

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

THESE DE DOCTORAT
(nouveau régime)

Discipline : Sociologie

UNE IDENTITE GENERATIONNELLE-TERRITORIALE ?
LES JEUNES D'ORIGINE ALEVIE DU QUARTIER GAZI D'ISTANBUL

Présentée et soutenue publiquement

par
Hakan YÜCEL

le 26 septembre 2006

Thèse dirigée par :
M. Farhad KHOSROKHAVAR
Directeur d'études à l'EHESS

Jury :

M. Hamit BOZARSLAN
M. Ahmet INSEL
M. Olivier ROY
M. Alain TARRIUS

Note sur la prononciation du turc

- I *i* est un voyelle intermédiaire entre *i* et *é*
- Ö *ö* se prononce « eu », comme dans « jeu »
- U *u* se prononce « ou », comme dans « loup »
- Ü *ü* se prononce comme « u » dans « tu »
- C *c* se prononce « dj » comme dans « Djerba »
- Ç *ç* se prononce « tch », comme dans « tchèque »
- G *g* est toujours dur, comme dans « gare »
- Ğ *ğ* se prononce pratiquement pas et se rapproche du *h* français
- H *h* est expiré
- Ş *ş* est toujours dur, comme « ss » dans « passant »
- Ş *ş* se prononce « ch », comme dans « chemin »
- Y *y* est toujours consonne, il se prononce comme dans « yoyo »

Les autres lettres se prononcent comme en français.

Source : Elise Massicard, *L'Autre Turquie*, PUF, 2005.

TABLES DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	6
---------------------------	----------

INTRODUCTION.....	7
--------------------------	----------

L'alévisme contemporain, vu à travers le processus d'acculturation et l'impact de la violence

Le phénomène de génération et la jeunesse comme génération

Le territoire ressource

La méthodologie

L'organisation de la thèse

PREMIERE PARTIE

LES ALEVIS : TRANSFORMATION D'UNE COMMUNAUTE CONFESSIONNELLE SOUS L'IMPACT DE LA MODERNISATION ET DE L'URBANISATION.....	38
---	-----------

CHAPITRE I : LA TRANSFORMATION SOCIALE DE LA COMMUNAUTE ALEVIE A L'EPREUVE DE LA VIOLENCE SYMBOLIQUE ET PHYSIQUE.....	45
--	-----------

1. 'Vivre avec les <i>Etrangers</i>' : la difficile intégration des Alévis	49
---	-----------

1.1. La quête de représentation à l'épreuve de la violence.....	52
---	----

1.2. Les déclarations des étudiants alévis : Les Alévis dans la sphère publique.....	54
--	----

1.3. L'expérience du Parti d'Union.....	58
---	----

2. La Gauche et les Alévis dans le contexte d'acculturation.....	61
---	-----------

3. L'effet de la violence physique sur la communauté alévie.....	71
---	-----------

CHAPITRE II : LA "RENAISSANCE ALEVIE" OU L'EMERGENCE DE L'ALEVISME COMME UN NOUVEAU MOUVEMENT SOCIAL.....	81
--	-----------

1. Du Manifeste Alévi aux Alévis qui se manifestent	88
--	-----------

1.1. Les acteurs de la 'Renaissance Alévi'.....	90
---	----

1.2. Organiser la Communauté : Trois Tendances dans le Mouvement Alévi.....	92
---	----

L'Association de Culture de Pir Sultan Abdal : Militantisme de gauche par le biais de l'organisation communautaire.....	93
---	----

L'Association de Culture de Hacı Bektaş Veli : une vision modérée de l'alévisme.....	96
--	----

La Fondation C.E.M : un néo-conservatisme alévi ?.....	97
--	----

1.3. Perceptions et vécus de l'Alévisme.....	100
--	-----

CHAPITRE III :
L'ETAT ACTUEL DES ALEVIS-BEKTACHIS :
REALEVISATION DE LA COMMUNAUTE DANS
UN NOUVEAU CONTEXTE
SOCIO-ECONOMIQUE.....81-145

A) BREF HISTOIRE DE LA COMMUNAUTE DANS LES
ANNEES DE 80-90 : DE L'IDENTITE ALEVIE CACHEE A
L'IDENTITE PROCLAMEE.....81-108

1. Les effets du coup-d'Etat de 12 septembre 1980 et ses impacts sur la communauté.....81-83
2. Le « Manifeste d'Alévi » de 1989 : la proclamation de l'identité et les changements au sein de la communauté.....84-90
3. Le Problème Kurde et les Alévis.....90-94
4. La Radicalisation de l'Identité Alévie.....95-108
 - a) L'Impact de l'Evenement de Sivas.....95-101
 - b) L'évenement de Gazi.....101-108

B) LES FORMES D'ORGANISATION DE
L'IDENTITE.....109-98

- 1) Comment les Alévis-Bektachis vivent le « sacré ».....109-123
 - a) L'organisation religieuse des alévis-bektachis.....109-114
 - b) Les Alévis-Bektachis et la Présidence des Affaires Religieuses et les Alévis.....115-120
 - c) La Communauté électronique.....120-123
- 2) Les Associations : la nouvelle forme d'organisation à caractère sociopolitique de la communauté.....124- 133
 - a) L'Association de Pir Sultan Abdal.....124-127
 - b) L'Association de Hacı Bektaş Veli.....127-129
 - c) Les Associations Européennes.....129-133

3) Les Wakfs.....	134-140
a) Le Wakf de CEM (CEM Vakfi).....	135-137
b) Le Wakf de Culture de Semah (Semah Kültür Vakfi).....	137-139
c) Le Wakf d'Ehli Beyt (Ehli Beyt Vakfi).....	139-140
4) Le Parlement des Représentants Alévis.....	141-145

CONCLUSION.....	146-148
------------------------	----------------

BIBLIOGRAPHIE.....	149-153
---------------------------	----------------

2. Comment (Re)Construire la Communauté.....	103
2.1. Le <i>Cemevi</i> : Renaissance d'une institution culturelle ou innovation de la tradition ?.....	103
2.2. Une communauté culturelle à l'ère des medias ?.....	107
2.2. 1. La musique alévis et les spectacles de <i>semah</i> en public : l'espace de rencontres entre les Alévis et avec les tiers.....	109
2.2.2. Une Communauté électronique ?.....	112
Internet.....	113
Les chaînes de radio.....	115
Les chaînes de télévision.....	116
3. La Radicalisation du Mouvement Alévi : l'effet des Evénements de Sivas du 2 juillet 1993.....	118

DEUXIEME PARTIE

DE *GECEKONDU* AU *VAROŞ* : LA TRANSFORMATION PHYSIQUE ET SOCIALE DES QUARTIERS INFORMELS127

CHAPITRE I : *GECEKONDU* : L'EVOLUTION ET L'INTEGRATION DES PERIPHERIES URBAINES AUTO-CONSTRUITES.....129

1. Genèse d'un nouveau terme et d'un fait territorial.....130

2. De *Baraka* au *Gecekondu* : l'émergence de la ville informelle.....132

3. La formation des quartiers *gecekondu* : des zones urbaines permanentes.....134

4. *Apartkondu* : De la croissance horizontale à la verticalisation des *gecekondu*...139

CHAPITRE II : LE PAYSAN DANS LA VILLE ?.....144

1. La société des *gecekondu* en quête de logements dans le système clientéliste....144

2. Réflexions sur l'image des habitants des *Gecekondu*.....148

CHAPITRE III : LA PERIODE DES MOUVEMENTS SOCIAUX URBAINS.....152

1. L'évolution de la société des *gecekondu* dans la période des mouvements urbains.....153

1.1. Le mouvement de *gecekondu* en tant que mouvement social urbain.....153

1.2. Les éléments de la transformation de la société de *gecekondu* dans la décennie 1970.....161

2. La perception de gecekondü et de ses habitants : considérations sur la perception académique et populaire.....	167
2.1. Le discours académique.....	169
2.2. La perception de Gecekondü dans la culture populaire.....	171

CHAPITRE IV : LA SOCIÉTÉ DE VAROŞ, L'ÉMERGENCE DE L'AUTRE TURQUIE ?.....175

1. <i>Varoş</i> : Théoriser l'exclusion dans l'espace urbain.....	177
2. «Turcs Blancs » versus «Turcs Noirs » : ségrégation territoriale et stigmatisation des habitants des gecekondü.....	181
2.1. Des victimes des problèmes urbains aux auteurs de la dégénération urbaine.....	181
2.2. « Turcs blancs » versus « Turcs noirs » : figures de ségrégations urbaines.....	186
3. La société de <i>Varoş</i> au creuset des solidarités et des conflits.....	193
3.1. De la <i>pauvreté à tour de rôle</i> à la <i>pauvreté sans règle</i> : Solidarité et ségrégation..	195
3.2. Les Alévis, les Kurdes, les Islamistes... : Difficile voisinage des communautés dans les <i>Varoş</i> ?.....	201
4. La Jeunesse du <i>Varoş</i>	209
4.1. Une génération en crise ?.....	210
4.2. La gauche radicale aux <i>Varoş</i> et les jeunes.....	219

TROISIÈME PARTIE

LES JEUNES DU QUARTIER DE GAZI : UNE GÉNÉRATION SOCIALE ÉMERGE DANS LE QUARTIER PÉRIPHÉRIQUE ?...225

CHAPITRE I : GAZI : BREVE HISTOIRE D'UN QUARTIER EN EXTREME PÉRIPHÉRIE.....228

1. Les limites du territoire de Gazi : Quartier vécu versus quartiers officiels.....	232
2. L'évolution de Gazi.....	236
3. La population de Gazi.....	241

CHAPITRE II : LES RESEAUX SOCIAUX DANS LE QUARTIER ET LES JEUNES.....	248
1. Les réseaux sociaux.....	248
2. Les réseaux de <i>hemşehri</i> : leurs fonctionnements et leurs limites.....	252
3. Comment dépasser l'impasse des Associations <i>Hemşehri</i> ? : Le cas de l'Association <i>Hıms-Tekman</i>	257
3.1. Les activités et le discours de l'association <i>Hıms-Tekman</i> : Pour le quartier ! Pour les jeunes !.....	258
3.2. La section jeunesse de l'association.....	259
3.3. Activités culturelles pour la cohésion de la communauté : L'exemple de la soirée organisée par la commission de la jeunesse de l'association de <i>Hıms-Tekman</i>	263
4. Réseau alévi.....	265
4.1. L'alévisme comme parenté fictive.....	265
4.2. L'alévisme qui redéfinit le <i>hemşehrilik</i>	266
4.3. Le cemevi de Gazi : l'institutionnalisation du réseau alévi.....	268
5. La gauche face aux réseaux de <i>hemşehri</i> et l'expérience de Parlement du Peuple.....	274
6. L'inscription de l'Etat dans le territoire : une alternative aux réseaux de solidarité ?.....	282
 CHAPITRE III : LE MACRO-EVENEMENT COMME RESSOURCE D'IDENTIFICATION DES JEUNES.....	 288
1. L'histoire de l'émeute de Gazi (12-15 mars 1995).....	288
2. L'émeute de Gazi comme <i>Macro-Evénement</i>	292
3. L'impact des médias : un effet de miroir ou un effet de stigmatisation ?.....	299
4. L'impact de l'expérience du macro-événement sur l'identification des jeunes du quartier : Une Génération Sociale ?.....	303
 CHAPITRE IV : LES 'MARTYRS' DE GAZI.....	 311
1. L'Emergence du Nouveau 'Martyr' Alévi et les Martyrs de Gazi.....	311
1.1. Le martyr alévi et sa démocratisation dans la période contemporaine au sein de la communauté alévie.....	312
1.2. Alimenter la mémoire de l'émeute de Gazi et de ses martyrs.....	316
2. La perception des martyrs par les jeunes de Gazi.....	324
2.1. Le discours de victimes.....	324
2.2. Le discours de 'martyrs exemplaires' ressources d'identification.....	327
2.3. Le détachement des 'martyrs'.....	329

CHAPITRE V : ETRE JEUNE A GAZI.....	331
1. Les modes de vie : un problème de relations générationnelles ou la tension entre la ruralité et l'urbanité.....	335
1.1. Les ragots, symboles de différences de mode de vie entre les générations	339
1.2. Le code vestimentaire : quête d'un modernisme conforme à la pudeur traditionnelle.....	341
2. Les 'grands frères' et les 'grandes sœurs' de l'intérieur et de l'extérieur : les acteurs médiateurs ou les acteurs des conflits intergénérationnels.....	344
2.1. Les grands frères et les grandes-sœurs de l'intérieur : on est tous de même famille !.....	345
2.2. Les grands-frères et les grandes-sœurs de l'extérieur : le cas des enseignants et les agents du Centre Social.....	347
3. Les relations générationnelles dans le contexte du politique.....	351
3.1. Les parents face à l'engagement de leurs enfants : soutien, crainte et interdiction.....	352
3.2. L'enjeu du partage de l'espace politique et concurrence pour l'usurpation des valeurs entre les jeunes engagés et les élites du quartier.....	356
3.3. Reformulation d'une sous-culture juvénile territoriale par le biais de l'engagement en gauche radicale ? : La musique engagé et les cafés.....	360
4. La vie affective des garçons et des filles et le problème de la mixité.....	369
4.1. Les mœurs de la communauté comme obstacles des relations affectives... ..	370
4.2. Les différences de socialisations des garçons et des filles.....	371
4.3. La question du flirt sous la contrainte de la formule magique « de ne pas dépasser les bornes de l'amitié »	373
4.3. Et la sexualité.....	378
5. Les Stratégies de Mariages.....	380
5.1. Les Stratégies des Garçons : Détachement du communautarisme.....	383
5.2. Les Stratégies des Filles : La quête de conformité avec la tradition.....	385
 CONCLUSION.....	 389
 BIBLIOGRAPHIE.....	 399
 ANNEXES.....	 423

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait pas pu être achevé sans le soutien généreux de nombreuses personnes dont je voudrais citer les noms afin de les remercier.

Je tiens avant tout à présenter ma reconnaissance à mon directeur de thèse, M. Farhad Khosrokhavar qui m'a guidé par ses précieuses critiques pendant mes études à l'EHESS et m'a soutenu pendant la rédaction de la thèse.

Je dois également remercier M. Jean-François Pérouse qui m'a confié généreusement plusieurs documents ainsi que certains de ses articles avant même leurs publications et qui m'a toujours encouragé dans mon parcours de doctorant en m'invitant à plusieurs conférences organisées par l'Observatoire Urbain d'Istanbul (IFEA) dont il est le responsable.

Plusieurs collègues et amis ont contribué à mon texte par des échanges d'idées et d'informations : Hélène Pujol, Claude Barry, Elise Massicard, Marie Le Ray. Leurs contributions furent précieuses pour moi et méritent largement des remerciements.

De même, tout au long de mes études doctorales, j'ai eu le soutien inestimable, académique et morale, de mon directeur de département, Prof. Artun Ünsal, ainsi que de plusieurs collègues de l'Université Galatasaray : Yeşeren Eliçin, Özgür Türesay, Ayşe Yılmaz, Esra Atuk, Zeynep Atademir, Birol Caymaz, Burcu Ertuna, Özgür Adadağ, Zeynep Sarlak, İsmail Esiner, İpek Merçil, Buket Türkmen, Didem Daniş... Je les remercie infiniment pour tout ce qu'ils ont fait pour moi.

Je remercie enfin plusieurs amies ou collègues qui ont assuré la correction de cet écrit en français, ce qui leur fût un travail de patience : Clémence Durand, Nadia Temimi, Clémence Scalbert, Sabine Petit, Ekin Özlü.

Mes parents Şemsettin et Ayşe Yücel et ma sœur Nermin Yücel m'ont cru et soutenu tout le long de la rédaction de ma thèse. Sans ce soutien chaleureux, cette thèse n'aurait pas vu le jour et je voudrais profiter de cette occasion pour les remercier de tout mon cœur.

En dernier lieu, je tiens à exprimer ma gratitude à tous les jeunes du quartier de Gazi qui ont accepté de parler avec moi et qui me furent d'une grande aide pendant mon travail de terrain.

INTRODUCTION

La décennie 1990 a été marquée dans le monde entier par le phénomène des émeutes urbaines, les jeunes issus des classes populaires en étant souvent les acteurs principaux¹. Ainsi on a pu voir l'émergence de la question urbaine comme la nouvelle question sociale un peu partout dans le monde². Alain Touraine décrit cette transformation par la mise en place d'une société duale, due à la fin de la classe ouvrière où les inclus s'opposeraient aux exclus. Ainsi il comprend le passage de la société industrielle à la société post-industrielle comme le passage d'une société d'exploitation, fondée sur la lutte des classes, à une société fondée sur la ségrégation et l'exclusion où la stratification horizontale a remplacé la stratification verticale³. Dans ce nouveau contexte social, l'ethnique, le générationnel et le territorial prennent leurs places comme des sources de stigmates et ressources d'identifications.

La Turquie n'est pas épargnée par ce phénomène qui continue à marquer les sociétés. Dans ce contexte, l'émeute du quartier de Gazi d'Istanbul de mars 1995, qui est la première émeute urbaine dans la Turquie post-1980, a simultanément dévoilé trois questions sociales qui méritent d'être traitées : la stigmatisation de la périphérie urbaine [auto-construite dans le contexte de la Turquie] due à la ségrégation urbaine et au changement des politiques économiques, l'irruption de la jeunesse de ces territoires urbains comme acteurs des tensions urbaines, et enfin, la question alévie, éclipsée selon certains chercheurs par la question kurde, et ce malgré son importance et sa transplantation dans les métropoles⁴. Dans ce contexte nouveau, elle prend désormais

¹ Voir parmi d'autres Sophie Body-Gendrot, « Violence urbaine : recherche de sens (France et U.S.A. » in *Lignes*, Paris : Editions Hazan, n° 25, mai 1995, pp. 70-85 ; Christian Bachmann et Nicole Le Guennec, *Violence Urbaine*, Paris : Albin Michel, 1996 *Autopsie d'une émeute et Violences urbaines*, Albin Michel, 1997 ; Bénédicte de Lataulade, « Les conditions sociales de production d'un événement en banlieue », *Espaces et Sociétés*, n° 84-85, 1996 ; Sophie Body-Gendrot, *Ville et Violence. L'irruption de nouveaux acteurs*, Paris : PUF, 1993 et Michel Wieviorka, *Violence en France*, Paris : Seuil, 1999.

² Catherine Bédou-Zachariassen, « La prise en compte de l'effet de territoire" dans l'analyse des quartiers urbains », *Revue Française de sociologie*, n° XXXVIII, 1997, pp.97-117

³ Alain Touraine, « Inégalités de la société industrielle, exclusion du marché », in J. Affichard, J.B. De Foucault (eds), *Justice sociale et inégalité*, Paris : Esprit, 1992.

⁴ A ce propos Hamit Bozarslan écrivait sur l'alévisme: « ... la gravité de la question kurde en Turquie a largement éclipsé ce deuxième conflit ; pourtant il est, de loin, le plus explosif puisque l'appartenance confessionnelle constitue une frontière ethnique qui traverse une grande partie d'Anatolie divisant aussi bien les Kurdes que les Turcs. De plus, la déterritorialisation accélérée de la population alévie transplante

une autre dimension. Autrement dit, la Turquie des années 1990 est caractérisée, outre d'autres phénomènes sociaux majeurs, par l'émergence de ces trois questions sociales : question identitaire tout d'abord, dans l'exemple de l'identité alévie qui a émergé sous la forme d'un nouveau mouvement social⁵ et qui mérite d'être prise en considération au pluriel ; question, ensuite, de l'apparition de différentes tendances territoriales, dues à la stigmatisation des quartiers périphériques ainsi que de leur population⁶, sources les plus récentes de tensions urbaines potentielles. Enfin, question générationnelle, ou plutôt générationnelle-territoriale, due à l'émergence de la jeunesse de ces quartiers comme acteurs sociaux se définissant par la territorialité. Il s'agit en gros de trois formes de stigmatisation fonctionnant simultanément comme trois ressources par le *renversement du stigmate*⁷, d'après nous, afin de former une construction identitaire-générationnelle-territoriale.

Dans cette recherche, nous avons essayé de voir comment les jeunes Alévis du quartier Gazi, qui ont vécu l'impact de l'expérience citée ci-dessus, essaient de construire leur subjectivité au carrefour de ces trois questions sociales. Ainsi, à partir de notre recherche nous avons élaboré l'hypothèse d'une construction identitaire juvénile dans ce quartier, que nous appellerons *identitaire-générationnelle-territoriale*. Cette construction recouvre le fait d'avoir des origines alévies, d'être jeune et habitant de ces quartiers périphériques stigmatisés, le fait d'avoir vécu l'expérience de cette émeute, que nous pouvons qualifier de *macro événement*, ainsi que le fait de se situer au sein d'un conflit générationnel.

ce conflit au cœur des grandes métropoles » cf. Hamit Bozarlan, « L'Alévisme, la méta-histoire et les mythes fondateurs de la recherche », in I. Rigoni (coord), *Turquie : les milles visages*, Paris : Syllepse, 2000, p.78.

⁵ Sur l'interprétation de l'alévisme post-1980 dans le contexte des théories de nouveaux mouvements sociaux voir surtout Sefa Simşek, « New Social Movements », *Turkish Studies*, vol 5, no :2, summer 2004, pp. 111-118 et Harald Schüler, « Aleviler ve Sosyal Demokratların İttifak Arayışı : Dinsel ve dinsel olarak tanımlanmış grupların sosyal demokrat-laik ortam ve Partilerdeki Rolü », in *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, Istanbul: İletişim yayımları, 2001, pp.133-183.

⁶ Voir essentiellement Zeliha Etöz, « Varoş : bir istila bir tehdit ! », *Birikim*, n° 132, avril 2000, pp. 49-54 ; Tahire Erman, « Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' olarak gecekondu kurguları », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issu No 1 – Gecekondu, URL : <http://www.ejts.org/document117.html>

⁷ Selon Wieviorka le renversement du stigmate comporte deux dimensions entremêlées. Il est à la fois travail de l'acteur sur lui-même et confrontation à la société, réaction au regard invalidant qu'elle portait sur lui. Dans le cadre de renversement simple il s'agit d'une revendication à une identité collective disqualifiée ainsi que la contribution à la réinvention de la différence. Voir pour les détails Michel Wieviorka, *La Différence*, Paris : Balland, 2001, pp.126-128.

Nous allons essayer de contextualiser du point de vue théorique, la dimension identitaire de l'alévisme, le fait de la génération et ce que nous comprenons de la territorialité. Ainsi dans cette partie d'introduction, nous allons expliquer comment nous traitons notre sujet sous l'angle des théories expliquant ces faits et nous allons exposer notre méthode ainsi que le plan du texte.

L'alévisme contemporain, vu à travers le processus d'acculturation et l'impact de la violence

Les Alévis formaient une communauté rurale et fermée de la périphérie de la société ottomane, surtout après 16e siècle. Cette structure sociale a été transformée radicalement dans ce dernier siècle par l'impact de la modernisation et surtout l'impact de l'exode rural dans la deuxième moitié du siècle. Il en a résulté une stratégie d'intégration suivie par l'émergence du mouvement alévie dans la dernière décennie de XX.siecle. Ce processus continue encore sans perdre en rien de son rythme, toujours enrichi par une multiplication des revendications ainsi que des modes d'identifications à l'alévisme, dans le registre religieux, au sein de l'islam ou non, culturel et politique. Ainsi nous allons privilégier d'avantage les concepts d'*identification* et d'*acculturation* dans notre analyse. Les relativités radicales des modes de perceptions, différenciées selon les situations sociopolitiques et générationnelles, ainsi que l'évolution continue de la structure sociale de la communauté, nous forcent à insister d'avantage sur ces concepts dans notre analyse des Alévis.

En évoquant l'*identité alévie*, nous définissons l'identité comme : « un ensemble de significations (variables selon les acteurs d'une situation) apposées par des acteurs sur une réalité physique et subjective, plus ou moins floue, de leurs mondes vécus, ensemble construit par un autre acteur. C'est donc un sens perçu donné par chaque acteur au sujet de lui-même ou d'autres acteurs »⁸. Dans cette perspective, l'identité est toujours en transformation, puisque les contextes de référence (contexte biologique,

⁸ Alex Muchielli, *L'Identité*, Paris : PUF, 2003, p.12

psychologique, matériel, culturel, politique...) qui fournissent les significations sont en évolution du fait même des interactions⁹.

Lorsqu'il s'agit de faire une «monographie», c'est-à-dire de décrire un groupe, une collectivité ou une organisation, il faut penser l'identité essentiellement par rapports aux «référents identitaires», que nous regroupons en deux grandes parties : matérielle et physique (délimitations, situation géographique, structure de l'habitat, possession d'un nom, d'un territoire), et historique-culturelle (les origines, les événements marquants, croyances, codes culturels, modes de vie...) ¹⁰.

Dans ce contexte nous privilégions pour notre terrain les conceptions d'identification et d'acculturation, en laissant de côté le souci des discussions terminologiques sur le concept d'identité. Ainsi il n'y a que des identités en situation, produites par les interactions, produit d'un processus dynamique. Nous considérons l'identité comme l'ensemble structuré des éléments identitaires permettant de se définir dans une situation d'interaction et d'agir en tant qu'acteur social¹¹. Donc, tout en restant dans le cadre nominaliste nous prenons l'identité comme étant le résultat «d'une identification» issue de la différenciation et de la généralisation¹². Nous supposons que dans le cadre d'*identité alévie*, il s'agit d'une identification motivée par différents modes d'acculturations où les élites républicaines et les groupes de gauche ont été des acteurs principaux du processus. Ainsi l'alévisme contemporain a émergé sous l'impact d'une stigmatisation de la communauté, due à la victimisation issue des modes de violence physiques et symboliques pendant leur stratégie de quête d'intégration à la société. En résumé nous allons privilégier l'impact de l'acculturation et l'impact de la violence dans le processus d'identification alévie.

Etant donné que l'identité fonctionne au sein de la dialectique identité/altérité, nous prenons l'identité comme manifestation relationnelle, c'est-à-dire nous situons le phénomène identitaire dans l'ordre des relations entre les groupes sociaux. Et pour définir l'identité d'un groupe, nous allons essayer de repérer parmi les différentes caractéristiques celles qui sont utilisées par les membres d'un groupe pour affirmer et

⁹ *Idem.*

¹⁰ Nous avons reproduit à partir des référents décrits par Alex Muchielli, *op.cit.*, pp. 14-16.

¹¹ I. Taboada-Leoneti, « Stratégies identitaires et minorités : le point de vue sociologique », in *Stratégies Identitaires*, Paris : PUF, 1990, p. 44.

¹² Pour les détails à voir ce sujet Claude Dubar, *La Crise des Identités*, Paris : PUF, 2001, pp. 1-6.

maintenir une distinction culturelle¹³. En conséquence nous privilégions l'identification qui peut fonctionner comme affirmation ou comme assignation identitaire car l'identité est toujours un compromis, une négociation pourrait-on dire, entre une auto-identité définie par soi et une hetero-identité, ou exo-identité définie par les autres¹⁴.

Comme nous l'avons évoqué au-dessus, l'impact de la violence a un effet majeur sur l'identification des alévies et nous allons essayer de l'analyser en détail dans notre texte. Le souvenir des massacres et le fait que la communauté n'a pas achevé son processus de deuil sont en partie liés à la tradition chiite, au souvenir de la Tragédie de Karbala. Mais ce souvenir s'est essentiellement formé après les massacres locaux de l'histoire immédiate du groupe, vécus en grande partie dans le dernier quart de XXe siècle dans leur cas. Le sentiment d'injustice collectivement subie entraîne chez les membres d'un groupe victime d'une discrimination un sentiment fort d'appartenance à la collectivité. Il en résulte un retournement du stigmate dans un premier temps ainsi que l'effort fait d'une définition aussi autonome que possible de l'identité¹⁵.

Là, l'impact de la mémoire des tragédies qui se répètent dans le processus d'identification apparaît clairement. Comme J. Candau l'écrivait, "la mémoire précède la construction de l'identité, elle est l'un des éléments essentiels de sa recherche..."¹⁶. Le 'rappel' des anciennes tragédies par les nouveaux événements contribue à la consolidation de l'identité et ainsi empêche la réalisation d'une telle assimilation malgré la relative disparition de la structure sociale de la communauté pendant le processus de modernisation. Il contribue aussi à la solidarité des membres de la communauté minimisant l'influence de leurs différences. Toujours selon Joël Candau la mémoire des tragédies fonctionne comme une ressource identitaire formant une *mémoire forte*¹⁷. La consolidation des anciennes tragédies par les nouvelles, perçues dans le même registre par les membres de la communauté alévie, les rend vivantes, locales et contemporaines. Ainsi la mémoire des tragédies partagée avec le monde chiite reste toujours présente, alors que le contexte change et que la sécularisation apparaît clairement. Les

¹³ Frederik Barth, « les groupes ethniques et leurs frontières », in Ph. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF, 1995, pp.203-249.

¹⁴ Pierre-Jeanne Simon, *La Bretonnité. Une ethnicité problématique*, Rennes : Presses Universitaire de Rennes, 1999, p.49

¹⁵ Denys Cuhe, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris : Editions de la Découverte, 2001, p. 91.

¹⁶ Joël Candau, *Mémoire et identité*, Paris : PUF, 1998, p.9.

¹⁷ *Ibid*, p.147.

événements de Gazi en sont l'exemple, interprétés comme un massacre alévie de même genre que les anciens massacres malgré le fait que cette tragédie soit issue d'une émeute urbaine¹⁸.

Dans le contexte de l'identification alévie nous insistons sur le concept d'*acculturation*, qui désigne en anthropologie culturelle les phénomènes de contacts et d'interprétation entre civilisations différentes¹⁹, afin de mieux marquer la réciprocité des échanges culturels dans les relations des Alévis avec les groupes tiers. Nous allons analyser la transformation sociale de la communauté alévie suivant la théorie des cadres sociaux d'acculturation de Bastide qui met en contact le social et le culturel. Bastide envisage des «situations» où il n'y a pas de culture proprement «donneuse» ou «receveuse». Pour cette raison il propose les termes d'«interprétation» ou d'«entrecroisement» des cultures qui indique la réciprocité des influences. C'est parce que les groupes ne restent jamais passifs quand ils sont confrontés à des changements culturels exogènes que l'acculturation n'aboutit pas à l'uniformisation culturelle, contrairement à ce qu'imagine le sens commun²⁰. Cette conceptualisation de Bastide nous paraît opératoire pour comprendre l'acculturation entre les Alévis et les groupes dits «progressistes» et de «gauche».

Nous supposons que le processus d'acculturation de ces deux modes et/ou deux mondes culturels fonctionnent dans le cadre des typologies des situations d'acculturation. Nous pouvons les rapprocher à deux des cinq cas types proposés par Sélim Abou. Le premier est l'hypothèse que deux cultures en contact peuvent être proches l'une de l'autre. Dans notre contexte il s'agit d'une approche essentiellement imaginaire des valeurs de l'Alévisme, conçue dans une perspective séculière, comme celle de s'opposer à l'obscurantisme religieux et à la tyrannie, de glorifier l'ère humaine, de revendiquer la liberté, l'influence du panthéisme, la participation des femmes à la vie sociale, de concevoir l'organisation de la structure sociale d'une façon

¹⁸ Nous supposons qu'en pratique la mémoire des tragédies contemporaines aléviennes domine à la Tragédie de Karbala de VII. Siècle qui est commun pour tous les groupes chiïtes et événement de référence. Sur cette hypothèse voir essentiellement la partie consacrée au Martyre des événements de Gazi de notre thèse.

¹⁹ Roger Bastide, « Acculturation », in *Encyclopédia Universalis* 1994 [1968], vol I, pp. 115.

²⁰ *Ibid.*, 114-119.

proche de la pensée socialiste²¹. Le second type suppose que «les cultures en contact jouissent rarement d'un prestige égal et le prestige d'une culture varie en fonction de facteurs divers». Ici il s'agit l'importance et la qualité des produits de civilisation qu'elle a engendré, en rapport avec la puissance économique et politique actuelle et surtout avec la situation sociale du groupe qui représente cette culture. Ce dernier propos nous paraît être essentiellement applicable afin de comprendre la relation des Alévis avec la gauche turque²². Dans cette relation on peut voir un clair déséquilibre en faveur de la gauche turque qui s'est transformée après 1980 par l'impact de différents facteurs, comprenant l'arrivée à une certaine maturité de la communauté alévie dans le processus de l'intégration à la société, ainsi que l'affaiblissement de la gauche dans ses capacités à mobiliser la société. Ces transformations ont fait de la communauté alévie une *ressource*, un *espace* pour les activités politiques. C'est ainsi que nous supposons l'opérationnalité de ces hypothèses construites pour comprendre des relations interethniques afin d'évaluer le processus d'acculturation entre les élites progressistes et de gauche avec la communauté alévie.²³

Ainsi, nous allons essayer de situer le phénomène *alévi* de l'époque contemporaine. C'est en insistant sur ses formes multidimensionnelles que nous allons, pour l'essentiel, essayer de le traiter. Dans un contexte territorial d'abord, à l'exemple du quartier et dans un contexte de conflit intergénérationnel ensuite, pour définir l'alévisme contemporain au niveau national dans sa multitude d'interprétation, ce qui en fait à la fois une identité confessionnelle, religieuse, ethnique, politique et même une mode de vie...

²¹ Pour les détails voir Altan Gökalp, « les Alévis », in *Les Turcs, Orient et Occident, Islam et Laïcité*, Paris : Eds. Autrement, Série Monde HS no :76, 1994, p.120.

²² L'infiltration de la gauche chez les Alévis apparaît aussi dans des recherches quantitatives. Dans une recherche couvrant la décennie 1990 % 90 des Alévis se déclaraient en gauche [Source : *Türkiye'de Siyasi Parti Seçmenleri ve Toplum Düzeni*, Istanbul : TÜSES Vakfı Yayınları, p.23], voir aussi pour la relation de la gauche et la communauté alévi dans le contexte du phénomène partisan Harald Schüller, « Secularism and Ethnicity : Alevi and Social-democrats in Search of an Alliance », in Stefanos Yerasimos, Günter Seufert, Karin Vorhoff (eds.), *Civil Society in the Grip of Nationalism*, Istanbul : Orient Institut, 2000 [trad. en turc « Aleviler ve Sosyal demokratların ittifak Arayışı : Dinsel ve Dinsel Olarak Tanımlanmış Grupların Sosyal Demokrat-Laik Ortam ve Partilerdeki Rolü », in *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, Istanbul : İletişim Yayınları, 2001, pp. 133-183] et *Die Türkischen Parteien und ihre Mitglieder*, Hamburg : Deutsches Orient Institut, 1998 [trad. en turc *Particilik, Hemşehrilik, Alevilik*, Istanbul: İletişim Yayınları, 1999].

²³ Pour les situations d'acculturation voir Sélîm Abou, *L'identité Culturelle*, Beyrouth : PERRIN-Presses de l'Université Saint-Joseph, 2002, pp. 58-77.

Le phénomène de génération et la jeunesse comme génération

Nous allons analyser les jeunes, objet de notre terrain de recherche, dans le cadre du concept de génération, concept largement utilisé en sciences sociales. A chaque époque se produit une analyse propre du fait générationnel, en même temps que s'élabore la définition sociale des générations en présence. Les discours associant un événement historique ou un phénomène social à l'identification d'une génération relèvent de pratiques sociales. La désignation de l'ensemble des membres d'une génération par un repère unique – guerre, crises, nouvelles mœurs, modes...- tend à se perpétuer à travers les médias, dans le sens commun ainsi que dans les sciences sociales²⁴.

Génération

La société d'autrefois où les hommes tenaient l'autorité était une société qui sépare les sexes. Aujourd'hui la ségrégation est devenue celle de l'âge²⁵. La notion de génération fait partie du sens commun. Mais elle est rattachée tantôt à l'âge, tantôt à la filiation, tantôt à l'époque ou confusément, à tout cela à la fois. Ainsi il s'agit d'une définition généalogique, qui est à la fois un rapport de filiation et un ensemble de personnes classé selon ce rapport, ainsi que d'une définition historique faisant référence à une période correspondant à la durée de renouvellement des hommes dans la vie politique ou démographique, en déterminant un ensemble de personnes ayant à peu près le même âge, dont la principale caractéristique est d'avoir des expériences historiques communes dont elles ont tiré une vision commune du monde²⁶.

Karl Mannheim dans son ouvrage classique, *Le Problème de génération*, privilège la situation de classe et situation de génération (appartenance à des classes d'âge voisines) et insiste sur le fait qu'à chaque situation il s'agit une tendance à un mode de comportement²⁷. Il cite la nécessité de naître dans le même espace historico-

²⁴ Claudine Attias-Donfut, *Sociologie des générations*, Paris : PUF, 1988, p.169.

²⁵ Martine Segalen, *Sociologie de la famille*, Paris : Armand Colin, 1993, pp. 28-29.

²⁶ Claudine Attias-Donfut, « La génération, un produit de l'imaginaire social », in Jean-Claude Ruano-Borbalan, *L'Identité*, Paris : Eds. Sciences Humaines, 1998, p.159.

²⁷ Karl Mannheim, *Le problème de générations*, Paris : Nathan, 1990, p.44-45.

social, dans le même temps mais pour former un véritable *ensemble générationnel* il insiste sur une liaison concrète, la participation au destin commun de l'unité historico-social en question²⁸. Dans ce contexte, les expériences du passé agissent soit en tant que « modèles conscients auxquels les jeunes se réfèrent », soit en tant que « modèles implicites » ou « virtuels », si l'on se réfère à la classification établie par Karl Mannheim.

Ainsi nous privilégions la dimension sociale du concept de génération qui insiste sur l'impact des événements sur sa formation : « Une génération est un faisceau de classes d'âge, un ensemble d'hommes et de femmes dont les idées, les sentiments et les manières de vivre sont les mêmes et qui se présentent dans les mêmes conditions physiques, intellectuelles et morales aux faits et aux événements majeurs qui affectent la société dont ils sont un élément »²⁹.

Nous considérons que la génération qui est en question dans notre terrain se positionne dans le cadre des « nouvelles générations sociales », c'est-à-dire, selon les propos de Jean-Claude Lagrée³⁰ « des ensembles ou sous-ensembles d'individus que rapproche ou rapprocherait leur contemporanéité, et qui par le fait d'avoir éprouvé les mêmes événements historiques, d'avoir vécu la même époque, d'avoir été socialisés dans un contexte de vie similaire, seraient à même de se référer à une même identité collective ». Cette identité collective se fonde sur le partage d'un territoire légué en héritage par le milieu familial d'origine, et contribue tout autant que les logiques institutionnalisées à éclairer les conduites des jeunes suburbains³¹.

Dans la formation de cette « génération sociale » nous privilégions essentiellement le *macro-événement* figuré dans le micro-espace, à l'exemple de l'émeute dans le quartier dont les adolescents et les jeunes ont été des acteurs essentiels. Suivant Farhad Khosrokhavar nous allons contextualiser l'impact de l'émeute de 1995 par le terme de macro-événement. Selon Khosrokhavar « par macro-événement il faut entendre des événements dans lesquels se déroulent des formes d'action et de mobilisation en groupe d'une certaine ampleur dans des quartiers où sont impliquées

²⁸ Pour les détails voir, Karl Mannheim, *op.cit.*, pp. 58-69.

²⁹ Cité par Pierre Favre, « De la question sociologique des générations et de la différence à la résoudre dans le cas de la France » in J. Crête & P. Favre (dir.), *Génération et Politique*, Paris : Economica, 1989, p.285.

³⁰ J.-C., Lagrée, « Génération ! », *Les Annales de Vaucresson*, 1991, n°30-31, p.7.

³¹ Thierry Blöss, *Les liens de familles*, Paris : PUF, 1997, p. 71

des catégories sociales plus ou moins *difficile* »³². Dans ce contexte nous allons insister sur la violence en tant qu'élément fondateur, à l'exemple des émeutes urbaines : « L'émeute dans un quartier populaire peut être l'élément initial d'un parcours suivi d'un engagement dans une association de quartier, de la participation à des activités culturelles, d'une mobilisation de soi, créatrice ou politique, d'une subjectivation qui n'a été possible que parce que le moment de la violence a arraché la personne à un quotidien fait de passivité ou d'aliénation »³³.

Le *générationnel* et le *territorial* ont des fortes liaisons dans le processus d'identification des jeunes ainsi que leurs organisations. Selon Thierry Blöss les jeunes qui composent les associations de quartier ont en commun une histoire de territorialisation urbaine, des liens de parenté, de proximité, et d'appartenance à un territoire légué en héritage. Ils constituent donc une communauté de destins résidentiels. La sociabilité urbaine interfère avec la socialisation familiale, les réseaux de parenté prennent précisément leur source dans cette histoire commune de territorialisation. Ce qui a au moins pour conséquence d'exacerber chez ces jeunes le sentiment d'appartenir à une communauté générationnelle³⁴. Toujours selon Blöss, comme ces jeunes ont « grandi dans le même territoire », leur mémoire repose essentiellement sur un vécu, sur le partage communautaire d'un même territoire, et par conséquent les effets générationnels (au sens d'effets généalogique) et effets de trajectoires (résidentielles) se combinent dans ce contexte³⁵.

D'autre part, dans le fait du générationnel, la transmission entre les générations occupe une place importante. Les nouvelles générations sociales de « jeunes acteurs urbains » ont « grandi immergées dans les comportements, les sentiments et attitudes hérités »³⁶. Cet espace résidentiel, héritage matériel et symbolique en provenance des ascendants « participe structurellement à la construction de leur identité personnelle et sociale »³⁷. Ainsi, sous le malaise et la mobilisation urbaine des jeunes en tant qu'acteurs, il s'agit en définitive leurs rapports familiaux intergénérationnels qui

³² Farhad Khosrokhavar, « A Argenteuil, une mémoire dépossédée par les médias » in *Ces Quartiers dont on parle*, Paris : Eds. de l'Aube, 1998, p.180.

³³ Michel Wieviorka, *La Violence*, Paris : Eds. Balland, 2004, p.307.

³⁴ Thierry Blöss, *op.cit.*, p.73

³⁵ *Ibid.*, p. 74

³⁶ Karl Mannheim, *op.cit.*, p.101.

³⁷ I. Bertaux-Wiame, A.Muxuel, *Transmissions familiales : territoires imaginaires, échanges symboliques et inscription*, *op.cit.*, p.188.

ressurgissent. En conséquence les rapports familiaux entre générations constituent une dimension constitutive de l'identité individuelle et de l'action collective de la jeunesse³⁸.

La jeunesse comme ressource

Nous pouvons utiliser plusieurs termes pour désigner le groupe d'âge des 17-25 ans que nous avons étudié. Dans un article récent Olivier Galland attire notre attention sur les termes d'adolescence, post-adolescence et jeunesse employés de façon proche afin désigner la période transitoire de l'enfance à l'âge adulte, tout en insistant sur les différentes interprétations sociologiques du choix de terme. En citant Talcott Parsons, Galland définit l'*adolescence* comme culture d'irresponsabilité. De même, il cite Hugh Cunningham pour la *post-adolescence* qui est liée à la poursuite des études plus longue des jeunes face à une perspective d'emploi moins favorables depuis la décennie 1980³⁹. Il peut même s'agir, parfois, de tentatives théoriques de prolonger cette étape transitoire entre l'enfance et l'âge adulte jusqu'au début de la trentaine. On peut les regrouper dans la catégorie des « adulescents »⁴⁰. Pour sa part, Galland donne une différente définition à la notion de 'jeunesse'. Selon lui, à la différence de Parsons, la jeunesse n'est pas définie par l'irresponsabilité. Ce serait plutôt l'apprentissage progressif des responsabilités sous protection plus ou moins rapprochée, selon les situations nationales, de la famille et/ou de l'Etat. Dans les pays d'Europe de sud c'est la famille qui constitue le support essentiel tandis que dans le Nord la puissance publique joue un rôle déterminant⁴¹. Ainsi pour notre cas d'étude nous allons poursuivre avec la définition de Galland comme point de départ.

³⁸ T. Blöss, *op.cit.*, p. 78

³⁹ Olivier Galland, *Les Jeunes*, Paris : Eds. La Découverte, 6^e édition, 2002, pp. 49-60.

⁴⁰ Tony Anatrella définit la notion des « adulescents », qui l'a inventé dans la décennie 1970, des jeunes entre 24 ans et le début de la trentaine, en partie marqués par le chômage et en partie relativement insérés socialement dans des études ou une activité professionnelle toute en formant un groupe des post-adolescents dépendant de leurs parents. Voir pour les détails sur cette catégorie Tony Anatrella, « Les 'adulescents' » in *Etudes*, n°3991-2, juillet-août 2003, pp. 37-47.

⁴¹ Olivier Galland, « Adolescence, post-adolescence, jeunesse : retour sur quelques interprétations », *Revue Française de Sociologie*, n° 42-4, 2001, pp. 611-640.

La jeunesse reste un concept flou en sciences sociales. Plusieurs représentations de la jeunesse sont possibles⁴². Ainsi Bourdieu disait "La jeunesse n'est qu'un mot", en insistant sur le fait que le rôle du sociologue est de rappeler que les divisions entre les âges sont arbitraires, et que la jeunesse et la vieillesse sont construites socialement, par les conflits intergénérationnels. Ainsi, les rapports entre l'âge social et l'âge biologique deviennent très complexes et il devient nécessaire d'analyser les différences entre les jeunes⁴³.

C'est l'irruption des mouvements de jeunesse dans la deuxième moitié du XXe siècle qui a attiré l'attention des chercheurs en sciences sociales sur cette catégorie d'âge⁴⁴. Olivier Galland explique ce fait ainsi : « On ne peut pas nier, tant ses manifestations culturelles et politiques ont été évidentes qu'un effet de cristallisation juvénile ait joué, avec des modalités différentes selon les classes sociales, de la fin des années cinquante à la fin des années soixante »⁴⁵.

En suivant l'idée de différentes jeunessees, nous privilégions dans notre analyse une jeunesse de quartier difficile qui est différencié des autres par le vécu du macro-événement et la stigmatisation des habitants des quartiers périphériques et de la communauté alévis. Plus clairement nous percevons notre sujet de manière métaphorique, se situant au centre de cercles qui se succèdent, ce qui nous permet de montrer l'importance de la stigmatisation vécue par ces jeunes. Autrement dit, les jeunes en question de notre terrain se trouvent en premier lieu parmi la nouvelle jeunesse post-1980, une génération plus radicalement critiquée que les anciennes, et étant déjà relativement stigmatisée⁴⁶. Chez les jeunes des quartiers périphériques la stigmatisation est plus importante et entre les jeunes des quartiers périphériques, ce sont

⁴² Olivier Galland distingue cinq phases dans les représentations de la jeunesse : la jeunesse n'existe pas ; la jeunesse comme génération ; la jeunesse comme force de rénovation de la société ; la jeunesse comme crise de maturation psychologique ; la jeunesse comme processus de socialisation. Voir pour les détails Olivier Galland, « Jeunesse et exclusion », in Joël Roman (dir.), *Ville, exclusion et citoyenneté*, Paris : Eds. Esprit, 1993, pp. 247-251.

⁴³ Cf., Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie*, Paris : Les Eds. de Minuit, 1984, pp. 143-145.

⁴⁴ Toutefois, dans la première partie du XXe siècle il existe certaines recherches employant la notion de 'génération' et 'jeunes' comme *Les jeunes gens d'aujourd'hui* paru en 1913. Voir pour les détails Massis & de Tarde, *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, Paris : Imprimerie Nationale Editions, 1995, surtout la présentation de Jean-Jacques Becker à cette nouvelle édition dans pp. 7-39.

⁴⁵ Olivier Galland, *op.cit.*, p.119.

⁴⁶ Pour une évaluation détaillée de la perception de la jeunesse turque actuelle en comparaison avec les anciennes générations de jeunesse. Cf. G.Demet Lüküslü, *La Jeunesse Turque Actuelle : La Fin du « Mythe de la Jeunesse »*, thèse de doctorat sous la direction de François Dubet, EHESS, sociologie, février 2005.

les jeunes des quartiers les plus périphériques qui sont les plus touchés par la stigmatisation. Enfin, à l'intérieur de ces *quartiers*, c'est-à-dire au centre de ces cercles, c'est la jeunesse du quartier Gazi, issue d'un groupe confessionnel portant l'appellation d'hérétique s'intégrant difficilement à la société, qui est resté sous l'impact du choc du *macro-événement* ainsi que l'omniprésence des forces sécuritaires qui se figure. Cette jeunesse s'inscrit au sein du conflit générationnel entre les jeunes et les parents, phénomène largement présent au sein de la société. Cela prend une dimension nouvelle au sein des groupes d'immigrés dont les jeunes en question forme la deuxième génération. Cette génération des quartiers populaires ressent plus fortement le poids du stigmate que ses parents. Les causes sont d'une part le différent niveau d'éducation entre les générations, ainsi que pour l'essentiel la différence des modes de socialisation effectués dans différents contextes territoriaux. Les nouvelles recherches attirent l'attention sur la pluralité de la jeunesse dans la Turquie contemporaine et donc sur la perception radicalement différenciée de la catégorie de "jeune" dans chaque génération⁴⁷.

Malgré certaines similarités entre la jeunesse des quartiers populaires de la Turquie et celle de l'Occident, plusieurs différences sont notables. La jeunesse qui vit dans les banlieues déshéritées a des comportements qui oscillent entre plusieurs pôles tels que la désorganisation, l'exclusion et la rage⁴⁸. Selon François Dubet la désorganisation relève d'un problème d'intégration. L'exclusion recouvre pour sa part une problématique de stratification et de mobilité sociale. La rage est simplement animée par ce sentiment de domination générale, structurée autour d'aucun mouvement social ou d'aucune représentation des rapports sociaux et qui finit par déboucher sur la haine de tout et même de soi-même⁴⁹. Les comportements de ces jeunes ne relèvent donc pas d'une sous culture mais de l'action de "classe dangereuse" animé par une rage sans objet et sans projet, qui n'est fondée ni sur un dessein historique ni la désignation d'un adversaire à combattre. En ce sens leur action est donc opposée à l'action de classe "positive", loin de la jeunesse populaire traditionnelle. Cette description est loin des

⁴⁷ Voir essentiellement Leyla Neyzi, « Object or Subject ? The Paradox of 'Youth' in Turkey, *Autrepart*, n°18, 2001, pp.101-116 et G. Demet Löküslü, « 1960'lardan 2000'lere gençlik tipleri : Maddeci başarılı manager tipten yuppie ve tiki'ye », *Birikim*, n° 196, août 2005. pp.30-36.

⁴⁸ Cf. François Dubet et Didier Lapeyronnie, *Les Quartiers d'Exil*, Paris : Eds. du Seuil, 1992, pp. 112-120.

⁴⁹ Cf. François Dubet, *La galère : Jeunes en survie*, Paris : Fayard, 1987, pp. 67-93.

réalités de notre terrain où la violence dite “politique” demeure encore comme le cadre prépondérant des manifestations de la violence, malgré la différenciation des exemples de la décennie 1970. La violence que nous pouvons qualifier de ‘sans repères’, ainsi que le vandalisme, restent des phénomènes très marginaux, voire quasi inexistant dans le quartier où nous avons conduit notre enquête. D’autre part dans notre terrain il est essentiellement question d’un conflit intergénérationnel comme c’est le cas pour la jeunesse populaire traditionnelle⁵⁰.

Le groupe de jeunes que nous avons analysé ne figure pas totalement dans le cadre d’une jeunesse dépendant de leurs parents. Malgré l’existence de certains jeunes suivant des cours privés pour entrer à l’université, et d’autres au chômage, la plus grande partie de ces jeunes travaille. Nous allons montrer dans les parties consacrées à la recherche de terrain le sentiment de responsabilité très répandu chez ces jeunes, concernant leurs familles et leur quartier, ce qui les placent dans une situation délicate, au carrefour de la vie d’adolescent et de la vie d’adulte. Nikola Tietze a noté un phénomène similaire dans sa recherche sur les immigrés musulmans des banlieues occidentales. Devant le souci de construire une situation professionnelle, elle propose les termes de « jeunes hommes » ou « jeunes adultes » car les termes de « garçons » ou « jeunes » de la littérature scientifique sont insuffisants à souligner l’importance cruciale des aspirations à la vie adulte⁵¹.

Ainsi nous plaçons la jeunesse en question de notre terrain dans la catégorie de *jeunesse ressource* selon le modèle décrit par A. Vulbeau. Ce modèle suppose de prendre en compte les discours ainsi que les pratiques dans lesquels les jeunes prennent une part notable, à leurs yeux ou à ceux d’autres acteurs, opérant dans la construction d’une place qui n’est plus donnée d’avance. Cela suppose des approches de recherches attentives à plusieurs points comme le “terrain” urbain en tant qu’il puisse être “qualifiant” au regard d’orientations pluridisciplinaires, ainsi que de reconsidérer les pratiques des jeunes, non plus comme des pratiques “indigènes” et/ou “sauvageonnes”,

⁵⁰ Cf. Olivier Galland, *op.cit.*, p.111.

⁵¹ Nikola Tietze, *L’islam : un mode de construction subjective dans la modernité*, thèse de doctorat en sociologie, EHESS, 1998, p. 56.

mais comme un processus de socialisation secondaire et de rencontres potentielles avec les institutions⁵².

Cette jeunesse ressource émerge dans un contexte territorial. Certains chercheurs insistent sur l'émergence d'une société de jeunes liée à la territorialité dans la société globale, formée dans des cadres sociaux qui leur sont propre et en des lieux où ils se retrouvent, essentiellement dans l'espace urbain. Le rapport au territoire constitue un enjeu fondamental des pratiques et des représentations des populations juvéniles. Ainsi il devient une composante de la construction des identités juvéniles⁵³. Dans ce contexte il s'agit une appropriation de l'espace à la fois fonctionnelle et symbolique⁵⁴ que nous allons essayer de définir dans la partie suivante.

Territoire Ressource

Selon Guy Di Méo l'identité se décline selon un *continuum* de l'individu au territoire. Il pose l'hypothèse que la relation territoriale constitue dans plusieurs cas un facteur de consolidation voir de formation des identités sociales que l'on peut qualifier socio-spatiales⁵⁵. Nous supposons que cette relation qui est généralisable pour plusieurs cas d'études, va prendre une dimension plus forte lorsqu'il s'agit de territoires surchargés de sens par le vécu des macro-événements, stigmatisé par différents acteurs sociaux, bien délimités physiquement et autosuffisants pour les activités de la vie quotidienne comme le quartier Gazi que nous étudions.

D'un point de vue géo-sociologique, le territoire peut donner lieu à l'étude des modes d'appropriation collective différentielle des espaces urbains (appropriation langagières et pratiques), au repérage des diverses formes de désignation des lieux, à l'analyse de processus de circulation et de centration des groupes, à la compréhension

⁵² Alain Vulbeau, « La jeunesse comme ressource: une paradigme pour un espace de recherches », in Alain Vulbeau (dir.), *La Jeunesse Comme Ressource*, Paris : ERES 2001, pp. 9-15.

⁵³ Caroline Vaissière, « Les sociabilités adolescentes dans les quartiers difficiles », in *VEI Enjeux*, n°129, mars 2002, p. 41.

⁵⁴ Roselyn de Villanova, *Immigration et Espaces Habités*, Paris : CIEMI/l'Harmattan, pp. 136-137.

⁵⁵ Pour les détails sur les hypothèses de Di Méo sur les liens de l'identité et du territoire dans le contexte de géographie sociale voir Guy Di Méo, « L'identité: une médiation essentielle du rapport espace/société », *Géocarrefour*, Vol 77, 2/2002, pp. 175-184.

de la différenciation entre les espaces ethnicisés et les espaces cosmopolites⁵⁶. Dans ce contexte, la ville devient une succession de territoires où les gens s'enracinent, se replient, recherchent abri et sécurité. Ainsi les mégapoles modernes suscitent une multiplicité de petites enclaves fondées sur l'interdépendance absolue où on voit se développer ce que l'on pourrait appeler « le village dans la ville. »⁵⁷. C'est ainsi que le territoire est défini par Soja comme « un phénomène de comportement associé à l'organisation de l'espace en sphères d'influence ou en territoire clairement délimités qui prennent des caractères distinctifs et peuvent être considérés au moins partiellement comme exclusifs par leurs occupants ou ceux qui les définissent » Il ajoute aussi que « l'homme est un animal territorial et que la territorialité affecte le comportement humain à toutes les échelles de l'activité sociale »⁵⁸.

Un territoire se définit par son nom en tant qu'emblème identitaire, ses réseaux et ses lieux publics. Le quartier territorialisé est au centre des rapports sociaux⁵⁹ et il résulte de l'appropriation collective de l'espace par un groupe⁶⁰. Par conséquent il contribue à conforter le sentiment d'appartenance, il aide à la cristallisation des représentations collectives, des symboles qui s'incarnent dans des hauts lieux⁶¹. Donc, le territoire est social par définition, mais il ne peut être construit qu'avec les matériaux que fournit à l'établissement des sociétés, le monde physique⁶². Le territoire n'existe pas en soi, mais uniquement à travers la définition qu'en propose un groupe, en jouant sur la paramétrisation qu'il opère de l'ensemble de son contexte, à partir de ce que A. Schütz appelle « le "monde à portée", c'est-à-dire l'espace matériel dans le quel s'inscrivent les actions des individus qui constituent le groupe, actions qui prennent sens

⁵⁶ Geneviève Visonneau, *L'Identité culturelle*, Paris : Armand Colin, 2002, p.97.

⁵⁷ *Ibid.*, p.109.

⁵⁸ E. -J. Soja, "The political organization of space", in *Annales of Association of American Geographers* i.x, pp.1-54, cité par Marcel Roncayolo, *La Ville et ses Territoires*, Paris: Gallimard 1997, pp. 182-183

⁵⁹ Liane Mozère, « Territoires entre territorialisation et déterritorialisation », in *Intelligence des banlieues*, Paris : Eds. de l'Aube, 1999, p. 20-23.

⁶⁰ Paul Claval, « Le territoire dans la transition à la postmodernité », *Géographie et cultures*, n° 20, hiver 1996, L'Harmattan, p.94.

⁶¹ *Ibid.*, p.97.

⁶² Bernard Poche, « le sociologue et la question de l'espace », in Dominique Pagès et Nicolas Pélissier, *Territoires sous influence/ 1*, Paris : l'Harmattan, 2000, pp.36-37.

dans le processus de la *sociation*, lequel fait que le groupe est le produit des individus en cause »⁶³.

Le territoire renvoie aussi à l'exercice du pouvoir. Le territoire désigne une zone de compétence qui se définit par des qualités physiques englobant les limites qui sépare un dedans d'un dehors. Le territoire est une construction sociale, un milieu de vie, de pensée et d'action grâce auquel un individu ou un groupe se reconnaît, dote ce qui l'entoure de sens »⁶⁴. « L'esprit de territoire » vient aux gens par la mobilisation « d'une valeur sociale » qui conglomère l'importance acquise par un lieu géographique à d'autres liens sociaux de nature « morale ». C'est dire que le territoire est d'abord « relationnel ». En ce sens, le territoire est donc organisé par les pratiques et les représentations.⁶⁵

La notion de territoire prend donc plusieurs significations différentes : il s'agit d'abord d'une représentation « mythique » par rapport aux autres espaces limitrophes ou lointains ; en liaison à ces représentations mythiques, il faut considérer le « degré de la réalité » des discours sur le territoire ainsi que le mode d'appréhension du territoire, sacré versus profane, interne versus externe. Ces niveaux de signification nous conduisent à envisager les relations entre culture et territoire comme se constituant dans un double mouvement : exocentrique, allant de la culture au monde, se référant au drapeau, au territoire... et endocentrique, qui produit du sens dans une relation conflictuelle, où les signes relatifs au territoire s'opposent et peuvent même se contredire. Un même territoire peut donc avoir plusieurs significations⁶⁶.

Il existe donc une forte liaison entre la construction d'un territoire et celle des identités. Paul Claval définit cette relation ainsi : « La construction des représentations qui font de certaines portions de l'espace humanisé des territoires est inséparable de la construction des identités. L'une et l'autre de ces catégories sont des produits de la

⁶³ A. Schütz, « Sur les réalités multiples » in *Le chercheur et le quotidien*, textes rassemblées par K. Noschis et D. de Caprona, Paris : Méridiens-Klincksieck, 1987, p.127 cité par Bernard Poche, *art.cit.*, p.36.

⁶⁴ Y. Barel, « Territoires et corporatismes », *Economie et Humanisme*, no : 314, juillet-septembre, 1990, cité par Liane Mozère, « Territoires entre territorialisation et déterritorialisation » in L.Mozère, M. Peraldi, H.Key, *Intelligence des Banlieues*, Paris : Eds. De l'Aube, 1999, p.14.

⁶⁵ Liane Mozère, *art.cit.*, p.14-15.

⁶⁶ M. Guidère, « Sémiotique comparée du « territoire ». Les stratégies territoriales en publicité internationale », in Dominique Pagès et Nicolas Pélissier, *Territoires sous influence/ 1*, Paris : Eds. de l'Harmattan, 2000, pp. 138-139.

culture, à un certain moment, dans un certain cadre »⁶⁷. Dans tous les cas, ce qui est en cause est un espace défini plus par les pratiques des "gens ordinaires" que par des normes publiques ou encore par des typifications fonctionnelles. Qu'il s'agisse de modes économiques, coutumiers, de l'ordre de la régulation sociale, etc., ces modes sont le fait d'un groupe social diversifié, groupe qui a une forte conscience de son auto-reconnaissance et qui est très souvent enclin à associer cette reconnaissance à son territoire, à la "symboliser" par le recours à des caractéristiques qui lui sont prêtées⁶⁸.

La territorialité précède-t-elle logiquement, chronologiquement, l'établissement des rapports sociaux ou mentalités ? En tout cas elle les exprime sous une forme originale, les accompagne dans leur développement, les représente et les fixe tout à la fois. A ce propos il faut garder à l'esprit que les traits caractéristiques des représentations collectives et leurs tendances sont de s'exprimer et de se manifester sous des formes matérielles. Tout se passe comme si la pensée d'un groupe ne pouvait naître, survivre, et de devenir consciente d'elle-même sans s'appuyer sur certaines formes visibles dans l'espace »⁶⁹.

Ainsi après toutes ces explication théorique nous prendrons comme point de repère essentiel de notre conception de territorialité la définition d'Alain Tarrus : « *une construction consubstantielle de la venue à la forme puis à la visibilité sociale d'un groupe, d'une communauté ou de tout autre collectif dont les membres peuvent employer un « nous » identifiant, comme moment d'une négociation entre la population concernée et celle qui l'entourent et le marquage spatial de la conscience historique d'être ensemble* »⁷⁰.

Dans cette perspective nous considérons les quatre quartiers officiels issus du même quartier Gazi comme faisant l'ensemble d'un même territoire, du même « quartier vécu » et « perçu » par ses habitants ainsi que par les tiers. Donc, il s'agit du Gazi au sens étroit et du Gazi au sens large, issu des développements d'un noyau initial dénommé Gazi. Cet ensemble de quartiers administratifs à la croissance physique -et démographique, dans une moindre mesure- rapide, que l'usage continue à désigner

⁶⁷ Paul Claval, *art.cit.*, p.102.

⁶⁸ Bernard Poche, *art.cit.*, pp.38.

⁶⁹ Marcel Roncayolo, *op.cit.* p.183.

⁷⁰ Alain Tarrus, *Les Nouveaux Cosmopolitismes*, Paris : Eds. de l'Aube, 2000, p. 123.

globalement comme « Gazi », indépendamment des fractionnements administratifs, est situé au nord-ouest de la mégapole d'Istanbul, au-delà du deuxième périphérique autoroutier dénommé TEM (Trans European Motorway) qui franchit le Bosphore par le deuxième pont intercontinental dit « pont Fatih »⁷¹ Ainsi il s'agit d'une différenciation officielle et officieuse.

Le stigmat, le sentiment d'exclusion⁷² a un effet considérable sur la territorialité. Le sentiment de territorialité est essentiellement collectif et dépend plus du mode de relations entre les personnes et les groupes que l'attachement direct aux lieux⁷³. Ainsi la jeunesse, apparaissant comme la source des conflits et des problèmes de la communauté, sont les cibles privilégiées de cette stigmatisation spatiale. De plus, les adolescents étant profondément inscrits dans les lieux pour y avoir passé l'essentiel de leur existence, doivent donc en assumer l'image. Premièrement ils refusent cette image. Le stigmat va être neutralisé par le détachement, l'humour. Reprenant à leur compte la rhétorique journalistique négative ils inventent leurs propres expressions (ceci marche dans notre cas par l'appropriation du terme stigmatisant de 'varoş'). Dans un troisième cas, certains acceptent et même revendiquent l'image négative des lieux⁷⁴. Ainsi pour une grande partie des jeunes la cité est un territoire, un territoire à défendre. La cité est un territoire qui doit être protégé de l'extérieur par les jeunes membres du groupe de la cité portant le nom de la cité⁷⁵

Entre les réseaux de parentés infiltrés dans les quartiers populaires, qui contribuent à la structuration des pratiques de sociabilité résidentielle, et l'identification territoriale, il existe de fortes relations qui méritent d'être prise en compte. Les réseaux de parentés prennent leur source dans l'histoire commune de territorialisation. La famille émerge en tant que lieu de rapport de socialisation et de construction de trajectoires résidentielles. En effet, les histoires familiales sont au fondement même de

⁷¹ Jean-François Pérouse, « Les métamorphoses du quartier de Gazi » in *Anatolia Moderna*, X, p.189.

⁷² En fait ce sentiment se dévoile des façons diverses par l'intériorisation issue de la honte ou par le biais de l'extériorité complète dans l'exemple des jeunes de banlieue. Voir pour les spécificités des différents situations de l'exclusion et de leur vécu ainsi qu'une critique du concept d'«exclusion» Robert Castel, « Les pièges de l'exclusion », *Lien Social et Politiques – RIAC*, 34, automne 1995, pp.13-21.

⁷³ Chamboredon et Lamare « Proximité spatiale et distance sociale : les grands ensembles et leur peuplement », in *Revue française de sociologie*, xi, 1, p. 3-33, 1970. cité par Marcel Roncayolo, *op.cit.* p.212

⁷⁴ David Lepoutre, *Cœur de Banlieue – codes, rites et langages-*, Paris : Eds. Odile Jacob, 1997, pp.39-40.

