musulmane reste dépourvue d'élites en mesure de prendre la direction d'un renouveau théologique. Les institutions religieuses ont laissé leur crédit s'éroder dans des polémiques mercantiles. L'accès à l'enseignement religieux est encore trop récent pour connaître une vaste diffusion et les trois écoles islamiques semblent dérisoires pour une population musulmane qui dépasse le million. Les supports d'expression religieuse ou culturelle font cruellement défaut alors même que la crise des valeurs aiguise le désir de redéfinir des repères identitaires. Mais la nécessité d'assurer la survie au quotidien interdit l'introspection spirituelle. Jusqu'à présent, l'influence des courants d'obédience fondamentalistes est virtuellement nulle en Bulgarie ; l'attachement à un islam balkanique perçu comme « européen » continue de faire barrage à l'implantation des versions radicales de l'islam arabe ou turc. Il demeure qu'une crise prolongée et généralisée dans la péninsule balkanique pourrait, à terme, modifier ces équations. Espérons que l'enlisement de la situation au Kosovo et en Macédoine ne fournira pas un terreau propice à de tels développements.

Notes

1 À ce sujet, on pourra se reporter à Anna KRĂSTEVA, *Obštnosti i identičnosti v Bălgarija*, Sofia, Peteksto n, 1998, ainsi qu'à Nadège Ragaru, « Recompositions identitaires chez les musulmans de Bulgarie : entre marqueurs ethniques et religieux », *Balkanologie*, 3(1), septembre 1999, pp. 121-146.

2 Plusieurs enquêtes sur les stéréotypes nationaux ont été conduites, respectivement en 1992, 1994 et 1997. Les résultats de la première sont notamment analysés dans Živko GEORGIEV *et al.*, « Quelques résultats de l'étude sur la situation ethnoculturelle en Bulgarie », *Sociologičeski pregled*, 3, 1993 (en bulgare). Pour la seconde, se reporter à *Relations of Compatibility and Incompatibitity Between Christians and Muslims in Bulgaria*, Sofia, ICMSIR (International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations), 1995. Enfin, Krasimir Kănev propose un bilan comparatif des trois recherches dans Krasimir KĂNEV, « Changing Attitudes towards Ethnicity in Bulgaria and the Balkans, 1992-1997 », Sofia, 1998, manuscrit, 18 p.

3 La plupart des travaux bulgares sur les musulmans traitent de manière thématique et classificatoire les divers groupes ethniques de confession islamique. Une exception notable à cette règle peut être trouvée dans la série consacrée par l'ICMSIR aux communautés musulmanes des Balkans sous le titre *Sădbata na mjusjulmanskite obštnosti na Balkanite i v Bălgarija*. En France, on consultera également Yordan PEEV, « Courants islamiques en Bulgarie », *Les Annales de l'Autre islam*, 4, 1997, pp. 183-197.

4 Chiffres cités dans *Rezultati ot prebrojavaneti na naselenieto, tome 1, Demografski harakteristiki*, Sofia, Nacionalen Statističeski Institut, 1994, p. 194. On remarquera à ce propos que les statuts adoptés en octobre 1997 par l'Office du grand mufti (*Glavnoto mjuftijstvo*) ne font nulle mention de la présence d'Alévis en Bulgarie.

5 Irène Mélikoff propose des observations très stimulantes sur les Kizilbach-i du nord-est de la Bulgarie dans Irène MÉLIKOFF, « La communauté kizilbash du Deli Orman, en Bulgarie », *Revue des études islamiques*, LX, 1992, pp. 393-401. Voir également Thierry ZARCONE, « Nouvelles perspectives dans les recherches sur les kizilbach-Alévis et les bektachis de la Dobroudja, du Deliorman et de la Thrace orientale », *Anatolia Moderna*, 4, 1992, pp. 1-11.

6 Pour de plus amples détails sur ces subdivisions, voir Claude CAHEN, *Encyclopédie de l'islam*, s.v. « Babā'ī », tome 1, 1954, pp. 866-867 ainsi que Claude Cahen, « Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres », *Turcica*, 1, 1969, pp. 53-64. Un bilan des dernières recherches est proposé dans Alexandre POPOVIC et Gilles VEINSTEIN, *Les voies d'Allah, les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, pp. 326, 331, 332. Pour une présentation autochtone des références symboliques utilisées par la communauté Alévie de Bulgarie, voir Nevena GRAMATIKOVA, « Alevii (Aliani, kăzălbaši) », in *Pătovoditel za duhovnite obštnosti v Bălgarija*, Sofia, Litavra, 1998, p. 5.