⁷⁵ Sébastien Peyrat, « La cité : une nation de jeunes », in Alain Vulbeau (dir.), *La Jeunesse Comme Ressource*, pp. 97-108.

la participation des jeunes à la vie sociale de leur quartier, mais également de leurs perspectives de mobilité résidentielle. Les histoires familiales et résidentielles des jeunes, la conscience générationnelle de ces derniers d'appartenir à un moment de cette histoire, constituent par conséquent un facteur explicatif de l'émergence de leurs nouveaux comportements en matières de sociabilité⁷⁶.

En dehors des solidarités ethniques ou culturelles préexistantes à la ville, les processus de différenciation liés à l'urbanisation produisent des groupes, des catégories, des milieux sociaux⁷⁷. Dans ce contexte le monde des cités est dominé par un sentiment d'exclusion. Il existe une véritable stigmatisation des cités, notamment de celles qui ont atteint une certaine notoriété nationale après des émeutes spectaculaires ou après des luttes politiques locales qui ont fait de ces quartiers leurs enjeux.

D'après les jeunes de ces quartiers, le stigmate constitue un handicap non négligeable dans la recherche d'emploi, comme il entraîne des réactions hostiles, voire violentes, lors des contrôles de police. Il pèse sur les relations avec les autres groupes qui participent à ces mécanismes de réputations et d'exclusions. De la même façon, les élus veulent dédramatiser les situations mais en soulignent aussi paradoxalement l'urgence dans le but d'obtenir des aides de l'Etat, de même que les travailleurs sociaux, les enseignants et les policiers mettent en valeur leurs mérites et les difficultés de leurs conditions de travail. Les médias aussi tiennent leur partition dans le concert de la fabrication de cette stigmatisation⁷⁸. Les images négatives de ces territoires sont plutôt le fait de gens extérieurs au territoire⁷⁹. Et sous l'influence de ces interventions le territoire devient l'espace où les jeunes se renferment, se sentent dans une coquille protectrice.

Le quartier comme territoire

Le quartier est un fait que nous devons prendre dans sa dimension physique-légale et social-culturelle à la fois. Le dictionnaire de l'urbanisme et de l'aménagement définit le quartier de la façon suivante : « Fraction d'un territoire de ville, doté d'une

⁷⁶ Thierry Blöss, *op.cit.*, pp. 77-78.

⁷⁷ Marcel Roncayolo, *op.cit.*, p.209.

⁷⁸ François Dubet et Didier Lapeyronnie, *op.cit.*, p.115.

⁷⁹ Liane Mozère, *art.cit.*, p.21.

physionomie propre et caractérisée par des traits distinctifs lui conférant une certaine unité et individualité »⁸⁰. De même d'après le dictionnaire de la *Géographie* le quartier serait composé « d'anciennes unités urbaines autonomes, qui se sont distinguées dans l'évolution historique d'une ville par la composition de leur peuplement ou par leur fonction ancienne ou actuelle ou encore par l'âge de leur construction et de leur insertion dans la ville, par leur positions »⁸¹

Il s'agit d'une pluralité des approches sur le quartier qui nous invite à penser l'arbitraire du quartier par le découpage et des appellations stables. Dans ce contexte, J-F. Pérouse nous invite à penser le quartier en fonction de 5 conceptions : Le quartier comme fraction d'espace urbanisé, comme micro unité territoriale construite qui privilégie les facteurs physiques ou visuels d'homogénéité ; le quartier comme division administrative qui ne correspond pas souvent à l'air de pratique quotidienne et aux territoires vécus ; le quartier fonctionnel défini par une activité dominante ; le quartier socio-confessionno-ethnique défini par sa population dominante qui risque de forcer ou d'occulter les réalités sociales en évolution, et enfin, le quartier comme « unité de voisinage », unité sociale intermédiaire entre famille et la ville où les relations de familiarité et l'interconnaissance sont fondatrice⁸².

Selon G.N. Fischer, « un quartier n'existe pas en soi et n'a pas de réalité qu'à travers celui qui s'y trouve »⁸³ Nous pouvons étudier l'espace inter-urbain de deux manières : il faut distinguer l'espace urbain objectif, ou il est question des caractéristiques environnementales, des espaces subjectifs d'autre part, ou il s'agira de la ville vécue par ses habitants. Le quartier ne constitue qu'une interface entre espace subjectif et objectif. Il est un espace vécu, aimé ou détesté, connu ou inconnu. Pour l'habitant, ce n'est pas la « réalité » qui importe mais plutôt ce qu'il représente⁸⁴.

De même Selon Lupton « c'est l'interaction de la population et de l'espace qui crée les caractéristiques d'un quartier. Ainsi le quartier est à la fois un espace physique et social ». Dans ce contexte une analyse des effets de lieu doit englober plusieurs

⁸⁰ *Dictionnaire de l'Urbanisme et de l'Aménagement*, Paris : PUF, 1988

⁸¹ P.George, *Dictionnaire de la Géographie*, 1970.

⁸² Jean-François Pérouse, « 'l'Interroger le quartier' quelques repères terminologiques et méthodologiques », *Anatolia Moderna*, X, 2004, pp. 127- 129.

⁸³ Cité par Jean-Pierre Paulet, *Géographie urbaine*, Paris : Armand Colin, 2001, p. 114.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 114-116.

éléments : l'environnement, la proximité, le cadre bâti, l'infrastructure, les caractéristiques démographiques, sociales et sentimentales [qui prennent en compte l'inscription des réseaux de solidarité et l'identification avec l'espace] de la population⁸⁵.

Ainsi le quartier émerge comme une notion floue : « entre le quart approximatif d'un ensemble, une partie d'une chose inégalement partagée et par extension la partie d'une ville ayant sa physionomie propre et une certaine unité »⁸⁶. Dans ce contexte, la territorialité et le quartier renvoient à la notion d'appropriation, en deux sens : rendre propre à un usage, à une destination et faire d'une chose sa propriété⁸⁷. L'adaptation à soi et l'acquisition constituent deux façons de faire sien un territoire. Les enquêtes mettent en évidence des activités fonctionnelles et affectives. Le repérage, au sens de la découverte et de la construction de repères à partir d'éléments existantes (voisins, commerce, monument), le marquage effectif (affiches, graffitis) ou le marquage constitué de moments vécus et qui mémorisés, deviennent constitutifs des lieux, sont des actes d'appropriation. Les espaces s'insèrent dans la trame des événements et des relations, apportant ainsi leur tonalité propre⁸⁸.

La nomination des quartiers ou même le terme du 'quartier' dévoilent l'existence d'une stigmatisation sociale et territoriale⁸⁹. Le passage des 'quartiers populaires' des décennies 1950-1960 aux dits 'quartiers d'exiles' ainsi que la mauvaise connotation qu'a prise le terme de 'quartier' au sein du vocabulaire sociologique et urbanistique français nous montre clairement cette transformation⁹⁰. Dans le contexte turc, le même phénomène de changement dans la terminologie désignant les zones périphériques urbaines auto-construites ainsi que la population y vivant, s'est produit avec une décennie de décalage.

La question du territoire est un thème classique de la sociologie urbaine, problématique pour trois raisons dans le contexte du quartier : l'existence d'un « effet

⁸⁵ Ruth Lupton, *Neighbourhood effects : Can we measure them and does it matter ?*, CASEpaper 73, sept., London School of Economics, Centre for Analysis of Social Exclusion. 2003, p.4 [[http : // sticerd.lse.ac.uk/dps/case/cp/CASEPAPER73.pdf](http://sticerd.lse.ac.uk/dps/case/cp/CASEPAPER73.pdf)]

⁸⁶ Maité Clavel, *Sociologie de l'urbaine*, Paris : Eds. Economica, 2002, p.73.

⁸⁷ *Ibid*, p.76.

⁸⁸ *Ibid*, p.77.

⁸⁹ Cyprien Avenel, *Sociologie des Quartiers Sensibles*, Paris : Armand Colin, 2004, pp.16-17

⁹⁰ Marie-Hélène Bacqué et Yves Sintomer, « Peut on parler de quartiers populaires ? », in *Espaces et Sociétés*, n° 108-109, 2002/1-2, pp. 29-30.

quartier » renforçant les inégalités du seul fait de la concentration spatiale des problèmes sociaux ; les sévères critiques refusant l'autonomie du territoire dans l'explication des conduites sociales ; l'émergence des « jeunes de banlieues » comme une catégorie « attrape-tout » alors que les notions de jeunesse et de quartier doivent être considérées au pluriel du fait de l'hétérogénéité des populations et de la diversité même des quartiers dits « difficiles »⁹¹.

La Recherche urbaine nous montre que le quartier populaire a pu être pour les citadins les plus défavorisés un lieu d'identification et de solidarités ainsi qu'une zone de relégation et d'isolement. Dans les quartiers organisés autour d'une identité sociale ou culturelle, le partage des valeurs communes et de pratiques collectives ont souvent compensé la précarité des conditions d'existence⁹².

Les quartiers informels, étant un ensemble d'habitats informels, s'inscrivent dans le contexte de bidonville. Ainsi la théorie de territorialité concernant les bidonvilles pourra s'appliquer au cas des *gecekondu*⁹³, que nous allons traiter. J.C. Depaule explique la dimension territoriale ainsi : « Le bidonville est territoire car le bidonville y inscrit ses pratiques, ses relations sociales faites de proximités, de voisinage et de partage ; car il est, aussi, la scène et les coulisses de la vie quotidienne. Il est le support d'une identité et chargé de symboles et des codes territoriaux. Ainsi les habitants participent, à leur manière, à produire le territoire en le nommant en le marquant de leur présence, de leurs rites quotidiens »⁹⁴.

Nous supposons que cela constitue une dimension très importante des quartiers informels en Turquie dits *gecekondu*, inexistante ou peu existante dans les quartiers populaires et surtout dans les *Cités* en Occident. Dans l'exemple turc des quartiers informels, les habitants construisent leurs habitats, revendiquent la légalisation de ces habitats ainsi que la mise en place des services urbains dans leur quartier, par le biais des mobilisations. Ces mobilisations forment l'essentiel des mouvements urbains et sont

⁹¹ Cyprien Avenel, « Lien social et Politiques », LIEN SOCIAL ET POLITIQUES-RIAC, n° 43, printemps 2000, pp.143-144.

⁹² Dominique Vidal, « Catégorisations, territoires et individu : quelle place pour le pauvre ? », *Cultures et Conflits*, n° 35, automne 1999, pp. 7-14.

⁹³ Littéralement 'posé la nuit', terme en turc qui désigne à la fois l'habitat et le quartier informel. Pour une description détaillée de *gecekondu* voir la partie sur le fait de *gecekondu*

⁹⁴ J.-C. Depaule, « Territoire de l'urbain et pratiques de l'espace », in J. Mental ; G. Mutin, *Politiques urbaines dans le monde arabe*, Lyon : Maison de l'Orient, 1984, p.487.

parfois allées jusqu'à nécessiter des résistances populaires. Par contre dans l'exemple occidental il est seulement question de l'appropriation du territoire et des habitats. Ainsi l'identification au quartier serait plus enracinée dans l'exemple turc et l'aliénation par rapport aux espaces bâtis serait quasi-inexistante par ce fait de contribution à sa formation. Cette différenciation entre le quartier populaire [informel] *construit* par ses habitants immigrés et le quartier *habité*, formé par les HLM, a été souligné par certaines recherches. A ce propos Abdelmalek Sayad dans sa monographie de Nanterre, insiste sur l'affiliation des habitants des bidonvilles à leur territoire malgré les conditions défavorables, et leur relative aliénation dans les HLM. Il résume cette différence ainsi : « Si le bidonville est un « logement d'Arabe », parce qu'effectivement construit par les Arabes eux-mêmes, le logement qu'on lui a substitué, est finalement perçu comme un logement « fait pour les Arabes... »⁹⁵. De même Claude Pétonnet remarque le sentiment de dépossession des solidarités des voisinages chez les anciens habitants des bidonvilles relogés dans les grands ensembles⁹⁶.

Dans les quartiers dits difficiles, où les difficultés économiques et sociales tendent à réduire la mobilité des habitants, des chercheurs ont montré combien l'image du quartier-refuge était prégnante. Saturé de relations de proximité, ce lieu sécurisant est parfois présenté comme formant une entité qui épuise toutes les ressources de l'entraide et de la solidarité. Il s'agit de « tracer un cercle. Organiser un espace limité ». Le territoire devient en ce sens le lieu de « l'antichaos »⁹⁷, un lieu de refuge.

C'est ainsi dans le contexte de la jeunesse des quartiers dits difficiles que le rapport du social, du territorial et du générationnel émerge. L'enracinement local, qui s'appuie sur une réalité spatiale à la fois objectivement définie et culturellement construite, trouve sa traduction sans doute la plus manifeste dans la perception du quartier comme un territoire⁹⁸. Au sein de leur quartier, les adolescents se sentent en terrain conquis familier, à la fois protégés des agressions physiques d'éventuels inconnus ou étrangers, et aussi et surtout à l'abri de la violence symbolique du monde extérieur⁹⁹.

⁹⁵ Pour les détails de cette expérience voir Abdelmalek Sayad, *Un Nanterre algérien, terre de bidonvilles*, Paris : Eds. Autrement, 1995, pp. 103-125.

⁹⁶ Claude Pétonnet, *On est tous dans le brouillard*, Paris : Gallilée, 1979.

⁹⁷ Liane Mozère, *art.cit.*, p.16.

⁹⁸ David Lepoutre, *op.cit.*, p.43.

⁹⁹ *Ibid.*, p.49.

François Dubet définit le déclin de la possibilité de s'identifier au contexte des identités sociales, pour ces jeunes, comme le facteur constitutif du *quartier* en tant que source d'identification. La difficulté des jeunes des quartiers défavorisés de se référer aux identifications de classe ou de professions provoque les logiques 'territoriales' et plus ou moins ethniques dans les quartiers. En conséquence ils mobilisent l'appartenance au quartier, qui est leur seule appartenance¹⁰⁰. Il peut aussi s'agir, dans certaines circonstances, du glissement du rapport au politique des organisations de masse, partis politiques ou syndicats, vers le contexte du quartier. A ce propos, Denis Merklen insiste sur le regain d'importance du quartier, sous l'impact de la crise sociale, comme lieu de socialisation politique pour les catégories les plus pauvres de la ville comme c'est le cas de l'Argentine après la crise de 2001¹⁰¹. Un phénomène assez similaire est observable dans la relation entre la gauche radicale turque et les quartiers populaires en Turquie. Les quartiers populaires constituaient une ressource pour la gauche radicale dans la décennie 1970. Ils sont ensuite devenus des espaces de repli pour cette gauche au cours des années 1990¹⁰².

De même, dans le contexte de la « cité » C. Avenel insiste sur l'appropriation et la protection de l'espace perçu comme la maison où se forme une sociabilité intensive dominée par la convivialité et le sentiment de solidarité¹⁰³. Depuis des résultats de notre recherche nous partageons ces propos de Franck Chignier-Riboulon : « Cette solidarité n'est pas seulement *spatiale* mais aussi *ethnique*. L'exclusion étant encore plus manifeste pour les jeunes, cette solidarité engendre une hyper-sensibilité à l'offense. Dans ce contexte, on peut différencier deux types d'acteurs au sein du quartier ; l'acteur passif, habitant du quartier mais ne participant pas à sa vie quotidienne, et les acteurs directement actifs qui sont à l'origine de la sociabilité locale »¹⁰⁴. Concernant l'acteur actif, le terme du *quartier cousin* proposé par Ahmed Boubaker désignant les premiers quartiers d'habitation des communautés immigrées, marqués par une sauvegarde des

¹⁰⁰ François Dubet, « A propos de la violence des jeunes », *Cultures & Conflits*, n°6, 1992, p.15.

¹⁰¹ Denis Merklen, « Le quartier et la barricade : le local comme lieu de repli et base du rapport au politique dans la révolte populaire en Argentine », *L'Homme et la Société*, n° 143-144, janvier-juin, 2002, pp. 153-154.

¹⁰² Pour les détails voir la partie sur la gauche radicale dans les *Varos* et les jeunes du texte, pp.218-224.

¹⁰³ Cyprien Avenel, *art.cit.*, pp.145.

¹⁰⁴ Franck Chignier-Riboulon, « La Banlieue, entre culture populaire de l'honneur et sentiment de marginalisation », *Géographie et Culture*, n° 33, 2000, p.77-79.

liens familiaux, de traditions, de solidarités et de sociabilité¹⁰⁵, nous donne une piste explicative pour mieux comprendre notre terrain où les réseaux identitaires contribuent à l'émergence du territoire. Dans ce contexte être habitant d'un quartier ne suffit pas pour mesurer l'impact de l'effet du quartier. Ainsi l'effet des identités générationnelles, ethniques, confessionnelles et politiques vont avoir une place majeure dans notre cas d'étude suivant la perspective citée ci-dessus.

Méthodologie

Tout enquête de terrain nécessite un investissement dans la durée. Telle est la condition première pour espérer s'implanter, gagner la confiance de ses interlocuteurs et produire des résultats pertinents d'un point de vue sociologique¹⁰⁶. Ainsi durant notre recherche de terrain que nous avons effectué en plusieurs temps entre 2001-2003, nous avons voulu passer le plus de temps possible dans le quartier, afin nouer des relations avec les habitants, de prendre le temps d'observer ainsi que de participer certaine fois à la vie quotidienne du quartier. Dans ce contexte la quarantaine d'entretiens semi-directifs effectués ne forment qu'une petite partie du temps passé au terrain.

Nous avons effectué notre recherche au moyen d'entretiens semi-directifs, qui essayent de prendre en considérations différentes dimensions de la vie quotidienne des jeunes du quartier grâce un questionnaire général portant sur différents thèmes, auquel d'autres thèmes ont été rajoutés en fonction du déroulement de chaque entretien. Nous avons trouvé des interlocuteurs essentiellement en usant des réseaux d'amitiés où nous avons pu nous infiltrer en changeant de réseaux après avoir trouvé les informations suffisantes. Par le passage d'un réseau à l'autre nous pensons avoir eu une vision globale sur les différents groupes de jeunes. A côté de cela, nous avons effectué des entretiens directement avec les jeunes habitants du quartier, en particulier avec ceux qui y travaillent. Cela constitue un échantillon d'une cinquantaine d'interviewés, des deux genres [30 garçons, 20 filles] de 17 à 25 ans, ouvriers, lycéens, étudiants, commerçants, chômeurs etc. D'autre part nous avons essayé de faire de l'observation participante,

¹⁰⁵ Pour les détails sur le *quartier cousin* voir Ahmed Boubaker, *Des mondes de l'ethnicité, la communauté d'expériences des héritiers de l'immigration maghrébine en France*, thèse de sociologie, EHESS/CADIS, sous la dir. de Michel Wieviorka, 2001, p. 149 et pp. 177-182.

¹⁰⁶ Michel Kokoreff, *La Force des Quartiers*, Paris : Eds. Payot & Rivages, 2003, p.46.

essentiellement dans les cafés, dans les associations, dans le Centre Social [Toplum Merkezi] du quartier, dans les commerces, dans les lieux de culte pendant les cérémonies religieuses... c'est à dire dans les espaces de la vie quotidienne du quartier. Pour cela nous avons eu recours certains fois à des interlocuteurs, mais nous avons aussi enquêté seuls, afin de pouvoir avoir une conception du terrain en évitant l'impacte de l'intervention ouverte ou voilé de la part de nos interlocuteurs. Nous avons aussi effectué d'autres entretiens avec les autres habitants du quartier, essentiellement avec les élites et les travailleurs sociaux et les professeurs du Lycée travaillant dans le quartier depuis des années.

Quant aux sources écrites, nous avons essayé de contextualiser notre objet de recherche par des recherches bibliographiques, concentrées essentiellement sur les œuvres théoriques traitant des concepts que nous avons essayé de comprendre notre sujet, comme la violence, les mouvements sociaux, le territoire, la génération etc. Nous avons fait des recherches sur les publications traitant l'alévisme contemporain, ainsi que dans la littérature aléviste. Dans le cadre des études urbaines nous avons utilisé la littérature française, essentiellement celle qui traite des banlieues dites difficiles et de l'exclusion sociale. De même nous avons utilisé certaines recherches urbaines concernant les banlieues des métropoles du monde musulman. Dans le cadre des études urbaines, nous avons privilégié les études turques qui se focalisent sur le phénomène des quartiers informels dits *gecekondu*, où notre terrain s'inscrit. Nous avons essayé de faire une description de l'évolution physique et sociale de ces territoires urbains ainsi que l'évolution de la perception scientifique et populaire de ce sujet. Nous avons essayé de trouver des matériaux publiés ou non publiés [grâce aux aides de certaines connaissances] sur notre terrain de recherche comme les rapports non publiés des journaux locaux etc.

Ainsi, la complexité de notre objet de recherche, c'est-à-dire la difficulté d'aborder les jeunes d'origine alévie d'un quartier auto-construit, nous a forcé à faire d'une part une évaluation de la communauté en question, à nous intéresser à l'émergence et la différenciation des quartiers auto-construits et à faire une recherche de type monographique. Nous devons ici combiner diverses échelles d'analyse, qui doivent combiner les éléments au niveau macro c'est-à-dire au niveau national et métropolitain, sans nier les éléments de divers terrains issus de l'étranger, avec les résultats de notre

recherche de terrain. Ici je me réfère à Jacques Revel qui voit « dans le principe de la variation d'échelle une ressource d'une exceptionnelle fécondité, parce qu'elle rend possible la construction d'objets complexes et donc la prise en compte de la structure feuilletée du social ... la mise en regard [de différentes échelles] qui procure la plus forte bénéfice analytique»¹⁰⁷. Notre objet de recherche est subordonné aux transformations de l'échelle *macro*, c'est-à-dire qui influencent plus ou moins la société turque en sa totalité. Il faut donc prendre en considération les transformations politiques et sociales de la Turquie d'après 1980, ainsi que l'intervention de différents acteurs, à commencer par les agents de l'Etat et les groupes de gauche au sein du quartier. Mais d'autre part, il s'agit d'un terrain qui a contribué à ces changements au niveau *macro*, comme le montre l'impact que peut avoir le processus de mobilisation alévie actuelle¹⁰⁸ et l'émergence du discours de *quartiers-menace* réduit au terme de *varoş* stigmatisant¹⁰⁹. De ce fait, l'échelle de *micro* et le *macro* sont interdépendants dans notre hypothèse. D'autre part, nous ne supposons pas l'authenticité complète de notre terrain. Nous le définissons comme se situant au sein d'un quartier informel dit *deuxième génération* c'est-à-dire ayant émergé pendant les mouvements urbains dans la décennie 1970, où la communauté alévie et la gauche sont omniprésents. L'authenticité du terrain, est due plutôt de la superposition des différents facteurs sociaux qui ne sont pas locaux et à l'impact du *macro-événement*, première émeute de quartier de la Turquie post-1980, qui l'a rendu un territoire emblématique.

Nous avons essayé d'avoir une approche « ethnographique », en effectuant une enquête de terrain de type ethnographique par le recours aux méthodes d'observation participante ainsi qu'aux entretiens informels. Malgré notre infiltration sur le terrain,

¹⁰⁷ Jaques Revel (sous la dir.de), *Jeux d'Echelles : La micro-analyse à l'expérience*, Paris : Gallimard-Le Seuil, 1996, p.13. cité par Bediz Yılmaz, *Migration, Exclusion et Taudification dans le Centre-VilleIstanbuliote : Etude de cas de Tarlabası*, thèse de doctorat, Université Paris VIII – Saint Denis, Institut Français d'Urbanisme, 2006, p.16.

¹⁰⁸ Il s'agit un accord sur l'impact majeur des événements de Gazi sur la mobilisation alévie et l'accélération des initiatives des associations alévistes de la littérature scientifique sur les Alévis et de la littérature aléviste. Pour les exemples les plus récents à ce sujet voir Elise Massicard qui le place dans deux événements violents qu'à la suite que la mobilisation aléviste s'est cristallisé [cf. E. Massicard « La question alévie », in Semih Vaner (dir.), *La Turquie*, Paris : Fayard/CERI, 2005, p. 341] et Hamit Bozarslan qui cite l'impact des événements de Gazi dans la partie qu'il a consacré pour la question alévi, [cf. H. Bozarslan *Histoire de la Turquie contemporaine*, Eds. La Découverte, 2004, pp.79-81].

¹⁰⁹ Le terme de *varoş* qui est plus au moins l'équivalent du terme de *quartiers difficiles* est apparu pour la première fois après l'émeute de Gazi. Cette émeute était le premier qui a attiré l'attention des médias et chercheurs à la nouvelle question urbaine de la Turquie post-1980. Pour les détails sur l'émergence du terme de *varoş* voir le chapitre consacré à ce phénomène dans notre texte pp.175-192.

nous ne supposons pas, dans notre cas, que le chercheur et son objet de recherche aient pu se confondre. Il ne serait pas réaliste de penser que le chercheur puisse se détacher de toute son identité et de se faire accepter comme appartenant à la communauté par ses interlocuteurs. Par contre nous avons essayé de passer beaucoup de temps sur le terrain et de faire en sorte que les entretiens se déroulent dans une atmosphère de conversation, en organisant des discussions traitant des thèmes élaborés d'avance. Nous pensons avoir pu saisir, au moins certaines fois, le sens qui se tenait derrière le discours. A ce stade, le fait de connaître la langue et d'avoir pu se familiariser un peu avec le groupe en question nous donne certains avantages considérables. Par contre, il est clair que parler la langue du terrain et la langue turque maternelle sont deux choses distinctes. Nous avons bien perçu, pendant notre recherche que la langue du chercheur et de celle des interlocuteurs sont deux langages clairement distincts.

Nous avons pu établir une relation de confiance, due au fait de connaître un peu le groupe concerné ainsi qu'à notre identité d'étudiant et d'enseignant en tant qu'allocataire de recherche, car il s'agit d'un groupe qui donne beaucoup d'intérêt à l'éducation et qui perçoit souvent le groupe 'intellectuel' comme étant solidaire avec eux. Malgré la crainte des agents de l'Etat, notre statut de chercheur n'a pas causé de problèmes. Par contre, comme certains de nos interlocuteurs craignent d'être espionnés par l'Etat, les entretiens n'ont pu avoir lieu avec eux.

L'Organisation de la Thèse

Notre texte est formé de trois grandes parties. La première concerne l'évolution de la communauté alévie à l'époque contemporaine, mettant l'accent sur la deuxième moitié du XXe siècle. Nous traiterons ensuite de l'évolution des quartiers informels issu de l'exode rurale dans la même période et enfin, la plus grande partie concernera notre recherche de terrain.

Dans la première partie que nous allons traiter en deux chapitres, nous analyserons l'évolution de la communauté alévie à l'époque contemporaine. Le premier chapitre sera consacré à l'expérience de l'intégration de la communauté à la société,

c'est à dire l'intégration d'une communauté hétérodoxe isolée à la société sunnite orthodoxe. D'autre part, nous verrons aussi l'intégration à la modernité et au fait urbain. Dans ce chapitre nous allons insister sur les concepts d'acculturation, de transformation sociale et sur l'impact des types de violence symbolique et physique, formant une expérience douloureuse pour les membres de cette communauté. Dans le deuxième chapitre nous allons insister sur l'émergence du mouvement alévi et ses représentations dans la décennie 1990. En effet, la diversification des modes de perceptions de l'alévisme au sein de la communauté nous conduit à traiter l'Alévisme *au pluriel*. Cette pluralité de l'alévisme est due aux liens entre divers éléments significatifs dans la formation de l'identification alévie, essentiellement à la montée des identités culturelles par l'impact des nouveaux mouvements sociaux et à la ré émergence du sentiment de stigmatisation et de menace chez les Alévis pendant la décennie de 1990.

La deuxième partie sera consacrée au phénomène des *gecekondu* [quartiers informels]. Dans cette partie nous allons commencer par un bilan descriptif de l'évolution physique et la diversification de ces quartiers. Ensuite nous traiterons de l'émergence des *gecekondu* de première génération, dus à l'exode rural massif des décennies 1950-1960. Le chapitre suivant portera sur l'émergence du mouvement de *gecekondu* comme mouvement urbain, dans une période très politisée de la Turquie. Le dernier chapitre, le plus important, concernera l'émergence d'une nouvelle population de *gecekondu*, issue des transformations macroéconomiques, de la stigmatisation de la pauvreté urbaine, de la ségrégation urbaine et de la différenciation entre les différents quartiers et au sein de ces quartiers entre différents groupes de *gecekondu*.

La troisième partie va aborder notre recherche de terrain. Dans cette partie nous allons étudier, dans un premier temps, à partir de nos enquêtes et de certaines sources écrites, la formation du quartier Gazi dans le dernier quart du XX. siècle. Après nous traiterons le fonctionnement des réseaux sociaux issus des groupes et des associations de pays, réseaux alévis, réseaux de la gauche radicale. Nous y étudierons la pénétration de l'Etat Providence ainsi que l'impacte produite sur les jeunes qui se définissent territorialement par l'identification au quartier. Dans un troisième chapitre nous allons traiter l'impact du *macro-événement* issu de l'émeute du quartier, les dits 'martyres' du quartier, et le quartier martyrisé, constituant une source d'identification pour les jeunes en question, tout en tenant compte du rôle joué par les acteurs externes et internes. Le

quatrième chapitre concernera l'identification et la vie quotidienne des jeunes. Nous y analyserons les relations entre génération, les perceptions de la ville et des quartiers de ces jeunes, leur vie affective dans le cadre du quartier ainsi que le fonctionnement de l'identité de gauche radicale, qui est progressivement devenue un fait territorial dans ces quartiers périphériques quasi-ethnique par son inscription dans les quartiers majoritairement alévis, ainsi qu'un fait générationnel par l'adhésion des jeunes.

En conclusion, nous essayerons de faire le bilan des deux premières parties et celui de la troisième qui porte sur notre recherche de terrain afin de pouvoir évaluer la pertinence de notre hypothèse initiale *d'identité générationnelle-territoriale* ainsi que ses limites. Nous allons essayer aussi en conclusion de situer en esquisse des pistes pour les éventuelles recherches sur le même terrain et des autres en périphérie urbaine que les résultats que nous avons obtenus pendant notre recherche nous avons provoqué y réfléchir.

Ainsi notre texte comporte une introduction théorique suivie d'une partie sur l'évolution de la communauté, concentrée essentiellement sur l'émergence du mouvement alévi, puis par une partie concernant l'évolution du territoire urbaine auto-construit et ses habitants, ce qui encadrera le contexte général de notre terrain. De cette manière suivra la dernière partie, consacrée à notre terrain de recherche où nous essayerons de vérifier notre hypothèse et d'exposer comment cette identité émerge, identité générationnelle et territoriale à la fois, afin de former une identité urbaine et juvénile.

PREMIERE PARTIE

LES ALEVIS :

**TRANSFORMATION D'UNE COMMUNAUTE
SOUS L'IMPACT DE LA MODERNISATION
ET DE L'URBANISATION**

La question alévie reste un sujet ambigu pour diverses raisons, au rang desquelles figure en premier lieu la difficulté de pouvoir dénombrer cette communauté. Les Alévis sont un groupe chiite hétérodoxe, formant des grands groupes dans certaines régions de l'Anatolie Centrale et de l'Est¹¹⁰. C'est une communauté majoritairement turcophone englobant une grande minorité kurdophone, environ 1/3 de sa population totale¹¹¹. Les estimations des chercheurs varient entre 10 % et 25 %, tandis que les estimations de certains groupes alévistes vont jusqu'à 1/3 de la population totale de la Turquie¹¹². Bref, il s'agit d'une minorité importante, comparable du point de vue de la population à celle des Kurdes de Turquie.

La nomination même de la communauté pose problème, car le terme *alévi* n'apparaît qu'au XIXe siècle pour désigner des groupes hérétiques au sein de l'Islam en Anatolie et dans les Balkans¹¹³. D'autre part, son caractère syncrétique, sa

¹¹⁰ Pour les détails sur les régions peuplées par les Alévis voir. Thierry Fayt, *Les Alévis : Processus identitaire, stratégies et devenir d'une communauté « chiite » en Turquie et dans l'Union Européenne*, Paris : L'Harmattan, 2004, p.36, pp.90-91 et p.96.

¹¹¹ Cf. Karin Vorhoff, « Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey » in T. Olsson, E. Özdalga et C. Raudvere, *Alevi Identity*, Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul Transactions Vol. 8. 1998, p.39. Sur l'origine des Alévis kurdophones voir Martin Van Bruinessen, « Aslımı inkar eden haramzadedir » The debate on the Ethnic Identity of Kurdish Alevi » in Kristzina Kehl-Bodrogi (eds.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leyde: Brill, 1997.

¹¹² Aucune source ne détermine le nombre exact des Alévis. En 1924 Besim Atalay dans son livre consacré à la littérature alévie estimait 1,5 millions d'âmes en Anatolie (environ 10% de la population totale) cf. Besim Atalay, *Bektaşılık ve Edebiyatı*, Istanbul :ANT Yay, 1991 [1924]. Il ne s'agit que des estimations faites à partir d'inventaires 'partiels' des villages des années 1960, et des résultats des élections au niveau local. Cette ambiguïté se trouve même dans les rapports officiels comme le *Rapport Régulier 2004 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion de la Commission des Communautés Européennes*, Bruxelles, p.45 qui estimait entre 12 et 20 millions Alévis. Hamit Bozarslan estime qu'ils constituent quelque 20 % de la population totale [cf. H.Bozarslan, *Histoire de la Turquie contemporaine*, la Découverte, 2004, p.79], Voir aussi Martin van Bruinessen, "Kurds, Turks and the Alevi revival" *Middle East Reports* # 200, summer 1996, pp. 7-10. P.Alford Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden:Reichert, 1989. En 1988 une revue a publié une recherche 'anonyme' sur le nombre d'Alévis de chaque département. Les chiffres probablement exagérés sont issus des sources anonymes. Selon cette estimation les Alévis forment la majorité dans plusieurs départements de l'Est et du Centre de la Turquie et des grandes minorités de 20 à 40 % dans certains départements de Centre, Est et Sud. [Cf. « Alevi Oyları Kimin ? » *Tempo*, n° 37, 14 août 1988, p.17]. Les estimations de littérature aléviste peuvent aller jusqu'à 1/3 de la population totale. A propos, un intellectuel alévi a déclaré que les Alévis forme 1/3 de la population de la Turquie formant la majorité dans certains départements et au moins ¼ de la population dans tous les départements. Il accuse les chercheurs trouvant exagéré ce chiffre, de ne pas faire attention à deux faits : la concentration des Alevi dans les régions rurales isolées et la permanence de la stratégie de dissimulation des Alévis. [cf. Rıza Zelyut, *Aleviler ne Yapmalı ?*, Istanbul : YÖN Yayınları, 1993, pp. 9-10]. Ce chiffre a été aussi déclaré dans le Manifeste Alévi [*Alevilik Bildirgesi*] qui a débuté la dite Renaissance Alévie (Alevi Rönesansı) en 1989.

¹¹³ Avant il y avait une multitude de nomination pour cette communauté que nous appelons comme alévi ou alévi-bektachi. Cet usage est la conséquence de la nouvelle politique ottomane après les réformes dans la deuxième moitié du XIX. siècle appliqué aussi aux communautés non musulmanes. Voir essentiellement Irène Mélikoff, « Le problème kıztıbaş » in *TURCICA*, trimestre 1975, pp.49-50.

transformation considérable dans le temps, la transmission plutôt orale qu'écrite, et enfin la transformation sociale due à l'impact de la modernisation et de la sécularisation de la Turquie rend difficile la compréhension de ce groupe.

Restant dans le cadre de notre étude nous n'allons pas analyser en détails l'évolution de cette communauté avant l'exode rural. Mais nous allons en proposer un bref aperçu, en 3 étapes : l'émergence du chiisme et le soufisme populaire ; la formation de l'Alévisme classique à partir de XVI^e siècle sous le coup de l'agitation safavide et l'impact de modernisation sur la communauté à partir de fin du XIX^e siècle.

L'Alévisme a émergé à partir de deux sources principales, formées peu après la naissance de l'islam : le *chiisme* et le *soufisme populaire*.

Concernant les débuts du chiisme en tant que mouvement autonome, on peut utiliser le terme de « schisme ». La communauté islamique primitive (*umma*) se scinde au cours de la querelle concernant la personne de son chef politico-religieux légitime (*imâm*). Le groupe rejeté dans l'opposition, a développé des particularités qui vont au-delà de la cause même de la scission: un rapport particulier à ses propres autorités, les *imams*; une tradition juridique propre se réclamant de ceux-ci; des particularités dans le culte; un climat religieux bien particulier, vouant un véritable culte au martyr, et son propre clergé¹¹⁴. Des adeptes non arabes, les *mawâli*, sont apparus, espérant un bouleversement social pouvant leur apporter une certaine considération sociale et les ferait ainsi admettre comme musulman à part entière¹¹⁵ Ainsi le chiisme a fonctionné comme l'islam de la périphérie.

La base de la philosophie *soufi* est le *batîniyya* (l'ésotérisme)¹¹⁶. D'après les soufis il y a deux sortes de connaissance : connaissance *zahîr* (d'apparence) et de *batîn* (ésotérique)¹¹⁷. Le sens apparent masque le sens « réel » mais caché, que seule l'interprétation allégorique (*ta'wil*) peut révéler à la connaissance. *Zahîr* et *batîn* sont comme l'amande et sa coque, et « celui qui trouve l'amande n'attache pas d'importance à sa coque »¹¹⁸. Cette caractéristique essentielle de la pensée soufie va permettre ainsi à

¹¹⁴ Heinz Halm, *le Chiisme*, Paris : PUF, 1995, Paris, pp. 3-4.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹¹⁶ Pour les détails sur la relation de l'ésotérisme et des textes chiïtes voir Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris : GALC3, coll. Folio, 1999.

¹¹⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Istanbul: Gerçek yay., 1969, pp.10-11

¹¹⁸ Altan Gökalp, *les Têtes-Rouges et les Bouches Noires*, Paris: Société d'Ethnographie, 1980, p.175

toutes sortes de courants hérétiques de se légitimer par les sources religieuses¹¹⁹. Les relations entre le soufisme et le chiisme proviennent d'une superposition des territoires de diffusion ainsi que des étroites liaisons existant entre ces deux courants¹²⁰. Ces diverses confréries se sont transformées en groupes de combat militant pour le chiisme et prirent également au XIV^e siècle une dimension politique¹²¹.

Au sein des grandes vagues d'immigration du début du XII^e siècle en Anatolie, se trouvaient plusieurs groupes de *derviches*, venus de différents pays et appartenant à différents courants mystiques. Pour eux, l'Anatolie était vue non seulement comme un pays où ils espéraient trouver une vie pleine de sérénité et de sécurité, mais également comme un milieu très propice à la propagande de leurs idées mystiques. Nombreux documents nous montrent que l'Anatolie Médiévale était le centre des hérésies religieuses, ce qui provoquaient les maudits et les peurs des musulmans orthodoxes qui les considéraient comme des *mülhid* (athées) ayant une liberté sexuelle illimitée¹²². La politique du centre politique était ambiguë, répressive et tolérante à la fois jusqu'au XVI. siècle¹²³. En effet, la structure syncrétique de ces hérésies servait la politique d'islamisation des non musulmans, ainsi que la volonté d'expansion et la colonisation de nouveaux territoires¹²⁴. D'après certains, cette instrumentalisation de la propagande des derviches dans les couches populaires est le signe du caractère religieux qu'ont pu prendre les relations *centre-périphérie*¹²⁵.

L'Age classique pourrait être analysé à travers de deux phénomènes majeurs : l'*agitation safavide* et la diffusion de la confrérie *bektachie*. Ainsi, il s'est formé trois groupes : les communautés dites *kızılbaş* issu des groupes liés au clergé contrôlé par les Safavides [à la suite devenu indépendante] , du bektachisme *dedegan*, rurale, et du bektachisme *babagan* [de derviche] organisée en un système de monastère et diffusée

¹¹⁹ Sur l'influence des croyances avant l'islam voir Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul : İletişim Yayınları, 2000.

¹²⁰ A. Gökalp, *op.cit.*, pp. 84.

¹²¹ H.Halm., *op.cit.*, pp. 86-88 et Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul : Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998 pour la période de XV- XVII siècles.

¹²² A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la formation de l'Hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIII^e Siècle*, Imprimerie de la Société Turque d'Histoire, 1989, pp. 42-43.

¹²³ Sur les causes de cette politique ambiguë voir Reha Camuroğlu, *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, İstanbul : Metis, 1992.

¹²⁴ Voir pour les détails Irène Mélikoff, « Un Ordre de Derviches Colonisateurs : les Bektachis », in *Recherches Sur l'Islam Populaire en Anatolie*, İstanbul : Eds. ISIS, 1992, pp.115-125.

essentiellement dans les villes et dans les Balkans¹²⁶. Malgré une certaine infiltration du bektachisme dit urbain dans la bureaucratie ottomane et au sein des Janissaires, tous ces groupes ont vécu essentiellement en périphérie de la société ottomane¹²⁷. Plusieurs révoltes et persécutions ont eu lieu¹²⁸. Ces groupes syncrétiques avaient aussi des relations avec les mouvements messianistes juifs et chrétiens de cette période¹²⁹.

L'agitation safavide est liée aux activités des cheiks de l'ordre *safaviyya* créée aux XIV. Siècle. Jusqu'au milieu du XVe siècle, l'activité de l'ordre avait un caractère purement religieux et pacifique mais à l'époque de Cheik Cunejd, il a pris un aspect similaire aux ordres de chevalerie militaires du moyen age occidental et a commencé à se donner des buts politiques¹³⁰. Le terme *kızılbaş* (Têtes-rouges) -encore utilisé couramment comme synonyme d'Alévi- est apparu à cette époque pour désigner les partisans des premiers Safavides qui portaient des couvre-chefs rouges. Ainsi, suite à la propagande religieuse des premiers Safavides, il s'est formé une certaine forme de chiisme qui, bien que se ralliant au culte de *Douze Imams*, présentait toutes les caractéristiques du Chiisme extrémiste, avec sa croyance au *tecelli* (manifestation de Dieu sous forme humaine), au *tenassuh* (croyance à la transformation et à la multiplicité des formes)¹³¹. La dévotion des masses populaires envers Ali et les martyrs de Karbala a constitué un terrain favorable pour la propagande politique des Safavides. On en trouve d'ailleurs la preuve chez *Hatayi* (nom de plume du Chah Ismail), encore considéré

¹²⁵ Pour une analyse théorique de l'Alévisme par les notions de centre-périphérie voir, Nur Vergin, « Din ve Muhalik Olmak : bir halk dini olarak Alevilik », *Türkiye Günlüğü*, n°17, 1991, pp.11-21.

¹²⁶ Pour les détails voir İsmet Zeki Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik*, Istanbul : DER Yayınları, 1990 ; Irène Mélikoff, «Un ordre de Derviches Colonisateurs : les Bektachis », in *Recherches sur l'Islam Populaire en Anatolie*, Istanbul : Eds. ISIS, 1992, pp.115-125. Pour l'affiliation des Janissaires au bektachisme voir Reha Camuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşılığı ve Vaka-Şerriye*, Istanbul : ANT Yayınları, 1991. Pour l'organisation et le fonctionnement de la confrérie bektachie voir Belkıs Temren, *Bektaşılığın Eğitsel ve Kültürel Boyutu*, Ankara : T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994, Suraiya Faroqhi, « The tekke of Hacı Bektaş : social position and economics activities », *Journal of Middle East Studies*, n°7, 1976, pp. 183-208 ; Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, Istanbul : Ardıç Yayınları, 1998.

¹²⁷ A ce propos Suraiya Faroqhi signale que les donations des différents sultans au couvent de Hacı Bektaş se sont arrêtés après le règne de Bayezid II, pour ne reprendre qu'aux XVIIIe siècle cf. S. Faroqhi, «The tekke of Hacı Bektaş : social position and economics activities» in *Journal of Middle East Studies*, 7, 1976, p.183-208.

¹²⁸ Pour un bilan des révoltes alévis du 16^e jusqu'au 19^e siècle voir essentiellement Baki Öz, *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları*, Istanbul :ANT Yayınları, 2^e édition, 1991.

¹²⁹ Pour une étude comparative des mouvements messianistes voir Marie-Pierre Charbatier, *Etude Comparative des Mouvements Messianiques de trois religion du monothéisme dans l'Empire Ottoman du XVI au XVIII siècle*, Mémoire de DEA d'Etudes Arabes et Civilisation du Monde Musulman, Université de Provence (Aix Marseille I), 1994.

¹³⁰ Oktaj Efendiev, « Le rôle des tribus de langue turque dans la création de l'Etat Safavide », dans *Turcica*, trimestre 1975, p.24.

comme le saint Poète par les Alévis¹³². Ainsi à la suite des révoltes ouvertes, la répression devient massive et témoigne d'une volonté systématique d'éliminer l'hérésie politico-religieuse¹³³. Malgré l'existence des périodes de paix avec le Pouvoir ottoman¹³⁴ la période d'après l'agitation safavide est une période d'isolement, de marginalisation ou de dissimulation pour les alevi. Enfin par l'isolement social et l'établissement de l'endogamie, la communauté a commencé à montrer les caractéristiques d'un groupe ethnique à partir de XVI. siècle¹³⁵.

Vers la fin de XIXe siècle des relations se sont établies entre cette communauté – essentiellement par le biais du bektachisme urbain- avec les groupes progressistes qui étaient en opposition au pouvoir Ottoman. Le gouverneur d'Ankara, Memduh Paşa écrivait dans son rapport ainsi : « Ils n'ont aucun signe –sauf leurs prénoms- montrant qu'ils sont musulmans. On ne peut pas laisser libre cette grande population si fausse, si imprévisible et ignorante. Sinon cet état va provoquer des résultats terribles »¹³⁶.

Les Jeunes-Turcs ont voulu mobiliser la culture alévie comme ressource idéologique et ont donc mené des recherches sur cette communauté. Ainsi le nouveau gouvernement d'*Union et Progrès*¹³⁷ a donné la mission d'analyser les *Kızılbaş* et les *Bektachis* à Baha Sait qui a travaillé sur ce sujet entre 1914-1915. Il a abouti aux résultats suivants: « *Le but principal des groupes Turcs-Alévis est de garder la race, le sang et la langue turque. Ils sont restés comme ils sont venus de Turan [pays d'origine mythique des Turcs]* »¹³⁸. Il y a aussi ici le désir explicite de lutter contre la manipulation de la communauté par les Occidentaux¹³⁹ Les Alévis constituaient à la fois une ressource et une menace pour le Pouvoir.

¹³¹ Irène Mélikoff, « Le Problème Kızılbaş », *art.cit.*, p.50

¹³² *Ibid.*, pp. 53-54.

¹³³ Gilles Veinstein et Nathalie Clayer, "L'Empire Ottoman", in *Les Voies d'Allah*, FAYARD, 1996, Paris, pp.328-329.

¹³⁴ Voir pour les détails Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi*, İstanbul :Alev Yayınları, 1992.

¹³⁵ Murat Okan, *Türkiye'de Alevilik*, Ankara : Imge Yay., 2004, pp.28-29 aussi Krisztina Kehl-Bodrogi, « Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik », [trad. Tanıl Bora] *Birikim*, n°88, 1996, pp.52-63 (Die 'Wiederfindung' des Alevitentums in der Türkei : Geschichtsmythos und kollektive Identität », *Orient*, vol. 34, n°2, 1993, pp.267-282).

¹³⁶ Cité par E. Behnan Sapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul : Türkiye Yayınevi, p.280.

¹³⁷ Pour un bref aperçu sur les Jeunes Turcs et l'Union et Progrès, voir Hamit Bozarslan, *Histoire de la Turquie Contemporaine*, Paris : Eds. de la Découverte, 2004, pp. 10-22.

¹³⁸ Baha Sait, *İttihat-Terakkinin Alevilik-Bektaşılık Araştırması*, İstanbul : Berfin Yay.,1994, p. 22..

¹³⁹ Baha Sait écrivait que la cause du début de ses recherches à été l'apparition des Alévis-Bektachis dans les statistiques des missionnaires protestants et des anciens chrétiens. Cf. Baha Sait *op.cit.* p.10. Au sujet

La communauté alévie qui soutenait M.Kemal Atatürk a été représenté au Parlement pour la première fois de son histoire en 1920¹⁴⁰. La politique laïciste de l'élite kémalistes a beaucoup servi la stratégie d'intégration de cette communauté. Ainsi la période d'Atatürk est perçue comme bénéfique, malgré l'interdiction des activités des confréries¹⁴¹. D'autre part, la politique culturelle privilégiant le *folklore* comme une base culturelle pour la nouvelle société a exploité la littérature et la musique alévie, perçues dorénavant comme la véritable culture turque, non dégénérée par l'influence arabe, niant sa dimension religieuse. Ainsi malgré l'impact de certaines révoltes des Alévis kurdes¹⁴², le culte d'Atatürk a progressivement trouvé une place dans le Panthéon Alévi dans la deuxième moitié du XXe siècle¹⁴³. Concernant la véritable diffusion de l'idéologie *moderniste-républicaine* il faudrait attendre l'après 2nde Guerre Mondiale. En effet, les politiques d'éducation républicaine donnent clairement des résultats, visible par l'apparition d'une nouvelle élite alévie *laïque* formée par le système d'éducation sécularisée.

des relations des Alévis et des missions chrétiens voir Hans-Lukas Kieser « Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interaction Between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia », *Die Welt des Islams*, no : 41-1, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2001.

¹⁴⁰ Il s'agit de 15 députés issus de son élite traditionnelle, des chefs de tribus ou membres du clergé alévi. cf. Cemal Şener, *Atatürk ve Aleviler*, Istanbul : ANT yayınları, 4^e édition, 1994, pp.69-74.

¹⁴¹ Voir Murat Küçük, « Cumhuriyetten Bugüne Hacı Bektaş Dergahı », *Nefes*, n°12, octobre 1991.

¹⁴² Cf., *Genelkurmay Belgelerine Göre Kürt İsyanları*, Istanbul : Kaynak Yayınları. 1990.

¹⁴³ Sur le culte d'Atatürk voir C. Şener, *op.cit.* pp.11-18.

CHAPITRE I

LA TRANSFORMATION SOCIALE DE LA COMMUNAUTE ALEVIE A L'EPREUVE DE LA VIOLENCE SYMBOLIQUE ET PHYSIQUE

La communauté alévie, formant presque exclusivement des groupes ruraux¹⁴⁴ faiblement différenciés en classe sociale et en majorité écrasante illettré au début de XXème siècle, a vécu l'essentiel de sa transformation sociale dans la Turquie d'après la seconde Guerre Mondiale. Ces caractéristiques de la communauté, relativement fermée et endogame, ont provoqué un impact plus important, du processus de transformation sociale de la Turquie au cours des années 1950 sur les Alévis,¹⁴⁵.

Depuis les années 1950, l'exode rural a conduit les aléviés à vivre dans des 'territoires' mixtes. Le processus d'intégration sociale débute donc en 1950, au moyen d'une stratégie d'entrée vers le centre par le biais des occasions offertes par l'Etat laïc. La nouvelle société relativement sécularisée le permettait plus que celle de la période ottomane, ressentie comme hostile par les membres de la communauté ou ils sentaient le besoin d'être isolé le plus possible (recours à la *takiyya* [dissimulation] issue de la tradition chiite)¹⁴⁶.

Pour les alévis, c'est la première expérience de sortie de leur espace social fermé et d'exposition à un milieu 'étranger'. Cette expérience a causé l'écroulement de leur structure sociale qui était déjà fragilisé. Une nouvelle structure sociale ainsi qu'une nouvelle élite est apparue, une classe moyenne ascendante formé essentiellement par le

¹⁴⁴ Juste pour mieux situer ce cas, même dans le département de Sivas, un des plus importants bastions de l'alévisme, au début de XX. siècle les Alévis formaient au moins un tiers de la population musulman [Cf. Zeki Coşkun, *Aleviler Sünniler ve Öteki Sivas*, Istanbul : İletişim yayınları, p.160] tandis qu'au centre ville ils ne formaient même pas 7 % de la population totale, concentrée dans les faubourg [Savaş Saim, *Bir Tekkenin Dini ve Sosyal Tarihi : Sivas Ali Baba zaviyesi*, Istanbul : Dergah Yayınları, p.24].

¹⁴⁵ Pour une étude sur la structure de l'endogamie et de la vie tribale chez les Alévis voir Altan Gökalp, *Les Têtes-Rouges et les Bouches Noires, une confrérie tribale à l'ouest anatolien*, Paris : Société d'ethnographie, 1980.

¹⁴⁶ Voir sur *takiyya*, Heinz Halm, *op.cit.*, 1995.

biais de l'éducation formelle, commençant à remplacer peu à peu l'élite religieuse dite *dedes*¹⁴⁷.

Ainsi la première phase de l'intégration de la communauté alévie s'est réalisée grâce aux mesures laïques appréciées par les Alévis pendant les premières décennies de la Turquie républicaine, malgré le malaise créé par certaines mesures, comme l'interdiction des activités des confréries. Un rapport présenté au CHP en 1949 avant les élections nationales, décrit bien cette attitude ainsi que la perception de la communauté par l'Etat :

« Les alévis critiquent CHP pour avoir fermé les *tekke* [couvents] bektachis, aboli leurs cérémonies religieuses et pour s'être efforcés de briser l'influence des *Seyyit* [clergés] mais l'apprécient pour avoir aboli le califat supprimé le *fikih* [jurisprudence canonique musulman] et les madrasas sunnites et être laïc. Parmi nos principes, le républicanisme ne les contrarie pas [...] Ils n'ont pas encore de compréhension mure du nationalisme. Mais il ne devrait pas être difficile de leur expliquer. L'étatisme est instinctivement présent chez eux, mais une sorte de socialisme de *tekke* (le communisme peut entrer par ce biais). Ils voient d'un bon œil la laïcité et le révolutionnarisme comme doctrines pour l'ensemble du pays, mais étant donné leur factionnalisme secret, il est naturel que pour le moment, ils s'en méfient »¹⁴⁸

Dans une logique d'interprétation proche de ce rapport, Semih Vaner insiste, dans un de ses articles sur la Turquie contemporaine, sur le soutien des Alévis aux groupes progressistes et aux groupes de gauche par leur oppositions à l'orthodoxie sunnite de l'Empire Ottoman : « ... Les Alévis ont toujours constitué un contrepoids à l'orthodoxie sunnite de l'Etat en soutenant les réformes de laïcisation dans les dernières périodes de l'Empire ottoman et plus près de nous, au cours de l'ère républicaine. Ouverte à la modernité et à la laïcité, la communauté alévie constitue l'une des composantes de la gauche militante »¹⁴⁹.

C'est par le biais de l'éducation de masse, du clientélisme politique et de la solidarité avec certains groupes non-alévis, -essentiellement des groupes dits

¹⁴⁷ Les clercs alévis appelés aussi *seyyid*, *cheik*, qui sont issus des lignages sacrés montant jusqu'aux 12 Imams. Sur les détails voir Ali Yaman, *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar*, Istanbul : Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2004. Avant l'impact du processus de modernisation le Dédé occupait aussi les fonctions politiques, comme celle de chef de tribu, et juridiques pendant les rituels d'interrogatoire de cette communauté relativement isolée. Voir Lütfi Kaleli, *İnanç Boyutuyla Alevilik*, Istanbul : Can yayınları, pp. 255-275 et 290-287 ; Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi*, Istanbul : Alev Yayınları 171-178 sur le rituel de l'interrogation Altan Gökalp, *op.cit.* 205-206.

¹⁴⁸ H.R. Tankut, « Aleviler » in M. Bayrak, *Açık-Gizli resmi-Gayri-Resmi Kürdoloji Belgeleri*, Ankara : Oz-Ge Yay., 1994, pp.296-299.

¹⁴⁹ Semih Vaner, « La démocratie à l'épreuve », in Semih Vaner, Deniz Akagül et Bahadır Kaleağası, *La Turquie en Mouvement*, Paris : Eds. Complexe, 1995, p.35.

progressistes ou de gauche faisant des Alévis des acteurs de la polarisation politique, que la communauté a essayé de bâtir des stratégies d'intégration et de vivre une transformation sociale. Nous pouvons analyser ce processus par les théories d'acculturation et d'hybridation culturelle, aux vues de l'impact de la violence symbolique et physique dont les Alévis ont essentiellement été les victimes. Si elles ont débuté dans les années 1960, ces deux formes de violence ont surtout touché la communauté alévie dans la seconde moitié des années 70, pendant la dite de *Terrör Dönemi* [période de terreur] en Turquie. Période s'achevant par quelque 5000 morts et par une fragmentation des forces politique sous l'emprise des groupes les plus radicaux¹⁵⁰.

Nous pouvons qualifier la stratégie des Alévis de la période post-républicaine de stratégie d'intégration usant des occasions offertes par l'Etat laïc, notamment en ce qui concerne le fonctionnariat et le salariat dans le secteur public¹⁵¹. Les Maisons du Peuple [Halkevleri] conçues par l'élite kémaliste comme instrument privilégiés du changement social dans les villes, puis les instituts de village destinés à instruire les enfants des régions rurales afin de produire une intelligentsia pour une modernisation autoritaire et rationaliste, ont largement encadré les Alévis¹⁵². Certaines professions libérales accessibles par un cursus scolaire honorable ont été aussi utilisés par les Alévis. La volonté de s'assurer des positions d'influence dans un environnement nouveau incitait les Alévis à mobiliser toutes les ressources du groupe de solidarité pour pousser au maximum ceux qui réussissent dès l'école primaire¹⁵³.

¹⁵⁰ Voir pour les détails surtout Hamit Bozarşlan, « Le phénomène milicien : une composante de la violence politique dans la Turquie des années 1970 », *Turcica*, vol. XXXI, 1999, pp. 185-244. Ruşen Keleş-Artun Ünsal, *Kent ve Siyasal Sıddet*, Ankara : Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, 1982.

¹⁵¹ Nous ne possédons pas de données statistiques au sujet de l'ampleur de la transformation sociale chez les Alévis. Plusieurs observations dans les villages alévis comme celui de Fikret Otyam, remarquent que les villages alévis au Sivas sont 2 fois plus alphabétisés (98%) que la moyenne dans la Turquie des années 1960 (50%) dans 30 ans où il s'est formé plus de 300 fonctionnaires depuis 1948 ans, ce qui montre bien la stratégie de la communauté. Voir Fikret Otyam, *Hu Dost*, Ankara : Dayanışma basımevi, 1982, p.72 et 124-126.

¹⁵² Jean-François Bayart, « La question Alévi dans la Turquie moderne » in Olivier Carré (dir.), *L'Islam et Etat dans le monde d'aujourd'hui*, Paris : PUF, 1982, pp.109-120. Aussi voir pour le fonctionnement des Maisons du Peuple, Sefa Simşek, *Bir İdeolojik Seferberlik Deneyimi Halkevleri 1932-1951*, İstanbul : Boğaziçi Yayinevi, 2002.

¹⁵³ Altan Gökalp, « Une minorité chiite en Anatolie : les Alévis », *Annales* vol. 35 (3-4), mai-août 1980, p.748-763.

Mais cette stratégie d'intégration voire de l'assimilation, une *stratégie d'invisibilité* dans le système laïc, était partiellement empêchée par le sentiment de nécessité de former des solidarités intra-communautaires en cas d'une crise, issue d'un acte de violence (symbolique, physique) contre la communauté, ou d'une susceptible menace due essentiellement à la montée de l'islam politique et à la visibilité du conservatisme musulman dans la société turque après le passage au système multipartiste au cours des années 1950¹⁵⁴. L'inquiétude des Alévis commence surtout avec l'émergence des relations du gouvernement de Parti Démocrate [DP] au début largement soutenu par les Alévis¹⁵⁵, avec le mouvement islamiste *nurcu*¹⁵⁶. A partir des élections de 1957¹⁵⁷ les Alévis ont progressivement commencé à retirer leur soutien aux partis de droite perçus comme les représentants du sunnisme conservateur. Selon Şerif Mardin le DP abandonne à cette époque sa politique pragmatiste et populiste englobant les Alévis, pour une alliance avec les groupes islamiques, interprété par les Alévis comme une alliance entre les 'Sunnites', ce qui rappelait la marginalité de leur statut dans la période ottomane¹⁵⁸. Ainsi 'la laïcité' est devenue le déterminant principal des tendances politiques des Alévis. Les expériences d'affirmations identitaires et d'organisations de type communautaire des décennies 1960 et 1990 des Alévis, nous montrent le rôle non négligeable de ces phénomènes¹⁵⁹.

Dans ce contexte nous allons essayer de situer la transformation sociale de la communauté entre 1950-1980. Dans un premier temps, nous verrons l'expérience de vivre avec les dits *étrangers* ainsi que les premières tentatives d'organisation des Alévis dans la deuxième moitié de la décennie 1960 à la suite de certains actes de violence.

¹⁵⁴ Pour un bref analyse de l'histoire de l'expérience de démocratie turque voir Semih Vaner, « La démocratie et l'autoritarisme vont de pair », in Semih Vaner (dir.) *La Turquie*, Paris : Fayard/CERI, 2005, pp. 150-191,

¹⁵⁵ Un barde-poète alévi très populaire dans la période 1950-1970 expliquait la déception des Alévis avec un ton cynique ainsi : « Nous pensions que le DP était une fille pure / Il s'est apparu laid, veuf, perfide/ Ils nous a trompé en disant d'avoir la tête haute et le visage pur / Mais son visage s'est avéré noir, sa tête chauve » [Demokrat Partiyi kız sandık/Cirkin çıktı, kahpe çıktı, dul çıktı/Anlım açık yüzüm ağ dedi kandık/Yüzü kuru çıktı, başı keş çıktı] in İlhan Başgöz, *Aşık Ali İzzet Özkan*, Ankara : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1979, p.26. Le même poète avait écrit La Messie Démocratie est apparu / La voix du Tyran est cessé [Çıktı Mehdi demokrasi / kesildi zalimin ses] pendant la première période du gouvernement de DP en 1950 [Cf. İlhan Başgöz, *op.cit.* p.25.

¹⁵⁶ Sur ce mouvement voir essentiellement Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany : State University of New York Press.

¹⁵⁷ Harald Schuler, *Particilik Hemşehrilik Alevilik*, Istanbul : İletişim yayınları, 1992, p.162

¹⁵⁸ Şerif Mardin, *Modern Türkiye'de Din ve Siyaset*, Istanbul : İletişim yayınları, 3e édition, 1993 p.125

¹⁵⁹ Voir la partie sur la dite 'Renaissance Alevie' de la thèse.

Ensuite, en seconde partie nous allons essayer de traiter brièvement l'impact du processus d'acculturation des Alévis avec la gauche turque et l'impact des violences politiques superposés avec les formes de violences de types communautaires.

1. 'Vivre avec les 'Etrangers' : La difficile intégration des Alévis

« Pour pouvoir être considéré comme musulman, un Alévi doit d'abord se convertir au judaïsme, puis au christianisme ; ce n'est qu'ensuite qu'il pourra se convertir à l'islam sunnite ». Cette 'adage' que beaucoup de Turcs répètent sur le ton de la conviction, est fort révélateur du fossé qui, en Turquie, sépare la population sunnite de l'élément alévi¹⁶⁰.

Le concept de *yabancı* [étranger]¹⁶¹ dans le langage populaire des alévis vivant en ville désigne les Sunnites. C'est un concept-clé à plusieurs connotations qui nous est utile pour comprendre la perception du sunnisme chez les Alévis et comment ils se situent dans l'espace sociale mixte, quelle est la ligne de démarcation entre le nous/les autres. Dans ce contexte l'opposé de « l'étranger » est *bizden* [de nous]. C'est une désignation utilisée dans les différents contextes de la conversation ; dans le contexte de présentation comme par exemple pour dire « il n'est pas étranger »,

Dans cette construction de "l'étranger", la stigmatisation des Alévis et leur réduction à l'Autre est décisive. Cette désignation de l'autre chez les sunnites, "*kızılbaş*", fonctionne par leur désignation comme étant dégénérés, sans religion, incestueux... Chez les Alévis, l'Autre sunnite fait référence au *yezit* et trouve une corrélation avec le Yazid en personne qui a exterminé les martyrs de Karbala et les sunnites comme le signe du mal absolu, de la cruauté, de l'intégrisme etc.¹⁶²

¹⁶⁰ Paul Dumont, « Le poids de l'Alévisme dans la Turquie d'aujourd'hui », *Turcica*, tome XXI-XXIII, 1991, pp. 155.

¹⁶¹ *Yabancı* désigne ce qui est sunnite tandis qu'en turc c'est juste le synonyme d'étranger en français. Ainsi un non musulman de la Turquie ou un quelque non citoyen turc ne sera pas désigné avec cette appellation. En fait étranger désigne ce qui proche, ce qui ne peut être confondu avec un Alévi.

¹⁶² Voir essentiellement Altan Gökalp, *Les Têtes-Rouges et les Bouches Noires*, *op.cit.* Le titre de cet ouvrage aussi relève les perceptions des alévis par les sunnites (Têtes-rouges [*kızılbaş*] connoté qui n'a pas de religion, incestueux...) et des sunnites par les Alévis. (les bouches noires [*ağzı karalar*] qui ne disent que des méchancetés et qui sont cruels...).