7 Il semblerait que l'assimilation forcée de la minorité turque dans les années 1980 ait atténué les antagonismes entre deux obédiences religieuses pareillement confrontées à la nécessité de préserver leur identité ethnoculturelle distinctive. Voir Antonina JELIAZKOVA, « Turci », in Anna KRĂSTEVA, *Obštnosti i identičnosti v Bălgarija*, p. 382.

8 Interview avec l'enquêteur spécialiste des questions ethniques, Ilia Atanassov, Sofia, 15 novembre 1997.

9 Sur la question des Tatares, voir Stojan ANTONOV et Ivan MIGLEV, « Tatari », in Anna KRĂSTEVA, *op. cit* . , pp. 356-371.

10 Ilona TOMOVA cite des données officieuses fournies par les autorités locales et le ministère de l'Intérieur selon lesquelles il y aurait eu en 1989 577 000 Tsiganes vivant en Bulgarie, soit 6,45 % de la population. En 1996, Jean-Pierre Liégeois propose une estimation haute – entre 700 et 800 000 Tsiganes. Voir Ilona TOMOVA, « Romi », Anna KRĂSTEVA, *op. cit*., p. 335 ; Jean-Pierre LIÉGEOIS, *Romi, čergari, čergari*, Sofia, Centre d'information du Conseil de l'Europe, 1996.

11 Réciproquement un faible pourcentage des chrétiens se déclare Bulgare « ethnique ».

12 Entretien avec Veselin Popov et Elena Marušiakova, Sofia, 22 février 1999.

13 Voir Mihaïl IVANOV et Ilona TOMOVA, « Ethnic Groups and Interethnic Relations in Bulgaria », contribution au séminaire bulgaro-allemand sur « Le journalisme professionnel en Europe : les expériences bulgare et allemande », Bankja, 26-30 août 1993, pp. 5-6 (manuscrit).

14 Avant les guerres balkaniques (1912-1913), de larges communautés pomaques vivaient dans la Stara planina, qui ont par la suite émigré vers le sud de la Bulgarie ou la Turquie. Aujourd'hui, seuls demeurent quelques groupements pomaks dans des villages entre Loveč et Teteven. Pour de plus amples détails sur ces mouvements migratoires, consulter Stojan RAJTČHEVSKI, *Bălgarite Mohamedani*, Sofia, Universitetsko izdatelstvo, 1998 et particulièrement pp. 95-188. L'ouvrage de l'actuel président de la Commission pour la culture au Parlement défend la thèse (controversée) selon laquelle tous les Pomaks seraient et se définiraient comme Bulgares « ethniques ».

15 Chiffres cités dans Ilona TOMOVA, *The Gypsies in the Transition Period*, Sofia, International Center for Minority Studies and Intercultural Relations, 1995, p. 28.

16 Là encore, les données statistiques doivent être maniées avec prudence, dans la mesure où elles reposent sur une estimation basse du nombre de Tsiganes en Bulgarie. La comparaison entre taux d'urbanisation chez les Turcs et les Tsiganes vaut surtout par sa portée diachronique. Voir Ilona TOMOVA, *op. cit.*, p. 28.

17 Voir « Quelques résultats de l'enquête 'La situation ethnoculturelle en Bulgarie, 1992' », *Sociologičeski pregled*, 3, 1993, p. 58 (en bulgare).

18 Institut statistique national, *Religijata i pâlnoletnoto naselenie, Sociologičesko izsledvane*, Sofia, 1993, pp. 57-113, cité *in* Ali EMINOV, *Turkish and Other Muslim Minorities*, Londres, Hurst & Co., 1997, p. 66.