Selon Murat Okan le terme de *Yabancı* [étranger] qui est enraciné dans le langage quotidien des Alévis montre la dimension ethnique de l'Alévisme.¹⁶³ L'« Etranger » est potentiellement une menace explicite ou implicite, ils peuvent nous questionner, nous juger. Ainsi L'Etranger est considéré comme le défenseur des ses propres valeurs culturelles, il sera jugé en fonction des valeurs de l'alévisme et il sera catégorisé et codifié selon une dichotomie « bon/mauvais ». L'existence de l'Etranger unit les Alévis. Il participe à la conscience d'avoir des modes de pensées et des pratiques communes, issues de mêmes valeurs.¹⁶⁴

Un Alévi ordinaire croit à l'existence de nombreuses idées reçues, chez l'étranger, sur les Alévis. Il se sent en conséquence mal à l'aise face à lui. Cette construction négative, supposée être enraciné dans la conscience de 'l'étranger' est l'élément principal dans la construction identitaire Alévi. Dans ce contexte toutes les interprétations "de l'intérieur" sur l'Alévisme est une réponse ou un message aux "étranger".¹⁶⁵ Dans un livre paru en 1965 la place des Alévis dans la société est décrite ainsi par l'auteur alévi :

« ... Ils sont traités par les tiers comme ils ne sont pas de même origine malgré le fait qu'ils sont attachés par leurs cœurs à leur pays et à leur nation... Ils montrent des bonnes qualités, ils suivent des règles de la religion et suivent la tradition du Prophète. Ils respectent les lois imposées par l'Etat. Un Alévi serait considéré par les autres comme un homme correcte s'il ne se dévoile pas son alévité. Mais s'il se dévoile, ce qui était sympathique, exemple vivant de bonne morale devient un type détestable. Tout le monde l'ignore ne le salue même pas. Ses anciens amis commencent à le nier, à l'exclure. Le même homme est devenu désormais comme un bête sauvage. Il est considéré comme sale, personne ne mange de sa main. Il est sans religion, la créature la plus détestable »¹⁶⁶

Dans cette construction de "l'étranger", le fait de stigmatisation des Alévis et leur réduction à l'autre sont décisifs. L'existence durable des idées reçues sur les Alévis consolide la catégorie "Etranger". Cette continuation rend toujours active l'identité ce qui veut dire que les différences et les similitudes sont toujours en vigueur et se dévoilent dans la vie quotidienne par les actes spontanés.

Dans ce contexte l'identité alévie figure comme une « identité mauvaise », ce qui donne, selon Ersoy, trois résultats : la tendance à cacher les dimensions perçues comme « mauvaises » de l'identité c'est-à-dire l'isolation social ; La quête

¹⁶³ Murat Okan, *op.cit.*, p.19

¹⁶⁴ *Ibid*, p.30-31

¹⁶⁵ *Ibid*, p.31

¹⁶⁶ Ali Kaya, *Alevilik ve Haksız Hücumlar*, Ankara : Sanat Matbaası, 1965, pp. 17-18.

d'apprentissage des valeurs de son groupe : la rationalisation ; L'effort pour réussir dans les autres dimensions pour accéder à un égo-idéal c'est-à-dire la compensation¹⁶⁷.

Pour dépasser le stigmate qu'ils subissent d'une part par les sunnites conservateurs qui les détestaient en les accusant d'être hérétique, et les groupes laïcs, modernistes d'autre part qui voyaient le *soufisme* et par conséquent l'alévisme comme une croyance primitive empêchant la modernisation¹⁶⁸, ils vont devoir formuler des stratégies. Ainsi pour dépasser « la mauvaise identité » et s'intégrer à la société, les Alévis ont essayé de trouver des liens entre les valeurs modernes, comme l'humanisme, le féminisme, liberté de pensée et l'Alévisme et de faire alliance avec les groupes progressistes et de gauche.

L'aliénation des Alévis à leur propre identité et à leur culture, et parallèlement leur psychose d'exclusion est accélérée en prenant une nouvelle dimension après 1960 avec l'exode rural. N'oublions pas qu'après la II. Guerre Mondiale la Turquie est entrée dans un processus d'urbanisation rapide, à tel point que la population urbaine a été multipliée par trois en deux décennies, essentiellement sous le coup de l'exode rural¹⁶⁹. Les Alévis formant un groupe essentiellement rural, l'impact de l'exode rural les a touchés plus que les autres.

L'expérience de la migration a rendu impossible la continuation des cérémonies religieuses faites en cachette dans le village. Ce phénomène a empêché la transmission des valeurs de l'Alévisme à tel point que les jeunes ont commencé à percevoir l'alévisme juste comme un élément de ségrégation désigné par les tiers¹⁷⁰. De même, la violence symbolique qui continuait à apparaître dans les publications tout en réduisant l'alévisme à une anomalie religieuse et morale provoquait la réaction des Alévis,¹⁷¹.

¹⁶⁷ Mehmet Akif Ersoy, « Alevi Kimliğinin Gelişimine ve Alevi Sünni İlişkinine Psikanalitik bakış », *Doğu-Batı*, no :8, août 1999, p. 101.

¹⁶⁸ Rıza Zelyut, *Oz Kaynaklarına Gore Alevilik*. Istanbul; Yön yayınları, 7e édition, p. 293.

¹⁶⁹ La population totale des villes plus de 10.000 habitants était 3.441.895 en 1945 et 9.343.006 en 1965. Cf. Ruşen Keleş, *Kentleşme Politikası*, Ankara : İmge Yayınları, 7e édition, p.58.

¹⁷⁰ Fazıl Hüsnü Erdem, « Alevi Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler », *Toplum ve Bilim*, no :90, automne 2001, pp.193-1994.

¹⁷¹ Comme l'exemple de *kızılbaş* synonyme de l'Alévisme anatolien paru dans les dictionnaires au sens de quelqu'un qui ne connaît pas valeurs morales et religieuses. Voir Fazıl Hüsnü Erdem, *art.cit.*, pp.205.

Tous ces faits contribuent à la difficulté de l'intégration des Alévis à la société dans le processus de modernisation. La communauté alévie formant des masses économiquement défavorisées et stigmatisées par l'islam orthodoxe a du subir d'une part l'impact de la modernisation, tout comme la société turque, mais aussi l'écroulement rapide de sa propre structure sociale, tout en essayant de s'intégrer au cours du processus d'exode rural à une société majoritairement sunnite. Ce processus d'intégration est encouragé par les politiques modernisatrices et en même temps paralysé par la violence symbolique et physique à laquelle la communauté doit faire face pendant cette expérience.

1.1. La quête de représentation à l'épreuve de la violence

Dans ce contexte l'alévisme a émergé timidement dans l'espace public au cours des années 1960. Une nouvelle élite alévie des classes moyennes a vu le jour. Selon Paul Dumont, l'émergence de l'alévisme dans les années 1960 est due à l'établissement d'un vrai système pluraliste avec la nouvelle Constitution de 1961, et la formation de divers phénomènes socio-économiques, qui conduisirent diverses forces religieuses, ethniques ou sociales à s'affirmer¹⁷². Par contre nous privilégierons plus l'impact des premières attaques faites aux Alévis dans cette décennie, c'est-à-dire les formes de violences symboliques et physiques.

Nous pouvons définir la violence comme «une action directe ou indirecte, destinée à limiter, blesser ou détruire les personnes ou les biens»¹⁷³. Nous avons utilisé cette définition d'Yves Michaud pour bien situer l'état de la communauté alévie face au fait de la violence. Selon lui «il y a de la violence quand, dans une situation d'interaction, un ou plusieurs acteurs agissent de manière directe ou indirecte, massée ou distribuée, en portant atteinte à un ou plusieurs autres à des degrés variables, soit

¹⁷² Paul Dumont, *art. cit.*, pp. 162.

¹⁷³ La définition de H.L. Nieburg, *Uses of Violence*, in *Journal of Conflict Resolution*, mars 1963, vol. VII-I, p.43 cité par Yves Michaud, *La Violence*, Paris : PUF, 1986, p. 7

dans leur intégrité physique, soit dans leur intégrité morale, soit dans leurs possessions, soit dans leurs participations symboliques ou culturelles»¹⁷⁴

Pour définir la violence symbolique et politique nous utilisons comme références essentielles le sens donné à ces concepts par Philippe Braud qui prend en considération le concept de souffrance pour comprendre la violence symbolique. C'est ainsi la violence symbolique devient «une expérience douloureuse, subie et perçue par le sujet, en dehors de tout rapport de coercition matérielle. *Qu'elle qu'en soit l'origine ou le processus, elle est une atteinte à l'estime de soi, vécue comme source de souffrance sur le plan identitaire*»¹⁷⁵.

Dans ce contexte, entre la violence symbolique et la violence physique une approche relationnelle est nécessaire. La violence symbolique correspond couramment à un moment d'un processus ou des relations sociales d'où surgissent ensuite des violences matérielles, physiques, qui, elles-mêmes, alimenteront, exacerberont ou renouvelleront, en spirale, d'autres expressions de violence, les unes symboliques et les autres concrètes.¹⁷⁶

Dans ce contexte le premier problème soulevé est celui de la représentation des Alévis au sein de la Direction des Affaires Religieuses, créée pour assurer le contrôle et la réalisation des services religieux par l'Etat¹⁷⁷. La constitution de 1961 prévoyait [19ème article]¹⁷⁸ ouvertement la liberté de foi. C'était un point important, nécessitant le soutien des alévis à la Constitution selon certains membres de la communauté¹⁷⁹. Les Alévis croyaient que la Constitution de 1961 allaient leur permettre d'affirmer leur identité pour la première fois depuis des siècles. Mais cela n'a pas fonctionné.

¹⁷⁴ Yves Michaud, *op.cit.*, p.8.

¹⁷⁵ Philippe Braud, «Violence symbolique, violence physique», in *Guerre Civiles*, Paris ; Karthala, 1999, p.34.

¹⁷⁶ Michel Wieviorka, *Violence en France*, Edition du Seuil, février 1999, p. 17.

¹⁷⁷ Pour les détails sur le fonctionnement et les discussions autour de La Présidence des Affaires Religieuses [Diyânet İşleri Başkanlığı], créée en 1924 remplaçant l'ancien ministère de culte musulman (Seriye ve Evkaf Bakanlığı) qui organisait que des services pour l'islam sunnite, ainsi critiqué par les Alévis comme l'institution financé par leurs impôts sans faire aucun service au retour malgré son budget énorme, voir essentiellement İstar Tarhanlı, *Müslüman Toplum Laik Devlet : Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul : AFA Yayınları, 1993.

¹⁷⁸ D'après le 19ème article de la Constitution de 1961: "tous les cérémonies religieuses qui ne sont pas contre l'ordre public ou la morale générale sont libres. L'éducation religieuse est un service qui dépend du désir du citoyen".

¹⁷⁹ C.Şener, *op.cit.* p.142.

1.2. Les Déclarations des Étudiants Alévis : Les Alévis dans la sphère publique

En 1963, les Alévis ont progressé vers la possibilité d'être représentés au sein du "Diyanet İşleri Başkanlığı" [La Présidence des Affaires Religieuses], grâce au projet de loi du gouvernement d'İsmet İnönü. Ce projet prévoyait la représentation des Alévis dans un "Bureau des Confessions", travaillant sous le contrôle de la Présidence des Affaires Religieuses¹⁸⁰. Le projet ayant été annoncé, le président İbrahim Elmali fit cette déclaration à la presse : «*Alévisme est qqch chose de politique que religieuse. Cela vient du problème de Chah İsmail, de l'histoire. Le problème d'alévisme est déjà résolu. Dans notre institution il n'y a pas de personne voulant que l'alévisme soit reconnu*»¹⁸¹.

Ce projet a été victime d'un véritable lynchage médiatique de la part de la presse de droite. Cette presse s'est fait le relais des rumeurs traditionnelles inventées contre les Alévis par leurs ennemis. La presse de droite a été jusqu'à déclarer que les Alévis pourraient faire, grâce au projet du gouvernement, leurs cérémonies honteuses en utilisant les mosquées. La réaction est venue de 50 étudiants alévis, qui ont publié deux déclarations rejetant ces rumeurs. L'originalité de cette annonce est d'être la première à avoir utilisé le nom Alévi¹⁸².

Nous les jeunes étudiants alévis, représentants d'une masse de plus de 13 millions de personnes [de la société turque], nous acceptons comme mission de déclarer à notre Nation ces faits suivants :

Le président de la Direction des Affaires Religieuses a osé déclarer à la presse que «le dit Alévisme (!) n'est qu'une opinion politique. Cela vient du problème de Chah İsmail, de l'histoire. Ce problème est déjà résolu. Dans notre institution personne ne veut que l'alévisme soit connu» en oubliant qu'il est le directeur d'une institution fonctionnant grâce aux impôts payés par les alévis

1-Nous étant les jeunes ALEVI-TURC nous soutenons l'unité de la TURQUIE, les révolutions et les principes d'ATATURK, les droits et les libertés de l'homme. Nous détestons fortement toute discrimination de religion, de langue et de race qui touche cette unité.

2-L'ALEVISME n'est pas une opinion politique créée par Chah İsmail par contre c'est la confession la plus conforme à l'essence de l'ISLAM et de l'HUMANITE.

3-Nous reconnaissons tout le monde comme des frères et respectons toutes les croyances, détestons la prétention de l'effondrement de l'alévisme. (Pour nous) ça ressemble à essayer de masquer le soleil par la boue.

4-Nous sommes déçus de la passivité du gouvernement face à ces déclarations discriminatrices faites à un moment où nous avons, encore plus qu'avant, besoin d'unité et de solidarité.

Nous, étant les Jeunes Étudiants, déclarons que nous sommes toujours contre à ces attitudes. Nous détestons rigoureusement ces déclarations du Président de la Présidence des Affaires Religieuses qui sont contraires aux principes de la laïcité et de l'unité de la TURQUIE. Nous rappelons encore une fois que les

¹⁸⁰ İftar Tarhanlı, *Müslüman Toplum Laik Devlet*, İstanbul : Afa Yayınları, 1993, p.179

¹⁸¹ Source : *Cem*, n°2, août 1966. cité par Lütfi Kaleli, *Kimliğini Haykıran Alevilik*, İstanbul : Can Yayınları, 3^e édition, 1997, p. 187.

¹⁸² L. Cinemre, F.Akşit, *op.cit.* p.81.

détenteurs de la mentalité anachronique qui ne comprennent pas cette évidence trouveront sur leurs têtes le bâton en acier des révolutions d'ATATURK¹⁸³.

La II. Déclaration

Les Jeunes Etudiants Alévis

Les derniers mouvements intégristes montrent que dans la TURQUIE LAIQUE d'ATATURK la mentalité qui a attaqué hier a tourné aujourd'hui aux ALEVIS. Dans une école de la Capitale de notre République, le type mal éduqué, méchant qui est le DIRECTEUR et le PROFESSEUR DE RELIGION a dit que «Les *Kızılbaş* ne sont pas des musulmans, ils sont comme des chiens. Ce sont des hommes faits de boues et seulement les ignorants les considèrent comme musulmans» et il a blessé en battant les deux élève qui s'appellent Döndü et Kemal avec les autres... Ces types d'événements qui se répètent ont une tendance à CREER DES EVENEMENTS SANGLANTS.

Mais d'après notre Constitution la Turquie est un Etat de Droit National, Démocratique, Laïc et Social et l'Etat doit contrôler et développer l'éducation laïque. D'autre part notre CONSTITUTION connaît la liberté de religion et de croyance.

Dans cet état NOUS LES JEUNES ALEVIS nous demandons:

1-Faire démissionner le Président de la Présidence des Affaires Religieuses qui crée des chaos avec ses déclarations;

2-La réforme de cette institution en vue de donner une place pour les croyances Alévis

3-Démission du ministre de l'éducation qui se tait face aux activités contre les principes laïques d'éducation de la Constitution.

4-Démission des DEPUTES alévis qui ont pris des voix grâce à leur origine alévi et les Députés et les Sénateurs QUI SE DISENT KEMALISTES et REVOLUTIONNAIRES s'ils ne peuvent soutenir ces principes.

NOUS APPELONS aux milieux intellectuels, à la presse et aux députés Kémaliste.

La sauvegarde du droit et la résistance contre la violation des droits ne sont pas seulement la mission des gens qui ont subi. Nous sommes sûr que la Justice va s'occuper avec la malheur de la petite Döndü et du petit Kemal.

Mais nous, nous sommes prêt à résister pour les droits des millions des DÖNDÜ et des KEMAL

La Jeunesse Etudiante Alévie d'Istanbul.¹⁸⁴

De même une autre déclaration sur la question de la représentation des Alévis au sein de la Présidence des Affaires Religieuses, en insistant combien les Alévis sont des gardiens fidèles des principes républicains, finissait par quatre revendications : la réalisation du projet de réforme de cette institution, la poursuite judiciaire contre les comportements dénigrant les Alévis auprès de l'opinion publique, de la presse et la mise en alerte contre de tels comportements qui visent à détruire l'unité nationale¹⁸⁵.

Dès la deuxième moitié de la décennie 1960, les attaques contre les Alévis ont débuté. Les événements de Malatya, Ortaca [de Muğla], Kırıkhan et Elbistan, parvenus l'un après l'autre, ont causé une perte de confiance chez les Alévis envers les « Grands

¹⁸³ Cf. par CEM, no :1, juillet 1966, p. 23-24.

¹⁸⁴ Cf. CEM, no : 1, juillet 1966.

¹⁸⁵ Déclaration de presse au nom des étudiants alévis de l'Université d'Ankara en 1963, deux des quatre membres du comité d'organisation, Mustafa Timisi et Seyfi Oktay, qui ont fait par la suite des carrières politiques de députés et ministres. Cité par Elise Massicard, *thèse citée*, annexes, pp. 703-708.

Partis » de l'époque¹⁸⁶. Les élites aléviées qui voulaient utiliser cette conjoncture favorable se sont décidées à former un parti de secte pour les Alévis¹⁸⁷.

Certaines déclarations méritent d'être citées car elles font preuves des plusieurs transformations : la formation d'une élite moderne aléviée issue essentiellement des classes moyennes ascendante, qui parle déjà au nom de la communauté dans la décennie 1960, récupérant la place du clergé ; l'assimilation du principe de la laïcité et des principes kémalistes ; la crainte de la menace islamiste qui serait toujours l'un des faits provocateurs de revendications et d'organisation aléviées ; la crainte d'assimilation au sunnisme¹⁸⁸ ou de subir sa pression ; la polarisation dans la société entre les Alévis et les groupes sunnites conservateurs ou la droite radicale. Ainsi la déclaration signale plusieurs de ces faits.

Pendant cette période les intellectuels alévis ont pu publier deux revues, Cem et Ehlîbeyt¹⁸⁹. Ces revues, surtout la revue Cem, ont insisté pendant la période de sa publication (16 numéros entre juillet 1966- septembre 1967), sur l'injustice de la discrimination des alévis et la nécessité d'être fier de cette origine¹⁹⁰, sur l'importance de la communauté aléviée pour la survie du laïcisme en Turquie¹⁹¹, sur la nécessité de solidarité entre les membres de la communauté tout en cherchant le soutien des milieux

¹⁸⁶ Surtout le Parti de la Justice qui était au pouvoir en tête d'un gouvernement de coalition quand les attaques ont commencé. Il faut noter que le Parti de la Justice, l'héritier du Parti Démocrate, avait des liaisons étroites avec les groupes islamistes de cette époque.

¹⁸⁷ Voir pour les détails Sadık Eral, *Caldiran'dan Corum'a Anadolu'da Alevi Katliamları*, Istanbul: ANT yayımları, 1995.

¹⁸⁸ Même sans subir l'impact de l'exode rural la conversion au sunnisme pourrait se réaliser par l'accélération des contacts avec 'l'extérieur', le processus d'assimilation pourrait couvrir les régions rurales habitées par les Alévis comme le cas certains villages alévis dans la région égéenne, entrés dans le processus de l'économie de marché, ce qui a induit l'effondrement du clergé alévi dans les premières décennies du XX. siècle. Pour les villages 'sunnitisés' voir Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık*, Otağ Yayinevi, Istanbul, 1977. Sur le même sujet voir aussi Alper Öktem, "Burdur'da yerleşmiş Senirkent Alevileri", *Tarih ve Toplum*, n°196, avril 2000, pp.43-49 pour un exemple de conversion d'un groupe alévi au sunnisme dans la décennie 1940.

¹⁸⁹ Cem a pu vivre jusqu'au numéro 18, mais Ehlîbeyt a poursuivi sa publication jusqu'au coup-d'Etat de 12 mars 1971. (Levent Cinemre - Figen Akşit, *Tarih Boyunca Alevilik ve Aleviler*, Tempo Yayınları Istanbul, 1995, p. 80).

¹⁹⁰ On peut citer comme exemple un article intitulé « Alevi olmanın onuru » [l'honneur d'être alévi], CEM, no :3, 20 septembre 1966, p. 5.

¹⁹¹ Dans un article de CEM intitulé « Les Alévis sont les gardiens de la Turquie d'Atatürk contre les courants intégristes », [Gerici Akımlara Karşı Atatürk Türkiye'sinin teminatı Alevilerdir], no :4, 5 octobre 1966, pp. 4-5 on racontait que les alévis sont laïcs par nature, c'est pourquoi la sauvegarde de laïcisme est leur mission et on finissait l'article ainsi : « C'est pourquoi un alévi doit dire « je suis alévi ». Car, cette déclaration n'est pas dire le nom d'une croyance, ça veut dire donner le code qui montre qu'on est prêt à servir la Turquie laïque avec les frères intellectuels sunnites » (*ibid.* p.6)

progressistes et la pure turcité¹⁹². La discrimination était l'un des thèmes principaux de la revue. Ainsi un article dans le premier numéro au titre significatif: *Bu Millet Kendi Kendini Tanımiyor* [Cette nation ne se connaît pas elle-même] montre bien la mentalité des intellectuels de cette période, en quête d'intégration¹⁹³.

Les associations¹⁹⁴ créées à cette époque n'ont pas représenté la majorité des Alévis. Malgré tout elles ont constitué un premier pas vers une organisation de la communauté et sont à l'origine de la tradition qui influence les associations actuelles. Il faut souligner l'absence d'une élite alévie puissante malgré la relative émergence d'une classe moyenne alévie et la concurrence des mouvements de gauche modérée ou radicale. Cela est dû à plusieurs causes¹⁹⁵, mais essentiellement au contexte de la Turquie de l'époque, défavorable à l'expression des revendications identitaires. Par contre un parti politique alévi, *Birlik Partisi* [Parti d'Union] s'est créé dans la décennie 1960 faisant aussi preuve de l'émergence d'une nouvelle élite politique. Ce parti est devenu l'un des champs du processus de transformation des élites alévis, par l'exclusion de l'élite religieuse traditionnelle, remplacée par des élites laïques, issues des classes moyennes et par leur biais, l'entrée progressive des idées de gauche au sein du Parti.

¹⁹² Ce discours était valable Presque dans tous les articles. On peut citer comme exemple des articles de Mehmet Eröz publié dans 7 premiers numéros, intitulé « la question d'Alévisme en Turquie et la relation de l'Alévisme Turc avec le Chamanisme et la Culture Turque d'Asie Centrale ».

¹⁹³ Cette article faisait allusion aux similitudes entre un événement ayant eu lieu à Chypre où les turques chypriotes ont été violées par des grecs et le cas des paysannes aléviées à l'événement d'*Ortaca*, où elles ont subi la même chose. Il insiste sur la nécessité d'avoir la même haine pour ces deux événements où les «purs turcs» ont été insultés. L'article reprend les insultes faites aux alévis d'après lesquels ils sont athées et hérétiques à la fois et doivent être membres des autres religions avant pour qu'ils puissent être «musulman», qu'ils forment une espèce de chiens et n'ont aucune relation avec l'humanité, un musulman ne doit pas manger la viande d'un animal coupé par un alévi, ne doit pas parler avec lui et pas de faire d'amitié, que les alévis n'ont pas de morale, et que leur cérémonies religieuses sont en fait des grandes orgies. Pour répondre à ces insultes l'auteur insiste la dignité des alévis, l'importance de la foi chez les alévis, leur mysticisme, leur morale unique dans le monde, leur pur turcité ... (art.cit. pp. 6-11).

¹⁹⁴ Dans cette période on a fondé les associations aléviées telles que "Banaz Köyü Kültür ve Turizm Derneği" [l'Association de Culture et de Tourisme du Village de Banaz] qui fit naître "Pir Sultan Abdal Kültür Derneği" [l'Association de Culture de Pir Sultan Abdal] et " Hacı Bektaş Kültür dernekleri" [les Associations de Culture de Hacı Bektaş] qui a été construit au nom de Hacı Bektaş, le créateur saint du Bektachisme, qui réalise la grande fête depuis 1964 à Hacibektas chaque août. Cf. L. Cinemre, F.Akşit *op.cit.*, p.80

¹⁹⁵ Sur ce sujet l'historien alévi Reha Çamuroğlu, déclare que les associations et les partis politiques restent loin d'avoir une base solide parce qu'ils ne sont pas organisés selon la croyance alévie mais selon les lois des associations ou des partis. (R.Çamuroğlu, *op.cit.*, p.110)

1.3. L'Expérience du Parti D'Union

Dans les années 1960 les Alévis sont en quête d'une expression politique. Les partis politiques de l'époque ne se penchant sur le sort de la communauté que lors des périodes électorales afin d'obtenir leur voix, les élites aléviées finirent par prendre l'initiative de créer un parti alévi. Malgré leur soutien au Parti Démocrate dans les années 1950, ils n'ont rien obtenu de ce parti, de la même façon, leur soutien au parti républicain de peuple aux élections de 1961 ne leur a pas été plus bénéfique.

Le Parti d'Union est créé par un groupe de politiciens alévis le 17 octobre 1966 sous la présidence de Hasan Tahsin Berkman, un ancien général. L'emblème du Parti est formé d'un lion qui signifie Ali* et de 12 étoiles qui signifient les *douze imams*. Le Parti d'Union a reçu le soutien de la famille Ulusoy, les descendants de Hacı Bektaş la famille la plus vénérée du clergé alévi. Trois membres de la famille sont devenus députés du parti. D'autre part, Feyzullah Ulusoy qui était le leader religieux de la confrérie bektachie est aussi devenu membre de la direction du parti mais il s'est rapidement retiré en 1967, en accusant les membres du parti d'être incapables à former un parti politique¹⁹⁶.

L'objectif principal du Parti était, selon son programme « rassembler tous les citoyens en un tout indissoluble, autour d'une conscience et de principes nationaux et d'assurer la permanence de la République turque avec son territoire, sa nation et sa langue, sous la forme d'un Etat de droit national, démocratique, laïque et social basé sur le principe de l'indépendance nationale »¹⁹⁷.

Le Parti d'Union insistait dans son programme sur la liberté de religion et de foi. Il demandait la liberté pour toutes les cérémonies religieuses qui ne sont pas contre la morale générale et l'ordre public. Avec ce programme, le Parti de l'Union a obtenu 8

* Dans la culture alévie-bektachie Ali est le lion d'Allah. Ce terme de lion d'Allah est un terme qu'on utilise souvent dans la littérature alévie comme celles différentes courants chiites.

¹⁹⁶ Pour les détails voir: "Hacı Bektaş Veli Dergahı Postnişini Feyzullah Ulusoy'la Söyleşi", in *Cem*, numéro 29, octobre 1993, pp. 27-28.

¹⁹⁷ Paul Dumont, *art. cit.*, pp. 165.

députés lors des élections de 1969 avec 2.8 % des voix¹⁹⁸. Cela revient à dire que le Parti d'Union n'a pas eu grand succès lors de la première élection à laquelle il a participé. Le soutien de 5 députés du parti au gouvernement de AP, de droite, a causé la perte de beaucoup de voix¹⁹⁹.

L'initiative des fondateurs du parti n'a pas eu un grand succès. Cette faiblesse est un sujet encore débattu aujourd'hui chez les intellectuels alévis. Une grande partie des intellectuels alévis ont vu ce problème comme un problème général imparti aux partis dotés d'une identité religieuse²⁰⁰. D'autre part, certaines élites alévis de gauche ont aussi accusé le Parti d'Union d'être un agent de l'Etat visant empêcher le soutien à la gauche turque. Nous ne pouvons pas réduire cette thèse à la théorie du complot car certains membres du Parti d'Union issus du haut clergé alévi ont déclaré leur souci de détacher les Alévis des courants de gauche, perçus comme des menaces de stigmatisation des Alévis.²⁰¹

Par contre la structure du Parti a changé après les élections de 1969. Une grande partie des députés du parti sont passés au Parti de la Justice, de droite. Mustafa Timisi a été élu président au deuxième congrès du Parti d'Union et mis fin à l'hégémonie fragile des élites traditionnelles alévis²⁰². Par la suite il a changé le nom du parti en Parti de l'Union de Turquie [TBP] afin de couper court aux rumeurs qui accusent le parti de

¹⁹⁸ Ce taux de 2.8 % a diminué à 1% dans les élections de 1973 (on a gagné un seul député qui est Mustafa Timisi le président du parti depuis 1969) et 0.4 % en 1977. (*Ana Britannica*, tome 21, p.318).

¹⁹⁹ Le soutien de 5 députés a causé des rumeurs politiques et affaibli le charisme de la famille de çelebi c'est-à-dire les Ulusoy. La presse a accusé ces cinq députés de vendre 'Ali. (Kutluay Erdoğan, *Türkiye'de Alevilik*, Istanbul: Yeni Yüzyıl Yayınları, 1995, p.69.

²⁰⁰ Les fondateurs du Parti affirment qu'ils représentaient la plupart des minorités ethniques ou sociales, arméniens, kurdes, socialistes, intellectuels sunnites. Mais les 8 députés étaient Alévis et 3 entre eux étaient issus du même famille de clergé alévi. Mais il y avait les non alévis au sein des membres et du care du Parti Voir Cemal Sener – Miyase Ilknur, *Seriat ve Alevilik*, Istanbul : ANT Yayınları, 1995, p.78.

²⁰¹ Feyzullah Ulusoy explique l'appartenance au Parti de l'Union de cette manière: " Dans cette période le Parti de Travailleur de Turquie constitué par Mehmet Ali Aybar faisait la propagande dans les villages en disant qu'e leur parti est le parti alévi. D'autre part ils expliquaient que M.Ali Aybar était le fils d'un *dédé*. C'est ainsi ils ont obtenus un député au Yozgat. Moi, je savais l'idéologie de ce parti et je connais M.Ali Aybar. Nos Alévis ont soutenus le Parti de Travailleur de Turquie à cause de ce propagande. Moi j'ai dit que nous avons été accusé d'être *kızıbaş* plusieurs années, évitons d'être accusé de communistes. J'ai pensé que si les Alévis voyaient mon nom ils comprendraient ce qui est "le vrai parti alévi" [Cf. *Cem*, n° 29, p.27]

²⁰² Il était un des figures de la nouvelle élite laïque de la communauté, diplômé d'université, organisateur de la déclaration des étudiants alévis d'Ankara en 1963 élu en présidence du Parti à 33 ans. Cf. Zeki Coşkun, *op.cit.* pp.278-279.

travailler pour l'Iran²⁰³ et a amorcé un virage à gauche de l'idéologie du Parti, jusqu'à proposer une synthèse entre la croyance alévie et les principes du socialisme²⁰⁴ car : « ...Pour le Parti d'Union de Turquie le socialisme n'est pas un courant de pensée rigide et unidimensionnelle. Il prend ses lois du socialisme scientifique ou des autres recherches sociales, des principes religieux et humanistes, des mœurs et des traditions. C'est pourquoi le Parti a le même respect envers les croyances religieuses et la philosophie matérialiste...Il n'y a aucune contradiction entre la religion et le socialisme. Un croyant peut-être aussi socialiste. Mais la religion est l'affaire des communautés et la Présidence des Affaires Religieuses n'a pas de place dans une République laïque »²⁰⁵.

Ainsi pendant les élections de 1973, le Parti de l'Union était l'un des deux partis politiques de tendance de gauche. Le Parti a participé aux élections avec un programme qui défendait la justice sociale et les droits de l'homme²⁰⁶. Avec ce programme il figurait à la gauche de tous les partis²⁰⁷. Ainsi, il est devenu un des exemples de la transformation de la communauté Alévie sous l'influence de la gauche turque. Quand le coup d'Etat du 12 septembre se produit, le Parti de l'Union n'est plus qu'un parti marginal n'ayant en réalité aucune représentativité car les voix des alévis vont plus aux sociaux démocrates²⁰⁸. L'interdiction du Parti par le régime du 12 septembre a mit le point final à l'aventure de parti alévi pour toujours.

²⁰³ Le symbole du Parti était le lion qui figurait aussi dans l'ancien drapeau iranien avant la Révolution islamique.

²⁰⁴ Dans la déclaration préparée pour les élections de 1973, Le Parti se définissait comme un Parti de gauche-démocratique et expliquait cette conception étant une conception qui comprend les faits sociaux, économiques et politiques par la philosophie matérialiste et les interprète sous l'angle dialectique. Le parti visait dans son programme la libération des paysans, des ouvriers ainsi que des autres classes défavorisées et exploitées dans la société. Le parti visait la rupture des relations avec l'OTAN et avec le Marché Commun pour l'indépendance militaire et économique de la Turquie [Voir pour les détails, *Türkiye Birlik Partisi Seçim Programı*, 1973, pp. 8-11].

²⁰⁵ *Türkiye Birlik Partisi Seçim Programı*, pp.12-13, 31.

²⁰⁶ Emre Kongar, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Bilgi Yayınevi (3ème éditions) Ankara, 1979, p.224.

²⁰⁷ Semih Vaner, « La démocratie et l'autoritarisme vont de pair », in Semih Vaner (dir.), *La Turquie*, Paris : Fayard/CERI, 2005, 167.

²⁰⁸ Sur l'évolution des votes Alévis dans la période multipartiste voir Harald Schuler, « Aleviler ve Sosyal Demokratların İttifak Arayışı : Dinsel ve Dinsel Olarak Tanımlanmış Grupların Sosyal demokrat-Laik Ortam ve Partilerdeki Rolü », in *Türkiye Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, Istanbul : İletişim yayınları, 2001, surtout pp.155-164

2. La Gauche et les Alévis dans le contexte d'acculturation

La première étape de l'infiltration de la gauche dans les milieux alévis est effectuée par *Türkiye İşçi Partisi* [Parti Ouvrier de Turquie]. Artun Ünsal remarque que le Parti a obtenu ses meilleurs scores dans les villes de l'Est dans la partie occidentale de la Turquie pendant les élections de 1969. Des facteurs ethniques et des structures de types féodales en sont la cause²⁰⁹.

De même Murat Belge insiste sur le fait que l'électorat du Parti Ouvrier de Turquie (TIP) avait été composé essentiellement de la classe moyenne d'Istanbul, des Kurdes et des Alévis dans les régions rurales. Le TIP tenait un discours basé sur une coalition d'idées (libérale de gauche, socialiste, marxiste, stalinienne, néo-kémaliste, etc.)²¹⁰. Toujours selon Belge, le parti a insisté dans son discours sur la liberté de l'homme plus que l'intérêt de classe afin d'avoir plus d'écho au sein de ces deux derniers groupes²¹¹. C'est ainsi que le Parti a augmenté ses voix dans les zones rurales lors des élections de 1969²¹². Selon certaines sources, le soutien des Alévis au TIP était déjà important lors des élections de 1965. Les organisations socialistes de la jeunesse comme FKF (la Fédération des Clubs d'Idée), Dev-Genç (La Jeunesse Révolutionnaire) etc. auraient été affaiblies sans le soutien des jeunes alévis²¹³.

D'autre part, la social-démocratie turque représentée par le Parti Républicain du Peuple a connu un brillant succès grâce aux voix des Alévis, dans les années 1970²¹⁴. La plupart des Alévis votaient déjà pour ce parti qui s'est déclaré à la gauche du centre

²⁰⁹ Artun Ünsal privilégie les facteurs de concentration des ouvriers et des migrants des Balkans dans les régions occidentales, les structures ethniques et féodales de certaines régions à l'Est de la Turquie dans son analyse. C'est dans le département de Tunceli à fort majorité alévie que le Parti a fait ses meilleurs scores lors des élections de 1969. Cf. Artun Ünsal, *Umuttan Yanlızlığa Türkiye İşçi Partisi (1961- 1971)*, Istanbul : Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002, p.444.

²¹⁰ Semih Vaner, « La démocratie à l'épreuve », *art.cit.*, p.45.

²¹¹ Murat Belge, « Sol », in *Geçiş Sürecinde Türkiye*, Irvin Cemil Schick-Ahmet Tonak, Istanbul : Belge Yayınları, pp.169-172. Pour une analyse de détaillé de l'idéologie de TIP voir A. Ünsal, *op.cit.* surtout pp.109-128.

²¹² Artun Ünsal, *op.cit.*, pp. 446-447. Il cite aussi une comparaison entre deux villages d'Ankara voisins où dans le village alévi le TIP a eu un succès considérable tandis que dans l'autre aucun des électeurs n'a voté pour ce parti. [Ünsal, p.461].

²¹³ Reha Çamuroğlu, *op. cit.* p.78.

²¹⁴ Voir Harald Schuler *op.cit.* p.160-161.

dans la deuxième moitié de la décennie 1960. Dans les années 1970, ce parti avait une véritable image social-démocrate, même socialisante par certains de ses slogans²¹⁵. C'est ainsi qu'il s'est formé des liaisons entre la gauche et l'alévisme et entre la droite et le sunnisme dans les villes anatoliennes, surtout dans la région d'Anatolie Centrale et d'Anatolie de l'Est. Contrairement à l'idée reçue, dans beaucoup de régions comme Sivas, Malatya..., les Alévis votaient traditionnellement pour les partis de droite comme le Parti Démocrate (DP) et le Parti de la Justice (AP) qui lui a succédé jusque dans les années 1970²¹⁶.

Selon Bozarslan il s'est formé une convergence entre les mouvements de gauche et les Alévis, qui comme les Kurdes sont plus sensibles au message marxiste, sous le double effet d'un sous-développement relatif et leur condition minoritaire. Une grande partie de la jeunesse de ces groupes s'est approchée vers cette idéologie égalitariste en espérant essentiellement la disparition de la discrimination²¹⁷.

Ainsi déjà, dans la décennie 1960 une partie des jeunes alévis étaient encadrés dans les mouvements marxistes. Ce fait, ajouté à l'exode urbain, est ainsi devenu un autre facteur de régression de l'autorité des dédés. Le premier parti politique alévi, créé dans ce contexte par la forte participation du clergé alévi, avait pour but d'empêcher le rapprochement des jeunes alévis avec les courants marxistes et les encadrer afin qu'ils ne s'éloignent pas de la tradition alévie²¹⁸.

Les courants de gauche ont permis aux Alévis de sortir de l'isolement dans lequel ils se trouvaient. Les sunnites conservateurs détestaient l'alévisme en l'accusant d'être hérétique. Les groupes laïcs, modernistes voyaient le soufisme et par conséquent l'alévisme comme une croyance primitive qui empêche la modernisation. Les courants

²¹⁵ Pour les relations entre les Alévis et le Parti Républicain du Peuple, voir Harald Schuler, *Particilik Hemsehrilik Alevilik*, Istanbul: İletişim Yay., 1999, pp. 102-113.

²¹⁶ L'ancien président du département du Parti Républicain du Peuple Baki Dalak dit que: " Sivas était le lieu qu'on aime beaucoup par les droitistes jusqu'aux années de 1970. Les Alévis votaient pour le Parti Démocrate et le Parti de Justice à cause de leur réaction au parti Unique. C'est ainsi les Alévis qui étaient pauvres et chômeurs trouvaient du travail dans le cadre de l'Etat comme ouvriers ou comme petits fonctionnaires. Ils ont commencé à voter pour le Parti Républicain du Peuple en bloc à partir de 1973. Donc, avant ils étaient accusés d'être des "têtes-rouges", ils ont devenus des "communistes" aux yeux des droitistes." Cf. "Alevilige Ne Oluyor", *Yeni Gündem*, n° 77, 1987, p.13

²¹⁷ Hamit Bozarslan, *La Question Kurde. Etats et minorités au Moyen-Orient*, Paris : Presses de Sciences Po, 1997, p.180.

²¹⁸ Anton Jozef Dierl, *Anadolu Aleviliği*, Istanbul : ANT yayınları, 1991, p.69.

de gauche ont été les vecteurs des relations des Alévis avec les groupes modernistes de la Turquie à partir des années 1960, notamment en ce qui concerne la jeunesse ayant du mal à accepter son identité alévie. Désormais ces jeunes pouvaient se manifester dans l'espace public avec une identité de gauche. C'est ainsi qu'ils gagnaient une certaine acceptation et même un certain respect d'une partie de la société²¹⁹. Pour obtenir ce respect les jeunes alévis qui se trouvaient dans les courants socialistes cachaient la dimension religieuse de leur identité alévie pour ne pas être rejetés par les autres²²⁰.

D'autre part le fait de la politisation de l'islam dans les années 1960, l'accélération de sa visibilité et l'impact dans l'espace public des groupes islamistes a fait rappeler aux Alévis selon Şerif Mardin leur ancien statut de minorité sous pression des tiers. Ainsi la politisation des Alévis dans cette décennie fut une réaction à la montée de l'islam conservateur. Dans ce contexte le marxisme est intégré aux éléments de l'opposition religieuse hétérodoxe traditionnelle et "l'opposition religieuse alévi a pris une forme de synthèse amorphe issue du radicalisme politique et du soutien des groupes minoritaires"²²¹. Ce propos d'un ancien militant de gauche radicale soutient l'hypothèse de Mardin : "Il ne faut pas nier, parlant de mobilisation des masses paysannes, que le base de ces mobilisations était essentiellement les régions aléviées de l'est de l'Anatolie. Ce soutien des paysans alévis était du à la lutte de la gauche avec les groupes islamistes et traditionalistes et au fait de son opposition traditionnelle au système, sa propagande portant sur les revendications de terre ou l'augmentation des prix de récolte"²²².

La gauche turque, tenant compte de la population majoritairement rurale de la Turquie, a souvent utilisé le socialisme rural. Ce fait a eu beaucoup de succès chez les paysans alévis. Selon certaines sources, ce fait s'explique "par l'émergence d'acteurs qui ne pouvaient s'imposer qu'en concurrençant les acteurs intégrés au système politique"²²³.

²¹⁹ Rıza Zelyut, *op.cit.* p. 293.

²²⁰ Pour la critique de la psychologie des militants socialistes dans le discours aléviste après 1980 voir, Rıza Zelyut *Aleviler Ne Yapmalı*, İstanbul: Yön yayınları, 1993, pp.99-103.

²²¹ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul : İletişim Yayınları, 1992, p.125.

²²² Gün Zileli, *Yarıлма (1954-1972)*, İstanbul : Ozan yayıncılık, 2000, pp. 391-392.

²²³ Voir Hamit Bozarlan, « Le chaos après le déluge ? notes sur la crise turque des années 70 », *Cultures et Conflits*, n° 24-25, printemps-hiver 1997, p. 73-92.

D'autre part, les années 1960-1970 ont vu la naissance du phénomène des gecekondü. Ces quartiers, surtout ceux du décennie 1970, ont été construits avec la contribution même, certaines fois, des groupes socialistes²²⁴. La construction des quartiers informels a été utilisée comme un moyen de propagande par les socialistes de cette période. Ceci est à l'origine d'une relation de solidarité entre les alévis qui vivaient dans ces quartiers et les groupes de gauche qui y militaient.

Le contexte de la culture alévie moderne : L'espace d'acculturation entre les Alévis et les groupes progressistes et de gauche

Cette période d'exode rurale et de rencontre de la communauté alévie avec la gauche est caractérisée par la transformation de l'Alévisme lui-même, par le biais de l'infiltration des valeurs dites progressistes et de gauche. Cette transformation a commencé dès les débuts de la République par les contacts entre les élites républicains et la communauté. Par contre la vraie transformation de la communauté provient des mutations s'étant opérées après la décennie 1950 et même 1960. Les discussions actuelles sur l'interprétation de l'alévisme sont dues à cette transformation²²⁵.

Le contact entre les groupes de différentes tendances de gauche, qui essayaient de s'intégrer à la société, et la communauté alévie en quête d'une stratégie d'intégration, s'est produit sur le terrain de la culture. De ce contact, les Alévis ont retiré des valeurs universelles qui ont contribué à une nouvelle formulation d'un alévisme dit 'moderne' et les mouvements de gauche ont trouvé chez les Alévis une ressource dans le peuple, une profondeur historique pour une culture de résistance.

Pour comprendre cet échange, nous allons le situer dans le processus d'acculturation²²⁶. Dans ce processus la transformation de la culture initiale s'effectue par « sélection » d'éléments culturels empruntés et cette sélection se fait d'elle-même

²²⁴ Şükri Aslan, *1 Mayıs*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

²²⁵ Voir la partie sur La dite Renaissance Alévie., surtout pp. 81-103.

²²⁶ Même l'étymologie d'acculturation nous donne des pistes pour situer cet échange culturel : elle provient étymologiquement du latin *ad* et indique un mouvement de rapprochement. Cf. Denys Cuche, *La Notion de culture dans les sciences sociales*, Paris : La Découverte, 2001, p.53.

selon la « tendance » profonde de la culture preneuse. Dans le processus d'acculturation Herskovits explique que chaque groupe opère des nouvelles synthèses culturelles en situation de contact, le concept de « réinterprétation » étant défini comme : « le processus par lequel d'anciennes significations sont attribués à des éléments nouveaux ou par lequel de nouvelles valeurs changent la signification culturelle de formes anciennes »²²⁷.

D'autre part Roger Bastide a essayé de mettre en rapport le social et le culturel. Les faits d'acculturation forment un « phénomène social total ». Ils touchent tous les niveaux de la réalité sociale et culturelle. Il envisage des « situations »... et prends en compte autant le groupe dominant que le groupe dominé. Il n'y a pas des cultures proprement « donneuse » ou « receveuse ». Pour cette raison il propose les termes d' « interprétation » ou d'« entrecroisement » des cultures, qui indiquent la réciprocité d'influence²²⁸.

Dans ce contexte selon N. Subaşı, l'impact de la modernisation sur la communauté alévi s'est effectué par le contact de l'alévisme avec les groupes progressistes, dans la sphère d'hybridation culturelle, phénomène continu dans le processus de globalisation de ces deux dernières décennies. Selon lui de cette « hybridation » résulte une nouvelle culture et un nouvel « espace » d'identité²²⁹.

Dans cette période les paysans alévis sans terres formaient l'un des plus importants groupes soutenant les groupes socialistes qui ont organisé les occupations de terres dans les années 1960 et 1970. Les étudiants socialistes qui voyageaient dans les villages d'Anatolie choisissaient surtout les villages alévis pour faire leur propagande. Ces propagandes ont eu un succès certain. D'ailleurs de nombreux *bardes*, qui jouissaient du respect du peuple, étaient des militants socialistes²³⁰. La perception de

²²⁷ Melville J. Herskovits, Les bases de l'anthropologie culturelle (trad. Franç.) Paris : Payot, 1952, cite par Denys Cuhe, *op.cit.* p.56.

²²⁸ Roger Bastide, « Acculturation », in *Encyclopédia Universalis*, Paris, 1968, vol 1, pp.102-107.

²²⁹ Necdet Subaşı, « Kültürel kimliğin melezleşmesi ve Alevi Modernleşmesi », in Gönül Pular – Tahire Erman (ed.), *Türk(iye) Kültürleri*, Istanbul : Tetragon, 2005, pp.299-317.

²³⁰ Par exemple Nesimi Çimen, ozan connu qui est mort dans les événements de Sivas en 1993, était l'un des fondateurs du Parti Ouvrier de Turquie (T.İ.P) en 1961. [Source : *Nefes*, n° 17, "Mazlum Çimen ile Nesimi Baba ve Aşıklar", p.58].

l'ennemi commun, permettant le rapprochement ainsi que la sécularisation de la communauté, la rendait sensibles aux agitations des mouvements de gauche.

Dans ce processus d'acculturation la nouvelle élite alévie émergente a aussi joué un rôle de relais. Dans la Turquie d'après 1960 beaucoup de jeunes alévis ont commencé à étudier à l'université. Les universités de cette époque étant dominées par les courants de gauche, ces jeunes alévis ont noué des contacts avec ces milieux, ce qui s'avérait être en réalité le seul choix politique possible, étant donné l'impossibilité de s'intégrer, à cause de leur identité alévie, aux milieux de droite. L'esprit de 1968 a beaucoup influencé les jeunes alévis qui sont les héritiers d'une culture basée sur l'opposition et ouverte aux idées nouvelles. Ces jeunes faisaient une propagande efficace pour l'idéologie socialiste dans leurs villages. Ils ont pu générer une certaine sympathie envers le socialisme au sein de leur communauté, malgré les essais d'obstruction de certaines élites religieuses²³¹. Ils ont empêché l'activité des *dede* qu'ils accusaient d'exploiter le peuple, dans beaucoup de régions peuplées par les Alévis.

C'est entre 1960-1980, que la gauche socialiste a trouvé une majorité de connections avec la communauté alévie. Pendant cette période principalement, les jeunes des groupes alévis urbains ont infiltré les mouvements socialistes²³². La relation créée avec les masses a été consolidée par les éléments locaux²³³, comme la moustache alévie devenu populaire chez les militants de gauche. Çamuroğlu explique la relation d'acculturation entre les Alévis et la gauche turque de cette manière: les Alévis ont prêté leur moustache et leurs *nefes*²³⁴ [litt. Souffle] et ils ont reçu en échange le positivisme et l'étatisme²³⁵.

Le discours traditionnellement anti-étatique des alévis était aisément transposable à la scène politique.... La littérature orale alévie telle que véhiculaient les bardes [aşık] est sécularisée, ses thèmes mystiques ou d'amour sont remplacés par des thèmes

²³¹ A ce sujet Feyzullah Ulusoy (dernier représentant du haut clergé bektachie) dit que: " Je n'ai réussi à empêcher la gauche. Nos jeunes sont devenus presque entièrement des gauchistes. Ils ont fait tout pour dégrader nos coutumes, nos traditions. Ils ont empêché l'entrée des *deds* aux villages. Ils ont fait tout pour l'aliénation des Alévis". (*Cem*, n° 29, pp.27-28).

²³² Murat Belge, *art.cit.*

²³³ Murat Belge, « Marksizmin Millileşmesi mi Yerlileşmesi mi ? », *Birikim*, n°60, 1980, pp. 31-36.

²³⁴ Littéralement Souffle. Les poésies chantées religieuses chez les Alévis. Les *nefes* raconte la vision de l'Alévisme et ils se concentrent plusieurs sujets qui touchent à l'Homme.

²³⁵ R. Çamuroğlu, « Resmi İdeoloji ve Aleviler », *Birikim*, n°105-106, 1998, pp.112-116.

idéologiques. Les révoltes paysannes du XVI^e siècle furent réinterprétées comme mouvements socialistes, Kerbela devient un symbole d'oppression et d'injustice²³⁶.

Ainsi il s'était formé une typologie de barde politisé depuis la fin de la décennie 1950. Ces bardes ont pris une place et une identité politique dans la tradition de la « musique révolutionnaire ». Il existait déjà une relation avec les élites modernistes du Parti Unique à partir de la décennie 1930, ce qui a permis l'institutionnalisation de cette culture par des associations et par des revues consacrées à la culture folklorique. Les bardes sont ainsi apparus dans les spectacles, dans les émissions de radio mais l'influence n'était pas de même ampleur que celle de la décennie 1960. Les mouvements de gauche sont entrés en contact avec la tradition de barde pendant la décennie 1960. Ce contact a eu un effet sur la transformation de cette tradition. Ainsi on peut voir l'apparition du *devrimci aşık* [barde révolutionnaire] qui a commencé à chanter sur les inégalités dans la vie quotidienne, l'exploitation, l'oppression ainsi que sur la paix et la justice divine de la littérature alévie. De cette manière la « musique révolutionnaire » a trouvé une tradition dans la musique alévie²³⁷.

Une nouvelle littérature orale a repris les formes anciennes pour les appliquer à des sujets d'aujourd'hui. C'est ainsi que le barde Nesimi, auteur d'un poème à la mémoire de trois révolutionnaires exécutés en 1972, mêle habilement à l'évocation de la mort de ces activistes l'évocation du martyr de Kerbela »²³⁸ Nesimi Cimen qui est aussi membre du [TIP], a écrit à la mémoire de trois révolutionnaires exécuté le 6 mai 1972 ce poème révélateur :

« Pleure mon coeur, pleur, pleur, sans arrêt / Aujourd'hui, 6 mai 1972 / La corde de l'innocent entre les mains du tyran / Que sont-ils devenus les Hüseyin, les Yusuf, les Deniz ? / Le vent a soufflé, notre rose s'est fanée / Les assassins sont partout, le massacre s'amplifie / Celui qui connaît Kerbela, connaît ce jour-ci / A chaque époque meurent de vrais hommes comme ceux-là / Chaque jour le 6 mai, chaque jour Kerbela / Ah ! La cruauté du tyran n'est pas encore terminée »²³⁹.

²³⁶ K.Kehl Bodrogi, *Die Kızıbaş*, op.cit., pp. 65-66 cité par Elise Massicard, thèse citée, pp.170-171.

²³⁷ Orhan Kahyaoglu, *And Dağlarından Anadolu'ya 'Devrimci Müzik' geleneği ve 'Sıyrılıp gelen' Grup Yorum*, Istanbul : neKitaplar, 2003, pp. 52-96.

²³⁸ Cité par Paul Dumont, *art.cit.*, pp. 165.

²³⁹ N.Yalter, B. Dupaigne, *Le chant des troubadours de Turquie*, Paris : Anthologie de la musique des Peuples, AMP 72905 cité par Elise Massicard, thèse citée, p.171.

Les figures du panthéon alévi connues sont celles des rebelles aux pouvoirs cruels, infidèles: comme Hossein (le petit-fils du Mahomet), Cheik Bedreddin (soufi révolté pour créer une société de type communiste primitive au début de 15e siècle), et le fameux Pir Sultan Abdal, troubadour révolté au 16e siècle qui a laissé derrière lui des dizaines de poésies chantées "révolutionnaires". Les poésies de la littérature alévie ont été utilisées comme des exemples révolutionnaires en jouant sur le sens des mots et en les changeant même quelques fois pour faire des ces oeuvres des soutiens idéologiques pour un socialisme révolutionnaire²⁴⁰. C'est ainsi que la lutte contre l'infidèle est devenue la lutte contre les fascistes, "le martyr" a pris un sens séculier par le discours des "martyrs du socialisme"²⁴¹. "La notion de *chahid* (martyr) sans cesse alimentée par le nombre élevé des victimes, sert à prouver l'authenticité de l'action et le bien-fondé de la vengeance"²⁴²

Durant les décennies 1960-1970 l'engagement politique se montrait par la façon de s'habiller, par les formes de moustaches pour les hommes et par le choix de la musique. La musique folklorique, surtout la musique alévie était la source principale de « la musique de gauche », populaire au sein des étudiants²⁴³.

Le changement de connotations des termes dominait dans la littérature alévie de l'époque. Le symbole de *Hak* [Dieu] de l'islam ésotérique est interprété par les bardes alévis comme *hak* [le droit], faisant ainsi émerger une identification de Dieu aux droits de l'homme. Descendre le Hak du ciel aux "hak" sur la terre est une interprétation à replacer dans le contexte d'une volonté de lier les luttes de droits de l'homme contemporaine au passé²⁴⁴. Le changement des thèmes chez les nouveaux bardes complétait ce processus de changement des connotation. Ils se différenciaient par leur

²⁴⁰ Par exemple la fameuse poésie de Pir Sultan Abdal: Venez les compagnons soyons ensemble / Luttons contre les infidèles / Prenons la vengeance de Hossein (le petit-fils de Mahomet tué par l'armée des califes omeyyades) ... et devenu Venez les compagnons soyons ensemble / Luttons contre les cruels / Prenons le droit des pauvres.

²⁴¹ Pour les exemples du discours de « martyrs révolutionnaires » voir *Gazi Gecekonduardan Geliyor Halk*, Haziran Yay., 1996, pp. 149-205.

²⁴² Hamit Bozarslan, *art.cit.*, p. 209.

²⁴³ Leyla Neyzi, Metin-Kemal Kahraman'ın Müziği: Yaşlı kuşağın belleği yoluyla Dersimli kimliğinin yeniden keşfi », *Toplum ve Bilim*, no : 92, printemps 2002, p.164.

²⁴⁴ İlhan Başgöz, *Aşık Ali İzzet Özkan*, Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1979, p.19 aussi voir I ; Başgöz, « Aşık Ali İzzet Özkan », *Nefes*, n° 17, p.53.

appartenance soit à une tendance de gauche de centre plutôt anti-impérialiste et patriote inspirée des principes de kémalisme ou soit à une gauche radicale révolutionnaire²⁴⁵.

Les thèmes d'opposition se trouvaient déjà dans certains poèmes de Grands Poètes alévis devenus classiques. Durant cette période, une sélection certaine fois arbitraire a été opérée entre les poètes et leurs poèmes. D'autre part, l'actualisation au contexte actuel pouvait aller jusqu'à la réécriture des œuvres afin de les séculariser, et de les placer dans un contexte de luttes de classes. C'est ainsi que la vengeance des Martyrs de Karbala pouvait se transformer en lutte pour les droits des exploités²⁴⁶.

L'interprétation de la musique alévie, chez les chanteurs dits 'bardes urbains' qui ont créé une tradition de *musique révolutionnaire*, s'est faite de deux manières. Certains ont repris les thèmes traditionnels, les constituant en source de leur propre musique (Pop turque ou Pop anatolienne). D'autres ont fait naître une tendance à la modernisation de la musique Alévie au sein même de la tradition²⁴⁷.

Ici il faut indiquer que la culture alévie, de nature, est ouverte aux processus d'échanges. Le caractère dominant de la culture alévie est précisément sa dimension orale²⁴⁸. La transmission de l'histoire culturelle et même la base de celle-ci est cette littérature populaire. Selon Dierl l'alévisme a pu échapper au dogmatisme par l'hégémonie de cette littérature²⁴⁹. Cette caractéristique donne une dimension élastique à cette culture, la laissant ouverte aux changements de contexte culturel dans chaque génération et fait des bardes la mémoire collective de la communauté.

Tous ces changements ont même eu un impact sur les activités organisées à l'honneur des Saints du panthéon alévi. Dans ce contexte à partir des années 1970 le festival de Hacibektaş a pris une coloration politique de plus en plus affirmée et le saint Hacı Bektaş est représenté comme un champion de la lutte contre le fascisme. Ainsi les

²⁴⁵ Voir Orhan Kahyaoglu, *op.cit.* pp.68-76 pour les typologies des bardes alévis.

²⁴⁶ Un poème classique de la culture alévie de Saint-Bardes Pir Sultan Abdal (16^e siècle), Venez les âmes unissons / attaquons à ce qui nie la vraie foi / Vengeons le sang de Hossein [gelin canlar bir olalım / Münkire kılıç çalalım/ Hüseyin kanın alalım] est réinterprété venez les âmes unissons / Résistons contre les tyrans / Récupérons le droit des pauvres [Gelin canlar bir olalım/ Zalime karşı duralım/ Yoksulun hakkın alalım...]. Actuellement il y a ces deux versions du même poème.

²⁴⁷ Sur ces différentes tendances d'interprétations voir, Orhan Kahyaoglu, *op.cit.*, pp.76-96.

²⁴⁸ Sur les détails du passage de la culture orale à la culture écrite dans la littérature Alévie dans ces dernières décennies voir Ahmet Taşgın, « Ayetten Nefese : Alevi-Bektaşî Edebiyatının Düşümü », *Yol Dergisi*, n°18, pp. 28-43.

organisateurs de la table ronde en 1978 sont allés jusqu'à affirmer que « Hacı Bektaş Veli n'était pas, comme beaucoup le pensaient, un chef religieux, un saint ou un ascète, mais un penseur et un leader révolutionnaire qui était venu proposer aux hommes un nouveau système social »²⁵⁰.

En résumé, on peut dire que la relation avec la gauche turque a provoqué la résurgence de la dimension de résistance dans la culture alévie²⁵¹. Cette relation a participé à la formation d'un alévisme "moderne", issu d'une symbiose des valeurs de la gauche et de celles de la culture alévie. Ce passage de l'article de J. François Pérouse résume bien cette perception du monde : "Au cours de mes entretiens dans des "maisons de thé" de Gazi, il m'a maintes fois été répété que "le vrai alévisme c'est le socialisme"²⁵².

²⁴⁹ Anton Jozef Dierl, *Anadolu Aleviliği* [trad. Fahrettin Yiğit], Istanbul : ANT yayınları, 1991.

²⁵⁰ Cité par Paul Dumont, *art.cit.*, pp. 163.

²⁵¹ Voir Ahmet Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Conseil Suprême d'Atatürk pour Culture Langue et Histoire Publications de la Société Turque d'Histoire, SERIE VII -N°99, Imprimerie de la Société Turque d'Histoire, 1989 et Baki Öz, *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları*, 2^e édition, Istanbul : ANT yayınları, 1991.

²⁵² Pérouse, "Contexte et formes des nouveaux alévis à Istanbul (1990-2000)", *Multitudes-Altyazı*, Paris: CFAIT, no:1, p. 9

3. L'EFFET DE LA VIOLENCE PHYSIQUE SUR LA COMMUNAUTÉ ALEVIE

Le fait de *mazlum* (victime injuste) est l'un des éléments essentiels de la reconstruction identitaire alevie. Le mythe de subir collectivement les attaques des sunnites, d'être cible de la torture ou la pression des pouvoirs sunnites forme la force essentielle des revendications des alevs. Cette vision se construit et devient populaire par le biais des médias. De nombreux ouvrages sur les alevs écrits par leurs propres élites commencent en faisant la description des tortures subies par les membres de la communauté²⁵³. L'identité politique alevie contemporaine se reformule essentiellement par la reproduction de la tradition, basée sur cette mémoire collective, réactivée sous l'influence des événements graves²⁵⁴ prenant la forme des violences symboliques ou physiques subies à partir de la deuxième moitié des années 1960.

Dans cette partie nous allons utiliser le terme de violence physique apparaissant sous la forme de la violence politique, conformément à la définition de Braud qui détermine la violence politique comme «ressource politique mobilisant la menace ou le recours effectif à la contrainte physique»²⁵⁵. Dans notre cas presque toutes les modalités de la violence politique expliquées par Braud sont valables: insurrection contre l'Etat, attentats terroristes, émeutes, isolation rigoureuse d'un quartier. Les organisations militarisées, cellules clandestines, explosions volcaniques de vandalisme²⁵⁶ prennent place dans les événements que nous allons traiter, dont les alevs sont plus souvent les cibles que les acteurs. L'impact de la violence physique va être analysé sous ses deux formes en ce qui concerne la communauté alevie: l'impact d'être la cible et celui d'être l'acteur de la violence physique sur la formation identitaire.

Dans le contexte que nous allons traiter, le fait "d'animaliser" occupe une place primordiale. Nous partirons des exemples du discours mis en place pendant les

²⁵³ M. Hakan Yavuz, « Alevilerin Türkiye'deki Medya Kimlikleri; Ortaya çıkışın serüveni » in Türkiye'de Aleviler, Bektasiler, Nusayriler, Ensar Nesriyat, İstanbul, 1999, pp. 73-74.

²⁵⁴ Sur le deuil chez les Alevs voir Mehmet Akif Ersoy, « Alevi Kimliğinin Gelişimine ve Alevi Sünni İlişimine Psikanalitik bakış », *Doğu-Batı*, no :8, août 1999, pp.89-104.

²⁵⁵ Philippe Braud, *Sociologie Politique*, Paris: L.G.D.J., 4^e édition, 1998, p. 585

²⁵⁶ *Ibid*, p. 343.

“pogroms” anti-alévis, concentrés surtout dans la seconde moitié des années 1970, pour motiver les forces potentiellement anti-aléviées dans certaines villes anatoliennes. Il s’agissait des villes divisées en deux camps; au sens idéologique, religieux et même ethnique du terme sur l’opposition sunnite/alévi. C’est ainsi que le concept d’« animaliser » de Florence Burgat, comme logique de légitimation de la violence est valable pour le sujet que nous allons traiter. Burgat définit le fait d’animaliser ainsi: «Animaliser, c’est rendre disponible, et l’on ne saurait trop insister sur cette notion essentielle de disponibilité. Est disponible ce qui n’est soumis à aucune obligation, ce qui peut être occupé²⁵⁷. Pour juger comme légitime sur le plan éthique une telle violence appliquée à un groupe, si les membres de la communauté sont considérés comme relevant de l’animalité, ou s’en approchant plus que de l’humanité comme celle qu’on peut remarquer dans le contexte de l’antisémitisme et de racisme²⁵⁸. Pour animaliser les alévis dans les discours formés pendant les “pogroms”, les acteurs des attaques ont usé des rumeurs sur l’hérésie de ceux-ci et les complots communistes auxquels ils ont participé.

C’est en effet dans une double direction que se déploie l’affirmation politique par la violence. Dans l’action, où la perspective de l’action, la dimension physique de l’affrontement catalyse de fortes solidarités; elle ré intensifie le sentiment d’appartenance au groupe²⁵⁹. Ce fait est remarquable dans les quartiers alévis et sunnites des villes d’Anatolie pendant les périodes de crise des années 1970.

Les violences politique et symbolique ont une relation interactionnelle dans laquelle la violence symbolique joue plutôt un rôle de “justification” ou de “réponse” à la violence politique²⁶⁰. On va analyser ces liens tout en se plaçant du point de vue du groupe-cible et du groupe agresseur en privilégiant une approche relationnelle conformément à la méthodologie de Braud²⁶¹.

Si on fait l’analyse des pogroms anti-alévis de cette première période par la méthode de Michaud, il s’agit plutôt d’une violence sociopolitique diffuse c’est-à-dire une violence qui couvre des comportements comme des rivalités entre les sectes ou les

²⁵⁷ Florence Burgat, « la logique de la légitimation de la violence : animalité vs humanité », in *De La Violence*, sous la dir. de Françoise Héritier, Edition Odile Jacob, Paris, janvier 1999, p. 47.

²⁵⁸ *Ibid*, p.50. Pour les détails sur les discussions liés au fait de l’antisémitisme, voir la 50-51.

²⁵⁹ Philippe Braud, « Violence Politique », © Copyright Cultures & Conflits 28/04/99[Francité], p.6

²⁶⁰ Philippe Braud, *art.cit.* p.44.

²⁶¹ *Idem.*, p. 44.

communautés villageoises. Il s'agit d'une violence primitive qui reste locale, peu organisée et largement spontanée²⁶².

La cohabitation des Alévis et des Sunnites dans les villes est passée par un processus difficile dans les années 1970. Les attaques qui ont commencé dans les années 1960 à Kırıkhan (Sud-est d'Anatolie) et à Malatya se sont accélérées et ont pris la forme de massacres surtout à Kahramanmaraş en 1978 et à Çorum en 1980. L'histoire de la Turquie n'est pas marquée par les luttes de différents groupes de confessions de l'Islam. Il existe en revanche une distance au sens réel-géographique et au sens symbolique du terme entre les Alévis et les Sunnites jusqu'à la seconde moitié du XXème siècle. L'inexistence des conflits entre ces deux groupes était due essentiellement à un faible contact, plus qu'à une tolérance réciproque. Le commencement de l'expérience du vivre ensemble a fait naître des tensions entre ces deux groupes qui ont abouti à des massacres d'alévis dans la deuxième moitié des années 1970.

Dans les années 1970 le capital des alévis s'accroît, grâce aux évolutions dans le pays et grâce aux devises envoyées par les ouvriers immigrés d'origine alévie. Il prend une place relativement importante surtout dans les marchés des villes où les Alévis forment une grosse communauté²⁶³. Les Alévis sont entrés dans les secteurs économiques qui se trouvaient traditionnellement être le monopole des commerçants sunnites. Ainsi le statu quo traditionnel entre les Alévis et les Sunnites s'est rompu, changeant la stratification sociale des villes anatoliennes²⁶⁴ surtout dans la région de l'Anatolie Centrale et de l'Anatolie de l'Est²⁶⁵.

²⁶² Yves Michaud, *op.cit.*, p. 20

²⁶³ Cemal Şener, *op.cit.*, p.143.

²⁶⁴ Nur Vergin, *art.cit.*, p.20.

²⁶⁵ Pendant un entretien, l'ancien député du Parti Républicain du Peuple de Yozgat Veli Zeren insiste sur l'utilisation des changements socioéconomique causé par l'attribue des Alévis aisés dans les villes d'Anatolie comme un moyen de propagande par les Partis de droites et les groupes facistes. Il affirme que l'alévisme a été instrumentalisé par les groupes sunnites. Il donne des causes économiques aux événements de Çorum, Sivas, Malatya, Erzincan etc. Cf. "Aleviliğe ne Oluyor", *Yeni Gündem*, numéro 77, 1987, p.14.

Pour mieux comprendre le contexte social à l'origine des pogroms alévis il faut regarder le caractère social et le capital humain du mouvement fasciste en Turquie des années 1970 organisé par le Parti du Mouvement Nationaliste (MHP)²⁶⁶. Le MHP a obtenu un fort soutien de la population qui se sentait en danger à cause des changements économiques, sociaux et culturels liés à la modernisation capitaliste; surtout de la part de ceux qui en ont été les principaux perdants. C'est par un discours anticommuniste que le MHP a su canaliser les craintes nées de la modernisation capitaliste. Le message de MHP était de "remettre en ordre" le système économique, ce qui devait redonner à la classe moyenne traditionnelle son ancien statut. Avec des activités revanchardes le parti glorifiait l'héritage culturel-idéologique de "l'ancien ordre"²⁶⁷

Les Alévis qui vivaient dans les villes formaient une grande partie des couches populaires. Ce passage de la paysannerie aux couches populaires, à la classe laborieuse pour une grande partie a causé certaines transformations socioculturelles. D'autre part, les années 1960 ont aussi marqué le début de l'immigration des ouvriers vers la partie occidentale de la Turquie. La première vague de cette immigration était constituée en grande partie de paysans alévis, pour la plupart d'origine kurde.. Ces gens ont apporté leurs petits capitaux et ils sont devenus des petits commerçants dans les années 1970. La relative ascension sociale des Alévis par le commerce, par l'augmentation de ces membres ayant reçu une éducation formelle a partiellement changé les anciens équilibres sociaux où le poids des Alévis restait marginal. Le capital alévi est entré sur les marchés contrôlés par les sunnites. Ce changement économique crée une atmosphère conflictuelle qui engendrera les pogroms contre les alévis vers la fin des années 1970²⁶⁸.

L'anticommunisme de la droite radicale des jeunes est issu de la radicalisation de sa réaction à la tradition kémaliste laïque et aux éléments culturels cosmopolites de la ville. L'identité musulmane apparente dans son discours recouvre essentiellement une identité morale. Cette jeunesse a beaucoup été influencée par les choix politiques des milieux des commerçants traditionnels n'ayant pas su s'adapter aux modifications

²⁶⁶ Pour la formation des mouvements fascistes et pour l'histoire du Parti du Mouvement Nationaliste voir Tanil Bora et Kemal Can, *Devlet Ocak Dergah*, Istanbul: İletisim Yayinlari, 3^{ème} éditions, 1994, pp. 52-64.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 64

induites par le capitalisme. Cette jeunesse réagissait radicalement aux influences extérieures, qui endommagent les relations traditionnelles de maison-quartier-amis-famille, c'est-à-dire réaction contre les étrangers et dans le cas des villes de provinces contre les alévis²⁶⁹.

La cause principale de la tension entre les Alévis et les Sunnites est de changement de la structure sociale des villes. Mais cette tension s'est nourrie de beaucoup de références historiques et de différences idéologiques entre ces deux communautés. La tension était grande dans les villes où les Alévis occupaient une grande place dans la structure démographique. Cette situation a été clairement mis au jour dans les villes qui ont vécu des attaques importantes contre les Alévis²⁷⁰.

Ces villes sont en même temps les zones où les partis islamistes et les partis de droite radicale bénéficiaient d'un grand succès lors des élections et d'un soutien important chez la population sunnite²⁷¹. Face à cela, la communauté alévie votait en bloc pour les partis de gauche. Donc, la polarisation politique était essentielle dans ces régions et cette polarisation basée sur des références historique. C'est ainsi que l'on employait le mot alévi comme le synonyme de communiste et sunnite comme synonyme de droitiste ou fasciste dans l'Anatolie Centrale et de l'Est. Dans les luttes entre les Alévis et les Sunnites, les différences ethniques ont aussi joué un rôle considérable. La plupart des Alévis de Sivas, Erzincan, Tunceli, Malatya, Kahramanmaraş, Bingöl sont d'origine kurde²⁷². Donc, la différence ethnique entre les Sunnites (d'origine turque) et les Alévis (d'origine kurde) avaient pu aussi jouer un rôle surtout dans le massacre de Kahramanmaraş. Il faut cependant rappeler que dans les régions peuplées par les Alévis d'origine kurde se trouve aussi une importante population Alévie d'origine turque, n'ayant pas été épargnée par ces attaques. Ainsi,

²⁶⁸ Cf. "Maraştan Sonra", *Birikim*, n°46/47, décembre 1978-janvier 1979, p.40-41.

²⁶⁹ Tanıl Bora et Kemal Can, *op.cit.*, p. 65

²⁷⁰ Il s'agissait d'un triangle en Anatolie: Corum-Erzurum-Gaziantep, où se trouve des villes ayant une population partagé de façon équilibré entre les Alévis-les Sunnites, les Kurdes-Turcs et où il s'est formé les attaques contre les Alévis. Pour les détails voir : "Maraş'tan sonra", *art.cit.*p.40.

²⁷¹ Voir Zeki Coşkun, *op.cit.*, pp. 284-289 et 321-348.

²⁷² Kemal Burkay, *Kürtler ve Kürdistan*, tome 1, Istanbul: Deng Yayınları, 1992., p. 103. Voir aussi pour les différentes groupes ethniques et les relations entre eux dans la communauté alévie-bektachie; Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi*, Istanbul : Alev Yayınları, Istanbul, 1992.

nous pouvons prétendre que les différences ethniques pouvaient rester au deuxième plan dans ces exemples.

Les grandes attaques contre les Alévis se sont généralement produites entre 1978-1980 lors d'événements qui se suivent, à Malatya, à Sivas, à Maraş et Corum²⁷³. Dans ces événements les provocateurs ont diffusé des rumeurs visant à "animaliser" l'ennemi. Ces rumeurs étaient centrées sur les complots communistes-alévis et les "soi-disant" plastiquages des mosquées par les Alévis²⁷⁴. Paradoxalement, ces événements ont eu lieu sous le gouvernement du CHP, qui avait bénéficié d'un important soutien de la communauté alévie. Ce fait majeur a discrédité les sociaux démocrates auprès des alévis.

Le discours diffusé pendant les "pogroms" anti-alévis montre bien les tentatives d'animalisation de l'ennemi. Les rumeurs sur sabotage des mosquées (toujours Les Grandes Mosquées) par les alévis infidèles-communistes étaient des formes d'agitations classiques. En aucun cas des mosquées n'ont été sabotées ou attaquées par les alévis ou par les autres. Dans le cas de Malatya 1978, les alévis ont été aussi accusés d'avoir empoisonné les puits²⁷⁵. Dans le cas du pogrom de Maraş de 1978, qui était le plus grand, les Alévis ont été accusés de couper les seins des femmes "musulmanes"²⁷⁶. Les slogans des pogroms étaient du même genre: "Mort aux communistes", "On va les faire

²⁷³ En 17 avril 1978 après l'assassinat du maire droitiste de Malatya, Hamit Fendoğlu les groupes droitistes ont attaqué et ont détruits tous les magasins alévis. Ils ont tué au 18 avril 1978 quelques élèves de lycée d'origine alévi.

En 3 septembre 1978 les groupes droitistes ont attaqué au Sivas des alévis et des socialistes. En 23 décembre 1979 en Kahramanmaraş les groupes droitistes ont mis des bombes dans un cinéma et un café alévi. Après ces attaques, des annonces passées par les facistes des haut-parleurs de la mairie ont incité le peuple à attaquer les alévis. Dans ces attaques 111 alévis sont morts, des centaines ont été blessés. Des milliers d'alévis ont sauvé leurs vies grâce à l'aide de l'armée. Après cet événement 80% des alévis ont quitté la ville.

Le 4 juillet 1980, dans la région de Çorum, incités par des facistes ayant accusé les communistes d'avoir mis le feu à la mosquée d'Alattin, les masses ont attaqué les alévis. Ils ont tué plus de cinquante personnes et ils ont blessé des centaines. Ils ont détruit les bâtiments appartenant aux alévis.

Après ces événements les criminels n'ont pas été trouvés (!). La procédure juridique a seulement fonctionné pour les événements de Kahramanmaraş, après le coup-d'état de 12 septembre. Le tribunal a acquitté les coupables au cours de ce procès. Cela a causé une perte de confiance des Alévis envers le système [Source : *Express* 18 mars 1995, numéro 60, p.17.]

²⁷⁴ Pour le paranoïa du complot communiste-alévi et les rumeurs anti-alévis pendant ces événements voir surtout Sadık Eral, Çaldıran'dan Çorum'a Alevi Katliamları, ANT Yay., pp. 81-179 et Zeki Coskun, *Aleviler Sunniler ve Oteki Sivas*, İletişim Yay., pp. 289-299.

²⁷⁵ Hamit Bozarslan, « Le phénomène milicien : une composante de la violence politique dans la Turquie des années 1970 », *Turcica*, vol. XXXI, 1999, p. 237.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 238.

taire pour toujours ou on va les tuer"²⁷⁷, "Venez au djihad (la guerre sacrée)"²⁷⁸, "Que ceux qui aiment son Dieu tuent les alévis", "Mort aux communistes et aux *kafirs* (infidèles)", "Dehors les alévis communistes ! Votre fin est arrivée"²⁷⁹. Les tortures et les violations ont été ajoutés comme d'autres preuves du fait d'"animaliser"²⁸⁰.

D'autre part, ces attaques ont fortifié la peur traditionnelle des alévis des groupes islamistes. Puisque les leaders de ces attaques étaient des groupes fascistes formés des cadres jeunes du Parti de Mouvement Nationaliste (MHP), la haine de la communauté envers ce parti et les mouvements nationalistes en général s'est accélérée. Après ces attaques, on a vu une immigration importante des Alévis d'Anatolie Orientale et d'Anatolie de l'Est vers les métropoles, ce qui a provoqué un déséquilibre entre la population alévie et sunnite. Une grande proportion de ces immigrants vivant dans les métropoles a formé une population politisée par la force des choses²⁸¹. Les attaques contre les Alévis provoquaient toujours chez cette communauté une certaine réaction, les situant dans l'opposition et provoquant des tentatives d'organisation communautaire²⁸².

Le passage à la violence politique a surtout eu lieu dans la seconde moitié des années 1970 à partir des grandes métropoles de la Turquie: Istanbul, Ankara et Smyrne. Les zones des bidonvilles ont été partagées entre les mouvements activistes de droite et de gauche. Ainsi il s'est formé des "zones libérées" -selon le discours de la presse de l'époque- dans les faubourgs des métropoles et des villes d'Anatolie²⁸³. Une grande partie des quartiers informels qui s'y sont formés étaient principalement des zones d'habitats illégaux soutenus par les milices des mouvements radicaux qui ont, dans certains cas, aidé à leur création. C'est le cas du quartier du "1e Mai" baptisé ainsi par

²⁷⁷ Pendant le « pogrom » de Maraş cité par Sadik Eral, *op.cit.*, p. 72

²⁷⁸ Pendant les événements de Malatya de 1978, cité par Hamit Bozarslan, *art.cit.*, p. 237.

²⁷⁹ Pendant le « pogrom » de Maraş, cité par H. Bozarslan, *art.cit.*, p. 238

²⁸⁰ Pour les documents tiré de la presse de la période de 1978-1980 Voir Sadik Eral, *op.cit.*, annexe

²⁸¹ Une proportion importante des Alévis qui habitent dans les quartiers alévis "sensibles" d'Istanbul comme le quartier de Gazi, Nurtepe, Mustafa Kemal et Küçük Armutlu sont venus dans ces quartiers après ces événements cités ci-dessus. Dans ces dernières années les citoyens de Tunceli qui ont quitté leurs villages à cause de la pression de l'Armée sont venus s'ajouter à cette population.

²⁸² Rappelons que les premières tentatives d'organisation et la formation du Parti d'Union sont venues après les événements d'Ortaca dans les années 1960. Les attaques au cours des années 1970 ont provoqué les tentatives d'organisation qui commencent dans la deuxième moitié des années 1980. Et, dernièrement, le massacre de Sivas de 1993 a entraîné le soutien de la communauté aux organisations Alévis.

²⁸³ Voir Ruşen Keleş, Artun Ünsal, *op.cit.* p. 37

les mouvements gauchistes révoltés en 1977 contre les agents de l'Etat pendant l'établissement de certains bidonvilles²⁸⁴ et du quartier de Gazi à Istanbul peuplé majoritairement par des alévis, acteurs des émeutes des 12-15 mars 1995.

Dans certaines villes d'Anatolie, on a pu voir la mise en place d'une collaboration entre les "jeunes révolutionnaires" et les habitants alévis des faubourgs sensibles contre les militants de la droite radicale. De cette manière, les alévis qui formaient une minorité trouvaient des soutiens "armés" et les militants de gauche trouvaient des foyers dans les quartiers alévis. Les quartiers alévis formaient des centres de résistance et même d'attaque pour les militants de gauche. Par exemple les événements meurtriers de Sivas du 3 septembre 1978 ont eu pour origine une attaque venue d'un quartier alévi²⁸⁵.

De cette manière, dans deux régions "sensibles" des années 1970 les alévis sont apparu comme acteur : l'Anatolie Centrale marquée par un clivage alévi-sunnite où la division politique gauche-droite recoupe cette division confessionnelle ; la "zone rouge" qui comprend les provinces de Sivas, Maraş, Malatya, Elaziğ, Erzincan où le clivage alévi-sunnite est doublé du clivage kurde-turc qui donne naissance à des groupes armés²⁸⁶. Les quartiers alévis de ces régions se couvraient de barricades dans les périodes de crise. Dans certains cas il pouvait même s'agir de véritables luttes armées entre les quartiers alévis et les sunnites, comme le montrent les événements de Çorum de 1980²⁸⁷.

Selon Bozarşlan, la dynamique communautaire oppose à l'urbanisation, qui a touché une grande partie de la population dans les années de 1970 et surtout les Alévis traditionnellement paysans, ont élaboré une double réponse, de repli et de conquête de son nouveau milieu. Cela devient un élément de négociation ou de résistance par rapport aux autres communautés et au centre et peut ainsi donner naissance à la milice. C'est ainsi qu'elle se distingue car c'est elle qui peut inventer une tradition et des références mobilisatrices communes pour donner naissance à une violence de type milicien²⁸⁸.

²⁸⁴ Ruşen Keleş, Artun Ünsal *op.cit.*, p.38

²⁸⁵ Hamit Bozarşlan, *art.cit.*, p. 236-237.

²⁸⁶ *Ibid.*, pp. 194-195.

²⁸⁷ Pour les détails voir, Sadık Eral, *op.cit.*, surtout pp. 85-93.

²⁸⁸ Hamit Bozarşlan, *art.cit.* p. 204

Cette violence a été soutenue par une réappropriation des mythes, qui constitue une frontière de démarcation entre les couples gauche-alévisme et droite-sunnisme²⁸⁹.

Dans les années 1970, les conflits locaux graves se sont multipliés, dans un climat de guerre froide où la violence restait à l'horizon des relations internationales²⁹⁰. Le cas de la Turquie des années de 1970 s'inscrit dans ce contexte. La polarisation accélérée entre la droite et la gauche activiste a aggravé la violence politique, en particulier dans la seconde moitié des années 1970. Pendant cette période, le nombre de victimes d'affrontements politiques a augmenté d'une façon considérable : 108 personnes en 1976, 319 en 1977, 1095 en 1978 et 1362 en 1979²⁹¹.

Ces mouvements sont issus de phénomènes comme l'urbanisation anarchique, les changements socio-économiques mais aussi des différends ethniques, religieux ou locaux²⁹². La partition des villes en deux camps ennemis s'est généralisé, surtout dans les villes où la communauté alévie étaient importante du point de vue numérique. Selon George S. Harris qui a travaillé sur les événements de violence et de terreur en Turquie, la raison à ces événements est la réapparition des sentiments de vengeance, déjà présents dans les villes, sous une forme idéologique. Ces groupes qui se sont infiltrés dans les villes surtout dans les années 1970, ont formé des quartiers auto construits qui regroupaient des gens issus d'une même région, unis par un sentiment de solidarité confessionnelle. Les événements de Çorum (Anatolie centrale) de 1980 et de Maraş (sud-est d'Anatolie) de 1978 sont des exemples qui corroborent ce constat²⁹³.

C'est ainsi que le phénomène milicien a manipulé la vie sociopolitique de la Turquie au cours de la période de 1975-80, baptisée officiellement après le Coup d'Etat du 12 septembre 1980 "la période de la terreur". La communauté alévie étant souvent le cible de la violence politique, y a joué aussi le rôle d'acteur par le biais de ses membres qui ont participé aux mouvements de gauche et qui ont pu organiser des résistances dans les quartiers alévis contre les attaques des milices des mouvements de droites et même

²⁸⁹ Pour les mythes réappropriés voir Bozarlan, *ibid*, p. 205.

²⁹⁰ Yves Michaud, *La Violence*, PUF, janvier 1986, p. 63

²⁹¹ Ruşen Keleş Artun Ünsal, *op.cit.*, p.35

²⁹² Pour un résumé des débats entre les académiciens turcs de différents tendances, au cours des années 1970 et début des années 1980, sur les raisons de la violence politique voir Ruşen Keleş-Artun Ünsal, *op.cit.*, pp. 13-14

²⁹³ Ruşen Keleş, Artun Ünsal, *op.cit.*, pp. 36-37.

parfois contre les agents de l'Etat, sans oublier les attaques ciblées sur les milices droitistes²⁹⁴. Ici la violence s'inscrit dans le cadre de la violence urbaine qui est "un moyen rapide d'entrer dans le jeu politique de s'imposer comme acteur, d'adresser un message, d'influencer, voire d'infléchir un système qui tend à éliminer les conflits et à imposer la loi et l'ordre"²⁹⁵

Cette expérience a eu plusieurs effets sur les relations de la communauté et de la gauche turque, perçue comme comptant parmi les responsables de ces tragédies par certains des Alévis. Une grande partie des Alévis ont accusé l'immobilisme de la gauche social-démocrate au pouvoir pendant ces événements. Aussi, une partie des Alévis ont commencé à réfléchir à l'efficacité de concentrer leurs voix sur un seul parti politique. La solidarité avec la gauche radicale va de même être remise en question, ce qui va provoquer un conflit latent entre ces deux communautés. Une partie importante des Alévis vont se détourner de la gauche, mais les mouvements de gauche radicale, bien infiltré dans les quartiers périphériques où se concentre la population alévie, ont continué à influencer la jeunesse au cours des décennies suivantes. Enfin, la crainte des mouvements islamistes et de droite radicale est une autre conséquence, qui ressuscite le souvenir des anciens massacres à partir de la tragédie de Karbala de VIIe siècle²⁹⁶.

²⁹⁴ Pour le phénomène milicien est ses relations avec les identités ethniques et confessionnelles voir H.Bozarslan, *art.cit*, pp. 185-244

²⁹⁵ Cité par Sophie Body-Gendrot, *Ville et Violence*, Paris: PUF.,1993, p. 14.

²⁹⁶ Voir pour les détails sur ce sujet à la partie sur les Martyrs de Gazi, pp.311-330.

CHAPITRE II

LA "RENAISSANCE ALEVIE" OU L'EMERGENCE DE L'ALEVISME COMME UN NOUVEAU MOUVEMENT SOCIAL

Conséquence du soutien affiché de la communauté alévie aux groupes et aux partis politiques de gauche, légaux ou illégaux, les Alévis constituent le groupe le plus touché par les effets du coup-d'Etat du 12 septembre 1980. Ainsi, le régime du 12 Septembre, prenant la gauche radicale comme cible principale, percevaient les Alévis comme appartenant à des groupes définis comme ennemis intérieurs. Ils figuraient déjà dans des documents de l'Etat major, à la veille du coup d'Etat, visant à mettre fin aux « mouvements contre-unité », notamment la gauche radicale et la mobilisation nationaliste kurde : « Les Alévis qui constituent une communauté fermée, essayent, partiellement encouragés en cela par des forces extérieures, d'infiltrer les organes de l'Etat dans les régions où ils se trouvent en groupe afin d'exercer une influence politique. Lorsque cela n'est pas possible, ils agissent de sorte à utiliser les organes officiels municipaux pour leur intérêts, s'efforcent à chasser les fonctionnaires, les officiels et les citoyens qui ne font partie de leur groupe hors de ces régions et collaborent avec ceux qui mènent des activités kurdistes ».²⁹⁷

C'est le gouvernement militaire qui a interdit toutes les associations alévies. Les cadres de ces associations ont été traduits en justice et jugés. Par exemple l'Association de Culture de Hacı Bektaş Veli [Hacı Bektaş Veli Kültür Derneği] a été fermée, accusée de séparatisme. Les dirigeants de l'Association ont été jugés pour avoir fait de la propagande communiste et séparatiste²⁹⁸. D'autre part, la pression sur les organisations et les associations de gauche a profondément touché les Alévis²⁹⁹.

Ainsi, beaucoup d'Alévis ont accusé le gouvernement du 12 septembre de faire de la discrimination à leur encontre. Cette discrimination était présente au sein même de l'Armée et de la Bureaucratie entre les Alévis et les Sunnites³⁰⁰. Il était très dangereux

²⁹⁷ Il s'agit d'un document 'secret' signé par le chef d'Etat Major le 2 juin 1980 juste avant le coup-d'Etat de 12 septembre 1980, cf. Battal Pehlivan, *Aleviler ve Diyanet*, Istanbul : Pencere yayınları, 3^e édition, p.188. Sur les détails de ce document voir Battal Pehlivan, *op.cit.*, pp.187-189.

²⁹⁸ Levent Cinemre-Figen Akşit, *Tarih Boyunca Alevilik ve Aleviler*, Istanbul: Tempo Yayınları, 1995.

²⁹⁹ Selon les affirmations de Cemal Şener 500.000 sur 750000 personnes ayant subi un interrogatoire pendant la période de régime militaire étaient Alévis. [Cemal Şener, *Alevi Törenleri*, Istanbul : Ant yayınları, 1991, p.36].

³⁰⁰ "Devletin Alevi Hesabı", *2000'e Doğru*, n° 21, 1990, p.10.

de se trouver dans la formule de 3K Kürt-Kızılbaş-Komünist [Kurd, Alévis, Communiste], déclarés ennemis du régime après 1980³⁰¹. De même, malgré l'émergence d'une bourgeoisie alévie, sans être toutefois comparable à celle de la bourgeoisie conservatrice-sunnite, les Alévis ont continué encore de former des masses économiquement défavorisées dans les décennies 1980 et 1990. Les départements où les Alévis forment des groupes importants du point de vue numérique restent, à part quelques exceptions, en périphérie de la Turquie, régions économiquement défavorisées et sources d'immigration³⁰². Autrement dit, les Alévis sont restés encore, au moins partiellement, en périphérie de la société, vivant en grande partie dans des régions économiquement défavorisées et dans des quartiers de périphérie urbaine, abritant principalement des immigrés.

Certaines politiques de l'Etat post-1980 en matière de religion ont provoqué une crainte d'assimilation chez les Alévis³⁰³. La construction de mosquées au sein de villages alévis et les cours de religions –en pratique les cours de l'école hanéfite de l'islam– devenus obligatoires après 1980, ont constitué les faits les plus menaçants pour les Alévis.³⁰⁴ D'après la loi constitutionnelle, l'instruction de la religion et de la morale se réalise sous le contrôle de l'Etat. L'enseignement de la culture de la Religion et de la morale figurent parmi les cours obligatoires dans les écoles primaires et secondaires” [Article 24/4 de la Constitution].³⁰⁵

³⁰¹ Voir Necdet Subaşı, « Modern Alevilik : Sınırları Zorlayan Söylem Arayışı », *İslamiyat*, tome IV, n° 4, octobre-décembre 2001, pp.147-164.

³⁰² Pour une analyse détaillée des départements abritant des Alévis et leur place dans le cadre de disparité économique compté selon le PIB/hab. Thierry Fayt, *Les Alévis, Processus identitaire, stratégies et devenir d'une communauté « chiite » en Turquie et dans l'Union européenne*, Paris : L'Harmattan, 2003, pp. 35-40.

³⁰³ Dans certaines régions peuplées par les Alévis, le régime du 12 Septembre a appliqué une politique spécifique. Le meilleur exemple est les décisions du préfet de Tunceli. Ce département, qui a été un centre d'opposition pendant toute son histoire était une région importante pour les organisations de gauche radicale avant le coup-d'Etat. Le préfet-Général Kenan Güven, a fait construire 26 mosquées dans une période très courte en les faisant financer par les citoyens de cette ville. Cette politique de construction de mosquées dans les villages alévis a concerné toutes les régions peuplées par les Alévis. Aujourd'hui, il y a peu de villages alévis où il n'y ait pas de mosquée. Ceci est perçu comme une politique d'assimilation provoquant la crainte des Alévis pour leurs enfants en danger de sunnitisations. [2000'e Doğru, *art.cit.* p.10].

³⁰⁴ Fazıl Hüsnü Erdem, « Alevi Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler », *Toplum ve Bilim*, n° 90, automne 2001, p.195.

³⁰⁵ *Ibid.*, p.196.

Le gouvernement du 12 septembre a décidé d'utiliser la religion comme moyen d'unification des citoyens. Pour Erdem, le fait que le principe de laïcité soit perçu en Turquie non comme un instrument qui institutionnalise la pluralité religieuse, mais comme un élément du projet de modernisation, lui confère une fonction d'homogénéisation de ce projet³⁰⁶. C'est ainsi que le régime a décidé de rendre obligatoire les cours de religion et a érigé, un moment, la synthèse Turco-Islamique en idéologie officielle³⁰⁷. Le régime voulait former un citoyen sunnite et turc par la diffusion de cette idéologie officielle. Cette politique a provoqué la distanciation des Alévis vis-à-vis de l'Etat. Les Alévis qui sont très sensibles au sujet du laïcisme et qui portent toujours en eux la peur d'être assimilés par les sunnites ont détesté la politique du régime de 12 septembre.

L'écrasement de la gauche turque a permis aux Alévis de mettre l'accent sur leur identité. Les jeunes alévis qui militaient dans les organisations de gauche radicale dans la décennie 1970, ont commencé à s'interroger sur leur identité, à analyser leur culture³⁰⁸. Un autre fait important dans ce processus a été d'imiter, et de faire face aux mouvements identitaires sunnites qui ont pris une nouvelle forme après 1980³⁰⁹.

Depuis la fin des années 1980, une nouvelle ère d'ouverture a commencé pour les Alévis par la dite *Alevi Rönesansı* [Renaissance Alévie]³¹⁰. Désormais les Alévis vont investir l'espace public pour leur propre compte. Ils vont commencer à créer leurs associations, leurs lieux de culte dites *cemevi* ainsi qu'à dévoiler leurs identités par des publications et des spectacles³¹¹. La communauté alévie est entrée dans un processus de

³⁰⁶ Fazıl Hüsnü Erdem, *art.cit.*, pp.190, 195.

³⁰⁷ Sur ce sujet Kenan Evren le Président d'Etat du gouvernement militaire disait: "Notre religion est suffisamment unificatrice pour empêcher tous les problèmes qui viendront" voir *Ibid*.

³⁰⁸ Entretien avec Miyase İknur fait par moi-même pour une revue étudiante [*Miyase İknur'la Alévilik Üzerine*, Agora, n°2, 1995]. Miyase İknur dit qu'elle n'a pas pu analyser suffisamment les dimensions religieuses et culturelles de l'alévisme malgré le fait qu'elle soit la fille d'un dédê (du fameux famille Ağuçan). Selon elle ce fait était plutôt issu de son engagement politique.

³⁰⁹ Martin Van Bruinessen, « Aslımı İnkâr Eden Haramzadedir » in *Birikim*, no: 88, août 1996, pp.47.

³¹⁰ Terme utilisé pour la première fois après la déclaration du "Manifeste Alévi" qui a été publié le journal de *Cumhuriyet* au 15 mai 1990.

³¹¹ Nous supposons que la description d'Alain Touraine est valable pour qualifier l'Alévisme post-1980 étant un mouvement social en faisant référence au faible encadrement des associations et l'incapacité d'une telle association pour la représentation légale ni de facto de la communauté. « ... Dans tous les cas, le mouvement social est défini comme le contraire de l'ordre social et en particulier de ses institutions politiques et juridiques. Le mouvement social est avant tout sauvage et on doit cesser de parler de mouvement social chaque fois qu'un parti, un syndicat, une association se voient reconnaître une

redécouverte et de faire connaître l'alévité, processus qui perdure. Ainsi selon certaines sources, cette mobilisation des Alévis a figuré parmi les nouveaux mouvements sociaux de la Turquie post-1980³¹².

Nous allons situer cet Alévisme post-1980 dans le contexte des nouveaux mouvements sociaux, qui se trouvent en une rupture avec les mouvements "anciens" par quatre dimensions: rupture avec le fonctionnement des structures syndicales et partisans; accent mis sur la résistance au contrôle social, recherche de l'autonomie par rapport à la redistribution des richesses; changement du rapport au politique: la conquête du pouvoir n'est pas envisagée; l'identité des acteurs définie différemment que par les identités de classe³¹³.

Dans ce contexte la description de Sefa Şimşek³¹⁴ de l'Alévisme, selon les critères qui forment les nouveaux mouvements sociaux nous paraît opérationnelle afin de théoriser ce nouveau phénomène social :

-*L'Alévisme est un mouvement post marxiste et post-traditionnel* car il est composé de participants proche de la *New Left* et post-marxiste car il est critique face à la modernité représenté par le gouvernement central, surtout au sujet de la neutralité religieuse et du traditionalisme symbolisé par les anciens institution à l'exemple de *dedelik* [clergé alévi].

-*L'Alévisme est un mouvement de classe moyenne* issu de la mobilisation des ressources matérielles et intellectuelles des pionniers de cette classe

-*Alévisme est un mouvement post-matérialiste et identitaire* par sa quête de découverte de la culture et de l'identité authentique sous la domination des conditions aliénantes de l'urbanisation et de globalisation

-*Alévisme est un mouvement proactif particulariste*. La renaissance alévie a émergé après et comme étant une réaction à l'Islamisme Sunnite. Maintenant ils essayent de réorganiser leurs institutions et leur mode de vie ainsi que de développer leur culture et identité. Comme les Alévis forment un groupe minoritaire, ils ont des fins particulières plutôt que des fins concernant la société entière.

-*L'Alévisme montre le caractère d'une organisation décentralisé avec de nouvelles formes d'actions*. Il s'agit d'un activisme riche et divers qui englobe les festivals, des

influence et plus encore une capacité légale de négociation» [Alain Touraine, « Découvrir les mouvements sociaux », in François Chazel (ed.), *Action collective et mouvement sociaux*, PUF, 1993]

³¹² Une évaluation comparative de la mobilisation alévie avec le mouvement kurde, islamiste et féministe dans le contexte de nouveaux mouvements sociaux voir essentiellement Sefa Şimşek, « New Social Movements in Turkey », *Turkish Studies*, Vol 5, no : 2, summer 2004, pp. 111-139. Pour une évaluation de la transformation de l'identité collective Alévi après 1980 dans le contexte de mouvement social voir Özlem Göner, "The Transformation of the Alevi Collective Identity", *Cultural Dynamics*, n° 17, London: SAGE Publications, 2005, pp.107-134.

³¹³ Erik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris : Eds. La Découverte, 3^e édition, 2002, p.66-68.

³¹⁴ Sefa Şimşek a essayé de théoriser les mouvements islamiste, kurde, féministe et alévi post-1980 à partir du contexte théorique qui définit et analyse nouveaux mouvements sociaux avec la comparaison à l'action collective classique, du théorie de Mobilisations des Ressources versus Nouveaux Mouvements Sociaux. Voir Sefa Şimşek, *art.cit.*, pp. 111-118.

activités de presse, des programmes de TV et de radios... les groupes de discussions et d'initiatives sont relativement égalitaires et décentralisés.³¹⁵

De même, Harald Schuler évalue le fait Alévi dans le contexte des mouvements sociaux, se basant sur les propos de Joachim Raschke. Selon Raschke le fait de se mobiliser c'est-à-dire "être en quête d'un soutien actif et permanent et être en mouvement"³¹⁶ est la condition essentielle à l'existence d'un mouvement social. Les Alévis n'ont pu, jusqu'à présent, ni créer une confédération de leurs organisations ni s'institutionnaliser en tant que communauté de croyance. Raschke privilégie un "sentiment de nous développé" existant au sein du mouvement alévi, donnant la possibilité de *participer* sans être un membre formel des organisations. Dans le mouvement alévi il existe des modes d'organisations et d'activités variables comme des projets de médias alévi, associations, fondations... qui ont des revendications différentes. Selon Raschke « le mouvement englobe plus que des organisations qui agissent en son sein ». Cette définition est conforme au mouvement alévi actuelle.

Le mouvement Alévi ne vise pas une transformation sociale capitale. Ainsi devient réformiste car il vise une transformation partielle par l'intermédiaire de son projet et des valeurs religieuses qu'il défend. Il peut être qualifié un *mouvement de modernisation* mais aussi de mouvement de purification du modernisme, par sa tendance de ses représentants à s'éloigner consciemment de la culture et du mode de vie occidental, pour se tourner vers la culture anatolienne autochtone.

Selon Nilüfer Göle le mouvement alévi figure parmi les mouvements sociaux influencés par la globalisation. Les influences des effets de la globalisation, privilégiant l'hétérogénéité, ont eu des impacts sur les membres de la communauté alévie comme sur les autres groupes identitaires. L'autonomie relative de la sphère publique vis-à-vis de l'Etat et sa transformation en un espace où les mouvements sociaux critiquant le projet de modernisation républicain en Turquie (Islamiste, Alévi, Kurde, libéral) émergent nous dévoilent cet impact³¹⁷:

³¹⁵ Sefa Şimşek, *art:cit*, p.130.

³¹⁶ Sur les théories de J. Raschke voir Joachim Raschke, *Soziale Bewegungen. Ein Historisch systematischer Grundriss*, Frankfurt/New York : Campus, 1985, pp.77, 105-106.

³¹⁷ Nilüfer Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Istanbul : Metis, 2000, p. 27.

Par contre même s'il est possible de situer l'alévisme dans le contexte des nouveaux mouvements sociaux en Turquie, il faut souligner certaines différences importantes. Le mouvement alévi diffère des mouvements islamiste et kurde car ces deux mouvements ne revendiquent pas uniquement la reconnaissance de particularismes mais remettent également en cause le modèle national turc, fondé sur leur exclusion³¹⁸. Ils expriment également des projets politiques et de sociétés alternatifs que Nilüfer Göle nomme « l'enchevêtrement des projets politiques et des identités culturelles »³¹⁹. Tandis que les revendications aléviées visent essentiellement à obtenir une égalité des droits dans le cadre du système. Autrement dit, si nous prenons par exemple leurs demandes en matières religieuses, les Alévis ne remettent en cause ni la sécularisation de la société ni le principe de laïcité mais ils veulent certaines modifications dans l'application de ces principes. Ils formulent ces revendications au nom de l'application de la laïcité, ce qui met indirectement en cause le principe d'homogénéisation de la société et non le principe de laïcité.

Les revendications de mouvement alévi le placent dans une situation paradoxale : « Tout en formulant une demande d'intégration dans le système, il constitue un défi à la définition unitaire de la nation, en offrant un espace d'identification concurrentiel et en interrogeant la gestion de la pluralité confessionnelle ainsi que la place de la religion dans la définition de la nation ». ³²⁰

Ainsi ce mouvement peut correspondre à la définition de Philippe Bataille de la fonctionnalité des revendications ethniques concernant la démocratisation : « Dans la perspective des mouvements sociaux, la revendication ethnique recouvre un processus d'affirmation identitaire qui procède en deux étapes. Premièrement l'ethnicité se présente comme une logique de protection face au racisme dont s'estiment victimes certaines communautés ethniques. Dans ce premier temps l'ethnicité n'est que le signe le plus apparent d'une prise de distance avec une culture dominante dont le sujet ethnique se sent exclu, ou perçu à partir de sa seule appartenance à une ethnicité particulière et minoritaire. Le sujet ethnique renverse le déterminisme biologique qui se trouve au fondement de son exclusion culturelle et politique en principe d'action contestataire. C'est pourquoi, deuxièmement, il est

³¹⁸ Elise Massicard, *L'Autre Turquie*, Paris : PUF, 2005, p.135.

³¹⁹ Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris : La Découverte, 1993, p.8.

possible de supposer que l'ethnicité se trouve au fondement d'un dynamisme plus affirmé de recherche d'appropriation d'un nouvel espace politique et culturel dans lequel elle cherche sa place. L'ethnicité est alors le signe manifeste d'une logique d'affirmation des identités individuelles et de groupe qui en appelle à l'ouverture démocratique par une action contestataire de l'ordre dominant.³²¹

Nous pensons que le mouvement alévi se rapproche de la description faite par Alain Touraine des mouvements sociaux, peut-être même plus que les versions radicales des mouvements islamistes, par la nature de ses revendications : « Les mouvements sociaux ne s'opposent pas comme le bien et le mal ou le passé et l'avenir. Leur relation est faite à la fois d'opposition et d'interdépendance...C'est cette interdépendance qui associe nécessairement les mouvements sociaux à la démocratie alors qu'une contradiction ne peut être dépassée que par la suppression d'un des termes ou par un progrès du mouvement de l'histoire et de l'esprit... »³²².

Ainsi, nous allons essayer dans cette partie de traiter l'Alévisme post-1980 essentiellement à partir du cadre des hypothèses citées ci-dessus, en argumentant par certains faits : l'émergence du discours pour les droits de la communauté et sa médiatisation, étant la réaction aux politiques religieuses de l'Etat et la montée de l'islamisme; le retour à l'alévisme des anciens militants de gauche, ce qui résulte en partie de leur conversion mais aussi de l'émergence d'une nouvelle synthèse entre l'identité militant de gauche et alévi ; la diversification des perceptions de l'alévisme et son reflet sur les organisations ; l'émergence d'une culture alévie dans l'espace public par la musique, les spectacles diffusés par les médias, en partie des médias de la communauté ; la différenciation générationnelle et territoriale de l'Alévisme vécu et perçu.

³²⁰ Elise Massicard, *thèse citée*, p.40.

³²¹ Philippe Bataille, « La Sociologie des mouvements sociaux et l'ethnicité. Une comparaison internationale », *Sociologie et sociétés*, vol. XXIX, no : 2, automne 1997, p.171-182

³²² Alain Touraine, *Découvrir les mouvements sociaux*, in François Chazel (ed.), *Action collective et mouvement sociaux*, PUF, 1993, p.32.

1. DU MANIFESTE ALEVI AUX ALEVIS QUI SE MANIFESTENT

Cette dite 'Renaissance' a été rendue publique à la société en 1989 par le "Manifeste Alévi" préparé avec la collaboration de certaines élites et intellectuels alévis³²³ et signé par une partie des intellectuels et des artistes turcs³²⁴. Ce manifeste comporte des passages expliquant la situation actuelle des Alévis au sein de la société turque et les demandes de la communauté à l'Etat. Dans l'introduction du manifeste on explique l'origine de ce manifeste comme: "*le désir d'expliquer à l'opinion publique les problèmes et les demandes de l'alévisme, branche de l'Islam en Turquie*". Ce manifeste a deux parties: une partie consacrée à la réalité de l'alévisme actuel et une partie consacrée aux demandes des Alévis (plutôt aux attentes des auteurs du manifeste). Voici les deux parties du manifeste:

Les Réalités (les faits)

En Turquie il y a 20 millions d'Alévis.
Les connaissances des sunnites sur l'alévisme sont insuffisantes.
La Présidence des Affaires Religieuses représente seulement la branche sunnite de l'Islam.
On ne connaît pas l'être alévi.
La liberté de croyance et d'explication est un droit de l'Humanité.
Les Alévis ont toujours soutenu les révolutions d'Atatürk.

Les Demandes

Il faut reconnaître l'existence d'une pression sur les Alévis.
Il faut que les Alévis puissent exprimer leur identité sans avoir peur.
Les familles sunnites doivent changer leurs idées sur l'alévisme.
Les intellectuels doivent défendre l'être alévi dans le cadre des droits de l'homme.
La presse turque doit donner sa place à la culture alévie dans ses publications.
TRT (la Télévision et le Radio Turc) doit prendre en considération les Alévis.
Il faut cesser de construire des mosquées dans les villages alévis.
Il faut aussi apprendre la philosophie alévie dans les écoles.
La perception des Alévis par les gouvernements doit changer.
Les Alévis sont l'un des garants de l'Etat laïc.
Il faut restructurer l'institution des *Dédés* au sens moderne par l'Etat.
Les programmes pour les Alévis qui vivent en dehors des frontières sont nécessaires.
Il n'y a aucune liaison entre L'alévisme et le chiisme de l'Iran actuel

³²³ Le manifeste a été préparé par Rıza Zelyut et İsmail Kaplan (au nom des Alévis immigrés qui vivent en Europe) qui ont pris ensuite les idées des élites alévis. Après cela les initiateurs ont envoyés ce manifeste aux intellectuels turc pour prendre leurs soutiens. Le manifeste a été publié dans le journal *Cumhuriyet* le 15 mai 1990.

³²⁴ Nous pouvons donner comme exemples de ces fameux intellectuels et artistes tous non-alévis : Yaşar Kemal (écrivain), Aziz Nesin (écrivain), Zülfü Livaneli (chanteur), İhan Selçuk (écrivain-journaliste), Tarık Akan (acteur)... [cf. Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, İstanbul: YÖN Yayınları, 7e édition, 1993 p.301].

Résultat

L'Etat n'a soutenu jamais la culture Alévie qui a comme base la paix et l'humanisme. Il faut que les gouvernements entrent en collaboration avec les intellectuels pour garder cette culture humaniste. Nous voulons l'application de l'énoncé d'abolir les empêchements sur les croyances et les pensées que les politiciens répètent souvent. Sur ce sujet, étant des intellectuels démocrates, nous attendons le soutien du peuple turc³²⁵.

Ce manifeste a deux dimensions importantes: une dimension décisive pour les analyses sur l'Alévisme contemporain car il constitue le premier document qui englobe les demandes de la communauté d'une façon claire. D'autre part, c'est un document signé par des élites aléviées de tendances politiques différentes voire opposés. Donc, il porte une certaine légitimité en représentant différents groupes alévis³²⁶. Mais cela n'a pas empêché les critiques de plusieurs groupes alévis ou non-alévis sur ce manifeste³²⁷.

Les demandes citées dans le manifeste sont généralement caractérisées par un certain opportunisme. Cela se voit ouvertement à propos des requêtes concernant le suivi des cours de religion obligatoires et la structure du *Diyanet*, Direction des Affaires Religieuses. Bien qu'ils critiquent les cours de religion obligatoires et l'institution de la *Diyanet* comme les résultats des politiques laïques ils demandent la récupération d'une partie des ressources de la *Diyanet* pour les Alévis, à l'échelle de leur poids dans la population pour financer les élites religieuses Aléviées. De plus, ils demandent l'enseignement de la croyance Alévie au même titre que les règles de l'Islam sunnite dans les cours de religion qu'ils accusent d'être une menace pour la structure laïque de la Turquie.

D'autre part, ils insistent beaucoup sur le fait que la communauté alévie ne constitue pas un groupe séparatiste et ne met pas en cause les principes essentiels de l'idéologie officielle. Nous pouvons donner comme exemple quelques phrases du

³²⁵ Dans notre texte nous avons cité que les titres du Manifeste pour le manifeste complet voir Rıza Zelyut, *Aleviler Ne Yapmalı ?*, İstanbul : YÖN Yayınları, 1993, pp.18-24.

³²⁶ Ce manifeste a été signé par les intellectuels de différents courants Alévis comme Muharrem Naci Orhan (Clergé), l'écrivain Nejat Birdoğan (écrivain alévi qui est contre le système cléricale actuel de l'Alévisme), Cemal Özbey (l'un des anciens cadres du Parti de l'Union et un antigauchiste), l'écrivain Rıza Zelyut (de gauche).

³²⁷ Surtout certains groupes socialistes ont critiqué ce manifeste en l'accusant de d'être pris dans le piège de l'Etat comme les revues *2000'e Doğru* et *Demokrat*. [Cf. R. Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, op.cit., p300]. Ultérieurement beaucoup de groupes alévis ont adopté un discours plus radical sur la Présidence des Affaires Religieuses et demandé son abolition.

manifeste comme: « Les Alévis ont soutenu toujours les révolutions d'Atatürk », " Les Alévis sont les défenseurs de l'Etat laïc", " Il n'y a aucune relation entre l'alévisme et le chiisme iranien actuel"³²⁸.

Le manifeste insiste sur la nécessité de prendre de la distance par rapport aux discours de gauche. Ainsi le propos, signe d'un certain libéralisme politique "*Les intellectuels doivent défendre l'être alévi, dans le cadre des droits de l'homme*" montre un changement de tendance par rapport à la décennie 1970, où l'essentiel du discours était basé sur la lutte de classe. D'autre part, les groupes appelés à soutenir la cause des Alévis³²⁹ sont les intellectuels, les démocrates, les hommes d'affaires, et les professions libérales. Aucune allusion aux syndicats et la classe ouvrière !

1.1. Les acteurs de la 'Renaissance Alévie'

Beaucoup d'intellectuels alévis ont remis en question les relations entre les Alévis et les courants de gauche. Ils voulaient mettre une distance entre la gauche et les organisations alévies, sans nécessairement passer à droite. Leur soucis est surtout de séparer l'alévitité du socialisme ou de la social-démocratie afin d'empêcher la *dégénération* de l'alévisme sous la pression des courants gauchistes³³⁰. Ces intellectuels de la génération 1970, ayant des valeurs de gauche, voulaient en effet que l'alévisme et la gauche restent deux sphères bien distinctes. Ils refusaient l'assimilation de l'alévisme à la gauche, afin de préserver leur identité. En outre, être socialiste et alévi ne constitue pas un fait paradoxal, étant donné que les valeurs universelles de l'alévisme sont largement compatibles avec la vision du monde du socialisme³³¹. Cette génération a fait

³²⁸ La crainte d'être accusé de séparatisme chez les Alévis est présente depuis la création des premières organisations alévies. C'est pourquoi le Parti d'Union avait changé son nom Parti d'Union de Turquie dans les années 1970 pour montrer sa caractère non séparatiste.

³²⁹ Pour les détails et pour les explications des demandes du Manifeste Alévi voir les deux ouvrages de R.Zelyut cité ci-dessus.

³³⁰ Pour la critique de l'emploi des termes de gauche et d'alévisme comme synonyme regardez Reha Çamuroğlu, "Alevilik ve Sol Üzerine", *Günümüz Aleviliğinin Sorunları*, Ant Yayınları, İstanbul, 1992, pp.72-81.

³³¹ Propos issu d'un entretien avec Miyase İknur, journaliste au Cumhuriyet, élite alévi cadre dans la direction de l'Association de Karacaahmet destiné à soutenir le couvent Karacaahmet, fille de dédédé, par moi-même pour une revue d'étudiant [Agora, n°2, İstanbul, printemps 1995].

et publié son autocritique au sujet du mépris de leur croyance et du clergé alévi³³². Ils figurent parmi les acteurs de la Renaissance Alévie.

Dans la Renaissance Alévie le rôle joué par la jeunesse engagée de la décennie 1970, qui a commencé à redécouvrir l'alévisme dans les années 1980-90, est souvent décisif. L'entrée de la gauche dans les milieux Alévis [naturellement par les jeunes] et l'accent mis sur l'instruction des enfants a créé un décalage entre les générations et a provoqué un regain d'importance du statut de la jeunesse au sein de la communauté, surtout dans la décennie 1970. Paradoxalement c'est cette génération socialiste qui a été actrice de la *Renaissance Alévie*. A propos un musicien populaire issu d'une région majoritairement kurde-alévie, où les groupes de gauche étaient bien implantés et où les parents, craignant d'être victime de discriminations, étaient soucieux de dissimuler leur alévisme :

« A Dersim, tous [les jeunes] étaient devenus socialistes. Et ils ont commencé à critiquer leurs parents. Normalement la génération antérieure doit gouverner. Mais dans notre cas, nous [les jeunes] avons le pouvoir. Chez les vieux il s'agissait une véritable régression. En ce moment nous leur avons fait sentir que « nous disparaissions ». Ils se trouvaient dans une situation paradoxale ainsi : c'était eux qui nous disaient de « lire » [en turc aussi en sens de faire des études] mais cette arme s'est retournée contre eux. Nous avons lu, nous avons lu et enfin nous avons compris que c'est eux qui disaient la vérité »³³³.

La redécouverte de l'Alévisme était générale. En revanche, les perceptions de l'alévisme ainsi que les origines et les tendances politiques des acteurs étaient très diversifiées. Paradoxalement, par rapport à la mobilisation de la décennie 1960, le clergé est absent. Ce fait nous montre la sécularisation de l'élite Alévie. Les *dédé* n'ont qu'un rôle de second plan et, pour la plupart, n'ont pas pris part au processus d'ascension sociale ayant eu lieu pour les nouvelles élites laïques.

Les nouveaux acteurs émergeant dans la période post-1980 ont été les entrepreneurs d'origine alévie³³⁴. La bourgeoisie Alévie partage le même sentiment de

³³² Par exemple l'écrivain Cemal Şener, de la génération socialiste de la décennie 1970 allait jusqu'à demander le pardon auprès du clergé alévi [des *dédés*] qu'il a critiqué sévèrement au nom du marxisme vulgaire [cf. Cemal Şener, *Alevilik Olayı. Toplumsal Bir Başkaldırının kısa tarihçesi*, Istanbul: YÖN, 1989].

³³³ Cité par Leyla Neyzi, Metin-Kemal Kahraman'ın Müziği : Yaşlı kuşağın belleği yoluyla Dersimli kimliğinin yeniden keşfi », *Toplum ve Bilim*, no : 92, printemps 2002, p.168.

³³⁴ les bourgeois Alévis ont pu s'organiser en Association par le biais de l'Association des hommes d'affaires et des industriels démocratiques (DEMSIAD) fondé en 1997. cf. Jean-François Pérouse, *La Turquie en marche*, Paris : Editions de la Martinière, 2004, p.39.

stigmatisation que les classes populaires et la classe moyenne. La bourgeoisie alévie ayant redécouvert l'alévisme dans la même période a contribué au mouvement alévi : « Quand nous étions jeunes celui qui apprenais que nous étions alévis ne faisait pas de commerce avec nous. Nous devons dissimuler notre identité notre croyance. Même aujourd'hui il n'y a toujours pas un préfet d'origine alévi. Les Alévis ne peuvent pas être préfet de police. Aucun chef d'armée. L'Etat nous traite comme citoyen de second rang. Nous avons crée cette fondation afin d'expliquer ces erreurs. En même temps nous voulons éclairer les citoyens sunnites [sur Les alévis] »³³⁵.

L'autre type d'acteur est celui qui milite ouvertement et essentiellement à gauche, dans la tradition de la décennie 1970, tout en participant aux discussions sur l'Alévisme et en contribuant à l'organisation de la communauté. Pour cet acteur l'Alévisme constitue plus un terrain pour militer qu'une source. La régression de la gauche radicale post-1980 la rend obligé de se retirer au sein de la communauté alévie où elle doit désormais rivaliser avec les acteurs alévistes. Nous pouvons qualifier cet acteur d'acteur malgré lui³³⁶. Cet acteur milite pour un Alévisme plus politique et plus soucieux de ses relations avec la gauche radicale.

Ces trois types d'acteurs forment trois types d'associations alévis que nous allons traiter ci-dessous, différencié politiquement et par leur perception de l'Alévisme.

1.2. Organiser la Communauté : Trois Tendances dans le mouvement Alévi

La décennie 1990 est marquée dans l'histoire de l'Alévisme par la prolifération des formes d'institutionnalisation au sein de la communauté, par le biais des associations, des fondations qui sont certaines fois la vivification des anciens couvents sous l'impact des nouvelles conditions sociales. Les institutions alévistes actuelles offrent un visage dispersé et un faible encadrement par rapport à la population de la

³³⁵ L'entretien avec Bayram Kaya, *Cem*, n°58, p.39. Cité par Murat Küçük, « Cemaat, Yurttaş ve Sivil Toplum Meseleleri Işığında Aleviler ve Cem Vakfı », in *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İstanbul : İletişim yayınları, 2001

³³⁶ Voir la partie consacrée à la gauche radicale dans les *varoş*.

communauté. Par contre elles nous fournissent quelques pistes permettant de mieux saisir les grandes tendances du mouvement alévi. Pour appréhender cela, nous avons décidés de présenter un bref aperçu de trois institutions représentatives.

L'Association de Culture de Pir Sultan Abdal : Militantisme de gauche par le biais de l'organisation communautaire

L'Association de Culture de Pir Sultan Abdal (Pir Sultan Abdal Kültür Derneği) est l'une des organisations les plus influentes de la communauté alévie-bektachie avec ses 27 filiales et 30.000 membres³³⁷ selon les chiffres de 1994. L'Association a été créée en 1990 et jusqu'en 1993, n'a créé que 3 filiales. A la suite des événements de Sivas de 1993, 35 filiales ont été créées et les membres est passé à 30 000³³⁸. Cette association est l'héritière de l'Association de Culture et de Tourisme de Village de Banaz (Banaz Köyü Kültür ve Turizm Derneği) établie par des intellectuels alévis dans les années 1960.

D'après les statuts de l'Association de P.S.A., l'association organise ses activités dans le cadre de la laïcité et les droits de l'homme. L'association a des sections de jeunesse, de femme, des commissions de l'environnement et de culture³³⁹. L'Association organise des conférences des séminaires et la fête traditionnelle de Pir Sultan Abdal à Banaz dans le département de Sivas qui est le village du poète saint Pir Sultan Abdal, chaque année au mois de juillet. Nous pouvons observer que la dimension religieuse reste très marginale.

Les filiales de l'Association se situent généralement au sein des bidonvilles peuplés par les Alévis³⁴⁰, où les organisations gauchistes ont une forte audience. Les filiales de l'Association de P.S.A. se sont multipliées après les événements de Sivas de

³³⁷ Entretien avec Murtaza Demir, le Président de l'Association de P.S.A. *Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisi*, numéro 13, janvier 1995, p.37.

³³⁸ İlyas Aküzüm, « Günümüz Alevi Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevilikle İlişkisi », in, *Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Ensar Nesriyat, 1999, pp. 355

³³⁹ Pour le programme et la structure du commission de culture regardez *Pir Sultan Abdal*, n° 13, p.45.

³⁴⁰ Par exemple le centre d'Istanbul de l'Association se trouve dans un quartier *gecekondu*, Piyalepaşa d'Okmeydanı. Les filiales qui se trouvent à Istanbul sont concentrées dans les *gecekondu* comme Ümraniye, Kartal, Gaziosmanpaşa, Pendik, Esenler.

1993. Entre 1993-1995 le nombre des filiales est passé de 3 à 27. Ce chiffre a atteint 50 en mai 1995. Cela complique le contrôle des filiales par le centre³⁴¹.

L'association a été accusée de faire de la propagande politique pour la gauche en utilisant les valeurs de l'alévisme, par les partisans d'un Alévisme traditionnel mais aussi par les autres élites aléviées, trouvant la structure de l'Association de P.S.A. très politisée. L'association de P.S.A. pour sa part, accuse les autres d'être traditionalistes et conservatrices³⁴².

C'est ainsi se forme le discours de l'Association sur la question Alévie. D'après l'association, la question Alévie n'est qu'une extension du problème de la laïcité et de la liberté³⁴³. Le président Murtaza Demir, déclare à ce sujet : « Notre lutte est une lutte pour la démocratie. Pour que cette lutte puisse aboutir à un résultat, il faut que tous les groupes de la société turque puissent s'organiser en fonction de leur qualité civile et démocratique. Dans ce contexte nous disons que notre pays n'a pas de problème de kurde/turc, alévi/sunnite etc., notre pays a des problèmes économiques, sociaux et démocratiques ». ³⁴⁴

Pour l'Association de Pir Sultan Abdal la mobilisation alévie doit être prise dans le contexte de la luttes de classes : «La contradiction entre l'Etat et le peuple a émergé par les divisions entre l'Islam orthodoxe et ésotérique; spécialement entre les forces de l'Etat qui représente la Charia et les Alévis qui représente le Peuple. S'il faut être plus clair la lutte des classes est vécue dans le contexte du conflit entre l'Etat et les Alévis»³⁴⁵ Déjà le choix du nom de Pir Sultan Abdal qui est devenu désormais «le symbole de la tradition de 'révolte' et de 'gauche' au sein de l'alévisme»³⁴⁶ nous dévoile la tendance de l'Association, comme écrit M. Van Bruinessen: «Another group of associations named itself after a different Alevi saint, the poet Pir Sultan Abdal, who was believed to have rebelled against the state and to have been hanged for his religious convictions ». ³⁴⁷

³⁴¹ Pour les détails sur les soucis du centre à ce sujet, regardez « Derneğimiz Genel Başkanı Murtaza Demir ile Söyleşi », *Pir Sultan Abdal Kultur Sanat Dergisi*, n° 13, pp.36-38.

³⁴² Ilyas Akuzum, *art.cit.*, pp. 355

³⁴³ *Idem*

³⁴⁴ *Pir Sultan Abdal Kultur Sanat Dergisi*, mars-avril 1996, no :1, p.17

³⁴⁵ Brochure du programme de l'Association. Cité par Murat Okan, *op.cit.* pp.77.

³⁴⁶ Martin Van Bruinessen, *Türklük, Kürtlük, Alevilik : Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, [trad. Hakan Yavuz], Istanbul : İletişim yayımları, 2000.

³⁴⁷ Martin van Bruinessen, "Kurds, Turks and the Alevi revival". in *Middle East Reports* n°200, Summer 1996, pp. 7-10.

Ainsi, nous pourrions qualifier l'Association de Pir Sultan Abdal d'organisation Alévie plus éloignée des motifs religieux que les autres associations, présenté essentiellement dans les quartiers de bidonvilles des métropoles de la Turquie ayant des membres plutôt jeunes et de tendance de gauche socialiste. Elle a aussi une certaine influence en province. Cette association a un rôle important dans les manifestations faites par les Alévis tout en ayant des relations proches avec des groupes de gauche radicale. L'Association situe « la question Alévie » au sein de la question du processus de « démocratisation », s'intéressant plus à cette dernière³⁴⁸.

Par contre il ne faut pas nier qu'il reste en effet peu courant que l'alévitité soit considérée comme unidimensionnelle. Ainsi de nombreuses prises de positions s'attachent à garder, autour d'un noyau dur, une périphérie floue, pour fédérer et s'aliéner le moins possible de sensibilités. L'ambiguïté devient alors productive et entretenue comme telle. Ainsi, même l'association Pir Sultan Abdal, tout en défendant une conception sociale et politique de l'alévitité, ne nie pas pour autant systématiquement la dimension religieuse. Dans certaines circonstances, elle insiste sur le fait que *Pir Sultan* est à la fois une révolutionnaire, un *ozan* (barde) et un *dede* (maître spirituel)³⁴⁹. Une déclaration du Président actuel de l'Association est explicative à ce sujet : « Nous ne croyons pas que l'Alévisme est une interprétation de l'islam. Mais nous respectons la croyance des Alévis qui l'interprètent ainsi. Il faut laisser aux Alévis le soin de définir l'alévisme car il n'est pas possible d'exiger une définition des croyances. La liberté de croyance est le monde intérieur de l'individu. C'est une relation entre Dieu et l'individu. Nous insistons sur la nécessité de plus de libéralisme dans la perception des croyances »³⁵⁰.

Il faut ajouter que l'Association de P.S.A. a une place importante au sein des jeunes médias alévis. L'Association a sa propre revue qui paraît chaque mois. Elle a des relations avec *Mozaik Radyo* qui est une chaîne de radio diffusant des programmes pour les Alévis à Ankara³⁵¹.

³⁴⁸ Murat Okan, *op.cit.* 167.

³⁴⁹ Elise Massicard, *op.cit.*, p.101. Sur différentes images de Pir Sultan Abdal voir aussi Coll., *Anadolu Aleviliği ve Pir Sultan Abdal*, Paris : Fransa Alevi Birlikleri Federasyonu Yayınları, 1998.

³⁵⁰ Belma Akçura, « L'entretien avec Kamil Genç, directeur de l'Association Pir Sultan Abdal », *Milliyet*, le 5 juillet 2005.

L'Association de Culture de Hacı Bektaş Veli

C'est la deuxième grande association de la communauté Alévie-Bektachie. Cette association a une histoire qui remonte aux années 1960, l'Association de Culture et de Tourisme de Hacı Bektaş, créée en 1964 et fermée sur l'ordre de la junte militaire après le coup-d'Etat du 12 septembre 1980.

L'Association de Culture de H.B.V. a une base très importante dans la communauté alévie-bektachie comme l'indique les nombres de ses filiales. Elle s'est organisée surtout dans les bidonvilles des métropoles peuplés par les Alévis. Cette association se charge d'établir des *cemevi* (maison de réunion) dans les quartiers alévis. Cette association, qui défend une ligne plus modérée que Pir Sultan Abdal Kültür Derneği possède à l'heure actuelle une cinquantaine d'associations locales, réparties dans les grandes villes de la Turquie³⁵².

L'association de Culture de H.B.V. qui organise la fête de Hacıbektaş chaque année entre le 16-18 août, fête la plus importante pour les Alévis d'Anatolie, selon la tradition de son ancêtre l'Association de Culture et de Tourisme de Hacıbektaş. La fête de Hacıbektaş qui a lieu depuis 1964, à partir de la transformation du *Dergah* [le Couvent] de Hacıbektaş en musée, a pris la forme d'une fête internationale à partir de 1990³⁵³.

L'association Hacı Bektaş Veli suit une tendance politique de gauche, mais plus modéré que la décennie 1970. Une vision de centre-gauche domine. Ainsi elle peut garder ses relations au moins en partie avec la gauche turque et avoir des contacts avec le centre politique. L'association représente une vision de l'alévisme se situant entre l'Association de Pir Sultan Abdal, qui a essentiellement une perception culturelle de l'alévisme formant le terrain favorable pour une mobilisation de gauche, et celle de la

³⁵¹ C'est la première radio alévie qui diffuse depuis 1994 et qui a une tendance politique de gauche radicale. Voir Zeynel Gül, *Dernekten Partiye*, Ankara : İtaliç Yayınları, 1999, p. 121.

³⁵² Thierry Fayt, *op.cit.*, p.106.

³⁵³ Le programme de fête de 1990 était très riche. D'abord c'était la première fois que la fête obtenait une identité internationale. Il n'y a pas seulement des cérémonies religieuses. Il y a des expositions sur des sujets divers, Un panel sur Hacı Bektaş Veli avec la participation des panélistes étrangers. Des concerts, des projections de film, des jeux de théâtre etc. (Cf. Cemal Sener, *Alevi Törenleri*, *op.cit.* p.90). Pour les détails sur la fête de Hacıbektaş regardez cette livre de Cemal Sener *op.cit.*, pp.79-115.

Fondation CEM traditionaliste, ouverte à la droite et au discours officiel de l'Etat. Elle possède des fortes relations avec les hommes politiques de centre-gauche et a une vision de l'alévisme équilibrée par rapports aux deux autres organisations citées. Elle s'est trouvé doublée des deux cotés : dans le registre politique et oppositionnel par l'Association Pir Sultan Abdal ; dans le registre religieux et intégrateur, par la fondation CEM. Ainsi, elle se concentre sur le créneau culturel³⁵⁴.

L'association représente une partie importante de la vision des Alévis issus de la classe moyenne ascendante. Comme exemple concret de l'investissement de la classe moyenne ascendante alévi dans le mouvement aléviste Elise Massicard donne l'exemple du quartier Dikmen à Ankara où s'est implanté le plus grand centre alévi de Turquie. C'est le siège de la fondation Hacı Bektaş Veli implanté dans le quartier qui entretient des relations avec des universitaires et hommes politiques de haut rang³⁵⁵.

La Fondation C.E.M : Un néo-conservatisme alévie ?

La fondation C.E.M est une organisation qui a tenu sa première réunion générale le 28 avril 1995 avec la participation du ministre d'Etat de l'époque, Yıldırım Aktuna. Mais l'idée de créer une telle Fondation est assez ancienne³⁵⁶. Ses créateurs expliquent leur vocation ainsi: « *Offrir notre culture de soufisme qui porte la paix, la fraternité, l'éthique comme des valeurs suprême au pays et à la société* »³⁵⁷. En quatre ans à peine, la fondation a pu créer presque 20 filiales³⁵⁸.