19 Plusieurs difficultés peuvent être soulignées. La première concerne les indicateurs retenus pour évaluer le niveau de religiosité : le taux de fréquentation des mosquées n'est pas toujours révélateur dans la mesure où les actifs ont moins de disponibilité que les retraités pour se rendre dans les lieux de prière. De la même façon, la célébration des fêtes religieuses peut être conçue comme un mode d'expression de l'appartenance culturelle et/ou comme une marque de religiosité. Enfin, les questions relatives à la connaissance du Coran nous informent davantage sur le niveau de familiarité avec les textes sacrés vu comme socialement désirable que sur la connaissance effective de ces textes. En deuxième lieu, la constitution des panels de personnes interviewées ne reflète pas toujours très fidèlement la diversité interne aux groupes considérés. Dans le cas des Bulgares de confession musulmane, il semblerait par exemple que soit surestimée la part des Pomaks s'auto-déterminant comme Bulgares (aux alentours de 60 % sur les trois enquêtes) au détriment des populations présentant une conscience turque (entre 3 et 5 % selon les années). Des problèmes similaires peuvent être relevés au sujet des Tsiganes. Seuls les résultats concernant la communauté turque, plus homogène, échappent à ce biais.

20 Galina Lozanova, ethnologue spécialiste des Pomaks, rapporte à ce propos l'anecdote suivante : lors de l'administration d'un questionnaire dans les Rhodopes de l'ouest, elle fut surprise de constater que toutes les réponses présentaient d'étranges similitudes. Le plus éduqué du village avait rempli un exemplaire... que les autres recopiaient après lui... Entretien avec l'ethnologue Galina Lozanova, Sofia, 3 mars 1999.

21 Le bref survol de la période communiste qui est proposé ici se limite aux inflexions en matière de politique religieuse. Pour cette raison, certains événements, tel l'exode forcé de 1950-1951, bien qu'importants dans l'histoire des Turcs bulgares, ne seront pas traités.

22 Une présentation des mesures répressives adoptées par le gouvernement bulgare peut être trouvée dans Ali EMINOV, *op. cit.*, pp. 51-62.

23 Pour de plus amples détails, voir Joseph CUOQ, « Les Musulmans d'Europe orientale », *Hommes et migrations*, 886, 1975, pp. 20-21, cité dans Alexandre Popovic, L'*Islam balkanique*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1986, p. 99.

24 Krasimir KĂNEV, « Zakonodatelstvo i politika kăm etničeskite i religioznite malcinstva v Bălgarija », in Anna KRĂSTEVA, *op. cit.*, p. 13.

25 Cité dans Krasimir KĂNEV, « Zakonodatelstvo i politika kăm etničeskite i religioznite malcinstva v Bălgarija », *op. cit.*, p.13.

26 Ali EMINOV, *op. cit.*, p. 5.

27 Ali EMINOV, *ibid.*, pp. 58-59.

28 Pour une présentation compréhensive des structures religieuses de la communauté musulmane, on pourra se reporter au classique Alexandre Popovic, *L'Islam balkanique, op. cit.*, plus particulièrement pp. 95-104.

29 Pour plus de détails, voir Mehmed Bejtulov « Isljamăt i antikomunistite », *Atejstična tribuna*, 1978, 6 (5), pp. 54-62. L'auteur, dont la rumeur veut qu'il ait travaillé pour les services secrets bulgares, tend à présenter une image assez idyllique du sort fait à la communauté musulmane relativement aux autres religions minoritaires de Bulgarie, le catholicisme et le protestantisme en particulier.

30 Bončo ASENOV fait état de l'existence de 8 mufti régionaux après 1960 (et de 17 avant cette date). Voir Bončo ASENOV, *Religijte i sektite v Bălgarija*, Sofia, éd. privée, 1998, p. 234.

31 Chiffres de Nikolaj Mizov cités dans Ali EMINOV, *op. cit.*, p. 54.

32 Entretien avec l'ancien conseiller aux affaires ethniques du président Želev, Mihaïl Ivanov, 17 octobre 1998.

33 Entretien avec l'anthropologue Ilia Iliev, Sofia, 3 novembre 1998.

34 Voir l'interview de Nedim Gendžev à la radio nationale bulgare du 13 février 1992, citée dans Kjell ENGELBREKT, « Bulgaria's Religious Institutions under Fire », *RFE/RL Research Report*, 1(38), 25 septembre 1992, p. 62.

35 Damas est d'ailleurs l'une des rares capitales arabes dont les leaders religieux accepteront de cautionner la politique d'assimilation des Turcs bulgares.

36 À ce sujet, on pourra consulter Hugh POULTON, *The Balkans : Minorities and State in Conflict*, Londres, Minority Group Rights, 1991, chap.9 ; Jens REUTER, « Die Entnationalisierung der Türken in Bulgarien », *Südosteuropa*, 34, (3/4), 1985, pp. 169-177 ; Amnesty International, *Bulgaria : Emprisonment of Ethnic Turks-Human Rigths Abuses during the Forced Assimilation of the Ethnic Turkish Community*, Londres, 1986 ; Helsinki Watch, *Destroying Ethnie Identity. The Bulgarian Turks*, Helsinki Watch Report, juin 1986. Pour deux analyses contrastées des logiques sous-tendant la campagne, voir Ali EMINOV, *op. cit.*, et Valeri STOJANOV, *Turskoto naselenie v Bălgarija meždu poljusite na etničskata politika*, Sofia, Lik, 1998. Une recension des deux ouvrages est proposée dans Nadège RAGARU, « Chronique bibliographique », *CEMOTI*, 26, sept.-déc. 1998, pp. 309-324.

37 Remarquons toutefois que la Bulgarie n'est pas restée à l'écart du renouveau islamique vécu par la Turquie dans les années quatre-vingt. Radio et antennes paraboliques ont permis aux Turcs bulgares de suivre les étapes de cette redécouverte identitaire.

38 Entretien avec l'historienne Antonina Željazkova, ancien conseiller aux affaires ethniques du Président Želju Želev (1990-1996) et directeur de l'International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations, Sofia, 23 février 1999.

39 L'information est due à Antonina Jeliazkova, entretien cité ci-dessus, 23 février 1999. Il demeure toutefois difficile de déterminer l'importance et les effets sur moyen terme de ces enseignements informels.

40 Sur la détérioration de la confiance entre chrétiens et musulmans, voir la description très sensible de Galia VALTCHINOVA, « La 'crise turque' de 1984-1989 et l'identité bulgare. Vers l'histoire d'une explosion nationaliste », *Cahiers d'histoire immédiate*, 5, 1994, pp. 99-100.

41 Sur l'échec des mouvements nationalistes, voir Nadège RAGARU, « Un nationalisme sans parti nationaliste : paradoxe de la transition bulgare », *Cahiers Anatole Leroy-Beaulieu*, n° 4, 1999, pp. 99-110.

42 Sur les manifestations de janvier contre le rétablissement des droits des Turcs, voir Stephen Ashley, « Ethnic Unrest During January », *Report on Eastern Europe*, 2 septembre 1990, pp. 4-11.

43 Un premier décret daté d'avril 1990 stipulait que les habitations acquises par les comités exécutifs des conseils municipaux qui n'avaient pas fait l'objet d'une revente à d'autres personnes physiques seraient mises en vente à leurs anciens propriétaires.

44 Environ 3000 maisons auraient été restituées à leurs propriétaires turcs. Il est toutefois difficile de déterminer le nombre exact de familles ayant liquidé leurs logements à la hâte au moment de l'exode de 1989. Voir Irina NEDEVA, « Democracy-Building in Ethnically Diverse Societies : The Case of Bulgaria and Romania », in Ian CUTHERBERTSON et Jane LEIBOWITZ, éds., *Minorities : The New Europe's Old Issue*, Boulder, Westview Press, 1993, p. 135.

45 Depuis 1991, les élèves de la troisième à la huitième classe ont droit à quatre heures de turc par semaine. En 1994-1995, il a été décidé d'étendre ces mesures à la première classe (6-7 ans). La loi sur l'éducation adoptée en 1998 précise que ces cours sont dispensés dans des « écoles municipales sous protection et contrôle de l'Etat » (art.10).

46 Comme on le sait, cette clause n'empêchera pas la création et l'enregistrement du Mouvement des droits et libertés (MDL), autorisé dès mars 1990 à participer aux premières élections démocratiques prévues pour le mois de juin. La Bulgarie compte également des partis se réclamant d'une obédience chrétienne.

47 Comme on le verra plus loin, la mise en œuvre de ce principe n'est pas allée sans heurts.

48 En 1992, la Cour constitutionnelle avait déclaré anti-constitutionnels plusieurs articles conférant à la Direction des cultes des prérogatives très larges, singulièrement un pouvoir de nomination et du renvoi du personnel religieux (décision n° 5 du 11 juin 1992).