Le président de la Fondation CEM, Izettin Doğan explique la raison d'être de cette fondation ainsi: " *Nous voulons lever le rideau de secret sur la braise que les gens au pouvoir jusqu'au régime de République croyaient avoir couvert par les cendres, et travailler pour que cette braise donne sa lumière. Nous tirons notre pouvoir d'abord de*

³⁵⁴ Elise Massicard, *op.cit.*, p.205.

³⁵⁵ Pour les détails voir Elise Massicard, *op.cit.*, pp. 265-269.

³⁵⁶ Pour les détails sur ce sujet et pour la critique des autres fondation, voir « Alevilik Kendi Gerçeğiyle Buluştu; CEM Vakfı » in *Cem*, n° 48, mai 1995, pp.2-3.

³⁵⁷ Ertuğrul Aslan, « CEM Vakfı I.Genel Kurulunu Halka Açık Bir Toplantı ile Yaptı », in *Cem*, n° 49, juin 1995, p.54.

³⁵⁸ I. Akuzum, *art.cit.*, p. 348.

l'amour que nous portons à l'humanité et à Dieu, de notre respect au Coran et de notre confiance envers le peuple avec ses Alévis, Sunnites, Chrétiens et Juifs. Nous communiquerons notre amour et notre croyance aux masses avec la rose et le saz "*

La Fondation ne participe à aucune des entreprises de confédérations, comme celle du *Parlement des Représentants des Alévis*. Ces élites critiquent sévèrement les Associations aléviées, les accusant de dégénérer l'Alévisme, d'utiliser l'Alévisme pour offrir une base aux mouvements radicaux de gauche et de mettre ainsi les Alévis en danger³⁵⁹. Une partie importante des entrepreneurs de cette initiative propose un modèle assez proche à celui de la solidarité communautaire sunnite : « Les membres de la communauté sont généralement pauvres mais je veux appeler mes amis mes frères enrichis. Je le dis, même pas 1/40 (!), si vous donnez le 1/80 de votre richesse une seule fois et rassemblez au nom de cette Voie, cette société pourrait résoudre ses problèmes et vivre sa foi. Nous devons avoir nos propres journaux, nos chaînes de télévision. Nos frères sunnites doivent voir la beauté de nos pensées pour que cette conspiration [les rumeurs sur les Alévis] disparaisse. Il n'existe pas d'autre raison d'être à cette fondation que la réalisation de ce désir»³⁶⁰.

Au début, les milieux alévis sont restés indifférents aux activités de la fondation. Mais dans cette période la fondation a fait ouvrir des dizaines de filiales, a augmenté le tirage de sa revue, et organisé des symposiums. La fondation a pour but de défendre les droits des alévis. Malgré le fait que la Fondation tienne un discours très étatiste qui affirme et contribue au discours officiel, elle reste très critique au sujet de la non-représentation des Alévis au sein de la Direction des Affaires Religieuses et de leur absence dans les hauts postes de la bureaucratie. Elle milite pour l'apparition de l'alévisme dans les programmes de la chaîne de télévision d'Etat (TRT) ainsi que dans les cours obligatoires de religion³⁶¹.

* L'instrument de musique sacré pour les Alévis-Bektachis à cordes et à manche long, principal instrument des cérémonies religieuses.

³⁵⁹ Selon le directeur de la Fondation İzzettin Doğan, l'Etat doit intervenir pour l'alévisme comme il l'a fait pour le sunnisme. Si l'alévisme reste en dehors du mécanisme de l'Etat il sera exploité par des tiers qui ne veulent pas que l'alévisme soit sous protection légale afin de mieux en profiter pour leurs intérêts propres. [Source : *Cem Vakfı çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri*, İstanbul ; Cem Vakfı Yayınları, 1998, p. 286.]

³⁶⁰ « Bayram Kaya ile söyleşi », *Cem*, n°58, p.39.

³⁶¹ Murat Küçük, « Cemaat, Yurttaş ve Sivil Toplum Meseleleri Işığında Aleviler ve Cem Vakfı », in *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İstanbul : İletişim Yayınları, 2001, pp.193-199.

C'est l'organisation avec laquelle les hommes d'Etat ont le plus de contact. La fondation a comme projet des restaurer les lieux de culte alévis, un journal hebdomadaire et des activités académiques³⁶². Elle a pu réaliser enfin son projet de la chaîne de télévision en 2006, le CEM TV.

Cette fondation a été formée par les élites aléviées que nous pouvons qualifier de traditionaliste. Les membres de l'Administration sont généralement issus des classes supérieures, soutenant souvent la droite et ayant de bonnes relations avec les gouvernements³⁶³. Il y a aussi des membres des familles *saintes* de la communauté alévie-bektachie³⁶⁴. C'est pourquoi la Fondation CEM donne de l'extérieur l'image d'un club de riches mais elle a déjà fortement infiltré les quartiers alévis par son pouvoir financier. La fondation essaye d'élargir sa clientèle par la distribution de bourses aux étudiants alévis des quartiers périphériques comme le quartier Gazi et les quartiers alévis de l'arrondissement Ümraniye d'Istanbul pour « donner une chance à ces jeunes » et ainsi fidéliser une clientèle ouverte à la propagande de la gauche radicale par leur identité sociale et culturelle³⁶⁵.

La situation de la Fondation en terme de ressources financières est plus favorable que les autres organisations aléviées³⁶⁶. La Fondation CEM refuse la perception de l'alévisme comme étant un mouvement d'opposition³⁶⁷. Puisque l'Alévisme constitue l'âme turco-islamique, il faut le diffuser à tous et réaliser l'intégration au système en place³⁶⁸. Dans ce contexte le président explique le but ultime de la fondation ainsi : « ...l'intégration à l'Etat. Surtout dans le perspective des services

³⁶² I.Aküzüm, *art.cit.*, pp. 348-350.

³⁶³ Il y a deux membres de la famille de Polat propriétaires d'un des plus grands holding de la Turquie, du Holding de Polat, Ibrahim Polat (le vice-président du Fondation) et M.Zeki Polat. Il y a des hommes d'affaire de secteur du tourisme, du textile, de la construction, du commerce cf. *Cem*, n° 47, avril 1995, p.28.

³⁶⁴ Izzettin Doğan issu de la famille de dédéd d'Ağuçan, le fils de l'ancien député de Parti Démocrate de Malatya qui est le président du Fondation. Haydar Ulusoy, de la famille d'Ulusoy, les Çelebis de Hacibektas, l'ancien député est aussi membre de la Fondation.

³⁶⁵ I.Akuzum, *art.cit.*, p.348.

³⁶⁶ Sur la source financière de la Fondation voir: «Alevilik Kendi Gerçeğiyle Buluştu; CEM Vakfı», *Cem*, numéro 48, mai 1995, p.3.

³⁶⁷ Ce propos le directeur de l'Association Izzettin Doğan déclarait que « Dire que l'alévisme est une culture d'opposition est un piège des marxistes. Un vrai alévi ne croit pas, ne doit pas croire en eux. L'Alévisme s'oppose à ceux qui agissent contrairement à la morale de l'Islam ». [Source : *Cem Vakfı çalışmalarını ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. Izzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri*, Istanbul ; Cem Vakfı Yayınları, 1998, p. 286.

³⁶⁸ Pour les détails sur ce discours voir essentiellement, Murat Okan, *op.cit.*, pp. 126-149.

des cultes la représentation de tous les croyances au sein de la Présidence des Affaires Religieuses ».

1.3. Perceptions et vécus de l'Alévisme

L'Alévisme est caractérisée par la multitude de modes de perceptions, certaines fois contradictoires. Selon les perceptions, l'alévisme peut être interprété comme le vrai islam, la meilleure confession de l'islam, l'islam des turcs ou des kurdes, une religion à part qui a des relations avec l'islam, une philosophie, un mode de vie, une culture [d'Anatolie] ou encore comme le vrai socialisme. L'appartenance de l'alévisme à l'islam et dans un registre très marginal au chiisme sont des sujets des débats permanents. Nous voulons situer ces modes de perceptions de façons plus détaillées à partir des enquêtes récentes que nous allons interpréter.

Les identités politiques, les origines ethniques et/ou régionales, les différences générationnelles et territoriales [opposition ville/campagne et centre ville/quartiers périphériques] ainsi que le niveau d'éducation jouent des rôles importants dans l'émergence de ces différents modes de perceptions. c'est souvent une hybridation de ces différents modes de perceptions qui va former une certaine vision de l'alévisme, d'autres parts certaines perceptions sont plus populaires que d'autres. On ne peut cependant définir une vision prépondérante qui marginaliserait les autres. Ce qui domine est essentiellement l'ambiguïté.

Au sujet de cette ambiguïté, nous parlons même pas de la différence entre les Alévis, totalement indifférents à l'alévisme et ses valeurs et ceux qui le vivent dans leur vie quotidienne. Cette ambiguïté peut couvrir aussi les Alévis qui fréquentent des lieux saints et les institutions alévis y compris les couvents. A ce propos, une enquête menée dans un couvent alévi à Istanbul auprès des visiteurs nous dévoile les multiples perceptions de l'alévitité par les alévis. Selon cette enquête, pour 43 % d'entre eux il s'agit d'un *mezhep* [communauté confessionnelle] de l'Islam, pour 10,4 % d'une *tarikât*

(confrérie), pour 10,5 % d'une religion à part, pour 16,9 % d'un mode de vie et pour 16,1 % d'une culture³⁶⁹.

Cette recherche nous montre que seulement la moitié des Alévis [53,4 %] qui fréquentent un lieu de culte situe l'Alévisme au sein de l'islam [confession, confrérie], 10 % se déclarent fidèle d'une autre religion et environ un tiers des enquêtés définit l'alévisme par des valeurs séculières (mode de vie, culture). Telle est la divergence des Alévis au sujet de l'alévisme, ce qui montre aussi l'impact du processus de modernisation et d'acculturation avec des groupes progressistes de gauche, que se soit modéré ou radical.

Une recherche plus récente de Kamil Firat sur les Alévis dans l'espace urbain, publié par le journal nous donne une description plus complète sur la perception de l'alévisme par les alévis. Selon cette enquête, à la question de « comment définissez-vous votre identité religieuse ? », 34.5 % des Alévis se définissent seulement « Alévis », 32 % Alévi-musulman, 12,1 % musulman, ainsi seulement 44 % des Alévis, moins de la moitié se définissent dans l'islam³⁷⁰. D'autre part 14.6 % des Alévis se déclarent athés. Firat interprète ce fait comme le signe concret que l'Alévisme prend désormais un sens ethnique car ces Alévis qui se déclarent athées se voient quand même Alévis et perçoivent l'alévisme comme étant une culture et un mode de vie.

Quant à la diversification selon l'âge, lieu de naissance et la langue maternelle, on a des indications significatives : 75 % des enquêtés né avant 1964 déclarent l'alévisme dans l'islam contre 23 % comme « une culture ou mode de vie » tandis que chez les enquêtés nés après 1964, les chiffres s'inversent : 74 % des enquêtés perçoivent l'Alévisme comme « une culture ou mode de vie », et seulement 24 % le situent au sein de l'islam.

³⁶⁹ Ali Aktaş, « Alevilerin İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi », in Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, *1. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, 22-24 Octobre 1998), Ankara, 1999.

³⁷⁰ Selon Firat, le fait que la grande partie des Alévis préfère la désignation « alévi » ou « alévi-musulman » pourrait être issu d'une conception chez les Alévis qui réduit « musulman » au sunnite et/ou au mouvement de l'islam politique qui se développe dans ces deux dernières décennies. Ainsi même s'ils interprètent l'alévisme au sein de l'islam ils émettent une réserve pour se définir « musulman ».

De même 30 % des Alévis née après 1964 se déclarent athées, ce chiffre diminue de 2 % chez les Alévis nés avant 1964. Un autre résultat est la différenciation territoriale entre les Alévis de l'Anatolie centrale et ceux de l'Est. 65 % des originaires de l'Anatolie centrale définissent l'Alévisme dans l'islam, tandis que 60 % des Alévis de l'Est d'Anatolie le perçoivent comme « une culture, un mode de vie ». La différenciation selon la langue maternelle est aussi décisive : 60 % des Alévis turcophone disent que l'Alévisme représente le véritable Islam contre 35 % des Alévis parlant le kurde. Quant au niveau d'éducation presque tous les illettrés (93.3 %) perçoivent l'Alévisme dans l'Islam, mais ce chiffre passe à 32 % chez les enquêtés diplômés de lycée et 27.7 % chez ceux qui ont leur diplôme de maîtrise. Ici, l'impact du processus de modernisation et d'urbanisation apparaissent clairement³⁷¹.

Tableau de l'interprétation de l'alévisme selon le niveau d'éducation³⁷²

Aleviligi gerçek İslam ya da İslam olarak yorumlayanlar	Aleviligi yaşam biçimi olarak yorumlayanlar
Okuma yazma bilmeyenler %93.3	%6
Okuryazar olanlar %76.9	%23
İlkokul mezunları %73	%27.6
Ortaokul mezunları %64.6	%35.4
Lise mezunları %32	%68
Üniversite mezunları %27.7	%72.3

Dans ce contexte le mouvement alévi doit être analysé à travers l'émergence des *Cemevi*, créés afin de revivifier les rituels alévis qui étaient en train de disparaître essentiellement sous l'impact de la modernisation, de réaliser des services religieux pour les membres de la communauté, ainsi que de diffuser des activités culturelles aléviées (essentiellement la danse et la musique alévie) par des spectacles et les médias.

³⁷¹ Source : « Kentleşen Alevilik I – 2 », la recherche de terrain de Kamil Fırat édité par Belma Akçura, *Milliyet*, le 4-5 juillet 2005.

³⁷² A gauche se trouvent ceux qui définissent l'Alévisme comme le vrai islam ou [dans] l'islam, A droite ceux qui l'interprètent comme une mode de vie, d'après des enquêtés illettrés, lettrés, diplômés de l'école primaire, collège, lycée et d'université.

2. COMMENT (RE)CONSTRUIRE LA COMMUNAUTE

L'Alévisme se construit par la contribution d'une multitude d'acteurs, qui tiennent de différents discours et ayant des visions divergentes de l'alévisme. L'intervention de différents acteurs de l'extérieur ainsi que la violence symbolique et/ou physique implique sur les processus d'identification et sur la cohésion des Alévis.

Nous allons essayer de comprendre en grandes lignes ce que nous appelons le néo-alévisme, par le phénomène de *Cemevi*, lieu de culte plutôt innovateur, destiné à réaliser les cérémonies de culte alévie ; le processus de la formation d'un alévisme essentiellement culturelle par le biais des spectacles et des diffusions médiatiques ; et enfin la radicalisation de l'alévisme, issue de l'impact de la violence subie.

2.1. Le Cemevi : La renaissance d'une institution culturelle ou une innovation de tradition ?

Le *Cemevi* [littéralement : maison de réunion] est une vraie réinvention de la tradition, car les Alévis qui étaient très peu nombreux dans les villes allaient essentiellement aux couvents bektachis³⁷³ et dans les villages il n'existaient pas d'endroit spécial pour les rituels alévis. Les fidèles utilisaient une maison destinée aux hôtes de passage au village, ou juste le salon d'une maison d'un fidèle. L'exode rural a nécessité une telle réinvention. Il y a eu même des essais d'établir une architecture formelle pour les *cemevi* afin de pouvoir les doter d'un statut de bâtiment des cultes³⁷⁴.

Ce processus a débuté par l'appropriation des anciens couvents bektachis abandonnés. Désormais les fondations de ces couvents organisent des sites Internet, des publications de revues et de livres, des cours de musiques et de *semah* alévi ainsi que les

³⁷³ Sur les couvents qui existent encore en Anatolie voir Eraslan Doğanay, *Anadolu'da Yaşayan Dergahlar*, İstanbul : Can Yayınları, 2000.

³⁷⁴ Pour cela la Fondation CEM a organisé un concours et acheté des projets de *Cemevi*, voir pour les détails, *Cem Vakfı çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri*, op.cit, p. 165. Voir aussi sur les détails de ce concours de projet « *Cemevlerine mimari düzen* », *Yeniüzyıl*, 12 mai 1996.

cours théoriques sur l'alévisme pour les jeunes, distribuent des bourses et entretiennent des cantines, bibliothèques et des dispensaires. Ainsi les couvents fonctionnent plus comme des associations que comme une confrérie³⁷⁵.

Les *cemevi* qui fonctionnent au point de vue légal dans le cadre des associations et des fondations montrent un caractère dépendant leur structure idéologique. Ils sont concentrés dans les métropoles, surtout à Istanbul. Rien que pour Istanbul, on pouvait dénombrer une vingtaine de *cemevi* vers la fin de la décennie 1990³⁷⁶. Presque tous sont concentrés dans les quartiers périphériques où les alévis forment la majorité des habitants³⁷⁷. Pour l'année 2000, certains affirment l'existence 550 *cemevi* dans toute la Turquie³⁷⁸. Même si ce chiffre montre une accélération importante dans la création de *cemevi*, il reste insuffisant par rapport à la population de la communauté. Il faut d'ailleurs noter à ce sujet que les *cemevi*, auparavant présent surtout dans les grandes métropoles se construisent peu à peu dans les villes anatoliennes, signe de la présence alévie.

Même si la fréquentation reste faible et qu'une partie des Alévis engagé à gauche critique le fonctionnement voire l'existence des *cemevi*, les Alévis soutiennent les Cemevi et résistent à leur démolition³⁷⁹. Ainsi la question des Cemevi devient

³⁷⁵ Il s'agit les Couvents Sahkulu et Karacaahmet des anciens couvents édifiés pour ces deux saints. Sur les activités que les fondations de ces couvents voir İlyas Aküzüm, *art.cit.*, pp. 341-344. Aussi Sahkulu'nun Sesi, août 1996, no : 1, p.15. Aussi les sites d'Internets de ces fondations : URL :<http://www.karacaahmet.com> et www.sahkulu.com.

³⁷⁶ Ali Yaman, « Alevilik ve Güncel Sorunları, Cemevleri Üzerine bazı düşünceler », in www.alevibektasi.org/ali_yaman9.htm.

³⁷⁷ İlyas Aküzüm, *art.cit.*, pp. 343-344.

³⁷⁸ Cf. Seherban Sahin, « Bir karnusal din olarak Türkiye'de ve Ulus Ötesi Sosyal Alanlarda İnşa Edilen Alevilik », *Folklor/Edebiyat*, n°29 –Dossier de l'alévisme-I -, Ankara : Başkent Matbaası, 2002/1. C'est le chiffre le plus grand que nous avons obtenu. L'ex-président de l'Association Pir Sultan Abdal prétend qu'il y a moins de 200 *cemevi* dans toute la Turquie en 2004. cf : www.aleviyol.com/dibyerineasil.htm.

³⁷⁹ Les Cemevi se trouvent dans une situation paradoxale car légalement les couvents sont interdits et les Cemevi n'ont pas de statut des lieux de culte. Par contre il y a des *cemevi* officiellement ouvert par des politiciens haut placés même des Présidents de la République. Les Cemevi fonctionne sous la couverture d'associations ou fondations. [Cf. Ali Yaman, "Günümüzde Alevilik-Bektaşılık Alanındaki Aktörlere İlişkin Genel Bir Analiz Denemesi", 1. *ULUSLARARASI HACI BEKTAŞ VELİ SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ*, 27-28-29 Nisan 2000, ANKARA, Ankara: Hacı Bektaş Anadolu Kültür Vakfı Yayınları, 2000, s. 191-225]. Le problème entre les entrepreneurs de *cemevi* et les mairies d'arrondissements sont complexes. Chacun des parties déclare que sa cause est juste. Mais il y a certains cas où les démolitions ont été effectuées malgré les décisions des tribunaux. D'autre part, dans ces quartiers récemment légalisés, l'existence illégale des centaines lieux de culte est un réalité et les Alévis interprètent la démolition de leurs *cemevi* tandis que les mosquées restent debout comme une signe de discrimination. Les premières tentatives de démolitions date 1994. Après les tentatives de démolitions sont

souvent problématique, surtout avec les municipalités islamiques, devient par là un facteur de cohésion de la communauté contre l'agression : « ...En outre, les municipalités d'arrondissement (comme celle de Beyoğlu en 1994-1995) peuvent abuser du pouvoir de ne pas octroyer les permis de construire des *cemevi*. Pire, en octobre 1994, la destruction d'une partie du mur du *cemevi* de Karacaahmet -sous divers prétextes- par les services de la Grande Municipalité d'Istanbul a été vécue comme une violence officiellement faite aux Alévis. Face à ces provocations et injustices réitérées, les revendications des Alévis se font plus pressantes et ouvertes : ils réclament un véritable droit de cité à Istanbul, autrement dit une reconnaissance à part entière de leur existence »³⁸⁰.

Les *Cemevi* sont plus ou moins perçus comme le symbole d'un alévisme « traditionnelle » mais les faits obligent à relativiser cette perception. Déjà, les *cemevi* fonctionnent sous le contrôle des associations et des fondations. La tendance de ces associations joue sur le fonctionnement des *Cemevi*. Le clergé ne figure généralement pas dans l'administration et sa fonction est réduite, pour l'essentiel, à l'organisation des cérémonies³⁸¹. Les bâtiments de *cemevi* sont dotés par des salles de cours où une instruction essentiellement culturelle est dispensée [dans les cours de musique il s'agit plutôt l'apprentissage de la musique folklorique que religieux] : des cours de langues, d'apprentissage de certains métiers, ou des activités culturelles non aléviées comme les cours de théâtre ainsi que des séminaires sur différents sujets³⁸². Ces activités culturelles sont plus populaires les cérémonies rituelles effectuées une fois par semaine par un groupe de fidèle peu nombreux, à l'exception des jours sacrés. Les bâtiments des *Cemevi* sont ornés de photos de figures laïcs, essentiellement les photos d'Atatürk³⁸³ [mais aussi des « martyrs » de Sivas 1993 ainsi de suite], à côté des figures religieuses [Ali, les 12 Imams, des figures des saints de l'Alévisme anatolienne] et des drapeaux turcs.

devenus rarissimes. Pour une tentative récente au quartier de Sultanbeyli où la mairie est tenue depuis plus d'une décennie par des partis islamiques voir : <http://istanbul.indymedia.org/news/2005/10/70973.php>]

³⁸⁰ Jean-François Pérouse, « Contexte et formes des nouveaux alévis à Istanbul (1990-2000) », *Multitudes-Alyazi*, Paris : CFAIT, n°1.

Voir aussi cet article sur : www.cfait.org/_immigration/index.htm

³⁸¹ A ce propos Elise Massicard souligne la transformation de la tradition par l'existence du *dede* [clerc] « employé » attaché au lieu où il officie régulièrement, comme un imam dans la mosquée. Ce fait met en cause la sainteté du *dede* par sa réduction à un employé embauché par l'association à laquelle il est attaché par contrat. Cf. Elise Massicard, *op.cit.* 153. D'autre part au moins dans certains *cemevi* les cérémonies se déroulent les dimanches pendant le jour pour faciliter la participation des fidèles mais la tradition veut que la cérémonies se déroulent le soir sacré, le jeudi soir. La réduction du temps des cérémonies et le fait d'accepter des « étrangers » sont des autres réformes qui méritent à être traitées.

³⁸² Au sujet du fonctionnement de *Cemevi* voir la partie consacrée au *Cemevi* de Gazi.

Les relations de cette communauté avec les élites modernistes-républicaines et la gauche turque ont causé l'infiltration des valeurs idéologiques au sein des valeurs propres de l'alévisme. Ainsi, lors des discussions sur la réalisation des cérémonies religieuses, certains ont proposé la création de centres d'éducatives dans lesquels les *dede* seraient formés par les intellectuels alévi à un alévisme réformé et moderne³⁸⁴.

Une grande partie des alévis non religieux, voir athées, se sont appropriés les *cemevi*, les percevant comme étant le symbole de la culture et de l'alévisme. Ces acteurs investissent les lieux, contribuent aux activités et militent dans des *cemevi*. Ainsi les *cemevi* symbolisent à la fois une certaine conception de l'alévisme essayant de revivre les traditions, et sont un lieu de rencontre voir même de conflits des différents groupes alévis³⁸⁵. La direction qui est plutôt modérée et même conservatrice s'abstient toutefois d'empêcher les activités des groupes radicaux, même qu'ils les critiquent certaines fois. Certaines des ces élites aléviennes, membre de la direction des *cemevi* étaient très éloignées des valeurs sacrées de l'alévisme³⁸⁶. D'autre part, les cérémonies aléviennes traditionnelles ont presque entièrement disparu. La conservation du secret et l'interdiction de la participation des *étrangers* sont des traditions abandonnées par les Alévis dont la nouvelle stratégie est basé sur la visibilité la plus grande possible de leurs traditions et leur explication, usant de toutes les occasions médiatiques. Aussi les contenus des cérémonies sont changés et simplifiés. Dans les *cemevi*, des cérémonies qui duraient autrefois du soir au matin finissent au bout de 2-3 heures et se déroulent dans un contexte moins discipliné. Les cérémonies plus fidèles à la tradition se déroulent très marginalement dans les régions rurales³⁸⁷.

³⁸³ Atatürk figure dans la Sainte Trinité de beaucoup de *cemevi* avec Ali et Hacı Bektaş [le saint alévi, créateur de la confrérie bektachie].

³⁸⁴ Krisztina Kehl-Bodrogi, «Tarih Mitozu ve Kollektif Kimlik », *Birikim*, n°88, août 1996, pp.52-63.

³⁸⁵ Voir sur ce sujet la partie sur le *cemevi* du quartier Gazi de la thèse, pp. 269-272.

³⁸⁶ Sur ce sujet, la critique de Hasan Topçal, paru dans la revue *Cem* est assez explicative. H.Topçal critique un artiste qui a lu une poésie de Nazım Hikmet [poète socialiste] en disant: " Les *cemevi* ne sont pas des centres politiques, ce sont des lieux religieux. Des millions d'Alévis qui pensent comme moi ne peuvent pas accepter une telle attitude. L'Alévisme n'est pas une culture ou un mode de vie folklorique. L'Alévisme est la vraie interprétation de l'Islam. Je dis à ceux qui disent que l'Alévisme est une culture et qui veulent tirer l'Alévisme à la politique, que votre voie est fausse." Cf. «Cemevleri Açılırken », Hasan Topçal, *Cem*, numéro 38, juillet 1994, p.44.

³⁸⁷ Pour une description d'une cérémonie alévi (*Cem*) qui s'est déroulée fidèlement aux traditions en 1998 durant 11 heures dans un village alévi d'Ankara voir Armağan Elçi, « Ankara Cubuk'ta (Cit köyü-Avdula Mahallesi) Dar Cemi », *Folklor/Edebiyat*, 2001/2, n°26, pp. 151-162.

2.2. Une communauté culturelle à l'ère des médias ?

Une telle analyse sur les Alévis sera étonnée par la prolifération du symbolique et de spectaculaire qui réalise la cohésion de la communauté : «La constitution d'un champ autonome nécessite l'élaboration d'une symbolique incluant une mémoire collective, des valeurs et des représentations propres à une communauté donnée. En d'autres termes, il faut que les acteurs d'un champ disposent d'un code minimal leur permettent de s'imaginer et d'agir comme communauté. Force est de convenir que la mouvance alévie est parvenue (...) à mobiliser les symboles pour forger un tel code»³⁸⁸.

Déjà il faut insister sur la dimension iconographique que les Alévis partagent avec les communautés chiites, sans nier la dimension locale qui domine à ce qui est universelle. Chez les Alévis il s'agit d'une iconographie standardisée. Les posters d'Ali, Hacı Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal, des *12 Imams* et d'Atatürk forment le « marché de l'image ». Cette iconographie n'est pas totalement nouvelle et les portraits d'Ali et de ses descendants (les Imams) viennent essentiellement d'Iran³⁸⁹.

Il existe aussi une multitudes d'objets identitaires : portes-clés, rosettes, pendentifs, horloges aux images des saints alévis, livres, albums de musiques de chanteurs alévis, accessoires de maisons en forme *Zülfikar* [l'épée légendaire d'Ali à deux tranchants symbolisant ce monde et au-delà]. Il existe certaines fois des objets communs aux autres communautés, où la marque de la communauté est apposée afin de les différencier. A propos Elise Massicard tire l'attention à *nazar boncuğu* [œil-porte bonheur] qui est très populaires dans toutes les communautés où l'effigie d'Ali démultiplie la puissance³⁹⁰.

Le fait de porter certains objets comme le collier en forme *Zülfikar* sert à la communication des membres de la communauté et affiche clairement l'identité religieuse. Nous pouvons trouver des rapports entre le collier-Zülfikar et le collier en forme de croix mais chez les Alévis il ne s'agit pas la continuation d'une tradition mais

³⁸⁸ Hamit Bozarslan, « L'alévisme, la méta-histoire... », *art.cit.* p.79.

³⁸⁹ Irène Mélikoff, « Images et symboles chez les Qyzybach », in Irène Mélikoff, *De l'épopée au mythe*, Istanbul : Isis, 1995, p.213.

sa réinvention dans ces dernières décennies. Ce collier est devenue populaire surtout après les événements de Sivas en 1993.

La dimension culturelle dépasse la dimension religieuse chez l'alévisme actuel. Certains jeunes alévis fiers de l'être dévoilent leurs identités portant des symboles identitaires comme des colliers de *Zülfikar* (l'épée d'Ali), ils portent aussi des rubans rouges où il est écrit Ali, faisant allusions aux "têtes-rouges". Il est aussi possible de voir des jeunes alévis portant des T-shirts sur lesquels figure le portrait d'Ali. Cet affichage d'identité a aussi sa version virtuelle par le biais d'Internet³⁹¹.

Le fait d'appartenir sans [nécessairement] croire est possible dans le cas des Alévis. Beaucoup des jeunes se déclarent alévis, ils s'approprient l'alévisme mais ils ne sont pas toujours sûrs ni de l'existence de Dieu ou de l'existence des prophètes ou des saints (*evliya*). Ainsi aimer Ali ou aimer les saints alévis et les prendre comme exemples dans sa vie quotidienne, ne nécessite pour eux ni de croire en Dieu, ni de croire à la sainteté de ses représentations c'est-à-dire aux Saints. Dans cette logique ce qui est important est d'appartenir à la communauté alévie, pas de croire, et encore moins d'être pratiquant. Les jeunes en particulier se trouvent entre la croyance et l'athéisme, mais ils adhèrent surtout aux valeurs culturelles de leur croyance³⁹².

Par sa dimension culturelle, *alévitité* devient aussi de plus en plus une demande des choix de consommation même un instrument de consommation. Nous pouvons même parler d'un univers de consommation crée autour du phénomène alévi³⁹³.

³⁹⁰ Elise Massicard, *op.cit.*, p.275.

³⁹¹ Voir Martin Sökefeld, « Alevism Online : Community in Virtual Space », *Diaspora*, no.11/1, 2002.

³⁹² Une observation publié dans la Revue Alévie *Nefes* explique bien le cas des jeunes alévis. D'après les observations de cette revue, les jeunes se trouvent entre la croyance et non-croyance. Certains d'entre eux sont opposés à quelques règles rituelles mais ils aiment regarder les rituels faits dans ces lieux de culte. Voir pour les détails, *Nefes*, numéro 17, mars 1995, pp.13-14.

³⁹³ Cf. Hakan Yavuz, « Değişim Sürecinde Alevi Kimliği », in Ismail Engin –Erhard Franz (ed.), *Aleviler/Alewiten*, Hamburg : Deutsches Orient Institut, tome 1, 2000, pp. 75-95.

2.2.1. La musique alévie et les spectacles de semah en public : l'espace de rencontres des Alévis entre eux et avec les tiers

Certains chercheurs observent la montée de l'intérêt concernant la musique folklorique chez les jeunes immigrés de deuxième génération et surtout chez la jeunesse alévie : « Durant les années 1990 par la redécouverte de la musique folklorique dans le contexte des politiques identitaires, l'auditeur issu du milieu étudiant engagé s'est transformé. Désormais c'est la jeunesse urbaine issue des familles immigrées d'origine rurale qui forme la clientèle de la musique folklorique »³⁹⁴.

L'intérêt pour la musique alévie forme un espace de rencontre pour tous les groupes et générations alévie confondues. Les tiers étant montrant un certain intérêt pour la musique, elle constitue ainsi un facteur de légitimation pour la communauté, car le folklore anatolien est en grande partie une création des groupes alévis. Le *saz* est l'instrument de communication de la mémoire culturelle autrement dit *l'espace mémoriel Alévi*. Le *saz* étant instrument sacré et populaire à la fois s'affiche de façon instrumentale et fonctionnelle dans les réunions religieuses, dans les scènes de concerts, les spectacles en plein air et dans les emblèmes³⁹⁵.

Dans cette période de 'Renaissance' le développement des moyens de communication est décisif. L'impact des moyens de communications sur la tradition de la musique alévie a un héritage qui va jusqu'à la décennie 1960 commençant par les émissions de radio et les K7 dans la décennie 1970. Par contre l'émergence d'un espace de culture électronique efficace dans ces deux dernières décennies a eu un effet plus important. Vers la fin de la décennie 1980 le cartel d'Etat sur les masses médias a s'est achevé. Ainsi par la prolifération des chaînes de télévisions et de radios plusieurs programmes de *folklore* ont émergés, dans les chaînes privées locales et nationales ainsi que transnationales. Par là, la tradition du barde alévi a trouvé des occasions de

³⁹⁴ Leyla Neyzi, *art.cit.*, p.164.

³⁹⁵ Béatrice Hendrich, « Muharrem'de Ağlar Sazım : Alevilikte Sazım Belleksel ve İletişimsel Boyutları », in Gönül Pultar et Tahire Erman (ed.), *Türk(îye) Kültürleri*, Istanbul : Tetragon Yayınları, 2005, pp. 291-297.

transmission. Cette évolution a d'une part transformé la tradition de barde et d'autre part a permis sa diffusion aux membres de la communauté et les autres³⁹⁶.

Les divergences des Alévis dans leur perception de l'alévisme s'effacent presque exclusivement quand c'est la musique ou les activités culturelles qui sont en question. La tradition de détention du *saz*, l'instrument de musique sacré à la maison, observée dans les villages alévis n'est pas perdue en ville³⁹⁷. Le *saz* n'a pas perdu sa valeur même chez les jeunes alévis non religieux. L'accès facile par les moyens technologiques en ville a développé cet intérêt. C'est peut-être la seule composante de la culture alévie que les anciens, craignant l'affaiblissement des traditions alévies, ne critiquent pas chez les jeunes³⁹⁸.

La musique des alévis [séculière ou religieuse] et la danse rituel [*semah*] servent à établir la cohésion de la communauté, à transmettre les valeurs. Elle légitime la communauté, voir fascine parfois les tiers, amateurs de la culture alévie sans être alévis, par goûts esthétiques et/ou pour le message qu'elle transmet [lire aussi perçu] interprété progressiste, humaniste et révolutionnaire³⁹⁹.

Plusieurs formes de l'identité alévie, certaines fois des formes religieuses sécularisés et certaines fois entièrement profanes et ouverte à la participation des non membres de la communauté, dominant dans l'espace urbain. A ce propos, la description faite par Jean-François Pérouse du cas d'Istanbul nous paraît très utile afin de comprendre l'alévisme 'folklorique' et juvénile :

« Mais ce qui frappe à présent à Istanbul, c'est la multiplication des lieux s'affichant comme alévis, plus ou moins directement. A cet égard on peut insister sur l'importance prise par les « bars » alévis », où avant tout -en buvant et grignotant- l'on écoute les mélodies et textes du répertoire anatolien, accompagnés au *saz*, un lieu où l'on chante et danse collectivement. Le mot

³⁹⁶ Voir sur l'impact des moyens de communication sur la tradition des bardes (*aşık*) Seref Boyraz, « İletişim Araçlarının Ozanlık Geleneği Üzerindeki Etkileri », *Folklor/Edebiyat*, 2001/2, n°26, pp.163-168.

³⁹⁷ Le *saz* joué aussi parfois par les dédés pendant les cérémonies est tant respecté qu'il peut nommé *telli Kuran* [le Coran à cordes]. Sur la sacralité et les fonctions de *saz* pour la communauté alévie, voir surtout Béatrice Hendrich, *art.cit.*, 291-299.

³⁹⁸ Ali Topuz, « Müzik dinin gidasıdır », *Radikal*, 28 décembre 1996.

³⁹⁹ La musique alévie d'après 1980 est caractérisée aussi par l'augmentation des œuvres dans le marché qui n'ont pas de connotation explicitement politique. Il s'agit aussi d'un retour à la tradition, aux œuvres et formes authentiques joués et chantés respectant les règles. Nous pouvons donner comme exemple un album préparé des poèmes religieux (*nefes*) de Sah Hatayi [nom de plume de Chah Ismail Safavide (16^e siècle)] cf. Hüseyin Albayrak – Ali Rıza Albayrak, *Sah Hatayi Deyişleri*, Kalan Plakçılık, 2005 voir pour les détails de cette album et d'autres de même genre www.kalan.com.

« Anatolie » fonctionne ici, ainsi que pour certaines associations, comme pur synonyme d'alévisme. De même, avec les risques de folklorisation que cette éclosion comporte, on assiste à une multiplication des groupes de danse alévie liés soit à des universités soit à des grandes associations (comme l'équipe de danse d'Ümraniye de l'Association Pir Sultan Abdal), soit à des quartiers. Les innombrables cours de saz s'inscrivent dans ce même printemps culturel. En conséquence, la (re)naissance culturelle alévie à l'œuvre à Istanbul, se double d'une certaine marchandisation et souvent d'une inévitable réduction de l'alévité ; ce, de plus, non sans dérive folklorisante »⁴⁰⁰.

Ainsi, la communauté alévie est face au danger de la folklorisation de ses danses religieuses appelées dite *semah* et au danger de la transformation de ses rituels qui étaient autrefois fermés aux étrangers mais qui se déroulent désormais dans des spectacles ouverts à tout le monde. Comme c'est le cas de certaines croyances dans le monde entier, l'alévisme joue un rôle plutôt culturel et symbolique en suivant les tendances d'une nouvelle forme de consommation : la « consommation religieuse ». ⁴⁰¹ En Turquie et dans la diaspora, les cérémonies religieuses ressuscitent sous forme de spectacle, qui perd beaucoup de son authenticité.⁴⁰²

Selon Leyla Neyzi, les traditions orales de la communauté alévie représentées par la musique font le relais entre trois générations, celle de la génération en faveur de l'assimilation, la génération socialiste de la décennie 1970, et la génération post-1980 qui redécouvre l'Alévisme en tant qu'identité ethnique/religieuse⁴⁰³.

Dans ce contexte, la tradition de barde [*ozan*] alévi perdure tout en se transformant. Et les bardes apparaissent comme des exemples vivants de l'impact du processus de modernisation sur la culture alévie. La cohabitation des valeurs modernes et des valeurs traditionnelles de l'alévisme a été intériorisée par une grande partie des Alévis⁴⁰⁴. Et la communauté continue à chercher une notoriété par les grandes

⁴⁰⁰ Jean-François Pérouse, *art.cit.*

⁴⁰¹ Pour les détails sur la religion folklorisée en Occident, Danièle Hervieu-Léger, *La Religion Pour Mémoire*, Les Editions du CERF, Paris, 1993, pp.129-134.

⁴⁰² Levent Soysal, *Ritual on stage : A Cem ceremony in Berlin*, Best Graduate Student paper Award, Society for the Anthropology of Europe, 1998.

⁴⁰³ Leyla Neyzi, *art.cit.*, p.163.

⁴⁰⁴ Le discours d'un barde respecté, Mahsuni Serif, fait lors de l'ouverture de la fondation *Ehli Beyt* est un bon exemple expliquant cette vision : « Un intellectuel peut croire à Dieu ou non. C'est son problème. Mais, se moquer des gens qui croient à l'existence d'une force surnaturel ne peut pas être l'attitude d'un intellectuel qui accepte la science positive ! L'Alévisme n'est pas une barrière ni à la révolution ni aux les intellectuels et au matérialisme... Imam Ali dit que: « Ceux qui ne croient pas! Je crois à une vérité. Même cette vérité n'existe pas. C'est un plaisir pour moi. Je n'ai eu aucun dommage de l'inexistence de cette vérité. Mais si elle existe, c'est dommage pour vous ».

manifestations culturelles liées à la musique alévie en Turquie et en Europe comme l'exemple de « Bin Yılın Türküsü » [Chanson de 1000 ans] qui est entrée au Guinness des records⁴⁰⁵.

2.2.2. Une Communauté électronique ? : Internet, Les chaînes de Radios et de Télévision

La communauté alévie qui a encore des difficultés, -même si elles sont moins importantes, à organiser son culte, trouve une satisfaction grâce aux nouveaux moyens de communication. Nous pouvons donner comme exemple les cassettes et les CD d' *Ayin-i Cem* [réunion religieuse des Alévis dans laquelle les membres de la communauté jouent leurs danses religieuses, chantent leurs chansons religieuses et font leurs prières sous la direction d'un *dédé* ou d'un *baba*]. Grâce aux nouveaux moyens offerts par la modernité, un alévi peut vivre l'atmosphère d'une réunion religieuse. Ces cassettes ont eu, ces dernières décennies, beaucoup de succès au sein de la communauté⁴⁰⁶.

Je n'empêche à aucune personne de croire ou d'être athée. Je n'ai pas de droit de faire ça. Mais, je lutte aussi contre ceux qui veulent appliquer une pression sur ma croyance... Les Alévis sont laïcs, démocrates et modernes. Il ne faut pas empêcher les jeunes qui veulent faire accéder la communauté alévie à la modernité en les accusant d'être athéiste... S'ils veulent effacer les valeurs portées par les derviches et jouer à des jeux sur les Alévis, je leur dit que personne n'a droit de faire ça.... Comme vous trouvez chez un Alévi. Jésus Christ, Moïse et Mohammed, vous voyez aussi la dialectique chez Nesimi, le Dieu immortel chez Ali-Mohammed, la fidélité chez Pir Sultan Abdal, le soufisme chez Hacı Bektaş Veli... Cf : « Önce Birer Can Olalım Sonra Canlar Bir Olalım », in *Kervan*, n° 45, janvier 1995, p.11.

⁴⁰⁵ Le directeur d'art de la manifestation Necati Sahin déclarait pendant la répétition à Istanbul en rappelant leur entrée au Guinness des records : Nous avons collecté des joueurs de tous les départements de la Turquie ainsi que 500 joueurs qui sont venus de tout l'Europe et une orchestre de symphonie de 100 personnes. Nous avons pu réunir des groupes musiques qui représentent chaque continent du monde et des centaines des danseurs de semah. *Bin Yılın Türküsü* sera l'ambassadeur culturel de la Turquie qui se trouve dans le processus d'intégration en Europe. [Source : *Özgür Politika*, 7.10.2002]

⁴⁰⁶ Probablement le premier exemple était un album paru début 1990 (Özdemir Plak ve Kasetçilik, IMC 6, Blok no : 6414, Unkapanı 34470 Istanbul) qui porte le titre de « Alevilik Yolunda Kırklar Cemi » (La réunion sacré des Quarante Saints). Il s'agit 11 poésies chantés anonymes et un *semah* (poésie chantée pour la danse religieuse qui porte même nom) en kurde « écrit » par le réalisateur du projet (Dr. Ali Rıza Erdoğan). De plus, une personne fait des explications sur la croyance et la tradition alévie, et répète quelques prières des cérémonies religieuses (*Ayin-i Cem*) pour faire vivre l'atmosphère aux auditeurs. Sur la couverture de l'album sont représentées les plus grandes figures du panthéon alévis, Ali, Hassan et Hossein avec leurs auras sur leurs têtes accompagnées par un saint alévi habillé comme derviche, et les petites photos portraits des chanteurs. A l'intérieur de la couverture se trouve un texte écrit par le réalisateur du projet indiquant des revendications identitaires : ...nous sommes réunis entre nous pour faire un album en imitant les *Ayin-i Cem* qui est la forme de croyance des Alévis qui forme une société opprimée. Selon nous l'alévisme est plutôt un fait social. Nous détestons la stigmatisation des croyances

Une multitude d'albums de musique et de vidéos font vivre l'atmosphère des réunions religieuses et permettent la diffusion des œuvres des troubadours-saints alévis⁴⁰⁷. La musique alévie était aussi populaire dans les années 1970 mais dans cette période on diffusait surtout les œuvres séculaires de ces bardes qui encouragent les idées socialistes. On donnait plus d'importance aux poésies de lutte des *ozan* classiques qui étaient plus nombreuses que les œuvres ésotériques. Cette nouvelle vague a commencé par la diffusion de séries de "Muhabbet" par l'initiative de quelques musiciens d'origine alévie dans les années 1980 et se poursuit en accélérant⁴⁰⁸.

Internet : l'émergence de la communauté dans l'espace virtuelle

Internet devient un autre moyen utilisé dans le processus de passage à la visibilité de la communauté. L'accès à Internet sert à transmettre le savoir religieux, qui manque énormément dans la communauté à cause du manque de lieux de culte, de la difficulté d'accès aux religieux et à l'absence de l'alévisme dans les cours de religions obligatoires ainsi que dans le savoir académique. En ce sens là Internet a pris la place des livres publiés depuis fin des années 1980 et des revues publiées depuis début 1990, qui n'ont pas eu grand succès⁴⁰⁹. Cela favorise à l'accès au savoir 'savant' car la navigation sur le web favorise un sentiment d'autonomie, une estime de soi en tant que précepteur de son propre savoir⁴¹⁰. Cette forme de transmission audiovisuelle du savoir se différencie considérablement de la transmission directe du maître au disciple.

et des valeurs culturelles d'une population de 23 millions (!) Alévis. Pour satisfaire le besoin spirituel des nos « âmes » qu'ils ont refoulé à leur subconscience nous avons réalisé ce projet... Nous regardons aux gens de « notre fenêtre de cœur » et nous donnons cet album comme cadeaux à tous qui aiment l'humanité ».

⁴⁰⁷ Dans ces œuvres il se trouve les passages de prières propres à l'Alévisme et entre ces prières des exemples des chansons religieuses de différents bardes alévis comme les *Ayin-i Cem*.

⁴⁰⁸ Cette série d'albums qui était très populaire dans les milieux alévis, réalisait une mission importante dans une période où les cemevi et les médias alévis n'étaient pas présent.

⁴⁰⁹ Pour un aperçu des dizaines de sites de la Turquie et de diaspora voir www.alevilerinsesi.de

⁴¹⁰ Audrey Messin, « de l'usage d'Internet à la culture de l'écran », p.19. URL : netx.u-paris10.fr/.../pdf/doctorants/papiers_2005/Audrey_Messin.pdf.

L'apparition des Alévis dans l'espace virtuel est tardive. Jusqu'à 1999 il n'y avait que le site de Şahkulu⁴¹¹ qui a fonctionné jusqu'en 2002. Ensuite en Turquie et dans la diaspora une multitude de sites de différentes associations sont apparus. Selon les recherches Martin Sökefeld jusqu'à 2002, les pages personnelles [*homepages*] étaient plus nombreuses que les sites des associations mais ce fait a radicalement changé depuis⁴¹².

Nous supposons que comme l'usage d'Internet est un fait composant de la vie quotidienne des jeunes, les sites alévis qui se multiplient de jour en jour ont des effets sur le processus de conscientisation des jeunes alévis internautes. La vie « quotidienne » est le domaine dans lequel l'individu acquiert les modèles de perception dont il se sert pour interpréter le monde. C'est bien au cœur de cette vie quotidienne, en interaction avec la vie sociale et les modes de vie, que nous appréhendons l'appropriation et les usages d'Internet des jeunes⁴¹³.

Les services de ces sites sont multidimensionnels. Dans l'un de ces sites, qui est assez populaire avec plus d'un millions de visiteurs en 5 ans, il se trouve des cours d'alévisme en format texte sur différents sujets, des cérémonies alévis audiovisuelles qu'on peut télécharger, le fameux Discours d'Atatürk –le livre sacré du kémalisme– aussi téléchargeable, les infos sur les activités, les textes sur l'alévisme ainsi que des textes sur Karacaahmet, le saint à qui le site est dédié. Il existe un accès à une chaîne de radio alévie et un spectacle de danse sacré à télécharger. En gros le profane et le mystique vont ensemble⁴¹⁴.

Les sites sont très diversifiés, essentiellement pro-kémaliste et de gauche. Ils ont acquis une certaine popularité et proposent des services de transmissions des informations du savoir. Il existe aussi des forums qui créent des réseaux et offrent la possibilité de "chatter". L'existence des figures des saints alévis est plusieurs fois

⁴¹¹ Il s'agit www.sahkulu.org, le site de l'Association du couvent Şahkulu qui ne fonctionne pas depuis 2002, récupéré ensuite par www.sahkulu.com

⁴¹² Martin Sökefeld, « Alevism Online : Re-imagining a Community in Virtual Space », *Diaspora* 11/1, 2002.

⁴¹³ Audrey Messin, *art.cit.*, p.4.

⁴¹⁴ Voir URL : <http://www.karacaahmet.org>

équilibrée par la présence du drapeau turc, et de la figure d'Atatürk⁴¹⁵. Cela crée une symbiose intéressante entre le mystique et le profane. Certains diffusent aussi des bibliographies et des dizaines d'articles sous format *pdf*. Ainsi ils offrent plusieurs pistes de recherche surtout pour voir la multitude de perceptions et des acteurs⁴¹⁶.

Dans ce contexte il nous semble légitime de définir la communauté alévie comme une *communauté virtuelle culturelle*, au sens d'une communauté consommation et diffusion des représentations et imaginations via Internet. Cette communauté n'est pas détachée de la vie réelle mais elle participe comme une extension au processus d'imagination de la communauté alévi dans le monde réel⁴¹⁷.

Radios alévis

Depuis plus d'une dizaine d'années, plusieurs chaînes de radios alévi créées juste après les événements de Sivas de 1993, provoquent un intérêt accéléré des membres de communauté à l'alévisme. Ces radios, désormais plus qu'une dizaine, sont concentrés dans les deux plus grandes métropoles de Turquie, Istanbul et Ankara et sont aussi diffusées sur Internet⁴¹⁸.

Ces radios diffusent essentiellement de la musique, écouté aussi par les amateurs de musique folklorique n'étant pas nécessairement alévis. La radio est moyen de faire connaître la communauté. A ce propos le directeur de CEM Radyo Kenan Kaplan qui émet depuis 1997 est représentatif : « *Le Cem Radyo* contribue à la démocratie et à la paix intérieure [dans le pays]. Il n'y avait aucun moyen de faire entendre notre voix. Les Alévis ne pouvaient pas s'exprimer, ils avaient même peur. Car, notre société n'accède pas à l'information en l'étudiant mais

⁴¹⁵ Dans les sites des anciens couvents, ornés avec les photos d'Atatürk il est possible de télécharger le Discours d'Atatürk, aussi des articles qui ne concerne pas l'alévisme. voir www.sahkulu.com, www.karacaahmet.org.

⁴¹⁶ Les associations de pays aussi investissent à ce sujet. Ainsi le régionalisme est observable à coté de différenciations politiques.

⁴¹⁷ Pour les détails sur les discussions théoriques de la communauté virtuelle et la théorie de la *cultural virtual communities* voir Martin Sökefeld, *art.cit.*, pp. 105-111.

⁴¹⁸ Cf. Sehiban Sahin, « Bir Kamusal Din Olarak Türkiye'de ve Ulus Ötesi Sosyal Alanlarda İnşa Edilen Alevilik », *Folklor/Edebiyat*, n°29, 2002/1, pp.123-162.

en la voyant et en participant. Ainsi il fallait démolir les préjugés, et nous avons commencé à l'émission afin de réaliser cette mission »⁴¹⁹.

Par contre, ces chaînes ne veulent pas être considérées comme des chaînes alévistes et ils ne veulent surtout pas porter l'étiquette de *radios religieux* ou *missionnaires*. D'ailleurs ils consacrent très peu de temps d'antenne à la croyance alévie. Ainsi les chaînes de Radios deviennent des exemples du caractère essentiellement culturel de la Renaissance Alévie⁴²⁰.

Des chaînes de télévisions

Une chaîne de télévision alévie était le rêve de plusieurs associations et de groupes alévis. Beaucoup de projets n'ont pas pu être réalisés par manque de ressources financières et d'organisation⁴²¹. Pour la réalisation de ces projets, il a fallu attendre 2006. Mais, désormais deux chaînes de télévision de tendances politiques différentes diffusent des émissions depuis la fin 2005 sur satellite. La première est CEM TV qui a une tendance politique centriste, et SU TV, ouvertement à la gauche soutenu par des groupes alévistes concurrents de CEM TV.

Cem TV diffuse depuis Istanbul et a une politique qui ne met pas en cause explicitement l'idéologie officielle, ni sa politique concernant les minorités ethniques. Leur stratégie déclarée est de créer un espace pour le droit à la parole des Alévis et de présenter aux tiers, la culture, la croyance et les traditions alévies⁴²².

Le slogan de SU TV qui est « *SU TV est la voix de ce qui n'ont pas de voix* » dévoile leur stratégie. La chaîne a un discours qui englobe toutes les identités ethniques

⁴¹⁹ Demet Bilge Ergün - İsmail Saymaz, « Ses var, görüntü sırada », *Radikal*, le 7 février 2006

⁴²⁰ En plus la plupart de ces chaînes de radios portent des noms montrant leur tendance explicitement en gauche dans le contexte turc comme les cas de Barış [la Paix], Özgür [Libre], Çağdaş [Moderne]. Seul qui affiche son alévitisme est de Cem [Réunion].

⁴²¹ Un de ces projets réalisés est le projet de chaîne de radio et de télévision Cem dont la campagne a commencé en 1994 « pour lutter avec les propres médias des alévis pour répondre aux attaques à la communauté ». Le projet de radio a pu se réaliser en 1997 par contre le projet télévision a dû attendre plus de 10 ans. Voir sur la campagne « centv-radyo kampanyası başladı », Cem, n° 33, février 1994, p.32.

⁴²² Demet Bilge Ergün, İsmail Saymaz, *art. cit.*

et/ou régionales de l'Anatolie. Ainsi dans leurs émissions, à côté de clips de musique alévie, il est possible de suivre les chansons folkloriques en kurde, en *laz* ou en d'autres langues parlées en Anatolie par des minorités. Il y a un intérêt prononcé pour la dimension kurde de la culture alévie. La chaîne explique ses principes ainsi : « Les pensées des Lumières et les discours scientifiques sont capitaux, nous allons privilégier la démocratie et laïcité. Notre chaîne sera la plate-forme commune des différentes identités et de cultures. Nous allons traiter dans une perception de discrimination positive les cultures formant la mosaïque anatolienne⁴²³ ».

Les chaînes de télévisions vont probablement induire de grandes transformations au sein de la communauté, en réalisant sa visibilité totale ainsi que la transmission des informations en son sein, ce que les masses médias font rarement. Il y aura sans doute des impacts sur ses relations avec le Pouvoir, dans ses activités de lobbying. Mais c'est le temps qui nous montrera l'impact des médias alévis⁴²⁴.



Recherche d'universalité par la tradition : affiche alévie sur la carte du monde il s'agit d'une figure qui tient un *bağlama* (lute anatolienne) faisant allusion au barde alévi. Le slogan est : « Alevisme, est une langue universelle qui soutient les opprimés »

⁴²³ *Idem*

⁴²⁴ Les entrepreneurs alévistes ont beaucoup d'attentes envers les médias alévis pour la résolution des problèmes de la communauté et pour la mobiliser. Le directeur de SU TV déclarait qu'il ne pourra pas y avoir des attaques contre la communauté comme il y a eu en 1993 à Sivas dans un hôtel encerclé pendant des heures car ils pourraient transmettre tout de suite l'information et organiser la réaction pour faire pression aux forces de l'ordre pour qu'ils fassent leur devoir.

3. La Radicalisation du Mouvement Alévi : l'effet des Événements de Sivas de 2 juillet 1993

« ... la gravité de la question kurde en Turquie a largement éclipsé ce deuxième conflit ; pourtant il est, de loin, le plus explosif puisque l'appartenance confessionnelle constitue une frontière ethnique qui traverse une grande partie d'Anatolie divisant aussi bien les Kurdes que les Turcs. De plus, la déterritorialisation accélérée de la population alévie transplante ce conflit au cœur des grandes métropoles »⁴²⁵

Tel est le propos d'un chercheur qui travaille sur la violence en Turquie. Dans le contexte de l'accélération de l'identification identitaire des Alévis et de la multiplication des organisations alévies, les violences subies par la communauté vont avoir un impact majeur. Les premiers événements ou incidents sont apparus pendant la première moitié de la décennie 1990 : certaines démolitions des Cemevi, l'apparition de signes de la violence symboliques dans les médias⁴²⁶, la crainte vis-à-vis des politiques et du pouvoir de la Présidence des Affaires Religieuses ainsi de suite.

Nous allons privilégier les événements de Sivas de 1993, pas par choix arbitraire, mais parce qu'ils ont ressuscité certaines douleurs dans la mémoire collective de la communauté alévie⁴²⁷. Les événements de Gazi et ceux de Sivas ont constitué un « choc moral »⁴²⁸ et ont été les catalyseurs de la mobilisation. Les *37 Martyrs de Sivas*, brûlés vif par les manifestants de droite radicale et religieuse le 2 juillet 1993, sont depuis sujets de commémorations, les héros à qui plusieurs chansons [de deuil] sont dédiés⁴²⁹.

⁴²⁵ Hamit Bozarlan, « L'Alévisme, la méta-histoire et les mythes fondateurs de la recherche », in I. Rigoni (coord), *Turquie : les mille visages*, Paris : Syllepse, 2000, p.78.

⁴²⁶ Pour le discours du Présidence des Affaires Religieuses et les premiers exemples de insultes dans les médias voir Battal Pehlivan, *op.cit.*

⁴²⁷ L'autre événement d'impact comparable est celui de Gazi 12-14 mars 1995 que nous préférons d'interpréter en détail dans la partie consacré à notre recherche de terrain.

⁴²⁸ James Jasper, « The emotions of Protest : Affective and Reactive Emotions in anda round Social Movements », *Sociological Forum*, 1993, p.13.

⁴²⁹ Ce deuil continue encore. Une chaîne de télévision alévi SU tv tourne souvent ces chansons avec des clips montrant les scènes de cet événement et les photos des 'martyrs'. Il s'agit aussi un site d'Internet dédié au souvenir des *Martyrs* www.madimak.de. Sans compter, des chansons, des albums spéciaux, des vidéoclips qui tournent aux chaînes de télévision, des dossiers de plusieurs revues consacrés sur ces événements ainsi que des commémorations annuelles en Turquie et en diaspora. C'est ainsi que nous tenons l'idée qu'on ne peut pas comprendre la mobilisation alévi sans faire référence à l'impact des Événements de Sivas de 1993. A part des innombrables articles 5 livres paru juste après les événements composés des mémoires des victimes qui ont pu se sauver [pour les livres voir Zeki Coşkun, *op.cit.*, p.365].

Cet événement est intéressant à traiter du point de vue de ses multiples conséquences ; son impact sur l'accélération de l'affirmation identitaire alévis par des réactions spontanées, la montée de l'intérêt des Alévis qui étaient indifférents jusqu'alors aux organisations alévistes ainsi son impact sur la prolifération des organisations alévies radicales, la critique de l'immobilisme des forces de l'ordre et de l'Etat, la montée de crainte de l'islam politique. Cet événement montre aussi une permanence dans les tensions entre Alévis et Sunnites dans certaines régions mixtes, ce qui affecte partiellement les métropoles par l'exode rural⁴³⁰.

En 1993 l'Association de Pir Sultan Abdal a décidé de faire partie de la fête traditionnelle de Pir Sultan Abdal qui se déroulait au village de Banaz (le village où Pir Sultan Abdal est né et encore peuplé par les Alévis) jusqu'à cette année. Pour cette fête les organisateurs avaient reçu l'aide financière du Ministère de Culture. C'est ainsi que les activités culturelles, s'étalant sur quatre jours se sont déroulées au centre ville⁴³¹. Plusieurs intellectuels de Turquie étaient venus à Sivas pour l'occasion.

Le deuxième jour de la fête, le 2 juillet 1993 les foules provoquées par la presse régionale, sont sorties des mosquées après la prière du vendredi, ont fait des manifestations et ont attaqué l'hôtel où logeaient les intellectuels et les autres visiteurs de la fête. Les manifestants ont brûlé l'hôtel qu'ils ont encerclé pendant 7 heures sans être inquiétés par les forces de sécurité. Il y a eu 37 morts et des dizaines de blessés parmi lesquels comptaient plusieurs intellectuels et artistes connus en Turquie⁴³².

La décision de faire une partie des activités de la fête de Pir Sultan Abdal au centre de ville du département de Sivas peuplée majoritairement par la population sunnite en grande partie conservatrice et nationaliste⁴³³ avait un sens symbolique. Malgré la présence d'un quartier alévi depuis des siècles ainsi qu'une migration massive

⁴³⁰ Pour notre étude un autre intérêt est le fait que le groupe le plus important chez les habitants de Quartier Gazi est originaire du même département. Sur la concentration des originaires de Sivas dans le quartier Gazi voir Harald Schöler, *art.cit.*, 168-170.

⁴³¹ Pour les détails sur les activités prévues dans le programme; Lütfi Kaleli, *Sivas Katliamı ve Şeriat*, Istanbul: Alev Yayınları, 1994, pp.12-15.

⁴³² Pour les détails sur le déroulement de l'événement de Sivas et les rapports sur cet événement; L.Kaleli *op.cit.* Plusieurs figures importantes du mouvement alévi, essentiellement les bardes modernes, comptaient parmi les victimes. L'existence des figures connues était un autre facteur qui a impliqué la forte réaction de la communauté.

⁴³³ Voir pour la polarisation politique, Zeki Coşkun, *op.cit.*, 313-345.

depuis les années 1950, les Alévis n'ont pas été totalement acceptés. L'intégration des Alévis au village Sivas était plus problématique que la simple question de l'intégration d'un groupe migrant à l'espace urbain.

La polarisation politique gauche/droite qui se superposait aux clivages confessionnels a beaucoup contribué à cette désintégration. La droite radicale montre un caractère relativement local à Sivas, faisant la symbiose d'un islam conservateur et d'un nationalisme turc très ardent. Les partis nationalistes y font des scores très élevés⁴³⁴. Cela fait du Sivas d'une part un territoire relativement marginalisé dans l'espace politique turc, d'autre part un territoire de menace pour les Alévis qui sont en partie ethniquement kurde⁴³⁵.

Ainsi au début de la décennie 1990, la ville constituait un territoire -menace pour les Alévis et un territoire-réactionnaire pour les groupes républicains-progressistes ayant contribué à la réalisation du festival en 1993⁴³⁶. Nous qualifions ces deux groupes d'*étrangers de l'intérieur* et d'*étrangers à l'intérieur*, en empruntant les concepts de Lamia Missaoui élaboré pour un contexte tout différent. Alain Tarrus et Lamia Missaoui définissent ainsi *les étrangers* : « ... tous ceux quelles que soient leurs origines, qui arrivent, passent, s'installent dans des territoires où ils ne sont pas « référencés » par ces « autochtones » qui ont négocié depuis longtemps leur place dans les hiérarchies des légitimités locales »⁴³⁷. Empruntant les termes de Missaoui nous définissons les Alévis comme les *étrangers de l'intérieur* étant des autochtones du département et de la ville et les intellectuels venus pour le festival ainsi que les gens vivant au Sivas sans être autochtone mais ayant soutenu l'évènement comme des *étrangers à l'intérieur*.⁴³⁸ L'ensemble forme un groupe non accepté par les conservateurs musulmans nationalistes de la ville.

⁴³⁴ Cf. Elise Massicard, *Sivas, une province turque entre local et global*, Les Etudes de CERI, n° 79, octobre 2001, surtout pp.36-40 et p.50.

⁴³⁵ Voir pour le sentiment d'inquiétude des Alévis et sur la polarisation confessionnelle dans la ville surtout Murat Okan, «İki Sivas» [Deux Sivas], *Birikim*, n° 88, août 1996, pp. 68-72 et Ömer Laçiner, «Sivas Yangınında Türkiye», *Birikim*, n° 51, juillet 1993, pp. 6-20.

⁴³⁶ Voir Zeki Coşkun, *op.cit.* pour les détails.

⁴³⁷ Cf. Alain Tarrus, Lamia Missaoui, *Les Fluidités de l'Ethnicité : réseaux de l'économie souterraine, codes d'honneur, transitions sociales et transformations urbaines*, Laboratoire DIASPORAS, UMR CNRS 5057, Université de Toulouse le Mirail, p.129.

⁴³⁸ Pour les termes de *l'étranger à l'intérieur* et *l'étranger de l'intérieur* voir Lamia Missaoui, *Les Fluidités de l'ethnicité ou les compétences de l'étranger de l'intérieur : Tsiganes et santé, jeunes des*

En faisant des activités au nom d'un saint alévi, les Alévis revendiquaient implicitement certains droits dans la ville. Le statut de *Pir Sultan Abdal*, construite pour la fête et mise sur une place du centre ville, et le danger de fêter traditionnellement la fête de Pir Sultan Abdal au centre ville pourraient fournir la preuve d'une certaine influence des Alévis dans la ville. Ainsi, Sivas pourrait être la ville des Alévis autant que des sunnites, ce qui est un danger grave au sens social et au sens culturel pour les sunnites, les anciens habitants de la ville n'ayant aucun désir de partager les rentes de la ville, surtout avec les Alévis.

Sur ce sujet Ali Balkız intellectuel alévi qui se trouve dans le comité qui organise les activités, fait une remarque très importante : *"Tous les groupes conservateurs organisaient une activité chaque semaine. L'économie, la culture, la vie quotidienne de la ville étaient sous le contrôle de ces groupes. Il fallait déconstruire le préjugé selon lequel on ne peut rien faire dans cette ville. Nous avons pensé que si nous pouvions commencer les activités dans le centre ville, nous pourrions encourager un peu les démocrates de la ville."*⁴³⁹

Nous pouvons donc qualifier l'organisation des activités de Pir Sultan Abdal et l'ouverture du statut des *ozan* [bardes] (qui signifie en fait le Barde-Saint, Pir Sultan Abdal) de tentative de changer la structure de la ville et de faire sortir de l'isolement les Alévis qui habitaient dans cette ville. La situation des Alévis de ce département d'Anatolie ressemble ici à la catégorie des *étrangers de l'intérieur*.