49 C'est en mars 1990 qu'est créée, par décret du Conseil des ministres, une Direction des cultes près le gouvernement. Celle-ci vient remplacer le Comité sur les problèmes de l'Église orthodoxe et des cultes qui dépendait du ministère des Affaires étrangères et avait servi de véritable garde-fou idéologique pendant la période communiste. Ses prérogatives incluent la définition de la politique gouvernementale en matière de religion ainsi que la gestion des relations entre pouvoir politique et confessions. La Direction n'a toutefois pas pour finalité de se poser en organe de supervision des affaires religieuses (*J.O.*, 100, 14 décembre 1990). Dans la pratique, l'exécutif bulgare s'en est régulièrement servi de levier pour favoriser un renouveau au sein des Églises, musulmane aussi bien qu'orthodoxe.

50 Ainsi le projet de loi soumis par les députés de l'ORIM, une organisation nationaliste alliée à l'Union des forces démocratiques (UFD, le parti au pouvoir depuis avril 1997) prévoit-il que l'orthodoxie devienne « religion officielle » de l'État bulgare. Il envisage également d'introduire une différence de traitement entre les « confessions traditionnelles » de Bulgarie (à savoir l'orthodoxie, l'islam, le judaïsme ou l'Église arménienne...) et les cultes introduits après 1908. Ces derniers devraient passer par une période probatoire avant d'être autorisés à déployer leurs activités sur le territoire national. Voir « Human Rights in Bulgaria in 1998. Annual Report of the Bulgarian Helsinki Committee », *Obektiv*, février 1999, numéro spécial, p. 7.

51 Ces informations sont dues à Mihaïl Ivanov, ancien conseiller aux affaires ethniques du Président Želju Želev, (1990-1996), Sofia, 3 novembre 1998.

52 Sur cette question, voir *The State of Religious Freedom in Bulgaria, 1996*, Sofia, Tolerance Foundation, février 1997, p. 3-5.

53 On remarquera que les statuts adoptés par la tendance pro-Gendžev en 1995 prévoyaient l'élection de onze muftis de régions. Trois d'entre eux ont été supprimés depuis (Jakoruda, Krumovgrad et Haskovo) et deux créés (Pleven et Goce Delčev).

54 À l'époque de Nedim Gendžev, les statuts avaient été modifiés pour permettre l'élection du mufti général par le Haut conseil spirituel musulman, qu'il dirigeait.

55 Ces informations sont dues à Elena Marušiakova et Veselin Popov, entretien réalisé à Sofia, 22 février 1999.

56 Selon les statuts de 1997, l'Office du grand mufti possède quatre sources de financement : les bénéfices des budgets de conseils de mosquées ou du Fonds « Vakf-s », les dons de fondations ou organisations de bienfaisance, le budget de l'État ainsi que ses activités économiques (art. 113). La question des fondations étrangères sera étudiée en III.3.

57 Selon les estimations d'Ibrahim Jalomov, actuel recteur de l'Institut islamique de Sofia, la communauté musulmane serait parvenue à reprendre possession de 2000 hectares de terres, lesquels devraient être essentiellement consacrés à la construction de lieux de prière (évaluations à la mi-1998).

58 Ces informations sont dues à Hristo Matanov. Entretien réalisé à Sofia, 5 mars 1999.

59 Voir Roumiana OUGARTCHINSKA-VINCENTI, « Entre tensions ethniques et influences islamistes », *Confluences Méditerranéennes*, hiver 1996-1997, p. 129.

60 Voir Conseil des Ministres, Direction des cultes, n° 31, 31 janvier 1994.

61 D'un point de vue légal, la querelle n'est toutefois pas résolue puisque Nedim Gendžev a fait appel de l'élection devant le Tribunal administratif supérieur de Bulgarie. En cas de jugement défavorable, l'ancien mufti général entend porter plainte devant la Cour de justice de Strasbourg.