Il faut aussi ajouter que les changements socio-économiques n'ont pas influencé Sivas qui ressemble à un *"transit station"* dans laquelle arrivent les paysans du département ainsi que les habitants de la ville qui en sortent. Cela provoque une érosion dans la structure fragile de la ville⁴⁴⁰. Par contre, Sivas a vécu une récession économique après 1980 et cela a provoqué la formation d'une atmosphère opposée au système de l'Etat et à la laïcité. Les courants islamistes radicaux qui ont toujours eu une certaine influence à Sivas ont augmenté leurs forces ces dernières années, ce qui a joué un rôle important dans cet événement. Les manifestants s'en sont aussi pris aux statues

« honorables familles » trafiquants de psychotropes Maghrébiens des économies souterraines de Barcelone à Turin, Presses Universitaires de Septentrion, 2000.

⁴³⁹ *Express*, n° 75, p.3

⁴⁴⁰ Zeki Coşkun, *op.cit.*, p. 237

d'Atatürk et ils ont scandaient des slogans contre l'Etat laïc⁴⁴¹. Une opposition au le système laïc peut désigner directement les Alévis, qui soutiennent le système laïc, comme les ennemis principaux. Les alévis participent aussi aux provocations en montrant ouvertement qu'ils ne jeûnent pas au cours du mois du ramadan⁴⁴². C'est cette polarisation politico-confessionnelle qui domine à Sivas⁴⁴³. Là il faut souligner les facteurs du à la récession économique de Sivas, qui le différencie des autres départements où malgré l'existence du même clivage confessionnel et des attaques similaires contre les Alévis dans la décennie 1970, la tension entre les communautés n'atteint pas la même ampleur⁴⁴⁴.

Les interprétations qu'ont fait les élites Alévis de l'événement montrent que dans la mémoire collective, le souvenir des anciens massacres reste vivant et ressuscite par chaque acte de violence contre, ou supposé contre, les Alévis. Ce passage pris d'un texte sur les événements de Sivas de 1993 éclaire bien cette tendance : « *Celui qui brûle est Turc, celui qui est brûlé est aussi Turc. Et les Forces de l'Ordre se contentent de regarder le massacre. Comme Yazid a privé Hossein de l'eau* »⁴⁴⁵.

C'était un événement totalement inattendu par les Alévis car il s'est déroulé lors d'un festival culturel soutenu par le ministère de la culture, c'est-à-dire une manifestation à laquelle l'Etat a contribué. M. Akif Ersoy, dans son article qui traite des

⁴⁴¹ Pour les détails sur la psychologie des masses et les interprétations de cette psychologie voir *Birikim*, numéro 51, numéro spécial sur l'événement de Sivas., 1993. Les manifestants prenaient cible un auteur socialiste connu et athée déclaré, Aziz Nesin [qui a pu se sauver], qui a fait traduire en turc et publié *Les verset de Satan* de Salman Rushdie selon leur tracts qu'ils ont distribué. Mais l'attaque au statut d'Atatürk est interprété comme la preuve d'attaque à la laïcité et à celui du statut de *Ozan* à l'alévisme. Comme les manifestants ont mis au feu l'hôtel où se trouvaient à coté d'Aziz Nesin des dizaines d'Alévis venus pour le festival, et qu'ils ont empêchés les gens de sortir, les Alévis ont perçu ces événements comme une attaque directement dirigée contre eux.

⁴⁴² Pour les détails sur les exemples des conflits communautaires à Sivas, Murat Okan, « İki Sivas », in *Birikim*, no.88, août 1996, p.68-72.

⁴⁴³ Lors des élections de 1991, la coalition des partis de droites radicaux a eu 38.3 % des voix (un pourcentage qui est plus de 2 fois la moyenne nationale des voix gagnés par cette coalition). Ce pourcentage de voix était plus important au centre ville. D'autre part, le Parti Populiste Socialdémocrate soutenu par les Alévis était le deuxième parti et il a fait 23 % des voix. Les deux députés élus de ce parti Ziya Halis et Azimet Köylüoğlu étaient des Alévis kurdes. Cela nous montre que ce parti est soutenu dans des régions rurales de Sivas où les Alévis d'origine kurde forment une population importante. Cf. *Zeki Coşkun, op.cit.*, 1995.

⁴⁴⁴ Voir par exemple la comparaison de deux départements voisins Sivas et Malatya qui ont une structure ethno-confessionnelle comparable, Elise Massicard, *op.cit.*, 248-259.

⁴⁴⁵ Sadik Erai, *Çaldıran'dan Çorum'a Alevi Katliamları*, Istanbul : ANT Yayınları, 1995, p.221. Il fait référence à l'événement de Karbala au VII. Siècle où les petits fils du prophète Mohamed a été tué avec

relations alévi-sunnite, interprète l'immobilité de l'Etat face aux attaques malgré sa contribution au festival comme un catalyseur de la multiplication de l'impact de cette tragédie sur les Alévis. Selon lui, le fait qu'un trauma soit issu d'un auteur inattendu est un facteur qui accélère l'impact traumatique de l'événement. D'autant plus que l'Etat a un rôle de « père » dans les cultures paternalistes. Une telle contribution de l'Etat pendant les attaques faites aux Alévis ou son indifférence deviennent des facteurs multiplicateurs de l'impact de la tragédie sur les Alévis⁴⁴⁶.

C'est ainsi qu'un des organisateurs de la fête Ali Balkız, figure important du mouvement alévi déclarait : *"Ce qui nous brûle à Sivas n'est ni l'organisation des fêtes dans le centre de la ville, ni Aziz Nesin. La cause réelle de [ce malheur] est notre faiblesse dans la perception de l'Etat."*⁴⁴⁷

Suite à cela, les Alévis ont perdu le peu de confiance qu'ils avaient en l'Etat, déjà faible, à cause des massacres subis avant 1980. La présence d'intellectuels et de musiciens connus et adorés par les Alévis au sein des *'Martyrs de Sivas'* a renforcé la tragédie des événements. L'insuffisance voire la tolérance de la police face aux attaques des gens qui ont entouré pendant des heures l'hôtel de Madımak où se trouvaient les visiteurs (en grande partie des artistes alévis et des intellectuels venus pour participer au festival) a créé une déception chez les Alévis. Les explications officielles des hommes politiques à la suite de l'événement ont aggravé la situation et certains Alévis se sont mis à penser qu'ils étaient considérés comme des citoyens de deuxième classe⁴⁴⁸.

Les événements de Sivas ont provoqué des manifestations dans les métropoles de Turquie et les pays européens où il y avait une population d'ouvrier immigrant alévi. Dans ces manifestations organisées par les associations aléviennes et des organisations de

ses compagnons. Cet événement est la source de deuil pour les Alévis comme les chiites. Voir sur l'impact de Karbala sur les Alévis à la partie consacrée aux *Martyrs de Gazi* de la thèse, pp.311-315.

⁴⁴⁶ Mehmet Akif Ersoy, « Alevi Kimliğinin Gelişimine ve Alevi Sünni İlişkinine Psikanalitik Bakış », *Doğu-Batı*, no :8, août 1999, p.95.

⁴⁴⁷ Ali Balkız, *Sivas'tan Sidney'e Pir Sultan*, Istanbul : İtlik yayımları, 3^e édition, 1999, p.258.

⁴⁴⁸ Les déclarations du gouvernement étaient concentrées sur l'accusation de l'écrivain athée Aziz Nesin comme le criminel qui a provoqué le peuple 'musulman' et qui a causé cet incident. Le premier ministre, Tansu Çiller a déclaré aux médias qu'« ils ont réussi à finir la manifestation sans qu'il y ait des morts chez le 'peuple' qui a entouré l'hôtel [mise au feu] ». Cette déclaration a provoqué la colère des Alévis qui l'ont perçue étant le signe que leur vie ne compte pas pour l'Etat et l'Etat soutient implicitement les attaquants. Voir pour les déclarations des hommes d'Etat Lütfi Kaleli, *Sivas Katliamı ve Şeriat*, Istanbul : Alev Yayınları, 1994.

gauche, les manifestants ont accusé la faiblesse de l'Etat contre les attaquants. Cet événement a causé la fin de la confiance des Alévis en l'Etat et au gouvernement de coalition dans lequel se trouvaient les sociaux-démocrates soutenus par cette communauté⁴⁴⁹.

D'autre part, la presse alévie a donné beaucoup d'importance à cet événement et toutes les élites alévies ont accusé l'incompétence des hommes d'Etat. Mais les publications multiples après cette tragédie montraient aussi certaines divergences chez les élites; les conservateurs ont accusé les organisateurs du festival de provoquer des problèmes déjà latents dans la région et ainsi de partager la responsabilité des attaques contre les alévis, pour militer au nom des idéologies de gauche⁴⁵⁰. La critique de la presse alévie a continué pendant le jugement des criminels de Sivas surtout après les premières décisions du tribunal, jugées peu sévères par les Alévis⁴⁵¹. Ainsi le système judiciaire comme le gouvernement ont essuyé les critiques de la presse alévie⁴⁵².

Les Alévis, surtout les jeunes, ont commencé à devenir membre des associations alévies en partie par réaction comme l'Association de Pir Sultan Abdal, organisatrice de la fête de Pir Sultan Abdal⁴⁵³. L'impact du massacre de Sivas a joué un rôle très important sur la formation de l'identité alévie chez les jeunes d'origine alévie. La peur du fanatisme islamiste radical et l'aliénation de l'Etat a provoqué l'organisation alévie et l'accélération de l'affirmation identitaire surtout chez les jeunes qui étaient plus indifférents que leurs parents. Les Alévis ont pris très vite leur place dans les mouvements identitaires de Turquie⁴⁵⁴.

⁴⁴⁹ Voir A.Balkız, « Daha Çok Sivaslar Yaşarız », *Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisi*, n° 9, octobre 1993

⁴⁵⁰ Sur ce sujet regardez les articles de Cem, n° 27, août 1993, surtout à "Ezeli Yobaz Hastalığı İhrakı Binnar Sivas'ta Hortladı" pp.3-7. qui accusent aussi les organisateurs de la fête d'utiliser les valeurs et la communauté alévie au nom de leur idéologie.

⁴⁵¹ Sur le reflet des événements dans des médias de différentes tendances politiques, locales ou nationales voir Haydar Gölbaşı, *Aleviler ve Sivas Olayları*, Istanbul : ANT Yayınları, 1997.

⁴⁵² *Tarih Boyunca Alevilik ve Aleviler*, Istanbul :Tempo Kitapları, 1995, p.90.

⁴⁵³ Le phénomène a couvert aussi la diaspora. En Allemagne après les événements, 100 associations ont été créées et la deuxième voire troisième génération des immigrés qui ne fréquentaient pas les associations ont commencé à participer leurs activités. Ils déclaraient leur réaction aux événements de Sivas comme la cause principale de leur intérêt aux associations alévies. Cf. Şehriban Şahin, *art.cit.*

⁴⁵⁴ Selon la déclaration du Président, avant les événements l'Association organisatrice du festival n'avait que 4 centres mais dans un an il a émergé 27 centres qui avaient environ 30 milles membres. [source : Derneğimizin genel başkanı Murtaza Demir ile söyleşi », p.37, *Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisi*, n° 13, janvier 1995.

Partageant une tradition commune avec les groupes chiites la culture alévie repose sur un système de deuil non-accomplé multiplié par chaque tragédie qui rappelle les précédentes, afin de créer une identification reposée sur le culte de martyres⁴⁵⁵ : « L'exemple des Alévis nous éclaire au sujet du vécu du deuil comme processus collectif. Les événements contemporains nous montrent comment la dernière perte rappelle les précédentes. L'événement de Gazi de 1995 rappelle l'événement de Sivas 1993, celui-ci rappelle le massacre de Maraş de 1978, tous rappellent l'exécution de Pir Sultan Abdal et les massacres de XVII^e siècle ainsi que la Tragédie de Karbala de VII^e Siècle »⁴⁵⁶.

C'est après cet événement qu'une partie importante des élites alévis ont commencé à critiquer plus radicalement le système turc. Certains Alévis ont commencé à critiquer la forme actuelle de 'l'Etat laïc' et ont proposé de ne pas se satisfaire de cette laïcité traditionnelle et de la réformer⁴⁵⁷. Mais par ailleurs, les tentatives de fronts dits *laïc* appelant tous les anti-islamistes à contribuer à la coalition avec l'Etat limite cette critique. Là, l'intervention de certains groupes kémalistes cherchant un soutien « populaire » contre la montée de l'islamisme est importante. Ces groupes ont trouvé une opportunité chez les Alévis qu'ils déclarent 'garants de la laïcité' pour leur lutte contre l'islamisme et une religion *moderniste* et *laïque*, une religion turque contre la religion arabe *réactionnaire*⁴⁵⁸. Ainsi, par le biais de la question de *laïcité*, une certaine reproduction de l'idéologie officielle a impliqué une partie des Alévis. Les Alévis se trouvaient donc dans une situation paradoxale face à l'Etat entre opposition radicale et sentiment de fidélité en ce qui concerne la laïcité⁴⁵⁹.

Ainsi, après les « événements de 1993 », Sivas est devenu un thème central du discours des associations et des publications, thème renforcé par les événements de Gazi de 1995. Ce désir de commémoration est allé jusqu'à la création d'associations au nom de « ces événements ». C'est surtout l'image produite par cet événement qui a formé la base d'une mémoire⁴⁶⁰. Le déroulement de cet événement a été entièrement enregistré et

⁴⁵⁵ Voir le chapitre consacré aux *Martyrs de Gazi* de la thèse, pp.311-330.

⁴⁵⁶ Mehmet Akif Ersoy, *art.cit.*, p.93.

⁴⁵⁷ Voir *Birikim*, n° 51, p.15, aout 1993.

⁴⁵⁸ Voir Elise Massicard, *op.cit.* 112-114.

⁴⁵⁹ Pour les interprétations ultérieures des intellectuels Alévis sur le sujet des événements de Sivas et leur rapport avec la laïcité voir le dossier de " Sivas Olayı" [l'Evenement de Sivas] *Nefes*, n° 21, pp.30-51.

⁴⁶⁰ Elise Massicard, *Sivas, une province turque entre local et global*, Les Etudes du CERI, n° 79, octobre 2001, p.32.

diffusé à plusieurs reprises par les médias. Ainsi son impact n'est pas seulement dû aux événements même, mais aussi au fait qu'il constitue une tragédie que tous les fidèles de la communauté peuvent ressentir comme l'ayant vécue. En fait il symbolise toutes les tragédies de la communauté de VII^e au XX^e siècle.

Les conséquences des événements ont consolidé la crainte et l'animosité des Alévis non seulement envers les islamistes, mais aussi envers les composants modérés du mouvement islamiste⁴⁶¹. Cela complique la réalisation du dialogue entre les Alévis et les partis islamiques, qui impliquent aussi les relations dans la vie quotidienne surtout dans des quartiers périphériques des métropoles où la présence islamique dans les mairies est imposante. La présence des partis islamiques dans les mairies⁴⁶² et la visibilité accélérée de l'islam dans l'espace public rend relativement conflictuelle les relations des Alévis avec les Sunnites conservateurs dans les quartiers périphériques des métropoles, et ce d'avantage qu'au cours des décennies antérieures d'après certains chercheurs⁴⁶³.

⁴⁶¹ Il s'est même formé un slogan niant tout contact avec le Parti islamique : « Refah Partisiyle Cennete Bile Gitmeyiz » [Nous n'allons même pas au Paradis avec le Parti de Prospérité]. Cf. Abidin Özgünay, « Aleviler RP ile Cennete Bile Girmez », *Cem*, n° 33, 1993, pp.5-6.

⁴⁶² Pour une évaluation de l'expérience des mairies islamiques dans l'exemple stambouliote voir Jean-François Pérouse, *Le Nouvel Ordre Urbain du Refah : urbanisation, gestion urbaine et urbanisme à Istanbul depuis mars 1994*, *Les Annales de l'Autre Islam*, n°6, INALCO-ERISM, 1999, pp. 277-289.

⁴⁶³ Voir sur le sujet des tensions alévis-sunnites aux quartiers périphériques surtout Sema Erder, *Kentsel Gerilim*, um:ag, 1997 [pp.129-143 ; Tahire Erman, « Mahalledeki Öteki : Gecekondu Ortamında Alevi-Sünni İlişkileri », *Türkiye Kültürler*, Istanbul : Tetragon, 2005 ainsi que « Farklılaşan Kırsal Kökenli Cemaat, Değişen Gecekondu : Bir Etnografik Araştırmanın Gösterdikleri », *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi / Journal of Sociological Researches*, n°1-2, Automne 1998, Ankara : Sosyoloji Derneği yay., pp. 44-59 et Tahire Erman-Aslıhan Eken, « The 'Other of the Other' and 'unregulated territories' in the urban periphery : gecekondu violence in the 2000s with a focus on the Esenler case, Istanbul », *Cities*, Vol :21, No :1, 2004, pp. 57-68.

DEUXIEME PARTIE

**DE *GECEKONDU* AU *VAROŞ* :
LA TRANSFORMATION PHYSIQUE ET SOCIALE
DES QUARTIERS INFORMELS**

Le *gecekondu* est à la fois le contexte et l'acteur du mouvement urbain. Nous soutenons l'hypothèse que les zones des *gecekondu* forment le contexte territorial des mouvements urbains dans le cadre de la Turquie contemporaine et qu'ils caractérisent la matérialisation du mouvement urbain lui-même par leur formation due aux mobilisations sociales de leurs habitants.

Dans le cadre de notre thèse nous allons essayer d'analyser brièvement le processus de la formation des quartiers de *gecekondu* en Turquie et le mouvement de *gecekondu*, le véritable mouvement social urbain dans le contexte turc. Étant formé par la mobilisation de leurs habitants pour la construction des bâtiments, pour la réalisation des infrastructures nécessaires ainsi que la légalisation des bâtiments, les *gecekondu* matérialisent par leurs présences les mouvements sociaux dans le cadre urbain.

Nous allons commencer en première partie par la genèse des *gecekondu* et leur évolution physique ainsi que leurs processus de légalisation. La deuxième partie sera consacrée à la transformation de la population des *gecekondu* dans le contexte de son intégration à la vie urbaine par l'intermédiaire des ses propres réseaux. Il s'agira dans la troisième partie de traiter de l'état actuel caractérisé par l'impact de la fragmentation urbaine et le processus de stigmatisation de la population des *gecekondu* par le passage du terme de *gecekondu* au *varoş* formant le contexte social pour la genèse d'une jeunesse des quartiers de *gecekondu*.

CHAPITRE I

GECEKONDU : EVOLUTION ET INTEGRATION DES ZONES URBAINES PERIPHERIQUES AUTO-CONSTRUITES

La littérature de l'urbanisme nous démontre que l'habitat informel a fait parti du tissu urbain surtout dans les métropoles du Tiers-Monde après la II. Guerre Mondiale⁴⁶⁴, devient la solution à la demande de logement des migrants issus des couches populaires que l'offre du secteur formel n'a pu satisfaire : « ... La grande réponse des pauvres a été la production de cet habitat précaire qui a proliféré un peu partout dans les années 1950-1970, avec, en complément, un habitat de trottoir et une occupation des taudis. On observe d'abord l'universalité de la baraque, dans sa précarité, avec ses planches, ses tôles, ses vieux pneumatiques, ses cartons... et son exigüité pour loger des familles entières. Tantôt elles s'entassent sans ordre apparent, avec un minimum d'espace de circulation, de ruelles et d'impasses; tantôt elles s'alignent au long des rues mieux tracées, lorsque l'invasion a été "planifiée". Elles occupent toujours des terrains qui appartiennent à d'autres »⁴⁶⁵.

Le terme de *gecekondu* désigne un phénomène urbain dont la Turquie contemporaine a fait l'expérience. Le *gecekondu* à l'instar des *bidonvilles*, des *favelas* etc. est la contribution de l'expérience de la ville informelle de la Turquie après la II. Guerre Mondiale. Les quartiers de *gecekondu* qui englobent désormais plus d'un quart de la population urbaine turque⁴⁶⁶ ont vécu un processus d'intégration urbaine en vue de leur évolution physique et de leur légalisation que nous pouvons résumer en trois étapes : l'émergence des habitations construites illégalement, la consolidation de ces zones illégales par la croissance horizontale et la création des quartiers informels, et enfin la croissance verticale par l'émergence des immeubles à plusieurs étages comme figures matérielles de leur intégration urbaine. Nous allons faire une courte évaluation de ces trois étapes après une courte description du phénomène des *gecekondu*.

⁴⁶⁴ Pour une analyse de différentes formes d'habitats informels voir Michel Agier, *L'Invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Paris : Eds. des archives contemporaines, 1999.

⁴⁶⁵ Michel Rochefort, *Le défi urbain dans les pays du Sud*, Paris : L'Harmattan, 2000, p 75

⁴⁶⁶ Ruşen Keleş, *Kentleşme Politikası*, Ankara : İmge Yay., 7e édition, 2002, p. 557

1. Genèse d'un nouveau terme et d'un fait territorial

Le fait du *gecekondu* a suivi les autres exemples d'habitats auto-construits apparus un peu partout dans le monde comme une solution à l'insuffisance de l'offre de logements après la II. Guerre Mondiale. *Gecekondu*, est un terme turc utilisé pour la première fois juste après la II. Guerre Mondiale, exactement en 1947, où il apparaît dans la presse stambouliote et au sein de la "Grande Assemblée Nationale de Turquie" pour désigner les bâtiments précaires construits illégalement⁴⁶⁷. Littéralement, *gecekondu* signifie le bâtiment construit le soir. Ce terme a émergé comme un mot de l'argot populaire et a fini par prendre sa place dans la presse écrite, dans les lois et enfin dans les sciences sociales en Turquie.

Les premiers *gecekondu* se sont installés sur des terres proches des centres industriels des villes, en grande partie dans des endroits géographiquement désavantageux comme des pentes difficiles d'accès et des lits de rivières, sous formes de baraques précaires. Avec le temps, ces baraques ont formé des quartiers entourant la périphérie des villes sous forme de couches qui se succèdent et marquées par l'insuffisance des infrastructures et des services⁴⁶⁸.

Les premières formes d'habitations de type *gecekondu* étaient des *barakas* (baraques) construites à Ankara. Les *barakas* étaient plutôt dispersées dans la ville et ne formaient pas de véritables quartiers. Les premiers termes utilisés pour désigner les habitats illégaux avant la II. Guerre Mondiale étaient les *baraka* et les *teneke şehir* [bidonville] qui ont très vite cédé leur place aux *gecekondu*, terme par lequel l'habitat illégal a trouvé sa place dans le langage populaire et dans la terminologie scientifique et juridique⁴⁶⁹.

⁴⁶⁷ Voir Jean-François Pérouse, « Les tribulations du terme de *gecekondu* (1947-2004) : une lente perte de substance. Pour une clarification terminologique », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue No 1 – *Gecekondu*, URL : <http://www.ejts.org/document117.html>, paragraphe [8].

⁴⁶⁸ Tahire Erman, « *Gecekondu* Çalışmalarında 'Öteki' olarak *gecekondu* kurguları », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue No 1 – *Gecekondu*, URL : www.ejts.org/document117.html, paragraphe [1].

⁴⁶⁹ Tansı Şenyapılı, *Baraka'dan Gecekonduya Ankara'da kentsel mekanın dönüşümü 1923-1960*, İstanbul : İletişim Yay., 2004.

Ainsi, nous pouvons dire en premier lieu que si le *gecekondu* constitue le type le plus commun et emblématique de la construction illégale en Turquie, son illégalité a d'abord trait au statut du sol investi. A cet égard, l'ancienne définition de Gençay nous est utile, en tant qu'elle privilégie justement le critère de l'illégalité de l'occupation : *"Hébergement construit rapidement sur un lieu n'appartenant pas à celui qui construit, en violation des règlements sur la construction, sans aucun souci des normes hygiéniques et techniques"*⁴⁷⁰. De la même façon, la définition proposée en 1953 par Fehmi Yavuz constitue un utile point de départ : *"Les gecekondu sont des bâtiments édifiés précipitamment, la plupart du temps dépourvus des conditions de confort les plus élémentaires, et qui contreviennent aux lois sur la construction, sans tenir compte des droits du propriétaire du terrain où ils s'installent"*⁴⁷¹. Dans cette perspective, l'illégalité est même double : elle porte à la fois sur le sol (approprié) et sur le mode de construction. En conséquence, ce qui définit le *gecekondu*, c'est une configuration initiale, invariable que nous pouvons résumer comme une opération d'auto-construction illégale sur des terrains non possédés par les constructeurs.

Comme nous l'avions dit ci-dessus, les premiers habitats illégaux, précurseurs des *gecekondu*, ont vu le jour juste après la II. Guerre Mondiale, faisant signe d'une nouvelle identité territoriale urbaine ainsi qu'une nouvelle architecture urbaine. Déjà en 1948 dans les grandes villes de la Turquie il y avait 25.000 à 30.000 *gecekondu*. Ce nombre a pu atteindre près d'un quart de millions dans les dix ans qui ont suivi et consolider sa place dans l'espace urbain des métropoles. Le tableau ci-dessous donnera une idée sur la présence des *gecekondu* dans le tissu urbain actuel.

⁴⁷⁰ Cf. M. Gençay, *Gecekondu Problemi* (le problème du *gecekondu*), Ankara, İmar ve İskân Bakanlığı Yayınları, Komisyon Raporları, n° 6, p.5. Cité par J.F.Pérouse, « Les tribulations du terme de *gecekondu* (1947-2004) : une lente perte de substance. Pour une clarification terminologique », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue No 1 – Gecekondu, URL : <http://www.ejts.org/document117.html>art.cit. [6]

⁴⁷¹ *Idem.*

LES GECEKONU ET LA POPULATION DES GECEKONU EN TURQUIE

Période	nombre de gecekonu	pop. des gecekonu	% de la pop. urbaine
1955	50.000	250.000	4.7
1960	240.000	1.200.000	16.4
1965	430.000	2.150.000	22.9
1970	600.000	3.000.000	23.1
1980	1.150.000	5.750.000	26.1
1990	1750.000	8.750.000	33.9
1995	2.000.000	10.000.000	35.0
2002	2.200.000	11.000.000	27.0

Source : Ruşen Keleş, *Kentleşme Politikası*, Ankara : Imge Yay., 7e édition, p. 557

2. De Baraka au Gecekonu : l'émergence de la ville informelle

Nous pouvons constater dès la fin du XIX. siècle l'apparition des bâtiments auto-construits dans la capitale ottomane dus aux émigrants [muhacir] des Balkans. A l'époque, ces nouveaux émigrants construisaient près des murs de la ville des habitats en bidons et ainsi a émergé un *village-bidon* {Teneke köy} dans le quartier de Yedikule. Mais ce fait est resté marginal sans se répandre dans le pays ni dans la ville même. "... Des quartiers d'émigrés [muhacir] se constituent dans la ville. Symbole d'une misère nouvelle à Yedi Kule, près du château des Sept Tours, au pied de la muraille byzantine, des émigrés ont bâti des habitations de fortune, avec des tôles que leur vendaient des marchands juifs. On appelle l'endroit *Teneke-Köy*, le "village de bidons"⁴⁷² – probablement la première mention dans l'histoire d'un bidonville.

⁴⁷² Charles Hecquard, *La Turquie sous Abdul-Hamid II exposé fidèle de la gérance d'un empire pendant un quart de siècle (31 août 1876-1er septembre 1900)*, H. Lamertin éds., Bruxelles, 1901, pp.48-49 cité par François Georgeon, *Abdulhamid II le sultan calife*, Fayard, 2003, pp. 333-334 [je dois remercier à mon collègue historien Özgür Türesay qui a tiré mon attention à ces sources].

Le processus d'apparition des habitats auto-construits commençait déjà par la formation des baraques dispersées à Ankara - devenue la capitale de la République en 1923- dès les années 1930. Ces habitats que nous pouvons considérer comme les *pre-gecekondu* formaient des groupes de maisons sur des zones inhabitées qui se trouvaient au centre ville ou à la périphérie immédiate. Etant donné que la population des ces zones d'habitat auto-construits travaillait essentiellement dans le secteur du commerce ou des services mais pas dans l'industrie très faible à l'époque, les zones vierges près du centre ville devenaient plus attirantes que la périphérie urbaine pour des raisons de facilités d'accès aux lieux de travail⁴⁷³.

A ce propos, Kemal Kurdaş écrivait à partir de ses observations à Ankara en 1933 que : "En été de l'année 1933 les premiers *gecekondu* sont formés à Ankara. Ils sont apparus derrière le parc qui juxtaposait l'Assemblée Nationale. A l'époque, ce quartier était nommé *Teneke mahalle* [Quartier en bidon]⁴⁷⁴. La nomination de *gecekondu* est une description respectueuse que nous avons créée ultérieurement". Cette citation nous paraît utile car elle montre aussi l'utilisation du terme de bidonville très vite oublié en Turquie.

La perception des politiciens de l'époque sur les habitats auto-construits était essentiellement tolérante ce qui peut paraître paradoxal par rapport au régime autoritaire en place à l'époque⁴⁷⁵. Ils les percevaient comme des zones d'habitations transitoires toujours sous contrôle et qui vont bientôt être démolis et leur population sera transférée aux zones planifiées. Pour les dirigeants de l'époque, ces habitats allaient disparaître tout d'un coup comme ils s'étaient formés, en une nuit. Il n'y avait pas de projets planifiant leur intégration à la ville étant donné qu'ils étaient perçus comme des zones d'habitats non permanents, destinés à être oubliés comme s'ils n'étaient jamais existés.

Même si le processus commence d'une façon marginale et dans le cadre d'Ankara au début des années 1930⁴⁷⁶, l'apparition véritable du phénomène des habitats auto-construits et sa nomination en "*gecekondu*" attendra la fin de la II. Guerre

⁴⁷³ Tansı Şenyapılı, *op.cit.*, p. 96.

⁴⁷⁴ K. Kurdaş, *Eymir'in Çağrısı, Başkent Söyleşileri*, Ankara, Kent-Koop Yay., no : 97, 1987 cité par Tansı Şenyapılı, *op.cit.*, 95

⁴⁷⁵ Voir pour la déclaration du ministre de l'intérieur Şükrü Kaya montrant le discours officiel sur ce fait, Tansı Şenyapılı, *op.cit.*, pp. 97-98.

⁴⁷⁶ Pour le phénomène de *baraka* voir Tansı Şenyapılı, *op.cit.* pp.79-115.

Mondiale et les impacts du Plan Marshall sur la Turquie qui s'ouvrait au monde dès 1945.

Sans entrer dans les détails sur l'impact du Plan Marshall en Turquie, nous allons insister sur ses retombées dans le secteur agricole : avec la mécanisation du secteur agricole entre 1951 et 1953 due à l'entrée de dizaines de milliers de tracteurs en Turquie, environ un million de fermiers ont dû quitter leur village⁴⁷⁷. Selon Mübeccel Kiray, pendant le processus de modernisation du secteur agricole, 20% à 25% des petits paysans sont devenus des ouvriers agricoles ou ont émigrés vers les villes⁴⁷⁸.

3. La Formation des quartiers gecekondu : des zones urbaines permanentes

Dès les années 1960, les gecekondu comptaient des centaines de milliers de personnes et ont ainsi occupé leur place dans le paysage des grandes métropoles de la Turquie. Lors des décennies 1950, 1960 et 1970, les métropoles de la Turquie ont vécu l'épreuve de la formation des quartiers de gecekondu qui se succédèrent jusqu'à former plusieurs couches encerclant les centres-villes.

Les habitations informelles encore marginales et dispersées dans les années 1940, sont devenues une réalité considérable de la vie urbaine de la Turquie en une vingtaine d'années par l'émergence des nouveaux quartiers formés que des habitats informels. L'Etat a dû accepter la réalité des gecekondu et intervenir par une politique pragmatique. Désormais, deux faces des métropoles turques s'imposaient : la ville légale et la ville informelle.

Certaines recherches de terrain dans les quartiers de gecekondu dans la décennie 60 attiraient déjà l'attention sur la nécessité d'accepter les gecekondu comme des

⁴⁷⁷ Pour les détails sur les changements structurels dans le secteur agricole par la mécanisation issue de l'utilisation en masse des tracteurs voir Emre Kongar, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Istanbul : Remzi Kitabevi, 8^e édition, 1994, pp. 399-401.

⁴⁷⁸ Mübeccel Kiray, « Gecekondu : Az gelişmiş ülkelerde Hızla Toprakdan Kopma ve Bütünleşememe », in *Kentleşme Yazıları*, Istanbul : Bağlam Yayınları, 2^e édition, 2003, pp. 95-96.

composants inhérents aux métropoles. A ce propos, Charles W.M. Hart insiste sur l'enracinement des gecekondü dans le paysage urbain et sur la nécessité d'admettre ces constructions comme une solution des Turcs au problème de logement de la classe laborieuse, tout en insistant sur le fait que c'est un type de construction bon marché, et que ni l'Etat ni le secteur privé n'a coopéré dans l'élaboration d'habitats destinés aux classes populaires. Il fallait ainsi légaliser ces zones qui englobaient déjà plus de 100.000 habitants en 1968⁴⁷⁹ et les planifier sur le modèle de ce qui a été fait à Zeytinburnu. Les baraques dispersées d'Ankara des années 1930 ont cédé leur place à des quartiers propres englobant 40.000 à 60.000 personnes d'après les débats menés à l'Assemblée Nationale en 1948⁴⁸⁰.

Dans l'exemple d'Istanbul, les premiers gecekondü apparurent en masse en 1946 à Kazlıçeşme-Zeytinburnu avec quelques milliers de bâtiments auto-construits. Moins de vingt ans plus tard, en 1963, les habitants des quartiers de gecekondü constituaient déjà un peu plus d'un tiers de la population totale d'Istanbul⁴⁸¹. La ville formelle et la ville informelle sont désormais devenues les deux faces de la réalité urbaine⁴⁸². Ces gecekondü de première génération avaient beaucoup de ressemblances avec les habitats des métropoles du Tiers Monde dits *self-help housing*⁴⁸³.

Dès 1948, la première amnistie des gecekondü a donné de la vigueur aux autres qui ont succédé à ce premier essai d'intégration des habitats informels. Les amnisties et les démolitions allaient de pair. En effet, il faudrait citer la loi mise en vigueur en 1953 (no 6188) qui autorisait les démolitions afin d'empêcher par la force la construction de gecekondü. Selon cette loi, s'il s'agit d'un gecekondü en phase de construction il fallait le démolir tout de suite, par contre, s'il s'agit d'un gecekondü déjà construit il fallait laisser un délai de 15 jours pour la démolition par les constructeurs eux-mêmes, la mairie n'intervenant que par la décision de la Commission de la Mairie ou par le biais

⁴⁷⁹ Charles W.M. Hart, *Zeytinburnu Gecekondü Bölgesi*, Istanbul : Istanbul Ticaret Odası yayınları, 1969, pp.100-101

⁴⁸⁰ Tansı Şenyapılı, *op.cit.* p. 127.

⁴⁸¹ Fadime Deli, *Migrations internes vers Istanbul : Discours sources et quelques réalités*, les dossiers de l'IFEA série : La Turquie d'aujourd'hui no : 9, IFEA, Istanbul, juin 2002, p. 5.

⁴⁸² Pour une description détaillée de l'état d'intégration urbaine des régions de gecekondü dans la décennie 1960 voir surtout Charles W.H. Hart, *op.cit.*

⁴⁸³ Voir pour détails J.F.C. Turner, *Housing by People*, London : Martin Boyars.

de la police municipale⁴⁸⁴. Ce fait montre clairement la politique pragmatiste des gouvernements à ce sujet.

Son objectif premier est de permettre aux "revenus limités" (*dar ve mahdut gelirli*) de sortir de la précarité et de l'illégalité dans lesquelles elles se trouvent, en les faisant accéder à la propriété, avec, pour contrepartie, l'obligation d'améliorer leur habitat. Autrement dit, pour bénéficier de cette tolérance et de ces facilités, les habitants doivent s'engager à se conformer à quelques normes minimales relatives à la qualité des constructions. Conjointement, pour bénéficier des mesures de clémence, plusieurs conditions sont exigées : être implanté depuis au moins un an sur un terrain propice à la construction, avoir des enfants non majeurs, être marié et ne pas être propriétaire. Ce qui implique que, sauf dans les zones "réservées à cet effet", tout habitat illégal apparu après l'adoption de la loi devra être immédiatement détruit. Par ailleurs, il est stipulé que si les bénéficiaires de la loi n'ont pas apporté les modifications exigées dans un délai de trois ans, leur maison devra être détruite. Telles sont les "conditions déterminées" auxquelles fait référence l'énoncé de la loi. Pour bien faire, la municipalité compte acquérir les terrains dont la plupart est envahie par des *gecekondu*, afin de les céder à prix très avantageux (avec crédit sans intérêts sur cinq à dix ans) à leurs occupants. Aussi, la loi définit-elle six zones où elle s'appliquera prioritairement⁴⁸⁵.

Alors que les quartiers de *gecekondu* étaient en pleine expansion en 1966, la fameuse Loi sur les *gecekondu* entre en vigueur⁴⁸⁶. Cette loi répertoriée sous le numéro 775 définit le *gecekondu* comme : « l'habitat construit sans prendre en considération les lois et les règlements sur l'habitat et construction et sans prendre la permission de ses détenteurs dans des *arsa* [terrains constructibles] et *arazi* [terrains] qui n'appartiennent pas au constructeur »⁴⁸⁷. Cette loi est née de l'insuffisance des lois antérieures aux compétences limitées afin d'empêcher la construction des *gecekondu* et/ou d'empêcher l'envahissement des terrains des mairies par les immigrants venant des régions rurales. Après l'entrée en vigueur de cette loi interdisant totalement de construire des

⁴⁸⁴ Ruşen Keleş, *op.cit.*, p. 585.

⁴⁸⁵ Jean-François Pérouse, « Les tribulations du terme de *gecekondu* (1947-2004) : une lente perte de substance. Pour une clarification terminologique », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue No 1 – *Gecekondu*, URL : <http://www.ejts.org/document117.html> [10].

⁴⁸⁶ Oğuz Işık, M. Melih Pınarcıoğlu, *Nöbetleşe Yoksulluk*, Istanbul : İletişim Yay., 2001, p.112.

⁴⁸⁷ Kemal Karpat, *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*, Ankara : Imge Yay. 2003, p. 16.

gecekondu, plus de 2 millions de gecekondu se sont formés en Turquie jusqu'à présent⁴⁸⁸.

Entre 1950 et 1980, d'une part, les premiers quartiers de gecekondu devenaient des quartiers plus ou moins légalisés dotés de mairies de quartiers, d'infrastructures, d'écoles primaires etc. D'autre part, les nouveaux se construisaient. Il s'agissait d'un *élargissement* horizontal des maisons sans étages. La *verticalisation* couvrait les quartiers formels habités par des classes moyennes. Le caractère rural des bâtiments dominait dans ces zones urbaines englobant les habitats auto-construits.

Jusqu'aux années 1960 la construction des gecekondu n'était destinée qu'à l'hébergement de leurs constructeurs. Aucune location de ces habitats ni vente des terrains ne pouvait s'y opérer. Après ces années, nous rencontrons pour la première fois des constructions destinées à la vente ou à la location. Dans les années 1970 nous assistons à la commercialisation franche de la construction des gecekondu et même l'émergence d'« entreprises de gecekondu » qui fournissaient le terrain et les matériaux⁴⁸⁹. Selon Erder, on observe souvent des phénomènes de solidarité mais il existe parallèlement d'autres formes de production de cette urbanisation par la location ou la vente de maisons construites sur des lotissements illégaux par un système de mini promotion immobilière informelle.⁴⁹⁰

Pendant ces trois décennies, les métropoles turques ont vécu la formation et la consolidation voire l'intégration des premiers quartiers de gecekondu et la formation de la deuxième génération de gecekondu plus périphériques que les anciens particulièrement à partir du début des années 1970. C'est-à-dire que, d'une part, les quartiers de gecekondu devenaient permanents et, d'autre part, ils commençaient à se diversifier entre eux.

Avec le temps, trouver des terrains vierges en vue de la construction de gecekondu devenait de plus en plus ardu. Ce fait a fini par provoquer non seulement l'intervention de groupes illégaux dits en turc *arazi mafyası* [mafia de terrains] dans la construction des gecekondu mais aussi le conflit de plus en plus tendu entre les

⁴⁸⁸ Ruşen Keleş, *op.cit.*, p.586.

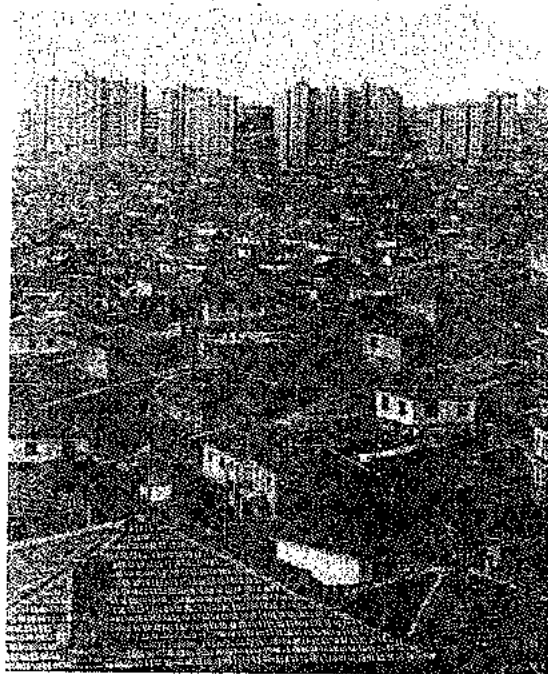
⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 568.

⁴⁹⁰ Sema Erder, « Yeni kentliler ve kentin yeni yoksulları », *Toplum ve Bilim*, n° 66, printemps 1995, pp. 106-119.

constructeurs de gecekondü et les institutions et la verticalisation des gecekondü lors de ces deux dernières décennies.

La première loi prévoyant l'achat de parcelles à des prix convenables et à crédit pour la construction de bâtiments afin d'empêcher celle des gecekondü remonte à 1948. La loi datant de 1953 légalise les anciens gecekondü et prévient la construction de nouveaux⁴⁹¹. Quant à la loi mise en vigueur en 1964 et valable encore aujourd'hui, elle prévoit la réhabilitation ou la démolition selon les zones de construction.

A partir des enquêtes de Charles W.M. Hart, nous savons qu'il existait des constructions à deux-trois étages dans la deuxième moitié des années 1960 sur certaines zones de gecekondü⁴⁹² semi-légalisées ou légalisées étant ainsi les pionnières des *apartkondü* des années 1980. Ce phénomène qui induit la déruralisation, l'intégration physique des zones de gecekondü dans l'espace urbain, doit attendre les décennies suivantes pour sortir de l'exception et devenir la règle.



Les deux faces des métropoles vers la fin de la décennie 1970 montrant la mixité du système urbain de la Turquie ; l'urbanisation formelle avec des sortes de HLM et les gecekondü, Erkan Doğan, *Kentleşen Efendiler*. Istanbul: Ortak Yayınlar, 1980.

⁴⁹¹ Ruşen Keleş, *op.cit.* 569-570.

⁴⁹² Charles W.M. Hart, *op.cit.*, p.106 et pp : 102, 111

4. *Apartkondu : de la croissance horizontale à la verticalisation des gecekondu*

L'urbaniste Jean-François Pérouse insiste sur le fait que le concept de gecekondu ne parvient plus désormais à éclairer le nouvel état de l'espace urbaine où le processus de possession de terrains, de construction des habitats, a radicalement changé pour devenir de plus en plus commercial. Ainsi, il privilégie le phénomène d'apartkondu qu'il définit ainsi :

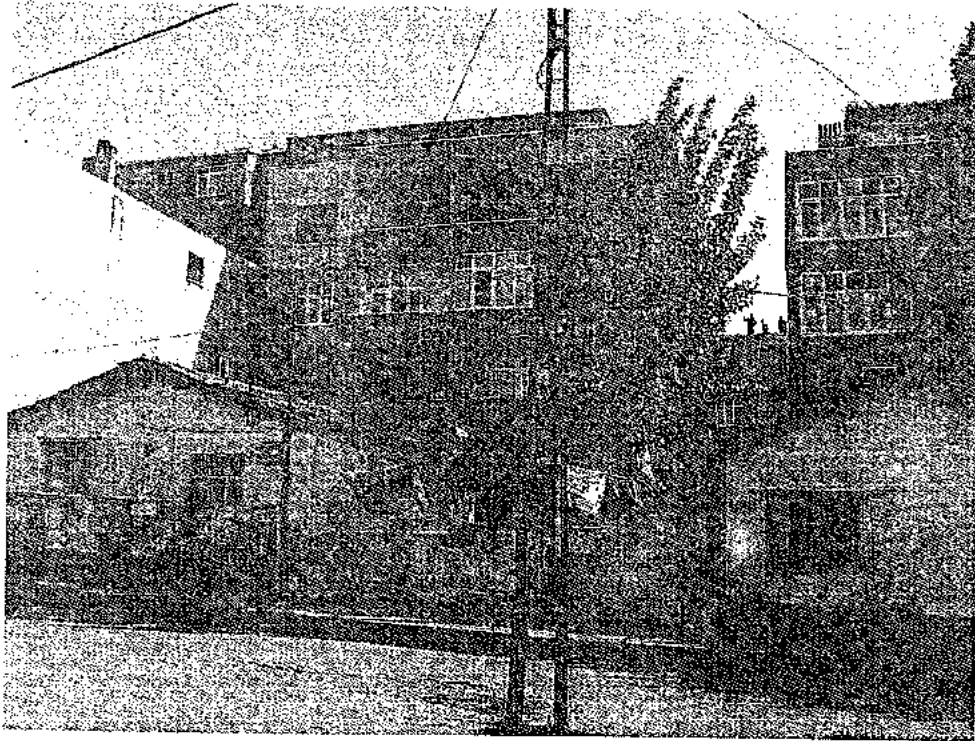
“L'*apartkondu*, immeuble non réglementaire dans ses modalités de construction, mais édifié sur un terrain appartenant au constructeur, témoigne d'une tendance à la densification immédiate du bâti illégal de bas de gamme. Le mode de construction dominant, *actuel*, est en effet devenu l'auto-construction d'un immeuble -avec recours éventuel à un contremaître (*kalfa*) pour certaines opérations délicates nécessitant un savoir-faire technique spécial- sur un terrain légalement acquis et avec permis de construction délivré par les autorités compétentes. Donc "auto-construction" ne signifie pas obligatoirement illégalité”⁴⁹³.

La période de constructions en masse des gecekondu correspond aussi à la verticalisation de la ville formelle. Après 1980, c'était le tour des gecekondu dans le processus de verticalisation. Les quartiers des gecekondu ont commencé à s'agrandir verticalement et les *apartkondu* se sont formés par la construction des bâtiments à plusieurs étages englobant plusieurs appartements [apartman], les dits *apartkondu*.

L'acquisition de terrains, le processus de la construction des bâtiments, ont radicalement changé durant cette période. La commercialisation est généralisée. Ainsi, l'identification *d'occupant de terrain-constructeur* de gecekondu-utilisateur de gecekondu qui a joué le rôle essentiel dans le processus d'urbanisation informelle perçue légitime est brisée. Désormais, ce n'est plus le même acteur qui intervient dans ces trois phases citées ci-dessus⁴⁹⁴.

⁴⁹³ Jean-François Pérouse, « Les tribulations du terme de gecekondu (1947-2004) : une lente perte de substance. Pour une clarification terminologique », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issu No 1 – Gecekondu, URL : <http://www.ejts.org/document117.html>.

⁴⁹⁴ Oğuz Işık, M. Melih Pınarcıoğlu, *op.cit.* p.164.



Le processus d'évolution des gecekondu classiques en apartkondu continue encore, comme cette photo prise le mai 2003 par moi-même au Gazi le démontre : les gecekondu anciens en avant et les nouveaux apartkondu, signes de la période de commercialisation, en arrière.

Dans le contexte de la décennie 1980, la *rente urbaine* est devenue incomparablement plus importantes que lors des décennies antérieures et s'est imposée comme source de tensions entre les groupes urbains. Selon O. Ekinci, après 1980, les méthodes principales auxquelles les politiques ont recours consistent à favoriser des constructions de rente, dans les quartiers périphériques, grâce à des autorisations attribuées illégalement et en dépit des règles fondamentales de l'urbanisme. Dans les quartiers centraux, ils n'ont pas pris en considération l'aspect de la ville, sa configuration et sa richesse architecturale ; ils lui ont imposé des gratte-ciel ne répondant à aucune règle de planification urbaine⁴⁹⁵.

Cette transformation radicale dans les quartiers des gecekondu est due aux lois d'amnistie des années 1980. C'est à partir du début de la décennie 1980 que les amnisties ont été systématisées : celles de mars 1983 (loi n° 2805) et de mai 1985 (n°

⁴⁹⁵ Oktay Ekinci, « Istanbul secoué après les années 80 », *Mediterraneans*, n°10, winter 1997-1998, p.403.

3194) sont restées dans les mémoires par leur ampleur. Depuis, aux amnisties générales se sont substitués des amnisties plus locales, aux effets incitatifs tout aussi puissants⁴⁹⁶.

Ces lois se distinguaient des précédentes par l'acceptation de la construction des bâtiments à 4 étages sur le terrain des *gecekondu* en question. Ekinci insiste sur la différenciation de ces amnisties par rapport à celles antérieures : « Jusqu'aux années 80, de nombreuses lois ont légalisé des constructions illégales, notamment ce qu'on appelle les constructions d'une nuit, *gecekondu*... Or, aucune loi ne permettait d'ajouter aux bâtiments déjà construits d'autres constructions... »⁴⁹⁷.

Ces amnisties ont incité aussi la diversification entre les quartiers de *gecekondu* due à la rente urbaine par rapport à leurs emplacements dans la ville⁴⁹⁸. Dans l'imaginaire populaire le *gecekondu* a dépassé la simple question de trouver un abri vers celle de l'acquisition d'une rente urbaine. Selon Keyder, par le biais de ces amnisties qui se succèdent, surtout dans les quartiers anciens, les anciennes maisons se sont vite transformées en immeubles de 3 à 4 étages et par là, les zones de *gecekondu* ont été assimilées à la configuration d'habitats urbains, encore que loin de figurer une ville formelle, car les 'vrais' titres de propriété sont caduques. L'impact de ce phénomène se ressent surtout dans l'augmentation des unités destinées à la location⁴⁹⁹. Par contre, selon Keyder, le fait de transférer une partie des habitants des *gecekondu* de leurs anciens habitats vers les nouveaux appartements à *bas* prix dans des immeubles de type HLM, crée une autre différenciation entre ceux qui restent dans les *gecekondu* et ceux qui ont réussi à se loger dans les HLM, en intégrant une partie des habitants des *gecekondu* à la ville formelle⁵⁰⁰.

L'autre fait important est la forte concurrence entre les grandes entreprises de construction et les *gecekondu* pour certains terrains. Dans cette période, la construction illégale ne touchait pas seulement la construction de *gecekondu* individuels. Il s'est formé des sortes de villas construites illégalement ou par le contournement des lois ainsi que des cités englobant des centaines de maisons. Il nous est possible de dire que ces

⁴⁹⁶ Jean-François Pérouse, « Les tribulations du terme de *gecekondu* (1947-2004) : une lente perte de substance. Pour une clarification terminologique », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue No 1 – *Gecekondu*, URL : <http://www.ejts.org/document117.html>, [14]

⁴⁹⁷ Oktay Ekinci, *art.cit.*, p.403.

⁴⁹⁸ Oğuz Işık, M. Melih Pıncıoğlu, *op.cit.*, pp.164-165.

⁴⁹⁹ Çağlar Keyder, « Konut Piyasası : İformelden Küresele », *Defter*, no :35, 1999, p. 91

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p.90.

cités en question sont construites de facto et qu'ils restent en marge de la légalité⁵⁰¹. Cette commercialisation accélérée a rendu de plus en plus compliquées les relations de la ville formelle avec l'informelle, car l'habitat informel est devenu plus que la conséquence des besoins de logement des couches populaires⁵⁰².

Ainsi, les terrains des périphéries urbaines sont maintenant convoités par de nombreux acteurs urbains autres que les migrants : des promoteurs privés construisant de hauts bâtiments pour la classe moyenne ou des sites privés ultra protégés pour les ultra-riches. Les universités privées ou publiques se les approprient également pour la construction de leur campus tout comme les entreprises pour leurs sièges ou sites de production etc.

Tous ces phénomènes ont propulsé une image négative des habitats auto-construits, englobant aussi des quartiers de *gecekondu* ainsi que leurs habitants, dans le discours médiatique ; par conséquent, les membres des couches moyennes les perçoivent comme des étrangers à la ville qui l'exploitent sauvagement pour s'enrichir le plus rapidement sans obéir à aucune règle morale ou légale. Nous allons analyser en détails dans la partie suivante ce fait qui est l'un des facteurs décisifs de stigmatisation des habitants des quartiers auto-construit en périphérie.

Nous pouvons résumer ce demi-siècle de l'expérience des *gecekondu* à travers ce tableau ci-dessous, faisant la description brève de ce phénomène urbain de la Turquie par l'intermédiaire de l'évolution physique des *gecekondu* ainsi que l'évolution socioéconomique de sa population sans oublier son image dans la société turque.

TABLEAU SYNOPTIQUE : L'EVOLUTION DU GECEKONDU DANS LE TEMPS

	Des années 50 aux années 80	Après les années 80
<i>L'aspect économique</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Modèle de développement basé sur la substitution d'importation - Le secteur privé sous la protection étatique ne s'intéresse pas au marché du logement - Les quartiers des <i>gecekondu</i> étant construits à proximité des zones industrielles et commerciales, ses habitants ne payant ni loyer ni frais de transport, représentent non seulement une main- 	<ul style="list-style-type: none"> - Modèle de développement basé sur l'exportation - L'influence de la forte inflation qui incite la spéculation foncière - Le secteur privé en quête de profits s'oriente vers des secteurs autres que l'industrie, notamment vers le marché du logement - Les habitants de <i>gecekondu</i> ne représentent plus un intérêt pour le secteur industriel en tant qu' « armée de réserve »

⁵⁰¹ Jean-François Pérouse et A. Didem Danış, « Zenginliğin Mekanda Yeni Yansımaları : İstanbul'da Güvenlikli Siteler », *Toplum ve Bilim*, 2005, no : 104, p.99.

⁵⁰² Sur les discussions de la légitimité de la ville informelle voir surtout, Oktay Ekinci, *Dünden Bugüne İstanbul Dosyaları*, İstanbul : Anahtar Kitaplar, 1995.

	d'œuvre à bas prix pour l'industrie naissante, mais aussi une masse consommatrice nécessaire pour le marché interne	
<i>L'aspect foncier</i>	<ul style="list-style-type: none"> - La structure foncière, héritée de l'Empire ottoman dans laquelle l'Etat est le plus grand propriétaire, dans laquelle le paysan cultivateur d'un terrain en est considéré <i>de facto</i> comme le propriétaire facilite l'invasion des terrains urbains appartenant au Trésor public 	<ul style="list-style-type: none"> - Plus qu'un simple habitat de pauvres, le <i>gecekondu</i> devient un instrument de spéculation très profitable, pesant intensément sur les valeurs foncières - La frange urbaine s'intéresse désormais non seulement aux migrants aux moyens financiers restreints, mais aussi aux couches moyennes à qui sont destinés les projets de logement à grande échelle
<i>L'aspect politique et institutionnel</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Le <i>gecekondu</i> représente un moyen informel d'accès au logement des migrants pauvres qui ne peuvent acquérir de logements formels et à qui l'Etat ne peut offrir des logements sociaux - Le passage au système politique multipartite a favorisé l'approche populiste des partis politiques vis-à-vis des populations de <i>gecekondu</i> considérés comme des électeurs potentiels - L'Etat a d'abord fermé les yeux sur la construction des <i>gecekondu</i> ; puis, leur a donné son accord avec la Loi de <i>gecekondu</i> de 1966, puis, a contribué à leur accroissement en leur fournissant des infrastructures et des services urbains 	<ul style="list-style-type: none"> - La mise en vigueur de la Loi relative au logement collectif et la fondation de l'Agence du logement collectif en 1984 ont incité l'entrée des sociétés privées de construction sur le marché du logement - Les municipalités, très impuissantes auparavant, sont renforcées non seulement sur le plan fiscal mais aussi au niveau de la planification urbaine avec le transfert d'une partie des fonctions du gouvernement central aux administrations locales - En 1986, les municipalités sont dotées du droit de déclarer un terrain comme étant sous la menace d'invasion de <i>gecekondu</i> et, pour « faire face à cette menace », d'ouvrir ce terrain à la parcellisation à l'aide des Schémas d'Aménagement qui permettaient de construire jusqu'à quatre étages
<i>L'aspect social</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Le <i>gecekondu</i>, quoique informel, est considéré comme un effort <i>légitime</i> des familles pauvres <i>innocentes</i> nouvellement immigrées du milieu rural pour subvenir à leur besoin de logement 	<ul style="list-style-type: none"> - Le fait qu'on ait pu construire des bâtiments en hauteur dans les zones de <i>gecekondu</i> a donné naissance à des profits faciles et rapides - Les personnes qui ont profité de ces « gains non-mérités » sont considérées comme des <i>saccageurs</i> ; l'image de <i>gecekondu</i> est devenue celle d'un habitat <i>illégal</i> responsable d'une urbanisation incontrôlable
<i>L'aspect physique</i>	<ul style="list-style-type: none"> - De conception très souple, le <i>gecekondu</i> évolue dans le temps et selon les besoins/moyens des habitants, variant d'une simple baraque à une maison en béton avec plusieurs pièces - Souvent agrémenté d'un jardin potager et/ou d'un poulailler 	<ul style="list-style-type: none"> - Les quartiers de <i>gecekondu</i> les plus proches du centre se voient transformés en zones très denses de bâtiments en hauteur, construits en béton - Les nouvelles zones de <i>gecekondu</i> présentent un aspect toujours très dense, mais plus régulier au niveau de la parcellisation car celle-ci n'est plus spontanée mais se fait par des spéculateurs fonciers qui choisissent le terrain, le parcellent et le vendent par la suite d'une façon informelle
<i>La valeur du gecekondu</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Au début, valeur d'usage pour ses propres constructeurs - Les constructeurs-usagers commencent à construire plus que leur besoin et à louer certaines parts de leurs habitats (années 70) 	<ul style="list-style-type: none"> - Le <i>gecekondu</i> est désormais plus construit pour sa valeur d'échange que pour sa valeur d'usage - Des rentes très élevées sont obtenues par son biais

Source : Bediz Yılmaz *Migration, Exclusion et Taudification dans le Centre-VilleIstanbuliote : Etude de cas de Tarlabasi*, thèse de doctorat, Université Paris VIII, Institut Français d'Urbanisme, 2006.

CHAPITRE II LE PAYSAN DANS LA VILLE ?

Les premiers habitants des *gecekondu* étaient issus des régions rurales d'Anatolie et des immigrés des Balkans qui se sont installés dans les grandes métropoles de la Turquie surtout à partir des années 1950⁵⁰³. Etant donné que les institutions étatiques ne survenaient pas aux besoins des (nouveaux) groupes sociaux urbains, le vide serait rempli par des réseaux familiaux et des réseaux liés aux origines (*hemşehri*) qui restaient informels surtout dans la première période de l'exode rural en masse couvrant la période 1950-1960, avant d'être institutionnalisés sous forme d'associations d'embellissements et d'entre-aides⁵⁰⁴.

Ainsi, les réseaux reposant surtout sur les origines communes dominaient dans le processus de formation des *gecekondu* où la solidarité entre les habitants des *gecekondu* remplaçait le rôle des institutions sociales pour satisfaire les besoins urgents des habitants.

1. La société des *gecekondu* en quête de logement dans le système clientéliste

Cette même décennie 1950, bascule d'un régime autoritaire basé sur le monopartisme depuis la création de la République en 1923, à l'exception de deux courtes périodes multipartistes entre 1923 et 1925 et en 1930⁵⁰⁵, vers un système multipartiste à la suite des élections de 1946. Ainsi le clientélisme s'est forgé facilement dans ce climat favorable de la jeune démocratie turque. Les habitants des *gecekondu* essayaient d'appliquer une stratégie politique visant à créer des relations de types clientéliste avec le pouvoir afin de résoudre les problèmes de leur quartier et légaliser

⁵⁰³ Şükrü Aslan, *1 Mayıs Mahallesi*, Istanbul : İletişim yayınevi, 2005, p.67.

⁵⁰⁴ Sur la période de Parti Unique en Turquie voir Hamit Bozarslan, *Histoire de la Turquie Contemporaine*, Paris : Eds. La Découverte, 2004, pp. 28-47.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, pp.27-32.

ces zones d'habitations en quartiers officiels s'ils se situaient hors des frontières officielles d'un quartier qui existait déjà.

La légalisation des zones d'habitats auto-construits se faisait par le biais des *Organisations de Quartiers* portant des noms différents. S'il s'agit d'un gecekondü hors des frontières de la mairie, les habitants montaient une association d'embellissement et demandaient le statut de quartier auprès de la mairie grâce à la loi de Mairie (1930, no : 1980). Le but de toutes les zones de gecekondü était d'acquérir le statut de quartier, la plus petite unité administrative de la ville, car, ce statut octroyé, la population en question pouvait avoir l'occasion d'être un segment légal de l'administration de la ville. En plus, les habitants pouvaient réclamer l'installation d'infrastructures urbaines et des services d'éducation, de santé, de communication⁵⁰⁶...

Ces associations d'embellissements étaient soutenues par des mairies car, en réinventant la solidarité de type rural pour des besoins communs (*imece*) comme les habitants en ont l'habitude dans leurs villages d'origine, ils contribuaient financièrement et par leur main-d'œuvre à la valorisation des mairies. L'arrivée des systèmes d'infrastructures serait possible par un *contrat tacite* entre la mairie et les habitants du quartier par le partage des tâches et même des dépenses⁵⁰⁷.

La commission de la mairie se montrait compétente et avait l'habitude de promettre qu'en échange du vote pendant les élections municipales que la zone de gecekondü aurait le statut de quartier. Comme ces quartiers englobaient des populations importantes, ils pesaient beaucoup lors des élections municipales.

Dans ce contexte des années 1950 et 1960, les habitants des gecekondü ont soutenus majoritairement les partis dits conservateurs qui étaient au pouvoir contre les républicains élitistes surtout par le biais des réseaux de types clientélistes. Ainsi, ils ont commencé à s'organiser dès le début de 1950 par le biais des associations. Ces associations se surnommaient "Associations d'embellissement". Les relations avec la politique se limitaient à faire du lobbying auprès des partis politiques sans faire de distinction idéologique.

⁵⁰⁶ Şükrü Aslan, *op.cit.*, p.241.

⁵⁰⁷ Voir pour un exemple de cas Tansı Şenyapılı, *Barakadan Gecekondüya*, İstanbul : İletişim yay., 2004, p. 245.

Les gecekondü fonctionnaient alors comme des « dépôts de voix » pendant les élections pour les hommes politiques, en échange d'une tolérance des mairies envers des bâtiments auto-construits. Pour situer notre propos, nous pouvons donner l'exemple d'une information titrée : « Les démolitions des gecekondü ont été arrêtées hier », parue dans un journal le 15 octobre 1949 indiquant aussi que les élections partielles à Istanbul et dans 11 autres départements auront lieu le lendemain⁵⁰⁸. Nous pouvons résumer l'attitude politique des gecekondü par une stratégie « voix contre suspension des démolitions ».

Les mouvements de gecekondü des années 1950-60 n'étaient pas politiques et pas organisés. Les zones de gecekondü étaient d'habitude dispersées et construites par des groupes de personnes indépendants des uns des autres. Par contre, dans les années 1970 cet état allait changer, les mouvements de gecekondü devenant plus politisés et faisant face à de fortes contraintes légales⁵⁰⁹.

Les conditions des ces types de quartiers exigeaient la solidarité des habitants afin de résoudre les problèmes par l'autosuffisance ou pour les revendiquer auprès des mairies. « Dans ces quartiers il s'agit d'une structure économique où les dépenses pour le terrain et l'habitat s'effectuent en grande partie par des relations de confiance... Ces relations de confiance dépendent des liaisons parentales réelles ou fictives, ou régionales, ethniques ou bien de voisinage »⁵¹⁰.

Les habitants dans les quartiers de gecekondü des décennies 1950-1960 formaient des groupes en quête d'intégration à la ville et de légalisation de leurs habitations. L'imaginaire populaire ou académique les réduisait à des paysans dans la ville provoquant un certain exotisme, ou à des marginaux qui devaient être assimilés. Cette nouvelle « société » montrait une fragilité pareille à leurs habitations qui restaient encore en grande partie précaires et non légalisées. Le problème des *gecekondü* était considéré comme éphémère pouvant se résoudre par l'assimilation de ces nouveaux immigrés, dans l'intention de faire de ces paysans des citoyens urbains à part entière⁵¹¹.

⁵⁰⁸ Tansı Şenyapılı, *Bütünleşmemiş Kentli Nüfus Sorunu*, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 1978, p.55

⁵⁰⁹ Şükrü Aslan, *op.cit.* p. 77.

⁵¹⁰ Alan Duben, "Enformel bir ekonominin rasyonelitesi", in *Kent Aile Tarihi*, Istanbul: İletişim yay., 2002, p.42

⁵¹¹ Voir à ce sujet Tahire Erman, *art.cit.* et pour la critique de cette perception Charles W.M. Hart, *op.cit.*, surtout pp.102-112.

Ainsi, un nouvel acteur urbain, le *gecekondu* (habitant du *gecekondu*) a émergé dans le paysage urbain. Ce nouvel acteur social suscite l'intérêt de la société urbaine qui le voit comme un « étranger » dans la ville. Nous pensons que durant cette période, comme il serait expliqué ci-dessous, le statut du *gecekondu* était plutôt celui d'un « étranger » à découvrir qu'un acteur marginalisé, car c'était une période de quête de l'identité pour les *gecekondu* et de découverte pour les autres. Pour la structuration de la figure de « l'Autre » stigmatisé, il faudra attendre l'enracinement de ce nouvel acteur dans la ville jusqu'à devenir un « danger » pour le mode de vie de la classe moyenne urbaine. Car, jusqu'aux années 1970, les zones de *gecekondu* restaient minoritaires dans le tissu urbain. En 1960, les habitants des *gecekondu* ne formaient que 18% de la population urbaine, tandis qu'en 1980 ce chiffre va atteindre la moitié de la population urbaine⁵¹².

Les administrateurs de l'époque suivirent une politique de *gecekondu* loin d'être claire. D'une part, ils déclaraient qu'ils allaient entreprendre les démarches nécessaires à la satisfaction des besoins infrastructurels de ces quartiers⁵¹³, d'autre part, ils pouvaient déclarer combien ils étaient fermes quant à empêcher toutes les constructions illégales dans les villes⁵¹⁴.

⁵¹² Ruşen Keleş, Artun Ünsal, *Kent ve Siyasal Şiddet*, Ankara : Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi yayınları, No: 507, 1982, p.45.

⁵¹³ Selon le journal *Hürriyet* daté du 1er novembre 1949, le préfet d'Istanbul, au cours d'une visite aux *gecekondu*, est accueilli par des milliers de personnes qui jettent des fleurs sur les routes qu'il traverse. Ensuite, le 6 novembre 1949, le même journal publie l'information que bientôt les problèmes d'eau courante, d'électricité et d'écoles primaires à Kazlıçeşme (un des premiers *gecekondu* d'Istanbul) seraient résolus et le 22 novembre le quartier est connecté au système d'électricité. Cité par Tansı Şenyapılı, *op.cit.*, p.55.

⁵¹⁴ Le même préfet déclare durant la réunion de l'Assemblée Générale de la Ville qu'il n'autorisera jamais la construction des *gecekondu* et qu'il va sanctionner les sous-préfets qui n'arrivent pas à les empêcher. Il déclare que les précédents n'ont pas pu empêcher ces constructions illégales mais que lui il y est parvenu. Cité par Tansı Şenyapılı, *op.cit.*, p.56.

2. Réflexions sur l'image des habitants de gecekondü

En faisant une réduction vite faite dans notre analyse, nous pouvons trouver des ressemblances entre l'image de l'habitant du *gecekondü* et celle du « paysan » dans la perception des citadins ou des masses de la classe moyenne urbaine. Le phénomène d'immigration vers les grandes villes à la fin des années 40 était caractérisé par l'image des paysans venant avec leur baluchon sur le dos occuper des terrains domaniaux pour construire en une nuit des baraques de brique et de broc (d'où leur nom de *gecekondü*). Le fameux titre légendaire paru dans un journal exprime plus ou moins cette perception : « le peuple a rempli les plages, les citoyens ne peuvent plus se baigner »⁵¹⁵. Cette perception stigmatisante survivra plus ou moins malgré les grandes transformations sociales en Turquie après la II. Guerre Mondiale⁵¹⁶.

Les *gecekondü* ont très vite trouvé leur place dans la culture populaire. Ils sont devenus des décors et parfois même des sujets dans la littérature, le théâtre et surtout le cinéma et la musique. Déjà en 1959 les *gecekondü* apparaissent dans le cinéma turc comme décor de l'histoire du film. Le premier film mentionnant le nom de *gecekondü*, *Gecekondü Peşinde* [En quête de (construire) le *gecekondü*], a été projeté en 1969⁵¹⁷.

En revanche, le premier film « typique des *gecekondü* » fut *Keşanlı Ali Destanı* datant de 1964 qui n'était que l'adaptation d'une comédie musicale devenue un classique très populaire dans l'histoire du théâtre turc. La pièce et le film qui en est adapté racontent l'histoire d'un « mec dur », son amour pour une jeune habitante d'un

⁵¹⁵ Cette manchette d'un journal qui a été tant de fois citée pour expliquer la stigmatisation des couches populaires reste une légende urbaine car la source n'a jamais été citée. Un auteur turc, Murat Belge raconte ce phénomène ainsi pendant l'apparition de même discours après la réouverture des plages au centre ville d'Istanbul en été 2005 : ... Les vieux vont s'en rappeler. C'est un titre paru dans un journal des années 1940 pendant les canicules. Il ne reste pas beaucoup de gens vivants des cibles de ce titre mais comme cette manchette de journal est devenue un 'Classique de la Turquie' elle a aussi été mémorisée aussi par les générations qui la succédèrent. Après 60 ans, ni 'la question' ni les 'termes' de la question et ni notre 'attitude' n'ont changé. Murat Belge, « Buradaki 'medeniyet çatışması' », *Radikal*, 5 août 2005.

⁵¹⁶ Ce titre a été cité dans les discussions qui ont eu lieu dans les médias turques après la réouverture des plages [se trouvant proche aux quartiers chics] provoquant « l'attaque du peuple » et par conséquent le dérangement des « citoyens » habitants de ces quartiers chics insistant sur la réapparition du même phénomène. Comme le titre du *Sabah* : « 'Halk plajlara hücum etti vatandaş denize giremedi'nin 2005 versiyonu » [la version 2005 de 'Le peuple a attaqué aux plages les citoyens n'ont pas pu nager », *Sabah*, le 27 juillet 2005.

⁵¹⁷ Pour les détails voir Mehmet Öztürk, « Türk Sinemasında Gecekondular », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 – Gecekondü, URL : <http://www.ejts.org/document94.htm>

quartier de gecekondü et sa carrière de maire de quartier qu'il a acquis par la force⁵¹⁸. L'auteur essayait de former une critique sociale à travers l'histoire d'un habitant d'un nouveau quartier de gecekondü. Les principaux sujets traités étaient la corruption, le clientélisme, la difficile intégration des nouveaux citoyens à la ville, la différenciation culturelle et économique...

Quant au discours académique, le gecekondü était perçu par les sociologues turcs comme « un phénomène conjoncturel » apparu pendant le processus de transition de la société traditionnelle à la société moderne et qui allait disparaître par l'intégration des immigrants d'origine paysanne au mode de vie citoyen⁵¹⁹. En restant sur ce niveau d'analyse, un chercheur décrivait les familles des gecekondü en ces termes : « ... La « famille du gecekondü » décrit une famille 'malheureuse' issue d'une condition sociale d'une période définie et qui va disparaître avec le temps, ayant des caractéristiques authentiques, et si l'on considère la longue histoire sociale, a une vie très courte... »⁵²⁰.

Les chercheurs comparaient les familles de gecekondü aux familles citadines idéalisées et évaluaient leur fréquentation des cinémas, des théâtres, des concerts... Ils décrivaient un idéal-type d'habitant de gecekondü (gecekondulu) homogène, resté au « purgatoire » entre l'urbain et le rural et qui devrait être intégré à l'urbain. L'habitant de gecekondü est décrit comme un caractère caricatural, un « autre » arriérée, emmenant avec lui des « goûts ruraux » à la ville⁵²¹. Parler aussi d'un certain exotisme dans cet imaginaire comme cela est courant pour les régions rurales ne sera pas très exagéré.

Les immigrants à Istanbul, vu qu'ils n'étaient pas si nombreux dans les années 1950 et qu'ils formaient une offre importante pour satisfaire au manque de main-d'œuvre, étaient bien accueillis. Un ancien immigré ayant travaillé dans le secteur du bâtiment, s'explique ce phénomène et son changement ainsi : « Avant, les Istanbuliotes

⁵¹⁸ Dans le film et la pièce de théâtre où l'histoire se déroule dans un tel quartier de *Sinekli* (nom turc faisant référence aux problèmes de moustiques) nous observons tous les clichés de gecekondü des ouvriers, des femmes de ménages, des petits commerçants, des types rusés faisant le commerce des parcelles, des politiciens corrompus, des bourgeois qui font travailler chez eux des habitants de gecekondü comme servants, différents types de paysans ou provinciales de tous les coins d'Anatolie et des Balkans mais aussi les problèmes de ces quartiers comme les problèmes d'infrastructures, de pauvreté et la peur de la démolition des bâtiments. Alors que nous faisons notre enquête de terrain en 2002 dans le quartier de Gazi nous avons observé, dans le Centre Social du quartier, certains adolescents qui répétaient cette pièce pour la jouer en public.

□ Tahire Erman, *Gecekondü Çalışmalarında Öteki Olarak Gecekondulu Kurguları*, *European Journal of Turkish Studies, Thematic Issue N°1 – Gecekondü*, URL : <http://www.ejts.org/document85.html>

⁵²⁰ İbrahim Yasa, « Gecekondü Ailesi Mozayığı », Ankara : *Amme İdaresi Dergisi*, N°6, pp.41-46.

⁵²¹ Pour les détails à ce sujet voir Tahire Erman, *art.cit.*

nous adoraient comment les Allemands adoraient les [ouvriers immigrés] Turcs. Ils ne nous disaient pas *ordures* comme maintenant, car ils avaient besoins des gens pour les travaux des bâtiments. Le gouvernement du Parti Démocrate élargissait les rues, entreprenait de grandes constructions. Ils avaient besoins de main-d'œuvre, c'est-à-dire nous, les Anatoliens. Ils nous appréciaient beaucoup à l'époque, ils nous offraient du thé, du café, des cigarettes dans les endroits où nous travaillions »⁵²²

Sur le poids et l'importance de la main-d'œuvre, l'emploi dans le secteur formel des habitants des *gecekondu* nous révèle des pistes importantes. La recherche de terrain effectuée sous la direction de Charles W.M. Hart entre 1962 et 1964 dans deux zones de *gecekondu*, Zeytinburnu qui est l'un des plus anciens quartiers de *gecekondu* et Gültepe, nous indique que plus de 44% [4000 sur 9280 interviewés] des habitants travaillent dans le secteur formel (les usines). Cette recherche en tire le résultat qu'ils contribuent au développement économique de la Turquie et que grâce à leur travail ils ont pu construire leur maison sans le soutien de l'Etat malgré son opposition⁵²³.

Dans ce contexte, la démolition des *gecekondu* se faisait de façon arbitraire et tolérante. Charles W.M.Hart trouvait une intéressante similitude entre l'application désordonnée de la politique de destruction des *gecekondu* et la politique désordonnée de l'exécution des premiers chrétiens par les empereurs :

« Comme la politique de l'exécution des premiers chrétiens par l'ordre des empereurs romains, c'est une politique appliquée de temps en temps, par endroits et en montrant peu d'empressement. Les gouvernements turcs ont affaibli ou renforcé selon les circonstances politiques les petits fonctionnaires, ont pistonné leurs amis, ou en échange d'une somme d'argent ils les ont tolérés, certains sous-préfets bienfaisants n'ont pas appliqué les décisions de démolitions, les lois qui sont en vigueur ont toujours laissé une porte ouverte et pour appliquer cent pour cent cette politique, le pouvoir n'a jamais pu trouver le personnel, le temps, l'énergie et la motivation nécessaires »⁵²⁴.

⁵²² Entretien avec un ancien immigré originaire de Sivas (Cappadoce) qui vit depuis 1953 à Istanbul. Cf. Gülten Kazgan (sous la dir. de), *Kuştepe Araştırması 1999*, Istanbul : Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1999, p.122.

⁵²³ Charles W.M. Hart, *op.cit.*, pp.100-101

⁵²⁴ *Ibid*, p.29.

Selon la même recherche de terrain, dans l'exemple de Zeytinburnu, seul 1/3 des maisons ont été démolies et 40 % de ces habitants ont reconstruit leur gecekonu et la moitié de ces gecekonus ont pu échapper à la démolition. Autrement dit, entre 1948 et 1962, la probabilité de construire un habitat illégal et de pouvoir le préserver représentait environ 50 % de chance »⁵²⁵.

⁵²⁵ Charles W.M. Hart, *op.cit.*, pp.29-30.

CHAPITRE III

LA PERIODE DES MOUVEMENTS SOCIAUX URBAINS

Durant la décennie de 1970, les quartiers des gecekondü, la population qui y vivait ainsi que l'image des gecekondü ont radicalement changé. C'était la période de l'enracinement des quartiers de gecekondü dans le tissu urbain ainsi que la formation du deuxième cercle de quartiers des gecekondü entourant les métropoles. Ces zones allaient être le berceau des mouvements urbains de cette période et des décennies ultérieures.

Avec l'apparition de ces nouveaux quartiers, s'est formée une société de gecekondü forte et dynamique ; les gecekondü ont commencé à avoir de l'influence sur les changements sociaux et politiques au niveau global. Par l'importance de cette population et l'impact des mouvements de gauche, la figure du paysan « étranger » dans la ville est devenue le pauvre urbain exploité. Ainsi, les quartiers des gecekondü, perçus comme des zones d'habitation passagères, ont été acceptées comme des zones urbaines permanentes.

Le mode de vie des gecekondü, les mouvements des gecekondü comme mouvements urbains, le vote des gecekondü ainsi que leur engagement politique sont devenus des sujets sociaux importants. L'exotisme des gecekondü des années 1950-60 a perdu de son impact ; désormais le gecekondü s'est imposé comme un fait social, loin d'être traité dans le contexte de la marginalité.

La décennie 1970 fut la période de politisation et de prolifération des quartiers gecekondü qui ont émergé avec la contribution des groupes de gauche à la périphérie de la périphérie. Ces quartiers sont devenus des quartiers emblématiques, des *sıradışı mahalleler* [quartiers hors normes]⁵²⁶ où l'héritage des mouvements urbains subsiste dans la mémoire collective des habitants. Nous allons essayer de traiter brièvement cette période marquante pour notre étude en deux sous parties : la première traitera des mutations sociales dans les quartiers des gecekondü et la deuxième impliquera les

⁵²⁶ Pour plus de détails sur le concept de *sıradışı mahalle* (quartier hors norme) voir Sükrü Aslan, « Sıradışı Mahallede Tarih ve Kimlik Sorunsalı », *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, n°20, décembre 2005, pp.149-193.

changements au niveau de la perception de la figure de l'habitant du gecekondu dans le discours populaire et académique.

1 – l'évolution de la société du gecekondu durant la période des mouvements urbains

Pour la décennie des années 1970 et dans le perspective du changement social des gecekondu, deux faits importants devraient être cités afin de situer la population des gecekondu : la formation du mouvement des gecekondu comme le mouvement social urbain par excellence de la Turquie et la transformation d'attitude des habitants des gecekondu vis-à-vis de la ville et de ses habitants. Ces deux faits nous montrent l'enracinement de cette nouvelle société urbaine et son impact sur elle.

1.1.Le mouvement des gecekondu en tant que mouvement social urbain

Etant donné que les mouvements urbains s'inscrivent au sein des mouvements sociaux, nous devons brièvement expliquer le fait de ces derniers. Le concept des mouvements sociaux reste un sujet étroitement discuté au sein des sciences sociales et les explications théoriques globales pourraient être fragilisées empiriquement par les différents exemples concrets. Malgré cela, certaines déterminations descriptives sont possibles : la différenciation des mouvements politiques basée sur les classes sociales par l'hétérogénéité des participants et hétérogénéité au niveau du nombre des participants de quelques dizaines de millions, la non hiérarchisation, le manque de centralité et de spontanéité, les variations selon les contextes sociaux comme nous remarquons dans les exemples occidentaux marqués par la participation des groupes issu généralement des classes moyennes et ceux du Tiers-monde où des classes

populaires sont dominants, et dernièrement l'impact de l'exclusion et l'inégalité qui rendent les mouvements sociaux hors système⁵²⁷

Selon A. Touraine, le mouvement social est défini : « comme le contraire de l'ordre social et en particulier de ses institutions politiques et juridiques. Le mouvement social est avant tout sauvage et on doit cesser de parler de mouvement social chaque fois qu'un parti, un syndicat, une association se voient reconnaître une influence et plus encore une capacité légale de négociation »⁵²⁸.

Nous empruntons la théorie des mouvements sociaux urbains à Manuel Castells comme base du cadre théorique des mouvements des gecekondü. M. Castells détermine les mouvements sociaux urbains sur les efforts de transformation de la fonction, du sens et de la structure présente de la ville⁵²⁹. Il insiste ainsi sur trois objectifs : les demandes de consommation collective, la culture communautaire, l'autonomie politique⁵³⁰.

Manuel Castells résume le mouvement urbain en fonction des demandes sociales issues d'un territoire donné : « Les mobilisations sociales dont les buts concernent la vie urbaine et qui sont organisées sur un territoire donné se sont concentrées sur trois grands types d'objectifs : les revendications sur les conditions de vie et la consommation collective en milieu urbain ; l'affirmation de l'identité culturelle locale ; et la conquête de l'autonomie politique locale et de la participation citoyenne »⁵³¹. Dans notre texte nous allons insister sur les revendications pour la réalisation du premier objectif au sein du mouvement des gecekondü.

Quant à F.J. Schurmann, il explique les mouvements sociaux urbains comme « l'organisation sociale portant une identité au lieu habité qui a pour but de libération par l'action collective ». Il concrétise le concept de libération par ces éléments :

- La satisfaction des besoins fondamentaux primaires et secondaires tels que la nourriture, l'habitat, l'habillement, l'éducation, la santé et le divertissement.

⁵²⁷ Voir Sema Erder, «Kentsel Gelişme ve Kentsel Hareketler », in *Kent Yerel Siyaset ve Demokrasi*, Istanbul : Demokrasi Kitaplığı (WALD), 1999, pp. 293-295.

⁵²⁸ Alain Touraine, « Découvrir les mouvements sociaux », in François Chazel, *Action Collective et Mouvement Sociaux*, Paris : PUF, 1993, p. 18-19.

⁵²⁹ Manuel Castells, *The City and the Grassroots*, Londres, 1983.

⁵³⁰ *Ibid.*, p.322.

⁵³¹ Manuel Castells, *Le pouvoir de l'identité*, Paris: Fayard, 1999, p.80.

- L'inexistence de l'exclusion directe issue du genre, de la religion, de la couleur ou du statut social ou indirecte comme l'exclusion territoriale.
- La participation aux processus de décisions.
- Développer une attitude respectueuse envers l'environnement⁵³².

De même, dans le cadre des *conflits urbains*, Catherine Trudelle nous décrit six formes de conflits visant une typologie capable de combler les insuffisances de celles déjà établies à ce sujet⁵³³ par le biais d'une notion plus large, le « conflit urbain » que celui du « mouvement social »⁵³⁴. Elle formule six différents types conceptuels⁵³⁵ :

- Les conflits liés à l'approvisionnement en logements, biens et services urbains.
- Les conflits liés à l'accès aux logements, biens et services urbains.
- Les conflits liés au contrôle et à l'administration de ces logements, biens ou services urbains.
- Les conflits liés à la sécurité, à la protection et préservation des logements, biens ou services urbains d'un territoire défini (très souvent les quartiers), contre des menaces sociales ou physiques.
- Les conflits liés à la protection ou à la reconnaissance de l'identité politique ou culturelle.
- Enfin, les conflits liés à la localisation d'équipements, de logements, de biens ou de services urbains.

Les zones de *gecekondu* s'inscrivent au sein des mouvements urbains⁵³⁶ d'une façon permanente par leur création, par leur résistance contre la démolition, par leurs revendications pour l'infrastructure urbaine, les services sociaux et la légalisation des habitats. Autrement dit, l'appropriation de ce qui est nécessaire pour la création de la vie quotidienne dans ces nouvelles zones urbaines dépend de ces mouvements urbains⁵³⁷.

⁵³² Frans J. Schuurmann, « Urban Social Movements –Between Regressive Utopia and Socialist Panacea » pp. 9-26, in Schuurmann, Frans/Naersen Ton van (sous la dir. de) *Urban Social Movement in Third World*, Londres/New York, 1989, p.21.

⁵³³ Catherine Trudelle, « Au-delà des mouvements sociaux : une typologie relationnelle des conflits urbains », in *Cahiers du Géographie du Québec*, volume 47, n°131, septembre 2003, p.232.

⁵³⁴ *Ibid*, p.238

⁵³⁵ Voir pour les détails sur ces 6 types conceptuels, Catherine Trudelle, *art.cit.*, pp. 233-235.

⁵³⁶ Pour un bref bilan des différentes formes de mouvements urbains, des expériences de municipalité populaires organisés par les groupes de gauche, mouvements de *gecekondu* et mouvements écoligistes et les autres, en Turquie depuis la décennie 1970 voir Kıvılcım Akkoyunlu, *Kentsel Toplumsal Hareketler ve Türkiye*, Thèse de Master, sous la dir ; de Prof. Can Hamamcı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı (Kent ve çevre bilimleri), Ankara, 1995, pp. 152-208.

⁵³⁷ Sema Erder, « Kentsel Gelişme ve Kentsel Hareketler: Gecekondu Hareketi », in *Kent Yerel Siyaset ve Demokrasi*, Istanbul : Demokrasi Kitaplığı (WALD), 1999., pp. 298.

En dehors de ces faits, la mobilisation politique qui émerge dans ces quartiers pourrait être interprétée comme des mouvements sociaux urbains par leur qualité territoriale.

Sema Erder définit les particularités des mouvements de *gecekondu* ainsi :

- Les mouvements de *gecekondu* se forment [avant tout] contre la démolition.
- Ils émergent essentiellement quand le problème apparaît.
- C'est une lutte d'intégration urbaine.
- Le but est la légitimation / enracinement urbain.
- Le mouvement de *gecekondu* est un mouvement de solidarité⁵³⁸.

Les années 1970 étaient une période propice en vue de la formation des grands quartiers de *gecekondu*. D'une part, s'est formée une forte demande d'habitats des urbains pauvres, d'autre part, la construction illégale est devenue de plus en plus difficile à cause de la diminution des zones vierges et le contrôle légal ou illégal de celles qui restent. Ce fait nécessitait une solidarité plus forte des constructeurs individuels et l'alliance avec d'autres acteurs dans un contexte politique beaucoup plus radicalisé qu'auparavant.

Le dépôt de terrains se faisait rare dans les années 1970 par l'intervention des "mafias de terrain" qui occupaient illégalement les zones vierges en périphérie urbaine et qui les vendaient en parcelle. Ce fait a causé plusieurs conflits entre ces groupes armés et les constructeurs de *gecekondu*. Pendant ces conflits les groupes de gauche radicale sont intervenus pour soutenir le peuple de *gecekondu*. Toujours dans cette période, à part des demandes de logement, il s'agissait aussi de résistances contre les démolitions en masse des *gecekondu* qui étaient déjà construits⁵³⁹.

Les mouvements de *gecekondu* des années 1950-60 n'étaient pas politiques et organisés. Les zones de *gecekondu* étaient habituellement dispersées et construites par des groupes de personnes indépendants les uns des autres. En revanche, dans les années 1970 cet état s'est transformé, les mouvements de *gecekondu* devenaient plus politisés face aux contraintes légales fortes⁵⁴⁰.

⁵³⁸ Sema Erder, *art.cit.*, pp. 298-299.

⁵³⁹ Şükrü Aslan, *1 Mayıs Mahallesi*, Istanbul: İletişim Yayınları, 2004, p 83.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p 77.

Dans le contexte des mouvements urbains il s'agissait de plusieurs groupes organisés comme des syndicats, des associations... Certaines mairies de gauche appelaient à la participation directe des habitants sur les questions urbaines par le biais des comités du peuple. Hamit Bozarslan décrit la population des *gecekondu* dans son analyse de la décennie 1970 au sein des acteurs sociaux revendicatifs, avec une jeunesse estudiantine et une classe ouvrière en quête d'intégration au système politique⁵⁴¹.

Les groupes de gauche radicale qui ne se souciaient pas de rester toujours dans la légalité formaient une force influente dans les mouvements urbains. Ils jouaient des rôles actifs et quelques fois même manipulateurs, ils devenaient des éléments de solidarité. Certains d'entre eux créaient des modèles conformes aux exemples des autres pays et au marxisme traditionnel, les autres avaient tendance à suivre un chemin "local"/"authentique"⁵⁴². Le mouvement des *gecekondu* occupait une place primordiale dans ce contexte. Il concernait aussi les mobilisations des masses en quête de bénéficier des services urbains.

Le fait est que la diffusion des réseaux informels se développait comme un jeu où l'Etat devenait aussi un des acteurs. Ainsi, le "modèle" d'urbanisation de la période avant 1980 était *l'urbanisation populaire* selon la description de Jean Robert, autrement dit *l'habitation informelle*⁵⁴³.

La cause principale qui a nécessité l'intervention de l'Etat fut le fait que ces mouvements de *gecekondu* devenaient de plus en plus des mouvements politiques organisés. Ces mouvements hors systèmes, difficiles à assimiler, avaient le soutien populaire. Il s'agit là d'un changement radical par rapport à l'ancienne forme des mouvements de *gecekondu* qui parvenaient à empêcher les conflits sociaux entre le système et les groupes informels. Les nouveaux mouvements proposaient des solutions alternatives au problème de l'habitat, comme ils le faisaient d'ailleurs pour d'autres

⁵⁴¹ Hamit Bozarslan, « Le chaos après déluge ? Notes sur la crise turque des années 70 », *Cultures et Conflits*, n°24-25, Hiver-printemps 1996-1997, pp.81-82.

⁵⁴² Voir à ce sujet Çetin Yetkin, *Soldaki Bölünmeler*, Istanbul : Toplumsal Dönüşüm yay., 1998 pp. 56-68, 298-300 et I. Akdere-Z.Karadeniz, *Türkiye Solunun Eleştirel Tarihi*, Evrensel Basım-Yayımları, 1996, p. 298-300.

⁵⁴³ J.Robert, *Kent ve Halk Üzerine Alternatif Düşünceler*, Istanbul : Ütopya yay., 1999, pp.34-38.

problèmes sociaux. Ainsi, les institutions officielles envisageaient la nécessité d'intervenir dans l'affaire⁵⁴⁴.

Les mouvements de gauche radicale en Turquie ne se contentaient pas de résoudre les problèmes d'infrastructures des quartiers de gecekondü qui empêchaient leur intégration à la ville, ils tentaient également de résoudre le problème de l'habitat. La solution qu'ils ont pu trouver était l'utilisation "libre" du terrain urbain, autrement dit, occuper le terrain public au nom du peuple. Cette intervention, qui restait marginale au début de 1970, accélérât le soutien des masses pour ces mouvements radicaux dans la deuxième moitié de la décennie⁵⁴⁵.

L'analyse de H. Bozarşlan sur la décennie 1970 nous paraît explicative sur les relations des habitants des gecekondü et les militants des mouvements de gauche radicale au sein des mouvements des gecekondü, dans les quartiers construits durant cette période : «...Le mouvement ouvrier connaît une remarquable mobilisation dans la Turquie de cette période, et produit également des formes d'action violente qui dépassent le cadre du "travail" pour s'insérer dans les gecekondü de nombreuses grandes villes du pays, autour des revendications collectives pour la défense des lots de terrain construits, contre la cherté de la vie etc. Ces mobilisations méritent des études approfondies qui manquent cruellement, et nous nous contenterons de préciser qu'elles trouvent dans le dynamisme des groupes de gauche une force combative, ce qui explique leurs interpénétrations »⁵⁴⁶.

Durant cette période, pour les élites politiques ou les bureaucrates, faire accepter leur autorité dans ces nouveaux quartiers devenait un enjeu d'importance. En effet, les quartiers des gecekondü qui votaient habituellement pour la droite jusqu'aux années 1970 commencèrent à pencher pour la gauche⁵⁴⁷.

Le mouvement des gecekondü n'était pas considéré par les mouvements de gauche radicale comme une simple question d'habitat ; ils projetaient de créer des espaces hors les institutions formelles. Les gecekondü faisaient partie de cette utopie. Les slogans proclamaient que : "La question de l'habitat fait partie de la lutte de

⁵⁴⁴ Voir à ce sujet, Giovanni Arrighi, Terence Hopkins, Immanuel Wallerstein, *Sistem Karşıtı Hareketler*, İstanbul: Metis Yay., 1995

⁵⁴⁵ Şükrü Aslan, *op.cit.*, p 79.

⁵⁴⁶ Hamit Bozarşlan, *art.cit.*, p.86.

⁵⁴⁷ Melih Pekdemir, "Gecekondular ve Anti Faşist Mücadele", in *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, vol 7, p.2346.

classe»⁵⁴⁸. Ainsi, les groupes de gauche reprenaient l'idée d'Engels sur la question de l'Habitat qui prétend que la question de l'habitat est issue de la nature du système capitaliste et qu'on ne pourrait pas la résoudre dans le contexte de ce même système⁵⁴⁹. Le peuple doit donc prendre en charge soi-même son habitat et résister aux tentatives de démolition. Dans ce contexte, les groupes de gauche construisaient des quartiers de gecekondü planifiés sur des terrains appartenant souvent à l'Etat (au trésor public).

La différence de ces quartiers formés dans la décennie de 1970 d'avec les autres créés par l'initiative des mafias de terrains se manifeste dans la solidarité très forte entre les pionniers, qui dépendait essentiellement du rapprochement culturel et politique/idéologique. Les habitants pouvaient avoir une conscience commune afin de former des espaces sociaux, de les planifier et d'en faire usage et de participer au processus des prises de décisions communes⁵⁵⁰.

Durant cette même décennie plusieurs quartiers se sont formés avec la participation ou par l'initiative des groupes de gauche comme celui de Mustafa Kemal Paşa Mahallesi [ancien quartier de 1 Mayıs (1 Mai !)] que la Marie d'Ümraniye a désigné comme un gecekondü de deuxième génération étant donné qu'il s'est développé dans les années 1970 et s'est formé comme le produit d'installation issue des relations informelles à l'exemple des autres quartiers de la même génération⁵⁵¹. L'exemple emblématique de ces mouvements de gecekondü était le quartier du « 1 Mai » ; mais la résistance contre les démolitions avec la contribution des groupes de gauche émergeait aussi ailleurs et était soutenu par les groupes de gauche modéré y compris par le Parti Républicain du Peuple (CHP), ce que nous pouvons observer à travers des déclarations légitimant les occupations de terrains pour la construction des gecekondü⁵⁵².

Les mouvements des gecekondü visent essentiellement la résistance aux démolitions et la lutte contre les dites mafias de terre. Ces mouvements, influents dans la décennie 1970, ont continué à travers certains exemples emblématiques mais sans

⁵⁴⁸ Voir à ce sujet les numéros parus en septembre 1977 des revues de gauche radical comme *Halkın Kurtuluşu, Halkın Yolu, Mücadele...*

⁵⁴⁹ Frederich Engels, *La question du logement*, Paris : Editions sociales, coll. Bibliothèque du marxisme, 1996.

⁵⁵⁰ Şükrü Aslan, *op.cit.*, p.86

⁵⁵¹ 1994'den 2002'ye Ümraniye Belediyesi Faaliyet Bülteni, p.13.

⁵⁵² Voir pour les détails, Kıvılcım Akkoyunlu, *Kentsel Toplumsal Hareketler ve Türkiye*, Thèse de Master, sous la dir. de Prof. Can Hamamcı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı (Kent ve çevre bilimleri), Ankara, 1995, pp. 172-174.

avoir la même ampleur et sans obtenir le même soutien populaire que les autres. Là, l'exemple du quartier Küçük Armutlu serait intéressant à traiter. Les terres où le quartier s'est édifié appartenaient à une université et au trésor public mais étaient occupées par un groupe de mafia de terre qui s'est exclus à la suite du quartier par l'intervention d'un mouvement de gauche illégal qui a pu organiser les habitants contre eux. Les habitants ont aussi résisté aux tentatives de démolitions et aux interventions policières parfois sanglantes⁵⁵³. La différence entre cet exemple et celui du 1 Mayıs [1 Mai] est sa stigmatisation plus forte par le biais des médias et des autorités publiques.

Nous soutenons l'hypothèse que les luttes pour la construction et le maintien des gecekondü et les revendications pour leurs légalisations et l'obtention de services publics pour ces zones d'habitations contribuent à la formation des identités territoriales. C'est ainsi que les gecekondü de la deuxième génération deviennent plus favorables que les précédents à la formation de l'identité de quartier, car, comme l'écrit Manuel Castells : « Un environnement local n'induit pas en soi des structures spécifiques de comportement ni d'ailleurs une identité distinctive. Mais, les gens résistent à la dynamique de l'individualisation et de l'atomisation sociale : ils tendent à se regrouper en organisations communautaires, qui avec le temps, créent un sentiment d'appartenance et en définitive, dans bien des cas, une identité culturelle. Pour en arriver là, il faut un processus de mobilisation sociale : les habitants doivent s'engager dans des mouvements urbains où ils découvriront et défendront des intérêts communs, partageront un vécu et produiront peut-être un sens nouveau »⁵⁵⁴.

⁵⁵³ Voir pour l'expérience de Küçük Armutlu, Kivilcim Akkoyunlu, *thèse citée*, pp.174-179.

⁵⁵⁴ Manuel Castells, *Le pouvoir de l'identité*, Paris: Fayard, 1999, p.80.

1.2. Les éléments de transformation de la société des gecekondu dans la décennie 1970

La population des gecekondu est devenue importante quantitativement et qualitativement durant cette décennie. En 1960 les habitants des gecekondu formaient 18% de la population urbaine avec une population de 1,5 millions, tandis qu'en 1980 ce chiffre va en augmentant jusqu'à atteindre la moitié de la population urbaine avec plus de 6,5 millions d'habitants⁵⁵⁵. Ainsi, par la force des choses, les interprétations envisageant une population marginale sont rendues impossibles. L'autre changement se situe dans le glissement d'une population docile et/ou qui se satisfaisait de chercher une solution pour leurs problèmes au sein d'un système clientéliste vers une population qui devient de plus en plus revendicative.

La société des gecekondu était aussi fonctionnelle dans le système économique. Les années 1960-70 représentent un régime de substitution d'importation en Turquie basé sur une économie nationale elle-même fondée sur un marché intérieur protégé contre la concurrence externe grâce à des tarifs douaniers élevés. Ce système dépendait de l'exode rural pour la production et la consommation. Les migrants vers la ville jouaient un rôle primordial dans ce système expliqué par Tansı Şenyapılı en ces termes : « ...en tant qu'ouvriers à bas prix, ils ont diminué les coûts et ont augmenté les marges de profit ; en tant qu'ouvriers mobiles pouvant circuler au sein d'un secteur et d'un secteur à l'autre, ils ont assuré [non seulement] l'offre des biens et des services par des méthodes ingénieuses et intensives de main-d'œuvre, [mais aussi] par l'établissement de moyens de distribution souples et bon marché ; ... et en tant que clients, ils ont soutenu un marché domestique sans cesse grandissant et ayant une importance vitale dans le modèle intraverti de substitution d'importation orienté vers la production pour le marché interne »⁵⁵⁶.

En vue d'acquiescer ses droits, cette société devenait revendicative. Selon une recherche menée au début des années 1970 dans un quartier de gecekondu à Ankara, les

⁵⁵⁵ Ruşen Keleş et Artun Ünsal, *Kent ve Siyasal Şiddet*, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF yay., 1982, p.45.

⁵⁵⁶ Tansı Şenyapılı, « A new stage of gecekondu housing in Istanbul » in İlhan Tekeli, Tansı Şenyapılı, Ali Türel..., *Development of Istanbul Metropolitan Area and Low Cost Housing*, Istanbul : Turkish Social Science Association, Municipality of Greater Istanbul & IULA-EMME, 1992, p.182.

habitants réclamaient plusieurs services tel un parc d'enfants, des dispensaires et abhorrait être traité de « citoyens de seconde classe »⁵⁵⁷.

Le fait d'habiter des *gecekondu*, c'est-à-dire dans des habitations illégales (du moins pendant leurs constructions) mal équipées en système d'infrastructures et précaires par rapport aux constructions légales des classes moyennes, ne causait pas un manque d'estime de soi chez la plupart des habitants de ces quartiers. Sur quoi nous pouvons conclure à une autolégitimation chez les habitants et même une légitimation de leur situation dans la société que nous allons tenter de traiter ci-dessous à partir des recherches menées dans les années 1970.

A ce propos, une enquête de terrain menée dans trois quartiers de *gecekondu* entre 1968 et 1974 nous révèle quelques données ; 75% des habitants de ces trois quartiers situés sur les collines du Bosphore ont déclaré n'avoir aucune honte d'habiter dans des *gecekondu*, que cela signifiait plutôt une amélioration de leur vie et qu'ils souhaitaient être acceptés tels qu'ils étaient ; % 25 d'entre eux liaient leur sentiment au fait d'être humiliés par les anciens citadins et les autres à leurs échecs dans la vie, à la pauvreté et à leur manque de civilité. Aussi, ont-ils mis beaucoup d'espérance en la réussite de leurs enfants et ne considéraient en rien leur situation socioéconomique comme un obstacle⁵⁵⁸.

Selon S. Erder, dans cette perception qui légitime l'occupation illégale des terrains urbains pour y construire les *gecekondu*, l'impact du système des propriétés dans les régions rurales d'où sont issus les immigrés n'est pas négligeable. Dans les régions rurales le droit de la propriété fonctionne différemment, le *zilyet* [maintien dans les lieux] est valable. D'autre part, le logement tout autant que « le pain » continue à être perçu comme une demande légitime dans la continuation de la « culture de pauvreté »⁵⁵⁹.

Les habitants des *gecekondu* formaient une population politisée selon les recherches académiques effectuées pendant cette période. D'après K. Karpat, ce fait est à chercher essentiellement du côté de la conscience des besoins personnels et de groupe chez les habitants des *gecekondu*. Il analyse ces besoins en trois catégories : des besoins

⁵⁵⁷ Emre Kongar, « Altındağ'da kentle büttüneşme », *Amme İdaresi Dergisi*, N°6, pp.109-133.

⁵⁵⁸ Voir Kemal Karpat, *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*, pp. 237-240.

⁵⁵⁹ Scema Erder, « Göç, yerleşme ve 'çok' kültürel tanışma », *Birikim*, n°123, p.70.

matériels immédiats issus de la condition du terrain tels les services d'infrastructures, des besoins liés au métier de l'habitant tels l'éducation dont il a besoin pour apprendre un métier, l'éducation de leurs enfants, et des besoins liés à l'ascension sociale et à l'intégration de l'immigré⁵⁶⁰...

Toujours dans les années 1970, les groupes de gauche et de droite radicale ont essayé d'infiltrer les quartiers de gecekondu. Les crises économiques de ces années marquent l'infiltration progressive de la gauche. Le glissement des votes des gecekondu de la droite vers les sociaux démocrates n'a pu qu'encourager les groupes de gauche radicale. Désormais, dans la conjoncture de cette période, l'habitant du gecekondu préférerait changer de système au lieu de s'intégrer⁵⁶¹. Il pouvait dorénavant se mobiliser avec le soutien notamment de la jeunesse estudiantine car : « ...*La mobilisation de ces groupes devient possible par leur nombre, mais aussi par les liens organiques qu'ils entretiennent avec les autres couches de la société. Cette mobilisation devient d'autant plus radicale qu'il s'agit de groupes qui ont fait les frais des crises économiques des années 60 et 70 et qui sont dans une situation de précarité au sens sociologique et juridique du terme* »⁵⁶².

Au vu des recherches effectuées lors de cette période, les habitants des gecekondu manifestaient un certain optimisme quant à l'ascension sociale. L'enquête effectuée par Emre Kongar à Altındağ (quartier d'Ankara) en 1971 établit que la grande majorité des habitants liait la réussite dans la vie au travail et à l'éducation formelle, ceux qui croyaient qu'il fallait être épaulé ou avoir de la chance ne formaient que 5 % des enquêtés⁵⁶³. A l'exemple d'Altındağ, cette perception positive, a persisté pendant des décennies malgré les crises économiques qui ont frappé les classes populaires, grâce à l'autocontrôle procédant des valeurs sociales. À partir de ces observations, un sociologue américain a attiré notre attention sur la vie paisible et la dignité des habitants malgré les conditions difficiles des quartiers de gecekondu de la Turquie en les

⁵⁶⁰ Kemal Karpat, *op.cit.*, 289-290.

⁵⁶¹ Tahire Erman, « Gecekondu çalışmalarında 'öteki' olarak Gecekondu Kurguları », *European Journal of Turkish Studies*, 2004, Thematic Issue n°1, Gecekondu, URL: <http://www.ejts.org/documents85.htm>.

⁵⁶² Hamit Bozarslan, *art.cit.*, p.82.

⁵⁶³ Emre Kongar, « Altındağ gecekondu bölgesi », in Emre Kongar, *Türkiye Üzerine Araştırmalar*, İstanbul : Remzi Kitabevi, 2e édition, 1996, pp.204-205.

comparant à celles des bidonvilles africains⁵⁶⁴, et ce près d'un quart de siècle après la recherche de terrain de E. Kongar.

Selon Kemal Karpat, la participation politique des gecekondü était importante. Le taux de participation aux élections dépassait la moyenne nationale et cette tendance devenait encore plus apparente lors des élections municipales, ayant plus d'effet direct sur les conditions de vie des habitants des gecekondü⁵⁶⁵. K. Karpat affirme que les valeurs, les symboles et les droits qui contribuent à la démocratie participative et égalitariste servent aux habitants des gecekondü⁵⁶⁶. Ainsi forment-ils une communauté politisée et organisée.

La deuxième moitié des années de 1970 a été la période où les groupes radicaux ont créés les dites "régions libérées" selon le discours médiatique à partir des nouvelles zones d'habitations allant vers les quartiers centraux dans les grandes métropoles de la Turquie. Le besoin de solidarité des habitants des gecekondü, dépourvus du soutien de l'Etat, afin de construire leurs habitations et acquérir d'autres services sociaux, les a amené à chercher la collaboration des groupes de gauche et à résister aux forces sécuritaires. "Les régions des gecekondü" furent ainsi des espaces de priorité dans les activités des groupes radicaux.

L'existence de solidarités ainsi que le fort contrôle social assurait le calme dans les gecekondü. L'illégalité des zones de gecekondü n'occasionne pas forcément de la violence, et même, c'est plutôt le contraire qui est à signaler. Selon les enquêtes, les événements de violence sont moins fréquents dans les quartiers des gecekondü que dans

⁵⁶⁴ Robert Kaplan résume ces observations ainsi : « ... Les bidonvilles d'Abidjan sont intimidant et repoussant pour un étranger. Les régions de gecekondü de la Turquie sont tout à fait le contraire. Altındağ, en regardant de plus près, devient meilleur plus rassurant. J'avais 1.500 dollars américains dans l'une de mes poches et dans l'autre un chèque de voyage de 1000 dollars, mais je n'avais aucune crainte. Altındağ était un vrai quartier. L'intérieur de l'une des maisons racontait toute l'histoire... C'était une vraie maison ; elle était ordonnée obligeant le respect. Il y avait un frigo qui marche, une télévision, une petite bibliothèque, un four et des fleurs en pot à coté de la fenêtre. Même si les rues se transformaient en mers de boue quand il pleut, l'intérieur de la maison restait très propre. Les autres maisons étaient pareilles. Les écoliers couraient dans les rues, les camions distribuaient des tubes de gaz comprimés utilisés dans les cuisines, quelques hommes buvaient du thé dans le café du coin, un autre buvait sa bière... En Turquie il n'y a pas un grand problème d'alcoolisme et les crimes contre les personnes sont si peu... » in Robert Kaplan, « Ortadoğunun geleceği Altındağ sakinlerinin kafasında », *Milliyet*, 27.2.1994, p.20. cité par Ismail Doğan, « Türkiye Yoksulluğunun Sosyo-kültürel Zemini », in *Yoksulluk*, Istanbul : Denizfeneri Derneği Yayınları, volume I, juillet 2003, pp. 80-89.

⁵⁶⁵ Pour une analyse détaillée sur la participation politique et les motifs de cette participation forte des habitants des gecekondü voir surtout Kemal H. Karpat, *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*, Ankara : Imge Yayınları, 2003, pp. 293-324.

⁵⁶⁶ Kemal Karpat, *op.cit.*, p. 291.

les quartiers du centre. Paradoxalement, les zones illégales deviennent plus paisibles que la ville formelle⁵⁶⁷.

Avant 1980, l'Etat restait plutôt passif face aux problèmes d'urbanisation, et en dehors de petites interventions, il relayait le processus d'urbanisation aux dynamiques qui se formaient sur le marché en jouant partiellement le rôle d'arbitre. Le fait de la solidarité était prioritaire et la différenciation au sein des réseaux restait faible⁵⁶⁸.

Malgré l'existence de solidarité entre les constructeurs de *gecekondu* au moment de l'émergence des quartiers « auto-construits » ainsi que les mobilisations pour avoir des services d'infrastructures et l'infiltration des groupes de gauche prêchant la solidarité des classes populaires, les réseaux de solidarité qui dépendaient des relations parentales ou des identités culturelles avaient leur poids. Ce fait sera plus apparent dans les décennies qui vont suivre.

Dans ce contexte, l'enquête d'Alan Duben entreprise dans les années 1970 dans un quartier « auto-construit » d'Istanbul dit *Çağlayan* ayant une population formée de sunnites issus de la région de la Mer Noire, conservateurs du point de vue de l'identité religieuse et d'alevis immigrés des régions montagneuses de Sivas et d'Erzincan nous éclaire sur plusieurs points. Selon ses recherches, Duben affirme que ces deux groupes se considéraient comme étant membres de deux mondes sociaux distincts. Il s'agit donc de deux communautés. Cette différence s'exprimait plutôt à travers les affiliations régionales, quoique les différences confessionnelles y contribuent sur un autre niveau⁵⁶⁹.

Dans le secteur industriel, particulièrement dans les petites manufactures, les patrons utilisaient comme référence pour engager un ouvrier « l'honnêteté ». Être « honnête » est une qualité qu'on perçoit plus facilement et qu'on repère de façon plus claire chez les « parents », « compatriotes » ou membres d'une même confession. Ce type de relations de confiance et de solidarités enracinées entre les ouvriers, entre les ouvriers et les patrons est un signe et un facteur qui assurent la continuité. C'est ainsi

⁵⁶⁷ Ruşen Keleş, Artun Ünsal, *op.cit.*, pp. 65-69.

⁵⁶⁸ O. Işık, M.M. Pınarcıoğlu, *Nöbetleşe Yoksulluk*, pp.10-127

⁵⁶⁹ Alan Duben, « İstanbul'da Sınıf ve Cemaat », in *Kent Aile Tarih*, Istanbul: İletişim, 2002, pp. 23-37. [Alan Duben, « Class and Community in Urban Turkey », C.A.O Nieuwenhuijze, ed. *Commoners, Climbers and Notables : A Sampler of Studies on Social Ranking in the Middle East*, Leiden, E.J. Brill, 1977], pp.26-27.

que se forme la communauté qui unit les membres plutôt que des groupes sociaux⁵⁷⁰. Les liens de communauté se consolident aussi avec l'engagement politique qui dépasse les différenciations de classe en général⁵⁷¹.

Dans ces quartiers, il s'agit d'une structure économique où les dépenses pour le terrain et l'habitat s'effectuent en grande partie à travers des relations de confiance. Ces relations dépendent des liaisons parentales réelles ou fictives, ou régionales, ethniques ou bien de voisinage⁵⁷².

Toujours Selon Duben, «... les gens ont plus de relations sociales avec des personnes avec lesquelles ils n'ont pas des liens de sang ou de mariage. Ce phénomène est autant valable pour les nouveaux migrants que les anciens citoyens. C'est ainsi qu'en Turquie les gens essayent d'établir les relations entre eux avec un style de parenté entre les familles, entre les contacts de famille, entre les parents et des contacts impersonnels »⁵⁷³.

Ces types de relations fonctionnent comme un mécanisme de tampon entre les relations communautaires et les relations formelles dans le contexte urbain. Le « Hemşehrilik » en est l'illustration. Les immigrés dans la ville déclarent l'institution sociale qu'ils ont plus confiance en « la famille » et aux « relations de parenté ». Ces relations de confiance sont issues en partie des relations de parentés réelles et en partie des relations de parentés fictives nées du sentiment de vivre un destin commun dans un milieu étranger. Les conséquences économiques et socioculturelles des gecekondu perçus comme « des villages au bord des villes » ont métamorphosé « la civilisation urbaine » et apparemment encerclé les villes. Cette population qui se trouve dans une situation différente par rapport au droit de la ville a créé une mode de vie authentique par la cohésion de leur situation dans la ville et leurs valeurs issues de leurs identités sociales et culturelles.⁵⁷⁴

⁵⁷⁰ *Ibid.*, pp.31-33..

⁵⁷¹ *Ibid.*, p.35.

⁵⁷² Alan Duben, "Enformel bir ekonominin rasyonalitesi", in *Kent Aile Tarih*, p.42 [The rationality of an Informal Economy : the provision of Housing in Southern Turkey, in Mübeccel Kıray, ed., *Structural Change in Turkish Society*, Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1991].

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 89

⁵⁷⁴ Sema Erder, « Göç, yerleşme ve çok kültürel tanışma », *Birikim*, n°123, juillet 1999, pp. 68-75

2. La perception des gecekondü et de ses habitants : quelques considérations sur la perception académique et populaire

La perception qui réduit les quartiers auto-construits à des zones dangereuses avait déjà cour dans la décennie 1970, sauf que cette perception était largement équilibrée par la sympathie populaire. Pour illustrer l'inquiétude qui se propagera surtout dans les décennies suivantes, les propos du gouverneur d'Istanbul en 1980 sera un bon exemple. Selon le raisonnement de cette déclaration publiée dans un journal, puisqu'il y a des zones d'habitations récentes non dotées de statut légal comme village, quartier ou mairie, il se forme alors un vide d'autorité. Ce "vide d'autorité" qui se combine avec les autres problèmes de la ville forme un espace favorable à l'anarchie et à la terreur que les ennemis du régime essayent de perpétuer⁵⁷⁵.

Les médias de masses de cette période, surtout ceux de tendance politique de droite, propagent une figure des gecekondü comme étant des "zones libérées", dangereuses pour le pays. Mais cela concerne les nouveaux gecekondü et la cible désignée comme coupable était plutôt les groupes radicaux cherchant à s'y infiltrer ainsi que la faiblesse des forces de l'ordre ne parvenant pas à résoudre ce problème. Pour rencontrer au discours stigmatisant les habitants des gecekondü devait attendre la décennie de 1980-1990.

Par contre, la façon indirecte de stigmatiser la population des gecekondü se façonnait par les critiques de la musique dite arabe, critique du mode de vie des nouveaux migrants qualifiés par l'adjectif *arabesque* déterminant le manque de pureté, le métissage, le bricolage⁵⁷⁶. Meral Özbek décrit cette perception qui aura des impacts directs sur la perception stigmatisante envers la population des gecekondü ainsi : « Since the late 1970s, various attempts have been made to explain the rise of arabesk culture and its social significance. In the majority of these explanations, arabesk is seen as a threat in its so-called impurity, fatalistic outlook, and degeneration... Arabesk culture has been portrayed as the product of this transitional period—an alien and malformed element

⁵⁷⁵ *Istanbul Bayram Gazetesi*, 13 août 1980, p.13, cité par Ruşen Keleş, Artun Ünsal, *op.cit.*, pp. 36-37.

⁵⁷⁶ Ayşe Öncü, "1990'larda Küresel Tüketim, Cinselligin sergilenmesi ve İstanbul'un Kültürel Haritasının yeniden biçimlenmesi", D. Kandiyoti et A. Saktanber (éds.), *Kültür Fragmanları, Türkiye'de Gündelik Hayat*, Istanbul : Metis Yayınları, p.197.

marginal to society that is supposed to fade away as industrialization and urbanization proceed »⁵⁷⁷.

Ces habitations illégales étaient perçues comme la réalisation de l'équité sociale au sujet de l'hébergement étant donné que l'Etat n'a pas accompli son rôle. L'amnistie de ces habitations allait être nécessaire pour payer "la dette de conscience" de l'Etat envers la société. Dans ce contexte, le secrétaire général de "l'Association des Mairies Révolutionnaires" pouvait déclarer en 1977, au sein d'un symposium intitulé "Les mairies des Grandes Villes et leurs problèmes", que : « Même les animaux font leurs nids eux-mêmes ; mais si quelqu'un construit sa maison en Turquie c'est illégal. Le gecekondü est une solution de la classe pauvre qui est face au problème de logement que le système [politique] devrait résoudre. Cela est le droit naturel de tous les citoyens qui ont le droit de vivre dans ce pays »⁵⁷⁸.

La solidarité des classes moyennes avec les classes populaires vivants dans les zones auto-construites semble plus forte avant l'impact du néolibéralisme qu'après comme le démontre cette description tirée d'une analyse de terrain faite dans des bidonvilles français. « A Villeneuve, tout ce dont on veut plus, vêtements, ustensiles, jouets, est apporté à Moulin Brûlé. Des dames se chargent du ramassage et de la distribution. Parfois, les dons sont importants (machine à coudre, vélo) ; les Portugais acceptent, impassibles. Ils font feu de tout bois. De temps à autre, quelque discret voisin, nettoie sa cave, décharge sur le terrain d'en face des planches apportées sur son vélo. Et de jeunes lycéens « viennent les aider à prendre conscience sur le plan politique... ». Le service des étrangers a équipé une baraque en jardin d'enfants. L'institutrice, le soir, enseigne aux adultes le fonctionnement de la sécurité sociale et remplit les formulaires pour les analphabètes »⁵⁷⁹.

En fait, une des causes qui expliquerait la faiblesse du discours anti-gecekondü par rapport aux décennies ultérieures serait le consensus implicite entre différents groupes urbains qui a pu fonctionner jusqu'aux années 1980. Le système d'urbanisation d'avant 1980 était basé sur l'accord des classes sociales sur la redistribution des rentes urbaines. L'essentiel du système se résume par le financement de la redistribution à la société des rentes générées par le développement urbain en vitesse. Le gecekondü a

⁵⁷⁷Meral Özbek « Arabesk Culture: A Case of Modernization and Popular Identity », in *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, 1997. pp. 211-232

⁵⁷⁸ Büyük Kent belediyeleri ve sorunları Sempozyum Bildirileri kitabı, s.166, cité par.Orhan Ekinci, *Dünden Bugüne İstanbul Dosyaları*, Anahtar Kitaplar, 1995, p. 36.

⁵⁷⁹ Colette Pétonnet, *On est tous dans le brouillard*, Paris : Editions Galilée, 1985, p.71-72

offert des logements faciles d'accès et les urbains défavorisés ont pu s'adapter à la ville à travers leurs réseaux de solidarités⁵⁸⁰.

2.1. Le discours académique

La perception du phénomène de *gecekondu* et l'image de l'habitant du *gecekondu* ont bien changé dès le début des années 1970 chez les chercheurs en sciences sociales, qui se sont inspirés de la « Théorie de Dépendance ». Ainsi, le fait du *gecekondu* est perçu comme le produit établi de l'urbanisation des pays qui se trouvaient en périphérie du système capitaliste.

Désormais, 'l'autre' non intégré est devenu l'autre exploité/désavantagé. Le phénomène du *gecekondu* a été assimilé au contexte de la problématique de la non-intégration telle qu'elle s'est formée dans les années 1960, mais, c'est la structure économique non égalitaire basée sur l'exploitation du système capitaliste qui en est devenue, à la place de la culture traditionnelle rurale, la cause⁵⁸¹.

Dans le discours des années 1970, le *gecekondu* était un espace d'entraide, de solidarité et de proximité « chaude », opposées à l'anonymat et à l'individualisme des quartiers de classes moyennes formés de bâtiments en béton à plusieurs étages (*apartman*). A ce propos, il est très probable de trouver une forte ressemblance de l'image des *gecekondu* turcs avec les quartiers populaires de la France. Le terme de « quartier » désigne en France actuelle, depuis quelques décennies, des populations et territoires en difficulté tandis que la notion de quartier populaire émergeait comme figure spécifique et positive au cours des années 1950-60⁵⁸². Henri Coing dans « Rénovation urbaine et changement social » définit le quartier comme « une

⁵⁸⁰ Melih Pınarcıoğlu – Oğuz Işık, « Kent yoksulları arasında güce dayalı ağ ilişkileri : Sultanbeyli Örneği », *Toplum ve Bilim*, no : 89, été 2001, p.34.

⁵⁸¹ Tahire Erman, *art.cit.*, paragraphes [10] à [15].

⁵⁸² Marie-Hélène Bacqué, Yves Sintomer, « Peut-on encore de quartiers populaires ? », in *Espaces et Sociétés*, no : 108-109, 2002/1-2, p. 30.

communauté auto-suffisante », « un village ». Il s'agit d'une culture qui s'inscrit dans le contexte social et le spatial⁵⁸³.

Selon Topalov, ces travaux sociologiques participaient à la réhabilitation de l'image des gens du peuple des quartiers populaires que les représentations du début du XX^{ème} siècle stigmatisaient comme source des problèmes et du désordre⁵⁸⁴. Cette évolution de statut était liée au changement de leur condition de vie durant les "Trente Glorieuses"⁵⁸⁵.

Désormais, l'habitat informel a pris la forme d'urbanisation permanente des pays en « développement » surtout en Turquie. Les concepts comme « urbanisation déformée », « pseudo urbanisation », ont été ainsi rejetés comme étant des critiques non scientifiques, portant des jugements de valeurs. Etant donné qu'une grande partie de la population métropolitaine vit dans des zones de gecekondü, ce fait a un sens dans le contexte de stratification urbaine et au sens sociologique : c'est le processus de l'urbanisation⁵⁸⁶.

La population des gecekondü a été admise par ces recherches comme un groupe qui a intégré les valeurs urbaines, surtout par leurs attentes dans l'avenir. Elle était loin de former un groupe marginal par son espérance en une ascension sociale pour ses enfants et pour elle-même. La source de son attitude optimiste envers l'avenir serait cette attente liée à l'industrialisation et au développement du pays⁵⁸⁷.

La différence entre les quartiers de classe moyenne formés d'immeubles à plusieurs étages [en turc *apartman*] et les quartiers de gecekondü ont été analysés. Pour certains chercheurs turcs, la vie dans les immeubles des quartiers de classes moyennes représentait l'aliénation tandis que les gecekondü, espaces de solidarité, représentaient la chaleur humaine. Ainsi, le discours académique reproduisait le discours politique⁵⁸⁸.

⁵⁸³ Henri Coing, *Rénovation urbaine et changement social*, Paris : Les éditions ouvrières, 1966.

⁵⁸⁴ Christian Topalov, *The Neighborhood of the Social Sciences in the 1950s and 60s : Three Cross-National Case Studies*, contribution au séminaire *Sciences and the City, Berlin*, Max Planck Institute for the History of Sciences cité par Marie-Hélène Bacqué, Yves Sintomer, « Peut-on encore de quartiers populaires ? », in *Espaces et Sociétés*, no : 108-109, 2002/1-2, p. 31

⁵⁸⁵ *Idem.*

⁵⁸⁶ Emre Kongar, *Türkiye Üzerine Araştırmalar*, İstanbul : Remzi Kitabevi, 2e édition, 1996, p.232.

⁵⁸⁷ *Idem.*

⁵⁸⁸ Sencer Ayata, « Toplumsal çevre olarak gecekondü ve apartman », *Toplum ve Bilim*, n° 46-47, été-automne 1989, pp.101-127.

2.2. La perception des gecekondü dans la culture populaire

Le gecekondü s'est imposé comme un phénomène social non négligeable, surtout depuis le début de la décennie 1970. Ainsi, ces quartiers auto-construits sont devenus un objet de production de la culture dite populaire tout autant qu'un espace de diffusion englobant de grandes masses urbaines qui s'intègrent plus ou moins à la société de consommation. Ici, nous allons nous arrêter mais brièvement sur la perception des gecekondü dans la culture populaire par le biais du cinéma et de la musique populaire.

Le gecekondü dans l'optique du cinéma populaire turc

Pour le discours de la culture populaire l'exemple des films du « cinéma de famille » des années 1970 nous révèlent des pistes très riches. Les films populaires des années 1970 décrivent une image positive des quartiers périphériques. Les gecekondü par opposition aux quartiers chics des métropoles étaient des espaces de chaleur humaine, de bon voisinage et de solidarité au point que les caractères riches de ces films aimaient vivre dans ces endroits, affirmant que dans leur milieu les gens savaient vivre *de petits bonheurs*.

Le cinéma est une bonne piste pour analyser la société turque surtout dans la décennie 1970, et déjà en 1966 le pays occupait le 4^e rang dans le monde après le Japon, l'Inde et Hong Kong avec 229 films produits. Avec 3000 salles recensées en 1960, il s'agit d'un secteur important dont l'influence sur des dizaines de millions de personnes surtout entre 1965-75 est incontestable, pas seulement avec les dits *aile filmleri* « films de familles », mais aussi avec des films qualifiés de *toplumcu-gerçekçi* [réalisme social]⁵⁸⁹.

Imitant les clichés hollywoodiens, ces films se basent sur la dichotomie caractères bons et caractères mauvais ; les mauvais habitent généralement en dehors du quartier ou ce sont des caractères « opportunistes » issus du quartier tels les types qui

⁵⁸⁹ Voir pour plus de détails, S. Bükür, « Film Ateşli Bir Öpüşmeyle Bitmiyor », in D. Kandiyoti et A. Saktanber (eds), *op.cit.*, p.169.

commencent à s'enrichir ou maires de quartier. Dans plusieurs exemples, les habitants des gecekondus résistent pour garder leurs maisons auto-construites contre le propriétaire du terrain spéculateur qui essaie de les exploiter, ou les agents de la police municipale, ou n'arrivent simplement pas à les empêcher et voient la démolition de leurs foyers. D'autres fois, le gouvernement déclare une amnistie avant les élections. Mais dans la plupart des cas, vers la fin du film, un « héros » trouve une solution et sauve les habitants⁵⁹⁰...

Depuis le début de la décennie 1960, les caractères des migrants en quête d'une vie meilleure apparaissent dans les films turcs classés entre le réalisme social et le populisme⁵⁹¹. Dans les films de réalisme social, la pauvreté figure comme un problème social à résoudre et les pauvres ne sont pas dévalorisés. Après 1980, il ne s'agit plus de voir le drame des pauvres mais de rire de leur pauvreté⁵⁹². Les pauvres ont fini leur vie au cinéma, ils ont perdu leur statut⁵⁹³. Dans ces films, la bourgeoisie stambouliote était affichée par des clichés arrogants, violents tandis que le peuple des gecekondus formait de braves gens. Généralement, ces films projettent une image du quartier des gecekondus comme un lieu de solidarité, d'humanisme, de fidélité.

Les caractères riches et pauvres sont apparus dans les films turcs essentiellement à partir de la fin de la décennie 1950. Dans ces films, être issu des classes populaires et accéder à la suite à la bourgeoisie est toujours possible. Même s'il s'agit d'un conflit entre les caractères qui symbolisent les différentes classes sociales, le contexte social de ces films exigeait la cohésion des différentes classes. Ce consensus social était l'un des facteurs majeurs de la réussite de ces films. La Turquie qui s'industrialise et qui se développe forme l'arrière plan de ces films⁵⁹⁴.

⁵⁹⁰ Mehmet Öztürk, *art.cit.*

⁵⁹¹ Hilmi Maktav, « Türk Sinemasında Yoksulluk ve Yoksul kahramanlar », *Toplum ve Bilim*, n° 89, été 2001, pp. 170-171

⁵⁹² *Ibid.*, 184-185.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 188.

⁵⁹⁴ *Ibid.* pp. 163-164.

Arabesk : la musique des gecekondu ou la culture des gecekondu

En cette période de mouvements des gecekondu, il ne faudrait pas négliger de citer la musique arabesque écoutée essentiellement là. Meral Özbek, chercheuse spécialiste d'arabesque, explique ce phénomène dans le contexte urbain en ces termes :

« A type of popular music emerged in Turkey at the end of 1960s that captured the passions of rural migrants living in gecekondu, or urban squatter settlements. It is known as arabesk music, and it is a new hybrid genre mixing Turkish classical and folk elements with those of the West and Egypt. The term "arabesk" was originally coined to designate—and denigrate—these popular songs, but it later came to describe the entire migrant culture formed at the peripheries of Turkish cities »⁵⁹⁵.

Arabesk est définie par Ferhat Kentel comme "le cri" des populations qui demandent un peu plus de tolérance, "d'intégration" ou simplement "vivre" dans la nouvelle société qui se construit⁵⁹⁶. Le gecekondu c'est "le foyer de l'arabesque"⁵⁹⁷. D'ailleurs, cette musique a d'abord été diffusé dans les minibus qui assuraient la liaison entre les quartiers des gecekondu et les centres villes. Etant donné qu'il s'agissait d'une musique écoutée essentiellement par les populations des gecekondu et exprimant leur "cri", ce fait était plus qu'un genre de musique, c'était "un mode de vie".

Usant des théories sur la culture populaire, Meral Özbek explique ce phénomène comme une réponse des couches populaires à la modernisation, et en ce sens, nous pouvons trouver des similitudes avec le mouvement des gecekondu et la formation de cette culture : l'hybridation est l'un de leurs points communs :

« One way of thinking about arabesk is to see it as a metaphor for popular identity—for the responses of the urbanizing popular classes to the capitalist modernization process in Turkey. Official cultural politics, growing market forces, the development of a culture industry, and popular traditions and changing lifestyles at the margins of society have all prepared the ground and provided the materials for the gradual articulation of arabesk music and culture. But it was specifically the spontaneous popular response that simultaneously opposed and affirmed the modernizing practices that gave arabesk its hybrid form and its original, potent energy »⁵⁹⁸.

⁵⁹⁵ Meral Özbek, « Arabesk Culture: A Case of Modernization and Popular Identity », in Sibel Bozdoğan et Reşat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, 1997, p.211.

⁵⁹⁶ Ferhat Kentel, *La société turque entre totalitarisme et démocratie. Etude de la transformation des intellectuels révolutionnaires et islamistes*, Thèse de doctorat en sociologie, EHESS, Paris, 1989, p.50.

⁵⁹⁷ F. Kentel, *thèse citée*, p.123.

⁵⁹⁸ Meral Özbek, *art.cit.*, p.212.

Le premier compositeur de ce genre de musique, le créateur d'*arabesk* la définit ainsi : « L'arabesque est un nouveau genre, fait de musique savante et de musique populaire turques, auxquelles s'ajoutent toutes les possibilités de la technique occidentale et une interprétation originale »⁵⁹⁹.