62 L'âge est d'ailleurs un des motifs invoqués par Nedim Gendžev pour contester l'élection.

63 Voir Roumiana OUGARTCHINSKA-VINCENTI, *op. cit.*, p. 129.

64 La traduction du Coran en bulgare publiée sous l'égide de Nedim Gendžev en 1993 ainsi que le livre de prières édité en 1997 l'ont tous deux été grâce au soutien financier de la *Third World Relief Agency*. Selon un article paru dans l'hebdomadaire bulgare *24 Časa*, El Fatih serait recherché par l'Autriche et l'Allemagne pour blanchiment d'argent et trafic d'armes. Il entretiendrait également des relations avec le terroriste Oussama Ben Laden. Actif au moment de la guerre d'ex-Yougoslavie, le Soudanais aurait trouvé temporairement refuge dans la région de Šumen. Voir Georgi MILKOV, « Kak terorist n° 1 pusna pipala u nas », *24 Casa*, 21 mars 1999, p. 7.

65 Fethullah Gülen a fourni une aide financière et envoyé des enseignants turcs proches de son courant religieux entre 1995 et 1998. En juillet 1998, les Directions des cultes bulgare et turque ont signé un accord qui les habilite à superviser à l'avenir la nomination des enseignants turcs.

66 Une ethnologue qui disposait de textes religieux en langue bulgare édités en 1996 par les fondations *Manar* et *Irshad* (alors même que la première n'était déjà plus légalement enregistrée) m'a expliqué les avoir obtenus par l'intermédiaire d'amis pomaks, qui, eux-mêmes, se les étaient procurés auprès de l'Office du grand mufti.

67 Information due à Aleksandăr Veselinov, arabisant, professeur à l'Institut islamique. Entretien réalisé à Sofia, 5 mars 1999.

68 Fermée par les autorités locales en juin 1996, elle semblerait avoir été de nouveau ouverte depuis lors.

69 Entretien avec Hristo Matanov, Sofia, 5 mars 1999 .

70 Typique est à cet égard la brochure *Pătjat na vjarata* (littéralement « Le chemin de la foi »), un bref texte introductif dû à Abdulmadjid AZ-ZENDANI et publié en 1996 avec le soutien de la Fondation *Irshad*.

71 Interrompu pendant quelques mois en 1994 pour cause de difficultés financières, il a pu reprendre sa parution en 1996.

72 Ces informations sont dues à Mihaïl IVANOV et Ibrahim JALAMOV, « Turcite vav Bălgarija i tehnijat periodičen pečat, 1878-1997 », *op. cit.*, pp. 59-60.

73 Jusqu'en 1994, la version bulgare de *Zaman* consistait en une reprise littérale des articles publiés par son homologue de Turquie. Depuis lors, des textes en bulgare et des articles originaux ont été intégrés. Son tirage avoisinerait les 5 000.

74 Georgi MILKOV, « Kak terorist n° 1 pusna pipala u nas », *24 Časa*, 21 mars 1999, p. 7.

75 Entretien avec l'ethnologue Galina Lozanova cité ci-avant, Sofia, 3 mars 1999.

76 Informations dues à Aleksandăr Veselinov, Sofia, 4 mars 1999.

77 Entretien avec Galina Lozanova cité ci-dessus, Sofia, 3 mars 1999.

78 Entretiens avec l'anthropologue Ilia Iliev, 4 novembre 1998 et avec l'arabisant de l'Institut d'études islamiques de Sofia, Aleksandăr Veselinov, 4 mars 1999.

79 Entretien avec Elena Marušiakova et Veselin Popov, Sofia, 22 février 1999.

80 Entretien avec Avni Veli, Džebel, 19 mai 1998.

81 Bojan Saraev a publié un ouvrage dans lequel il décrit sa révélation, ses objectifs ainsi que les baptêmes collectifs de nouveaux convertis. Voir Bojan SARAEV, *Glasăt na vikaštija v pustinijata*, Sofia, Banque internationale orthodoxe, 1996.

82 Dans les manuels scolaires bulgares, les Pomaks continuent à être présentés comme les descendants de populations converties de force à l'islam pendant la période ottomane et donc, comme une partie du corps victimisé de la Nation bulgare.

83 Entretien avec Galina Lozanova, Sofia, 3 mars 1999.

Pour citer cet article

Référence électronique

Nadège Ragaru, « Quel islam en Bulgarie post-communiste ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 115 | juillet-septembre 2001, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 05 juin 2014. URL : http://assr.revues.org/18393 ; DOI : 10.4000/assr.18393

Référence papier

Nadège Ragaru, « Quel islam en Bulgarie post-communiste ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 115 | 2001, 125-159.

À propos de l'auteur

Nadège Ragaru
Chercheur à l'IRIS, Rédacteur en chef de la *Revue internationale et stratégique*

Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions

Résumés

Depuis la chute du communisme en 1989, on observe, en Bulgarie, des recompositions identitaires à fondement religieux ; mais celles-ci ne sont toutefois ni uniformes, ni systématiquement radicales. Pour en retracer les origines, il faut remonter au milieu des années 1980, à l'époque où le régime de Todor Živkov avait entrepris l'assimilation violente des Turcs bulgares. La revalorisation des marqueurs d'appartenance distinctive et la redécouverte de racines culturelles et religieuses spécifiques étaient alors apparues comme autant de stratégies de survie. L'ouverture du pays sur des islams non-balkaniques après 1989 a rendu particulièrement sensibles les interrogations sur la foi. Et si la restitution des droits et libertés des minorités a permis de tourner la page de la période d'assimilation forcée, une sensibilité aiguisée demeure aux spécificités identitaires des musulmans dans un pays majoritairement orthodoxe. Réponse aux défis de la transition, l'intérêt nouveau pour le religieux n'équivaut cependant pas à une remise en question anti-moderniste des acquis de la période précédente. Il s'agit plutôt d'efforts de synthèse visant à incorporer dans une modernité et une mobilité consuméristes un respect accru pour l'identité religieuse. À l'heure actuelle, la communauté musulmane reste attachée à un islam balkanique perçu comme européen. Seule une exposition prolongée à une crise généralisée dans la péninsule balkanique pourrait, à terme, modifier ces choix collectifs.

Since the fall of communism in 1989, identity movements with a religious dimension have been at work in Bulgaria. However they are neither uniform nor systematically radical. To understand their origin, one must go back to the middle 1980s, when the regime of Todor Živkov launched a violent campaign of forced assimilation of the Bulgarian Turks. The new emphasis put on identity markers, and the rediscovery of specific cultural and religious roots then appeared as a survival strategy. The opening of the country to the influence of non Balkanic Muslim currents after 1989 has deepened the reflexion about faith. Although the restitution of their civil rights and liberties to minorities has made it possible to turn the page of the period of forced assimilation, there remains a sharp sensitivity to the specific identity of Muslims in an Orthodox country. While it is an answer to the challenge of transition, this new interest for the religious does not represent an anti-modernist calling into question of the achievements of the precedent period. Rather, it represents the search for a new synthesis aiming to incorporate a growing respect for religious identity in a context of consumerist modernity and mobility. Today, the Muslim community remains attached to a Balkanic Islam, perceived as European. Only a prolonged and generalized crisis in the Balkans could, in the long term, alter these collective choices.

A partir de la caída del comunismo en 1989, se observan en Bulgaria recomposiciones identitarias con base religiosa, pero éstas no son ni uniformes, ni sistemáticamente radicales. Para trazar sus orígenes, es necesario remontarse a mediados de los años 1980, a la época en que el régimen de Todor Živkov había emprendido la asimilación violenta de los turcos búlgaros. La revalorización de los indicadores de pertenencia y el redescubrimiento de las raíces culturales y religiosas específicas aparecieron entonces como posibles estrategias de supervivencia. La apertura del país hacia los islam no-balcánicos luego de 1989, volvió particularmente sensibles los interrogantes sobre la fe. Y si la restitución de los derechos y libertades de las minorías permitió superar el período de asimilación forzada, permanece aún un sentimiento de sensibilidad agudizada hacia las especificidades identitarias de los musulmanes en un país mayoritariamente ortodoxo. Respuesta a los desafíos de la transición, el renovado interés por lo religioso no equivale a un cuestionamiento anti-moderno de las conquistas del período precedente. Se trata más bien de esfuerzos de síntesis dirigidos a incorporar en una modernidad y una movilidad consumistas un respeto más amplio por la identidad religiosa. En el momento actual, la comunidad musulmana sigue ligado a un islam balcánico, percibido como europeo. Solo una exposición prolongada a una crisis generalizada en la península balcánica podría modificar estas elecciones colectivas.