Selon Tan Oral, cette nouvelle musique a choqué dans un premier temps les tenants de la vieille culture urbaine et a été qualifiée de réactionnaire vu qu'elle n'avait pas la rigueur et la cohérence structurelle qui caractérise la musique savante et la musique populaire turques... Ce terme fut utilisé, de proche en proche, dans un sens péjoratif, synonyme de manque de goût, de kitsch...⁶⁰⁰

Le sens véhiculé par le mot *arabesk* s'est élargi avec le temps et fut employé pour qualifier également le mode de vie et la culture des nouveaux urbains, les gens de gecekondu à partir du début dans la décennie 1980. Toutes les particularités qui ont contribué au changement de la culture urbaine traditionnelle dans les domaines de la nourriture, de la boisson, des modes vestimentaires, de la communication, de l'humour, de l'utilisation du temps et de l'espace, ont commencé à être qualifiées de ce terme. Ainsi il fait appel à la stigmatisation de « varoş ».

⁵⁹⁹ Cité par Tan Oral, « Arabesques », in Stéphane Yerasimos (sous la dir.), *Les Turcs*, Paris : Editions Autrement, 1994, p 155.

⁶⁰⁰ *Idem*.

IV. CHAPITRE

LA SOCIÉTÉ DE VAROŞ : L'ÉMERGENCE DE L'AUTRE TURQUIE ?

La Turquie a vécu des changements macroéconomiques qui ont impliqué à la fois la structure économique et sociale du pays, par la mise en oeuvre du modèle qui privilégie l'exportation, par l'adoption de l'économie de libre marché et la privatisation suivant les politiques néolibérales⁶⁰¹. Cette transformation a provoqué la régression de l'Etat Providence et l'écart des revenus entre les groupes aisés et pauvres, d'où a émergé une relative exclusion des pauvres urbains et le renfermement des riches dans des cités privées⁶⁰².

Ainsi, depuis 1980, la réalité et l'image des *gecekondu* ont subi des transformations décisives. La question du *gecekondu* s'est complexifiée et rendue plus difficile dans les métropoles turques actuelles où les faits comme la ségrégation urbaine, l'exclusion sociale, la nouvelle pauvreté urbaine et sa stigmatisation dans les médias, le processus de ghettoïsation, les violences urbaines, l'émergence d'une jeunesse en crise d'identité dans les quartiers populaires, devraient être pris en compte.

La mise en vigueur des politiques néolibérales après les *décisions du 24 Ocak [1980]* a vu les villes entrer dans la mouvance de processus d'augmentation du chômage, d'accélération du déséquilibre au sein du partage des revenus et de la polarisation sociale et spatiale, de la régression de la pensée des droits sociaux et de la réduction de l'espace des services sociaux⁶⁰³.

⁶⁰¹ Voir Korkut Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2002*, İmge Kitabevi, 8e édition, 2004, essentiellement pp.145-171. Voir aussi Korkut Boratav ; A. Erinc Yeldan et Ahmet Köse, "Globalization, Distribution and Social Policy: Turkey, 1980-1998", in *CEPA Working paper series I*, working paper no: 20, February 2000. URL: <http://www.newschool.edu/cepa/papers/archive/cepa0120.pdf> et Jean-François Pérouse, *La Turquie en marche : Les grands mutations depuis 1980*, Paris: Editions de La Martinière, 2004, p. 259-286.

⁶⁰² Voir surtout Hatice Kurtuluş « Bir Ütopya Olarak Bahçeşehir » et « İstanbul'da kapalı yerleşmeler : Beykoz Konakları Örneği » in *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2005. , Rifat N. Bali, *Tarz-ı Hayattan Life Style'a : Yeni Seçkinler, Yeni Mekanlar Yeni Hayatlar*, İstanbul, İletişim Yay., 2004, Jean-François Pérouse, « Les 'cités sécurisées' des territoires périphériques de l'arrondissement d'Eyüp (İstanbul) ou les mirages de la distinction », *L'Information géographique*, Vol. 68, pp.139-154., Aslı Didem Danış ; Jean-François Pérouse, « Zenginliğin Mekanda Yeni Yansımaları : İstanbul'da Güvenlikli Siteler », in *Toplum ve Bilim*, n° 104, 2005.

⁶⁰³ Sevilay Kaygılak, « Yeni Kentsel Yoksulluk, Göç ve Yoksulluğun Mekansal Yoğulaşması : Mersin/Demirtaş Mahallesi Örneği », in *Praksis*, n° 2, Printemps 2000, pp. 124-173.

Ici, l'éclairage de P. Bourdieu sur les "cités" en France nous paraît utile : « les lieux dits "difficiles" (comme aujourd'hui la cité et l'école) sont d'abord difficiles à décrire et à penser et qu'il faut substituer aux images simplistes et unilatérales (celles que véhicule la presse notamment), une représentation complexe et multiple, fondée sur l'expression des mêmes réalités dans des discours différents, parfois inconciliables... »⁶⁰⁴.

Après 1980, le rôle d'arbitre va s'affaiblir et les nouvelles stratégies d'investissement sauvage allaient émerger. Ainsi, la nouvelle figure du migrant n'était plus celle d'un docile motivé par l'intégration à la ville mais quelqu'un prêt à tout faire pour s'enrichir⁶⁰⁵. D'où le phénomène de la *nöbetleşe yoksulluk* [pauvreté à tour de rôle] qui émerge comme une extension de la solidarité des décennies antérieures. *La pauvreté à tour de rôle* est un système de relation qui a permis aux pauvres urbains de survivre dans des conditions économiques dures après 1980, dues aux politiques néolibérales, par le transfert de la pauvreté des anciens immigrants aux nouveaux arrivants. Dans le cadre de ce système, les anciens s'enrichissent sur les nouveaux migrants dans le contexte de l'économie informelle⁶⁰⁶. Le *gecekondu* commercialisé et les activités économiques informelles forment les composantes les plus importantes de ce système.

Pour dégager un sens à l'accélération de la polarisation dans le contexte de la redistribution des richesses, il serait intéressant d'observer les chiffres rendus après 1980. Selon les chiffres établis en 1994 dans l'exemple d'Istanbul où le partage est le plus déséquilibré du pays, 20% de la population la plus riche gagne 12 fois plus que les derniers 20 % des plus démunis (soit 64% contre 4 %). Toujours selon la même recherche, 10% de la population totale gagne plus de la moitié le 52 %⁶⁰⁷. Ce grand écart incite les couches populaires à adopter de nouvelles stratégies de survie et les couches aisées à l'inquiétude d'une menace.

Nous proposons d'interpréter cette évolution en 4 parties : l'apparition du terme de *varoş* qui montre et qui provoque la stigmatisation des pauvres urbains et de leur territoire ; l'émergence du discours journalistique et scientifique contre le *gecekondu* et

⁶⁰⁴ Pierre Bourdieu (dir.), *La Misère du Monde*, Paris : Édition du Seuil, 1993, p. 14.

⁶⁰⁵ O. Işık, M.M. Pınarcıoğlu, *Nöbetleşe Yoksulluk-Sultanbeyli Örneği*, İstanbul: İletişim Yay., 2001, pp.10-127

⁶⁰⁶ *Ibid.*, pp. 155-156.

⁶⁰⁷ Voir pour les détails Mustafa Sönmez, *Bölgesel Eşitsizlik : Türkiye'de Doğu - Batı Uçurumu*, İstanbul: Alan yay., 1998, pp.20-54.

ses habitants suivie par le processus du double renfermement territorial des classes moyennes et des classes populaires, symbolisé par la dichotomie turc blanc/turc noir et cités privées/*varoş* ; l'apparition d'un nouveau mode de vie du *gecekondu* différencié selon les quartiers et aussi à l'intérieur des quartiers ; et enfin, l'apparition de nouveaux acteurs sociaux qui assimilent en eux-mêmes la stigmatisation, fait qui vaut surtout dans le cas de la jeunesse de *varoş*.

1. *Varoş* : Théoriser l'exclusion dans l'espace urbain

Le terme de *Varoş* est apparu pour la première fois dans le discours médiatique à la suite des événements de Gazi du mars 1995 et du 1 mai de 1996. Il s'est ensuite propagé dans les sciences sociales en quête d'un nouveau concept pour décrire le *gecekondu* qui s'est transformé et dans la langue courante, dans l'usage même des habitants des *gecekondu*⁶⁰⁸.

Depuis plus d'une dizaine d'années, les quartiers de *gecekondu* sont désignés par le nom de *varoş* ainsi que leurs habitants, *varoşlular*. *Varoş* est un mot emprunté à la langue hongroise qui désigne la périphérie des métropoles faisant référence aux quartiers situés en dehors des murs de la ville⁶⁰⁹. Ajusté à ce sens là, *varoş* ne fait aucune allusion à une connotation négative et reste un terme conçu dans le cadre de la géographie urbaine.

Par contre, dans l'utilisation actuelle de la langue turque, *varoş* décrit essentiellement la périphérie urbaine auto-construite, mais également les quartiers habités par les urbains pauvres au centre-ville, tout en excluant les banlieues des classes moyennes et des cités privées ou de la bourgeoisie turque malgré le fait qu'ils soient situés en dehors des centres-villes. Nous voyons clairement que le *varoş* désigne « le

⁶⁰⁸ Ce fait a même une implication dans la littérature comme le titre du journal publié d'une habitante de *gecekondu* Nafan Türkeli le laisse entendre, *Varoşta Kadın Olmak* [Être Femme à Varoş], Istanbul : Gendaş, 2000

⁶⁰⁹ Serpil Bozkulak, « Gecekondu dan Varoşa : Gülsuyu Mahallesi », in *Istanbul'da Kentsel Ayrışma*, sous la dir. de Hatice Kurtuluş, Bağlam Yay., Ankara, 2005, pp. 239-267.

fait d'être au bord de la ville» essentiellement au sens figuré plus que spatial, contrairement à son sens original. Il s'agit ainsi d'une multiple territorialité⁶¹⁰ même si le terme définit essentiellement les quartiers auto-construits en périphérie.

Le même glissement conceptuel s'opère aussi dans le monde arabe à l'exemple de la *Dahiye* de Beyrouth après 1980 : « A Beyrouth, le terme de *dâhiye* qui désigne ordinairement les terres et les habitations entourant une ville, n'est pas seulement un équivalent arabe de « banlieue ». Il y possède différentes spécificités : *dâhiye* représente un territoire chiite, pauvre, anarchique, illégal et islamiste. Les caractéristiques de l'espace sont confessionnelles (chiite), sociales (pauvre), formelles (anarchique) et politiques (Hizb'Allah)... »⁶¹¹. La genèse du terme de *Dâhiye* désignant les quartiers englobant 1/3 de la population de Beyrouth montre des ressemblances avec celui de *Varoş* pour des raisons proches et aussi par la contribution des différents acteurs à la construction du terme dans un processus de stigmatisation urbaine »⁶¹².

Selon Zeliha Etöz, le choix de ce terme à la place de *geceköndü*, terme technique inventé en turc et faisant référence à une forme de bâti urbain sans avoir une connotation négative, n'est pas innocent : « Le choix d'un terme « étranger » au lieu d'un terme « local » est fait pour insister sur le caractère « étranger » des 'exclus' »⁶¹³. Les médias propageaient le mythe de l'ancien Istanbul propre, calme, vert, loin de toute sorte de violence mais désormais dégénérée par l'intervention des immigrants venus des villages d'Anatolie, des «étrangers » à la ville qui sont devenus des « étrangers dans la ville »⁶¹⁴.

⁶¹⁰ Zeliha Etöz, « Varoş : bir istila bir tehdit ! », *Birikim*, n° 132, avril 2000, p. 51.

⁶¹¹ Mona Harb, « La Dâhiye de Beyrouth : Parcours d'une stigmatisation urbaine, consolidation d'un territoire politique », *Genèses*, n°51, juin 2003, p. 71.

⁶¹² L'article de Mona Harb montre clairement ce processus de stigmatisation urbaine, résultat d'une processus commençant depuis 1960 par la contribution des acteurs politiques, religieux, académiques ainsi que les médias etc. afin que le terme prend des sens géographiques, administratives, politiques, identitaires, fonctionnelles etc. Pour les détails sur cette exemple du processus de stigmatisation urbaine voir Mona Harb, *art.cit.*, pp.70-91

⁶¹³ Zeliha Etöz, *art.cit.*, pp. 49-54.

⁶¹⁴ Un exemple radical de ce discours avait paru dans le journal de Sabah [qui est encore l'un des journaux les plus vendus] au cahier d'Istanbul, le 22 août 2000. Le journal avait le titre de « Maintenant le Malheur de MKK » en faisant référence à PKK (Parti d'Ouvrier de Kurdistan). Le journal a inventé le MKK comme abrégé de Modern Kentin Kiroları (Les Lumpens de la Ville Moderne) : « Certains Istanbuliotes (!) ignorants, cruels qui n'ont rien appris de la culture urbaine brûlent les forêts où ils font des barbecues. Le grève dans la Mairie a dévoilé les prouesses qui font honte de cette bande que les Stambouliotes appellent les MKK'istes et elle a montré combien leurs âmes sont sales. Les MKK'istes qui n'ont pas le droit de vivre à Istanbul mais qui l'envahissent, transforment les parcs et les jardins aux

Il est possible de trouver certaines coïncidences entre ce glissement conceptuel de *gecekondu* à *varoş* en Turquie depuis la deuxième moitié des années 1990 et celui de « quartier populaire » vers quartier « d'exil/d'exclusion », ou même le changement dans les représentations politico-médiatiques des « quartiers » désignant désormais des populations et territoires en difficulté⁶¹⁵. Comme dans le cas des quartiers populaires français, les quartiers de *gecekondu* ont vécu la transformation sociale qui a contribué au changement de leur image au bout de quelques décennies⁶¹⁶.

Dans le rapport d'une organisation non gouvernementale turque, *varoş* est un fait s'exprimant dans un contexte socio-historique : « Dans ces dernières années, un nouveau mot est entré en vigueur, les *Varoş*, pour désigner les espaces qui restent en dehors du style de vie sociale, économique et culturelle de la ville et qui englobe la *squatterisation*. Ce mot ne fait pas seulement allusion à une forme d'habitat illégal précise comme « *gecekondu* », il signifie en même temps les différentes identités politiques, les styles de vie et systèmes de valeurs détachés de ceux de la ville ainsi que le niveau économique et culturel faible de ses habitants. On s'aperçoit souvent que les foyers principaux des soulèvements populaires sont des *varoş* »⁶¹⁷.

Le discours sur les *varoş* tend à les identifier à toutes sortes de crimes et de marginalités politiques et/ou non politiques en les stigmatisant comme sources de tout types de problèmes sociaux du pays. Tahire Erman résume ce discours ainsi : « They are the political Islamists, the nationalist Kurds, the radical leftist Alevis who challenge the political authority of the state and disturb the social order of society. They are also the unemployed, the street gangs, the mafia, the *tinerci* (those addicted to the easily available chemical substance used to dilute paints) who are mostly street children and, in a nutshell, the underclass »⁶¹⁸. Ainsi se forme « l'autre Turquie » menaçante par une double stigmatisation. D'une part,

mers d'ordures. ». Cité par Rifat N. Bali, *Tarz-ı hayattan Life Style'a yeni Seçkinler, Yeni mekanlar, Yeni Yaşamlar*, İletişim Yay., 3^e édition, 2002, p.139. Voir aussi *op.cit.* pp.136-139 aussi Can Kozanoğlu, *Pop çağı Ateşi*, İstanbul : İletişim yayınevi, 5^e édition, 1995, pp.110-116.

⁶¹⁵ Marie-Hélène Bacqué et Yves Sintomer, « Peut-on parler de quartiers populaires ? », in *Espaces et Sociétés*, n° 108-109, 2002/1-2, p.29-46.

⁶¹⁶ Sur la transformation en France voir François Dubet & Didier Lapeyronnie, *Les Quartiers d'Exile*, Paris : Eds. De Seuil, 1992.

⁶¹⁷ *İnsani Gelişme Raporu: Türkiye 1997*, Le rapport de TESEV pour UNDP, İstanbul :TESEV 1998, p.11

⁶¹⁸ Cf. T. Erman, «The politics of squatter (*gecekondu*) studies in Turkey: the changing representations of rural migrants in the academic discourse», *Urban studies*, vol. 38, no:7, 2001, p.996.

ils sont sources de toutes sortes de courants politiques radicaux menaçants l'ordre, d'autre part, les habitants sont plutôt des criminels que des militants politiques.

Le *varoş*, c'est donc le *gecekondu* des exclus, sans avenir, désespérés, enfermés dans une altérité sociale quasi irréductible, menaçante même pour ceux qui recourent à ce terme, sur fonds de crise économique et de désaffiliation sociale. On est là aux limites de la définition, loin des considérations d'ordre juridique ou architectural⁶¹⁹.

Le *varoş* peut signifier tout ce qui est exclu, marginalisé comme nous le voyons clairement dans l'exemple d'un article de journal traitant le cas des écoles publiques baptisées *Eğitimin Varoşları* [Les *Varoş* de l'Education] : « ... Après qu'un groupe de parents d'élèves qui ne voulaient pas laisser ses enfants au côté des 'éliminés' a décidé de les envoyer dans des écoles privées en acceptant les sacrifices, les lycées d'Etat sont devenus les *varoş* de l'éducation nationale. Désormais, dans ces *varoş*, la haine, la violence et l'ignorance dominant... »⁶²⁰.

Une interprétation de la désignation d'une ségrégation culturelle voire même d'un 'choc de civilisation' serait possible dans la dichotomie ville « essentielle » *varoş* suivant les propos d'Eylem Akçay : « In understanding the shift from governmental regimes of the developmentalist era to those of the neo-liberal period, the substitution in the urban discourses of the term *gecekondu* by *varoş* proves to be a helpful example. Contrary to discourses on 'gecekondu question', the *varoş* discourse of the 90's, as parallel with the "clash of civilisation" thesis, does not imply any hope for the development of squatters. This latter discourse does not offer a discipline but seeks for the control of the population »⁶²¹.

Ce terme qui tend en effet à confondre les populations en situation de dénuement et les groupes impliqués dans des activités criminelles ou des actions politiques radicales dirigées directement contre l'Etat est utilisé couramment dans le discours populaire et académique depuis une décennie pour désigner la perception du nouveau *gecekondu* et de ses habitants après 1980. Nous pensons qu'il faudrait le

⁶¹⁹ Jean-François Pérouse, « Les tribulations du terme *gecekondu* (1947-2004) : une lente perte de substance. Pour une clarification terminologique », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issues No 1 – Gecekondu, URL : <http://www.ejts.org/document117.html> [35]

⁶²⁰ Gülşay Gökçürk, « Eğitimin Varoşları », *Yeni Yüzyıl*, 9 septembre 1996.

⁶²¹ Eylem Akçay, « The end and beginning of politics : the case of Istanbul », URL : www.criticalsense.berkeley.edu/akcay.pdf

contextualiser dans le processus de formation du discours contre les gecekondü et leurs habitants suivi de la ségrégation territoriale et la stigmatisation de la figure de l'habitant du gecekondü par la dichotomie *beyaz Türk/siyah Türk* [turc blanc/turc noir], termes inventés dans la langue populaire de cette dernière décennie.

2. «Turcs Blancs » versus «Turcs Noirs » : la ségrégation territoriale et la stigmatisation des habitants des gecekondü

La perception des gecekondü dans la littérature scientifique a radicalement changé dans les décennies 1980-1990. Ce changement est dû à deux raisons : la transformation des quartiers de gecekondü avec l'émergence des occasions de rentes urbaines importantes dans ces espaces, provoquant aussi une opposition contre cette économie illégale ; et la formation d'un discours stigmatisant les habitants de gecekondü et des immigrés récents qui prend sa source, d'une part, de la commercialisation des gecekondü qui provoquent l'image d'habitant de gecekondü tricheur, et d'autre part, du changement idéologique en Turquie vécu par la régression de la gauche. Ainsi, l'empathie de la classe moyenne envers les couches populaires vivant dans la périphérie urbaine a laissé place à une animosité voire une hostilité quelques fois.

2.1. Des victimes des problèmes urbains aux auteurs de la dégénérescence urbaine

Le discours scientifique sur le gecekondü a radicalement transformé après 1980. Le changement du discours de certains chercheurs est éclairant pour comprendre cette nouvelle situation, à ne citer, parmi tant d'exemples, que celui de Kongar dont le ton a radicalement changé en deux décennies : « L'urbanisation de la Turquie s'est effectuée par

les forces de groupes illégaux. Ce processus a abouti en conséquence à la dégénérescence des valeurs. Les réseaux de solidarité nés de la violence physique, de l'origine commune et des liens de parenté sont essentiels dans ces régions. Ce pillage illégal apparu avec l'immigration, a embarqué tout le pays par son infiltration dans la politique »⁶²².

En 1994, quand l'*Ordre des Architectes* (Mimarlar Odası) qui a une tendance politique de gauche, a déclaré que le phénomène auquel on faisait face dans les périphéries urbaines n'est plus désormais une « question d'hébergement » mais de « pillage urbain » arrangé par la manipulation du phénomène de « gecekondü »⁶²³, cette déclaration prenait en compte une réalité urbaine. Mais comme elle prétendait à une vision globalisante, elle devenait de facto un pilier du discours stigmatisant les habitants des quartiers auto-construits.

Ce discours a été critiqué par la suite par une revue de gauche turque, l'*Express*, qui accusait l'Ordre des Architectes d'être la pionnière de la nouvelle droite turque sous la couverture de gauche. La même revue a publié un entretien réalisé avec le maire du quartier de Mustafa Kemal Paşa [ancien quartier 1 Mai] d'Ümraniye, qui déclarait que « les hommes qui construisent des *gecekondü*, les construisent au prix d'assumer de vivre dans des conditions inhumaines et faisant la preuve de sacrifices surhumaines... Construire des *gecekondü* est le droit le plus légitime jusqu'à ce que l'Etat parvienne à résoudre le problème de l'habitat en Turquie... »⁶²⁴.

Les médias ont joué un rôle important pendant le processus de formation de l'image de *varoş* et sont partiellement les inventeurs mêmes de ce concept. Selon Erder, la relation des médias avec les quartiers périphériques est important surtout dans deux situations : en premier lieu, son impact sur la formation de l'image en égrenant des informations aux différents groupes sur eux-mêmes et sur les autres et en participant à l'émergence du local, et deuxièmement, son pouvoir grandissant dans le fait de faire intervenir des institutions supra-locales⁶²⁵. Le fait que les lecteurs principaux des journaux se trouvent essentiellement dans des quartiers centraux, les journaux nationaux se conforment à leur perception vis à vis des habitants de *varoş*.

⁶²² Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Remzi Kitabevi, 1998, p. 578. Le même chercheur valorisait l'expérience de *gecekondü* dans les années 1970 comme nous avons cité au-dessus.

⁶²³ Oktay Ekinci, *Dünden Bugüne İstanbul Dosyaları*, İstanbul : Anahtar Kitaplar, 1995.

⁶²⁴ *Express*, 20 février 1994.

⁶²⁵ Sema Erder, *Kentsel Gerilim*, um :ag yay., Ankara, 1997, p.86.

Les médias pouvaient même nier la pauvreté urbaine quelques fois par son discours anti-gecekondu tel cet exemple paru dans Sabah : « Dans les gecekondu il ne s'agit pas de pauvreté mais de pillage... 65% des gecekondu sont habités par des locataires ». Ainsi le journal nie l'existence de 65 % des habitants de gecekondu qui n'ont même pas le moyen de construire leur propre gecekondu et qui vivent avec ces petits rentiers exclus du monde des « Turcs Blancs »⁶²⁶.

Une autre idée qui revient fréquemment est celle qu'Istanbul est une ville à deux visages, Istanbul [le vrai Istanbul] et « l'autre Istanbul »⁶²⁷. L'utilisation du terme de *l'Autre* dans la littérature sur les phénomènes sociaux en Turquie comme *l'Autre ville*, *l'Autre Turquie*, *l'Autre Islam*, *l'Autre Alévisme* etc. surtout dans les discours de cette dernière décennie nous révèle l'importance de la fragmentation sociale dans la société turque⁶²⁸. Cette désignation visant à dévoiler la fragmentation peut participer bon gré mal gré à la stigmatisation urbaine en réduisant les quartiers de gecekondu aux ghettos des métropoles, essentiellement dans le discours journalistique⁶²⁹.

Les habitants des gecekondu étaient aussi perçus comme responsables des conséquences de la transformation urbaine dans les métropoles turques à l'ère de la globalisation. Le sentiment d'être envahi par les paysans immigrés et de leur imputer tous les maux des métropoles était dominant chez les citoyens issus des classes moyennes y compris des intellectuels, tandis que ces mêmes personnes avaient une perception différente et plus positive sur les immigrés quelques décennies auparavant. Stéphane Yerasimos explique cette perception du stambouliote de souche ainsi : « Il s'est trouvé aussi ignorant qu'un étranger devant les noms de terminus des autobus partant du centre, les paysages montrés dans les faits divers du journal télévisé, les quartiers défilant au hasard d'une déviation ou d'une sortie de la ville. En cessant de

⁶²⁶ Sabah, le 14 février 1994. Cité par Can Kozanoğlu, *op.cit.*, p.112.

⁶²⁷ Pour les détails à ce sujet voir le dossier : « Öteki İstanbul », in *İstanbul Dergisi*, 1997, n° 23.

⁶²⁸ Ceci est valable pour la littérature en français sur la Turquie comme *L'Autre Turquie* qui traite les Alévis [Elise Massicard, *L'Autre Turquie*, PUF, 2005] aussi voir Jean-François Pérouse, *op.cit.*, notamment la deuxième partie du livre, « Deux Turquie ? », pp. 105-185.

⁶²⁹ Dernière exemple était une partie du dossier sur l'alévisme du journal Radikal paru au mois de février qui a comme titre Metropoldeki Alevi gettosu : Gazi [Le ghetto alévi au métropole : Gazi], (*Radikal*, le 6 février 2006).

maîtriser son espace il cessa également de comprendre et accusa les autres, ceux qui déferlèrent de leurs campagnes, d'être la source de tous les maux »⁶³⁰.

Suivant cette perception, Istanbul pourrait être définie comme un *megaköy* [méga village] dans le discours journalistique. B. Fliche attire l'attention sur la domination de cette image de ruralisation dans le discours académique : « Cette image de la ruralisation de l'urbain en Turquie fut véhiculée par de nombreux auteurs, turcs ou étrangers, comme le géographe allemand Höhfeld »⁶³¹. De même, un dossier publié sur Istanbul insiste sur le fait que le discours dominant sur l'urbanisation présente les migrations comme un danger. Il s'agit d'une quasi-unanimité dans l'exemple d'Istanbul sur la 'mal urbanisation' et la ruralisation de la ville dans le sens commun et dans le discours scientifique »⁶³². Cette image est véhiculée par des intellectuels de différentes tendances politiques ce qui n'était pas le cas dans la décennie 1970⁶³³.

Ces propos d'un chercheur urbaniste dégage bien la conception de méga-village et le sentiment de menace qui dominait en cette période : « ... Hormis ces zones, tout Istanbul, depuis les collines du Bosphore, d'Üsküdar à Kadıköy, et jusque dans les forêts du Nord, a accueilli une multitude de 'villages' qui se sont récemment fixés dans son environnement. C'est ce qui vaut à cette ville l'appellation de 'grand village' de douze millions d'habitants... Istanbul est véritablement un gigantesque village ! Cette transformation est d'autant plus importante qu'elle prend sa source dans le maintien parmi les populations migrantes des identités originelles, en particulier anatoliennes. La ville perd alors sa définition de 'structure urbaine' »⁶³⁴.

⁶³⁰ Stéphane Yerasimos, « Espoirs et utopies pour une cité à la dérivé », in *Méditerranéens*, n°10, winter 1997-1998, Paris : L'Association Méditerranéens Maison des Sciences de l'Homme, p.54

⁶³¹ Benoît Fliche, « la modernité est en bas : ruralité et urbanité chez les habitants d'un geceköndü d'Ankara », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issues No 1 – Geceköndü, URL : <http://www.ejts.org> [8]

⁶³² Fadime Deli ; Jean-François Pérouse, *Migrations internes vers Istanbul : discours, sources et quelques réalités*, Les dossiers de l'IFEA, série : La Turquie Aujourd'hui, n°9, Istanbul, 2002, Institut Français des Etudes Anatoliennes, pp. 1-56

⁶³³ Voir « Une causerie sur les utopies d'Istanbul », in *Méditerranéens*, n°10, winter 1997-1998, pp.35-51 pour un exemple de différentes tendances d'interprétations de la situation des immigrés et les problèmes qu'ils causent par les intellectuels turcs.

⁶³⁴ Oktay Ekinci, « Après les années 80 », *Méditerranéens*, n°10, winter 1997-1998, p.401. En fait les propos d'Oktay Ekinci, qui est un vrai spécialiste du sujet et un intellectuel de gauche, étaient très équilibrés si nous les comparons avec ceux qui sont apparus dans les médias. Il accuse de même façon les quartiers chics apparus par le contournement de lois. Voir la totalité de l'article cité pp.400-406.

Nonobstant le fait que les *gecekondu* aient commencé à se ressembler au niveau de l'apparence physique des bâtiments, de la résolution progressive des problèmes d'infrastructures et de l'adoption du mode de vie urbain davantage qu'auparavant, le discours de village urbain a persisté et a même redoublé : « Le *gecekondu* devient alors le symbole d'une ruralisation de l'urbain, incompatible avec le mode de vie urbain et moderne. L'accent n'est plus mis sur les processus d'urbanisation de ces populations rurales mais sur les difficultés, voire les impossibilités, qu'ont les migrants à s'urbaniser. Ces derniers sont perçus comme des « naufrageurs de l'urbain », comme des producteurs et consommateurs d'une 'sous-culture de *gecekondu*' (*gecekondu kültürü* ou *dolmuş kültürü*), synonyme, pour les classes supérieures, de culture de masse et de mauvais goût »⁶³⁵.

L'évolution du discours stigmatisant les habitants des *gecekondu* et leur construction, la concurrence des grandes entreprises de constructions avec les classes défavorisées en quête de *gecekondu* ainsi que la politique de vente des terres publiques afin de financer le déficit budgétaire des gouvernements⁶³⁶, ont des implications importantes. La différence des profits rend l'existence de cette population plus insupportable.

⁶³⁵ Benoît Fliche, « la modernité est en bas : ruralité et urbanité chez les habitants d'un *gecekondu* d'Ankara », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issues No 1 – *Gecekondu*, URL : <http://www.ejts.org> [7]

⁶³⁶ Ayşe Buğra, « La fin du régime traditionnel de protection sociale de la Turquie », in Ahmet Insel (éd.), *La Turquie et le Développement*, Paris : L'Harmattan, 2003, pp.206-207.

2.2. « Turcs blancs » versus « Turcs noirs » : figures de ségrégations urbaines

Les termes de *Turc Blanc* et de *Turc Noir* fait référence en premier lieu au corps civilisé et au non civilisé. Si nous prenons les exemples masculins du Turc blanc c'est quelqu'un qui a une apparence physique à « l'occidentale », c'est-à-dire de préférence pas brun mais bronzé, sans moustaches etc., habillé de façon distinguée, tandis que le Turc Noir est celui qui est brun, moustachu, mal habillé, et qui a l'apparence d'une brute. A part l'apparence, l'existence ou l'inexistence de l'*habitus* bourgeois joue un rôle décisif ; ainsi, la *consommation*, avec le savoir consommer, devient la valeur suprême⁶³⁷.



Un exemple significatif d'une publicité pour un pull de marque montrant la dichotomie Turc Blanc/Turc Noir dans ces deux dimensions essentielles que sont la consommation (la différence entre ceux qui ont les pulls chics entourés par les autres qui n'en ont pas) et les traits physiques de l'homme et de la femme ayant des corps sains et les traits de physiques à l'occidentale et ceux qui ont des traits physiques vulgaires⁶³⁸.

⁶³⁷ Pour une description détaillée des figures des Turcs Blancs et des Turcs Noirs voir Beyza Sümer, *White Turks versus Blacks Turks : The Civilising Process in Turkey in the 1990'S.*, thèse de master., department of Political Science and Public Administration, sous la dir.de Necmi Erdoğan, Ankara : Middle East Technical University, 2003. surtout pp.45-97.

⁶³⁸Source: *Express*, 15 octobre 1994, p.2. Voir « Bir Reklamın Toplumsal Anatomisi » [L'Anatomie sociale d'une publicité], *Express*, 15 octobre 1994, pp.2-3 pour une analyse de cette publicité et les catégories de Turc Blanc/Turc Noir.

Les dits « turcs blancs » ont adopté deux stratégies pour lutter contre les « turcs noirs » qui dépendent de la ségrégation territoriale ; l'exil vers les cités privées construites en grande partie dans la périphérie urbaine s'appuyant sur le discours de reconstituer la ville perdue⁶³⁹ à l'américaine, et la *gentrification* de certains quartiers au centre ville perçus comme de petits îlots de liberté⁶⁴⁰. Le processus de *gentrification* allait avec la violence plutôt symbolique mais parfois aussi physique. Ce fut le cas des interventions pour libérer le Beyoğlu [ancien quartier de Péra]. Cette déclaration du Préfet de Police d'Istanbul à l'époque, Necdet Menzir, résume bien cette perception : « Toutes les saletés seront nettoyées. Beyoğlu sera un quartier où les messieurs portant des cravates vont s'y promener »⁶⁴¹.

Ces cités privées dites *country* et *city* avaient aussi un caractère *communautaire* à tel point que pour certaines d'entre elles les habitants avaient un droit de veto quant à l'achat d'immeubles par des candidats de voisins non désirés⁶⁴². Tout cela se faisait au nom de la renaissance de l'ancien Istanbul mais, paradoxalement, par l'adoption du style de vie de la classe moyenne américaine⁶⁴³. Bien sur, Istanbul n'est pas le seul exemple du processus de l'américanisation de l'espace urbain dans ces dernières décennies parmi les grandes métropoles du monde. A ce point, l'analyse de Guénola Capron pour Buenos Aires dite l'*angélinisation* faisant référence à Los Angeles, le passage de l'organisation socio-spatiale du modèle européen au modèle nord-américain

⁶³⁹ L'exemple de Kemer Country est important à ce sujet étant le signe de l'impact américain déjà évoqué par son nom et son fonctionnement. Voir à ce sujet Rifat N. Bali, « Çilgin kalabalıklardan uzak... », in *Birikim*, n° 123, juillet 1999, Istanbul, Birikim Yayınları, pp.46.

⁶⁴⁰ Pour une analyse détaillée de *gentrification* en Istanbul dans différents quartiers voir les articles paru dans David Behar – Tolga Islam (eds.), *Istanbul'da 'Soylulaştırma'*, Istanbul : Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, février 2006, voir aussi Besime Şen, « Soylulaştırma : Kentsel Mekanda Yeni bir Ayrışma Biçimi », in *Istanbul'da Kentsel Ayrışma, op.cit.*, pp.127- 159.

⁶⁴¹ Can Kozanoğlu, *op.cit.*, p. 107. Ce discours de l'ancien Istanbul, ancien Beyoğlu stérile qui est mythique a été critiqué par certains comme Giovanni Scognamillo, un levantin qui a toujours vécu à Beyoğlu qui parle d'un *rêve de Beyoğlu* plutôt des gens qui n'ont jamais vécu dans le quartier et qui critique les essais de réincarnation. Voir Giovanni Scognamillo, *Bir Levantenin Beyoğlu Anıları*, Istanbul : Metis Yayınları, 1990 surtout pp. 9-11 et 140-144. Aussi voir Özdemir Arkan, *Beyoğlu*, Istanbul : İletişim yayınevi, 5^e édition, 1998.

⁶⁴² Rifat N. Bali cite l'exemple de Kemer Country où il a aperçu une homogénéisation des parcours professionnels et même l'origine ethnique (1/3 des habitants ont d'origine juif). Cf. Rifat N. Bali, *op.cit.*, pp.118-120.

⁶⁴³ Selon ce discours il fallait réaliser la Renaissance du *voisinage*, l'*identité d'habitant du quartier* pour la consolidation de l'identité urbaine. Paradoxalement ces faits n'étaient pas disparus dans les quartiers périphériques que ce discours les exclut. Quelques fois les signes de l'américanisation sont très clairs comme le slogan publicitaire d'une cité privée: « Welcome to California ! » Istanbul'daki California : Alkent 2000 [California à Istanbul : Alkent 2000]. Cité par Çağlar Keyder, « Konut Piyasası : Informelden Küresele », *DeFTER*, année 12, n° 35, hiver 1999, p. 73-97.

plus fragmenté⁶⁴⁴, nous paraît comparable aux nouvelles tendances dans l'espace urbain des métropoles turques.

L'animosité contre les dits « paysans » était ouvertement exprimée dans les médias⁶⁴⁵ dans les années 1990. Cette attitude se cristallise aussi sur les critiques du mode de vie des nouveaux migrants dits « arabesque » dans le contexte des discussions sur les valeurs urbaines et *la culture arabesque*. Selon Can Kozanoğlu, il s'agit de trois attitudes envers le phénomène arabesque : le prendre comme un « fait [social] naturel et le « permettre » en disant « laissons-les écouter...[et vivre selon cette culture] » avec une attitude soi disant tolérante, et les *anti-arabeskçiler* [ceux qui sont opposés à l'arabesque] qui forment la plus grande partie... »⁶⁴⁶.

Selon Nilüfer Göle, en Turquie après 1980, progressivement l'arabesque a commencé à signifier le mode d'urbanisation de l'Anatolie qui se trouvait à Istanbul. En réalité, cette culture populaire, parmi d'autres, étant la synthèse de la turcité et de l'urbanité, forme un mode de modernité *allaturca* qui ne serait ni un simple reflet des valeurs globales ni celles de l'Anatolie en particulier⁶⁴⁷.

Les habitants des *gecekondu* méprisés comme *kıro* [plouc] étaient aussi perçus ayant un « stigmaté », au sens donné par Goffman, à partir de leur allure physique, de leur particularité intellectuelle. Rappelons que Goffman décrit le stigmatisé comme : « l'individu que quelque chose disqualifie et empêche d'être pleinement accepté par la société »⁶⁴⁸. La stigmatisation émerge dans un processus social. Selon Goffman, le stigmaté n'existe que lorsqu'il y a désaccord entre une identité sociale virtuelle et une identité sociale réelle, entre ce que l'on suppose que l'autre est et ce qu'il est véritablement⁶⁴⁹. Ce fait est décrit aussi dans le cinéma turc de façon claire⁶⁵⁰.

Kıro est un terme de l'argot turc et est employé pour désigner les immigrants issus principalement de l'Est de l'Anatolie [sous entendu les Kurdes], le mot a donc aussi une

⁶⁴⁴ Pour les détails sur la transformation urbaine de Buenos Aires voir Guénola Capron, « Buenos Aires ou le rêve inachevé », in *Espaces et Société*, n° 104, 2001, pp. 109-126.

⁶⁴⁵ Voir Rifat N.Bali, *op.cit.* 135-139.

⁶⁴⁶ Can Kozanoğlu, *Cılah İmaj Devri*, Istanbul : İletişim Yay., 10^e éditions, 2001, p.42.

⁶⁴⁷ Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, Istanbul : Metis, 2^e édition, 2002, pp.132-133.

⁶⁴⁸ Erving Goffman, *Stigmaté*, Paris : Minuit, 1975, p.7.

⁶⁴⁹ Danilo Martuccelli, *Sociologie de la modernité*, Paris : Editions Gallimard, 1999, p.449.

⁶⁵⁰ Notamment dans le film de 'Güneşe Yolculuk', [Voyage au Soleil] de Yeşim Ustaoglu (1999). Cf. Mehmet Öztürk, « Türk Sinemasında Gecekondu », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issues No 1 – Gecekondu, URL : <http://www.ejts.org> [25]

connotation quasi-ethnique. La stigmatisation ne concerne pas seulement les pauvres urbains, elle touche même ce qui se sont enrichis c'est-à-dire les nouveaux riches baptisés *zonta* et *maganda*⁶⁵¹ qui ne s'intègrent pas au mode de vie de la classe moyenne urbaine. Ainsi les Turcs noirs forment une "communauté" étant donné que les nouveaux migrants enrichis n'échappent pas facilement au stigmate.

La Turquie suit un projet d'adhésion à l'Union européenne, accélérée depuis la deuxième moitié de la décennie 1980, qui est perçue par différents acteurs sociaux comme l'étape ultime de l'occidentalisation. Pour une grande partie des élites qui se croyaient "les vrais maîtres" d'Istanbul, les immigrants d'origine anatolienne détruisent cette image européenne de la Turquie⁶⁵². Ils forment une menace pour l'avenir du pays dans ce processus selon les *euro-türk*⁶⁵³.

Selon Meryem Koray, la Turquie possède en soi un "Tiers-Monde" et ce tiers-mondialisme s'accélère dans ce processus d'intégration par la régression du secteur agricole, l'augmentation du chômage, la diminution des revenus des salariés et l'accélération de l'économie informelle⁶⁵⁴.

Meryem Koray attire l'attention sur le fait que le déséquilibre dans le système de redistribution des revenus est présenté en terme de *l'Autre Turquie* conforme à l'attitude de *l'Homme Blanc*. Cette réalité sociale est réduite au terme de *l'Autre Turquie* même si elle représente une population très grande pour être ainsi réduite à *l'Autre*. Par contre, pour ceux qui se croyaient faire partie de la 'vraie société', ce fait n'a pas de sens. Le concept de *l'Autre* sert à exclure "ce qui est essentiel" et ainsi vous pouvez les exclure, renvoyer le problème en dehors de vous et de la société. Pas besoin de discuter le

⁶⁵¹ *Maganda* est un mot inventé par les caricaturistes turcs pour un type drôle sans faire référence directe à une catégorie sociale mais repris par les médias et utilisé au sens de « sauvage », « sans mœurs » afin de désigner les *Turcs Noirs*. Pour les détails sur les termes pour désigner les Turcs Noirs voir G. Demet Lüküslü, *La jeunesse turque actuelle : la fin du « mythe de la jeunesse »*, thèse de doctorat sous la direction de François Dubet, EHESS, sociologie, février 2005 pp.164-168.

⁶⁵² Cf. Rifât N. Bali, *Tarz-ı hayattan Life Style'a yeni Seçkinler, Yeni mekanlar, Yeni Yaşamlar*, Istanbul : İletişim Yay., 3^e édition, 2002, p.50.

⁶⁵³ *Euro-türk* [Euro-turc], le turc de classe moyenne ou de la haute bourgeoisie, diplômé des meilleures universités, parlant bien des langues étrangères ayant un capital culturel apte pour vivre à l'européen est l'un des synonymes de Turc Blanc. Ce terme est utilisé beaucoup par un auteur-journaliste important de la Turquie, Cetin Altan et propagé surtout par lui-même.

⁶⁵⁴ Meryem Koray, « Gerçeklerin stilize edildiği bir dünyada ötekileşen yoksulluk », *Toplum ve Bilim*, n° 89, printemps 2001, Istanbul : Birikim Yayınları, p. 220.

système, les problèmes du système, ou les relations entre ces problèmes et le système. Ils sont des gens qui n'arrivent pas à s'en sortir, ils ne méritent pas plus de charité⁶⁵⁵.

Cette construction de l'*Autre*, diffusée aussi partiellement dans le monde académique, a exacerbé « une identification du varoş » comme source de crainte voir de peur. Cette attitude se différencie de celle de la décennie 1970 qui visait à comprendre la société des gecekondü et son fonctionnement et qui l'appréhendait dans le contexte urbain. Ainsi, le soucis d'analyser les groupes de migrants dans un contexte urbain et de transformation sociale, s'est déplacé vers une perception de lutte urbaine et de réaction rurale dans un répertoire de *chocs des civilisations* où il faut choisir le camp ; cette analyse de Baydar sur les varoş par l'intermédiaire de l'exemple Sultanbeyli éclairera ces propos :

« ... Nous croyons que nous n'avons pas tort de qualifier 'Autre' cette genèse qui endommage la nature, l'héritage historique et la culture urbaine... Le mot des varoş qui se répètent beaucoup ces dernières années est devenu le nom des zones d'habitat à caractère rural construites en périphérie et à l'intérieur de la ville mais qui se sont séparées par des frontières psychologiques, sociales et culturelles... En allant vers les années 2000, ce qui est nouveau et choquant est le fait de l'effondrement de l'identité culturelle de la ville par 'l'Autre Istanbul', et... la quête de survie par la lutte de deux formations étrangères l'une à l'autre... Pour l'Istanbul de 1997, la contradiction essentielle n'est pas celle des classes sociales mais une contradiction culturelle. D'une part, il y a la culture urbaine qui est en train de mourir, d'autre part, la réaction rurale devenue une mine [pour cette culture] par l'impact des problèmes sociaux, de la pauvreté, de la crise d'identité et du déracinement... »⁶⁵⁶.

Quant aux Turcs Blancs, ils sont différenciés entre eux. D'abord, il faudrait parler des *Yuppies*, « young urban professionals », issus essentiellement de la classe moyenne urbaine. Cette nouvelle génération des années 1980, pionnière du néo-libéralisme et de l'individualisme était l'antithèse des jeunes révolutionnaires des décennies antérieures⁶⁵⁷, pourtant, ils partagent des origines sociales proches. Ils signifient aussi, par leur présence, la rupture des jeunes des classes moyennes urbaines d'avec la population des gecekondü.

⁶⁵⁵ Meryem Koray, *art.cit.*, p. 219.

⁶⁵⁶ Oya Baydar, « Ötekine Yenik Düşen İstanbul », *İstanbul Dergisi*, 1997, n° 23, pp.78-79.

⁶⁵⁷ Pour une analyse détaillée sur cette génération et sa différence avec les jeunes issus des classes moyennes de la décennie antérieure Hayri Kozanoğlu, *Yuppiler, Prenler ve Bizim Kuşak*, İletişim Yay., 1993 ; Can Kozanoğlu, *op.cit.*, pp. 89-98.

Vers la fin de la décennie 1980, les yuppies et leur idéologie semblaient déjà gagner la lutte au point que le titre d'un dossier d'une revue sur les jeunes les déterminait comme « les Gamins Matérialistes »⁶⁵⁸. Ce fait s'inscrit parmi les retombées du néo-libéralisme au niveau global. Mais, alors que pour la Turquie servir l'Etat était l'élément quasi-essentiel, et non pas la richesse, pour acquérir un statut dans la société selon le code culturel, ce phénomène signifiait l'effondrement du système de codes⁶⁵⁹.

Le nouveau code se transmettra à la génération post-1980, y compris les jeunes issus des classes populaires⁶⁶⁰. A propos, Sencer Ayata, à partir des résultats de ses recherches sur les gens qui ont quitté leurs *gecekondu* afin de vivre en appartements dans des quartiers formels, trouve des influences du nouveau code de valeurs sur les classes populaires. Il insiste sur le fait que les jeunes hommes en particulier des *gecekondu* quittent progressivement les valeurs communautaristes, égalitaristes nécessitant l'humilité, l'entraide, pour devenir des individualistes en quête de réussite individuelle et de confirmation de soi. Selon lui, ces deux systèmes de valeurs demeurent liés au niveau du discours et des pratiques⁶⁶¹.

Etant donné que pour les gens issus des classes populaires la mobilité sociale est devenue de plus en plus difficile dans la Turquie des années post-1980, ce nouveau code culturel a créé une réaction dans ces mêmes milieux. La concurrence accélérée affaiblit l'ancien code de valeurs qui nécessite la redistribution partielle des richesses et établit une relative égalité entre les gens qui sont de plus en plus en quête des *symboles de statut*⁶⁶². Toujours selon Ayata, la famille qui s'enrichit dans les quartiers de *gecekondu* pourrait se trouver rejetée de son espace social et désintégré du quartier et se voit abandonner son habitat pour vivre dans un appartement d'un quartier éloigné⁶⁶³.

Nous pouvons ajouter à ce sujet la catégorie des « tiki » à connotation négative comme celui des *maganda*, qui devient cette fois la stigmatisation d'un groupe issu des

⁶⁵⁸ Voir « Materyalist Veleter », *Nokta*, n° 52, 3 janvier 1988, pp.48-53 cité par G. Demet Lüküslü, « Maddeci Başarıcı manager tipten yuppie ve tiki'ye », in *Birikim*, n°196, août 2005, Istanbul, Birikim Yayınları, p.33.

⁶⁵⁹ G. Demet Lüküslü, « Maddeci Başarıcı manager tipten yuppie ve tiki'ye » [Du type matérialiste manager en quête de réussite au yuppie et au tiki], in *Birikim*, n°196, août 2005, p.33

⁶⁶⁰ *Ibid.*, pp. 34-36.

⁶⁶¹ Voir Sencer Ayata, « Toplumsal çevre olarak gecekondu ve apartman », *Toplum ve Bilim*, n° 46-47, été-automne 1989, p.112.

⁶⁶² Les symboles de statut peuvent être des biens de luxes ou la réussite scolaire d'un enfant, ainsi ils sont les représentations de la réussite. Pour l'explication de ce terme voir Sencer Ayata, *art.cit.*, p.113-114.

⁶⁶³ *Ibid.*, p.113.

classes moyennes. Le terme signifie les « victimes » de la société de consommation qui fréquentent essentiellement les lycées et les universités privés et sont plutôt issus de la haute classe moyenne⁶⁶⁴ et en quête d'identité par le biais de la consommation des biens en vogue sans parvenir à créer une subjectivité.

Une sociologue turque, Ayşe Öncü, résume ce phénomène de ségrégation urbaine en Turquie contemporaine dans le contexte du reflet de la globalisation sur la société turque en ces termes :

“Les différences sont devenues plus aiguës. Dans la décennie des années 1990, c'est le tour de la ségrégation territoriale. La vie classique des classes moyennes est la vie dans les immeubles à plusieurs appartements. La différence au sein de la classe moyenne est essentiellement la distance entre la mer et l'appartement et l'existence ou la non-existence d'une vue sur la mer. Depuis l'Empire ottoman, c'est la première fois que la classe moyenne sort hors d'Istanbul. Il y a plein de grands projets de cités privées en dehors de la ville. Ce processus provoque la formation des groupes qui ne se connaissent pas, qui ne se voient pas et qui ne se comprennent pas les uns les autres. C'est cela la *Ville Globale*. Les villes globales sont toujours des villes fragmentées⁶⁶⁵ ».

⁶⁶⁴ Pour une description détaillée de cette catégorie de jeunes voir G. Demet Lüküslü, *thèse citée*, pp.159-162.

⁶⁶⁵ Entretien avec Prof. Ayşe Öncü, *Radikal*, le 11 mars 2002.

3. La société de Varoş au creuset des solidarités et des conflits

« Le quartier stigmatisé dégrade symboliquement ceux qui l'habitent, et qui, en retour, le dégradent symboliquement, puisque, étant privés de tous les atouts nécessaires pour participer aux différents jeux sociaux, ils n'ont en partage que leur commune excommunication. Le rassemblement en un même lieu d'une population homogène dans la dépossession a aussi pour effet de redoubler la dépossession, notamment en matière de culture ou de pratique culturelle : les pressions exercées, à l'échelle de la classe ou de l'établissement scolaire ou à l'échelle de la cité, par les plus démunis ou les plus éloignés des exigences constitutives de l'existence 'normale' produisent un effet d'entraînement vers le bas, donc le nivellement et ne laissent d'autre issue que la fuite (le plus souvent interdite par le manque de ressources) vers d'autres lieux »⁶⁶⁶.

Pour la société des gecekondü après 1980, nous pensons qu'il faut insister sur le phénomène de ségrégation urbaine et de *pauvreté à tour de rôle*. La ségrégation de cette société fonctionne essentiellement sur les classes populaires urbaines mais elle est aussi valable entre les quartiers auto-construits en fonction de leur intégration au système des rentes urbaines et entre les différents groupes à l'intérieur de ces quartiers tels que les communautés⁶⁶⁷ et sûrement entre les générations.

En effet, la société des gecekondü actuelle devrait être analysée comme un groupe urbain qui a éclaté et qui se forme dans le contexte de la fragmentation urbaine, des tensions urbaines plus virulentes ces deux dernières décennies. Cette société est désormais urbanisée vivant dans un contexte physique éloigné presque entièrement de l'apparence semi-rurale d'autrefois comme nous l'avons évoqué plusieurs fois. La période post-80 voit la consolidation des quartiers de gecekondü par le biais des légalisations des habitations ainsi que la différenciation physique effectuée par la verticalisation des bâtiments⁶⁶⁸. A l'heure actuelle, ce qui domine dans ces quartiers est le paysage des bâtiments à 4-5 voir 6 étages. Nous assistons à une intégration physique

⁶⁶⁶ Pierre Bourdieu, *La Misère du Monde*, Paris : Eds. du Seuil, 1993, p.261.

⁶⁶⁷ Sur les affrontements entre les communautés dans l'espace urbain en Turquie voir Tahire Erman et Aslihan Eken, « The 'Other of the Other' and 'unregulated territories' in the urban periphery : gecekondü violence in the 2000s with a focus on the Esenler case, Istanbul », *Cities*, Vol :21, No :1, 2004, pp. 57-68.

⁶⁶⁸ En fait la légalisation est toujours un problème. Il peut y avoir des quartiers qui restent encore illégaux des dizaines d'années comme le cas de Çağlayan, un des plus anciens gecekondü d'Istanbul avec ses 40.000 habitants où personne n'avait pas le titre de propriété du terrain où se trouve sa maison. Voir Efe Erdem, « 74 trilyona Mahalle », *Milliyet*, 26 juin 1999.

par la réduction des différences entre les zones auto-construites et des quartiers de la ville légalisés en matière de construction⁶⁶⁹.

Paradoxalement, l'intégration physique et l'intégration sociale des habitants des *gecekondu* par l'adoption des modes de vie urbains ainsi que l'apparition d'une nouvelle génération née en ville se réalisent dans un contexte social déterminé par la fragmentation urbaine qui s'est manifestée clairement au niveau discursif avec l'apparition de nouveaux concepts comme ceux de *varoş* qui se substitue à celui de *gecekondu* et l'opposition entre *beyaz Türk* et *siyah Türk* (Turcs blancs, Turcs noirs) désignant la classe moyenne urbaine et les habitants des quartiers périphériques et provinciaux.

Dans ce contexte de stigmatisation, le terme de *varoş* est assimilé par la plupart des habitants au *gecekondu*. Dans une recherche de terrain effectuée au sein d'un quartier de *gecekondu* d'Istanbul réputé *varoş*, la grande majorité des interviewés accepte de nommer son quartier *varoş* sauf qu'elle différencie catégoriquement dans ses réponses le sens donné au terme *varoş* : la pauvreté, la distance physique avec le centre-ville, la ruralité, l'ethnicité, seuls quelques-uns utilisent le terme *varoş* comme le simple équivalent de *gecekondu*. Chez les interviewés qui ont refusé cette appellation, la raison du refus est partagée entre le fait que leur quartier est très développé pour être nommé *varoş* comme les autres qui le méritent et le refus catégorique d'être nommés par ce terme stigmatisant⁶⁷⁰. A ce propos, un interviewé disait : « Il n'y a pas un tel concept selon moi, c'est eux qui le nomment ainsi. Ils nous minimisent. Ils disent que nous ne sommes pas des gens développés, qui n'ont rien vu rien vécu dans la vie. Ils nous regardent de haut »⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ Voir sur le sujet de cette évolution Claude Barry, *La transformation des périphéries d'Istanbul, du gecekondu à l'immeuble d'appartement : vers une intégration à la ville ?*, Mémoire de D.E.A., Paris VIII, Ecole d'Architecture de Belleville, sous la direction de Stéphane Yerasimos et Pierre Pinon, 1999-2000.

⁶⁷⁰ Serpil Bozkulak, *art.cit.*, pp. 257-261.

⁶⁷¹ *Ibid*, p. 261.

3.1. De la pauvreté à tour de rôle à la pauvreté sans règles : de la nouvelle forme de solidarité à la ségrégation économique des *varoş*

Asef Bayat insiste sur les dissimilitudes de luttes contre la pauvreté urbaine dans des contextes socioculturels différents. Selon lui, il existe différentes typologies de pauvres : des pauvres passifs, des pauvres qui luttent pour leur survie, des pauvres politisés, des pauvres qui résistent. Pour sa part, il propose dans le contexte des conditions de la globalisation le terme de « transgression silencieuse de ce qui est ordinaire » qui est mieux à même d'expliquer les stratégies des marginaux urbains dans les pays en développement. « La transgression silencieuse » vise les occupations de terres pour construire les habitats informels et les développer en construisant des étages supplémentaires afin de les vendre ou les louer, l'utilisation illégale des services d'électricité et les activités dans l'économie informelle. Ces activités visent deux buts selon Bayat : une redistribution des objets et des occasions sociales (de façon immédiate et illégale), et l'obtention d'une autonomie culturelle et politique des règles et des institutions par rapport à celles que l'Etat et les autres pouvoirs modernes leur imposent. Cette autonomie est sous la menace de l'intégration qui se propage dans les conditions de la globalisation⁶⁷².

Dans ce contexte, et contre la pauvreté urbaine, les habitants des *gecekondu* ont essayé de trouver de nouvelles stratégies de survie telle la dite *pauvreté à tour de rôle* que nous avons cité ci-dessus. Ce fait basé sur l'économie informelle et provoqué par l'impact des politiques néo-libérales caractérisé par le changement des activités de l'économie formelle qui a fragilisé la situation des salariés et la régression de l'Etat Providence⁶⁷³ a eu un double effet sur les habitants de ces quartiers auto-construits : l'effet de solidarité et l'effet de ségrégation entre les habitants due essentiellement aux

⁶⁷² Voir pour les détails Asef Bayat, « From 'Dangerous Classes' to 'Quite Rebels' : Politics of the Urban Subaltern in the Global South », *International Sociology* 15, n° 3, 2000, 533-557.

⁶⁷³ La part des dépenses sociales dans la totalité des dépenses de l'Etat est restée très basse en Turquie de la décennie 1990 (en 1990 le 26.3 % et en 1998 % 25.7) tandis que dans les pays de Tiers-Monde où les dépenses sociales restent toujours supérieures à la Turquie il s'agissait d'une augmentation. Voir World Bank, 2001, pp.300-301, cité par Ayşe Buğra, « Ekonomik Kriz Karşısında Türkiye'nin Geleneksel Refah Rejimi », *Toplum ve Bilim*, n° 89, été 2001 p.29.

rentes urbaines et aux activités dans l'économie informelle⁶⁷⁴. D'autre part, les conséquences de cette nouvelle forme de pauvreté sont l'exclusion des masses pauvres et l'empêchent de leurs mobilités ce qui les poussent à se réfugier dans leurs quartiers pour des raisons entre autres économiques. La diminution des contacts entre les classes sociales contribue amplement aux tensions urbaines⁶⁷⁵.

La pauvreté à tour de rôle reposait en grande partie sur l'exploitation des terres de *gecekondu* qui tirent désormais sur leur fin. L'exemple de la location des appartements des *gecekondu* à plusieurs étages aux proches, relaté par Jean-François Pérouse dans l'exemple du quartier Gazi, nous éclaire sur le fonctionnement de la solidarité/enrichissement sur d'autres dans le contexte de la pauvreté à tour de rôle : « ... La migration des individus et des familles alimente ainsi le marché de la construction : une personne peut vivre de la location ou de la vente de bâtiments qu'elle construit à des membres de sa propre famille qu'il fait venir à Istanbul »⁶⁷⁶.

La pauvreté à tour de rôle pourrait être qualifiée comme étant une forme de solidarité au sein du secteur informel. Selon O.İşık et M. Pınarcıoğlu, pour les concepteurs de cette notion de « pauvreté à tour de rôle », dans un pays en voie de développement comme la Turquie, les pauvres sont caractérisés avant tout par leur « aptitudes » à transformer leur position sociale et économique⁶⁷⁷. Ce terme d'aptitude (*capacity* en anglais) est emprunté à l'économiste Amartya Sen qui l'utilise pour attribuer aux pauvres un qualificatif autre que des classifications purement économiques telles que les pauvres en dessous -ou au dessus- du seuil de pauvreté selon leur niveau de revenu ou de consommation ou pour les pauvres dans la pauvreté absolue ne pouvant même pas subvenir à leurs besoins alimentaires essentiels qui définissent un aspect *statique* de la pauvreté. Par contre, grâce au terme d'aptitude, il est possible de distinguer l'aspect *dynamique* des pauvres au sens de « leur capacité à atteindre des opportunités qui peuvent être créées dans l'avenir, leur volonté d'utiliser cette capacité

⁶⁷⁴ Melih Pınarcıoğlu – Oğuz İşık, « 1980 sonrası dönemde kent yoksulları arasında güce dayalı ağ ilişkileri : Sultanbeyli örneği », *Toplum ve Bilim*, n° 89, été 2001, p.40

⁶⁷⁵ İpek Özbek-Sönmez, « Kentsel Yoksulluk ve Sosyo-Mekansal Dışlanma », in Rahime Beder Sen, *IV. Aile Sorusu « Aile ve Yoksulluk » Bildirileri*, Ankara : T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yay., pp.561-569.

⁶⁷⁶ Jean-François Pérouse, *op.cit.*, p.48.

⁶⁷⁷ Oğuz İşık et Melih Pınarcıoğlu, *Nöbetleşe Yoksulluk*, *op.cit.*, 2001, p.72.

dans l'immédiat et l'avenir proche, donc, leur pouvoir d'améliorer leur vie» qui les différencie des pauvres de l'Occident⁶⁷⁸.

Ce nouveau modèle, élaboré par Işık et Pınarcıoğlu pour expliciter les grandes tendances de la migration et de l'urbanisation après les années 80, est appelé « la pauvreté à tour de rôle ». Il décrit un réseau relationnel hiérarchique -donc inégalitaire- selon lequel, les migrants arrivés en premier et les groupes détenant une position privilégiée dans la ville deviennent plus riches en s'appuyant sur les groupes émigrants tardifs et non privilégiés. En d'autres termes, la pauvreté des primo-arrivants est transférée aux nouveaux au fur et à mesure que les conditions de vie des premiers s'améliorent⁶⁷⁹.

La force dynamique de la « pauvreté à tour de rôle » est fondée sur l'invasion, la parcellisation et la vente de la terre. Ce modèle souligne qu'il existe une relation forte entre le marché foncier informel et le marché du travail informel. Les premiers occupants obtiennent la plus grande part de richesses grâce au système d'urbanisation fondé sur la création de logements informels, tandis que les émigrants qui s'intègrent plus tardivement au système bénéficient de loyers faibles et d'offres d'emplois informels en s'appuyant sur les réseaux de concitoyenneté établis en fonction des lieux de provenance (*hemşehrilik*), de l'identité religieuse ou de l'appartenance ethnique. Si l'arrivée de nouveaux émigrants enrichit les anciens qui ont ainsi l'occasion de louer ou de vendre leurs « propriétés », les nouveaux ont également l'occasion d'occuper et de commercialiser un autre morceau de terre. Par conséquent, dans la mesure où le système fonctionne, toutes les parties sont gagnantes mais à part inégale. Selon Işık et Pınarcıoğlu, même si certains groupes -les premiers occupants qui acquièrent le statut de propriétaire- bénéficient plus que d'autres -les derniers émigrants qui ont le statut de locataires-, ce système peut tout de même être qualifié « d'alliance contenant des éléments de *solidarité* » ; une solidarité dans le sens « d'efforts conjoints pour partager et surmonter la pauvreté »⁶⁸⁰.

Pour que ce schéma de transfert de la pauvreté puisse se perpétuer, la condition principale est l'existence de terres disponibles et aptes à être occupées en périphérie des

⁶⁷⁸ Oğuz Işık-M.Melih Pınarcıoğlu, « NÖBETLESE yoksulluktan KURALSIZ yoksulluğa », *Görüş*, juillet 2003, p.51.

⁶⁷⁹ Oğuz Işık, M.Melih Pınarcıoğlu, *Nöbetleşe Yoksulluk*, op.cit., p.155.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p.156.

villes. Cependant, selon Işık et Pınarcıoğlu, ce système ne pourrait plus se renouveler, car, à un certain ralentissement du taux de migration, s'ajoute la difficulté croissante de trouver un terrain apte à l'invasion.

En fait, l'une des forces du modèle de la « pauvreté à tour de rôle » est de fournir une explication à la quasi-inexistence d'une catégorie de populations pauvres complètement exclue de la structure socio-économique dans le sens d'*underclass*, soit, un « sous-prolétariat » des pays industrialisés qui ne forme même pas une classe à partir de laquelle il peut se battre et arracher au système économique le droit à une vie digne. Alors que la pauvreté constituait une exception dans l'économie formelle des pays industrialisés et la seule stratégie de survie de ces populations est d'obtenir des aides de l'assistance sociale ; par contre, les « pays en voie de développement » ont connu l'émergence d'une population marginale importante née de l'incompatibilité entre la vitesse de l'exode rural et de l'industrialisation dans un milieu où l'Etat-providence ne fonctionnait que partiellement. Dans de telles conditions, les populations pauvres, ne peuvent plus être considérées comme des exclus de la structure socio-économique, elle-même définie par une pauvreté étendue. Par conséquent, les masses pauvres, non seulement cherchent, mais également créent leurs propres mécanismes de génération de revenus -monétaires ou autres- : la migration vers les villes ou vers l'étranger pour trouver des emplois, l'invasion de terrains urbains, la construction par ses propres moyens d'un logement pour ses besoins voire même pour louer ou vendre un excès de logement, l'établissement d'activités informelles etc. constituent tous des mécanismes de ce genre.

Autrement dit, ce sont les pauvres -avec l'appui des politiques populistes- qui définissent en grande partie les règles du jeu au niveau social, économique et spatial : « La sphère formelle n'a jamais eu autant de succès [que dans les pays avancés], elle n'a jamais pu réaliser l'extension du bien-être ou créer des circonstances protectrices à l'égard des pauvres. Et dans ces circonstances non-protectrices auxquelles ils ne sont pas étrangers, les pauvres ne se sont jamais contentés de leur rôle de spectateurs passifs et ont lutté pour l'ascension au niveau des couches aisées en développant leurs propres stratégies »⁶⁸¹.

⁶⁸¹ Oğuz Işık et Melih Pınarcıoğlu, *op.cit.*, p.76.

Dans ce contexte, Ayşe Buğra interprète la naissance de la nouvelle pauvreté urbaine en Turquie en focalisant sur la transformation du « régime de protection sociale » qu'elle explique par l'intervention des relations à caractère informel de familles, de communautés, de voisinages, par le maintien de la vie d'un individu en cas de problèmes de chômage, de maladie, de vieillissement⁶⁸². Buğra et Keyder insistent sur la fin du régime traditionnel de protection sociale en Turquie et l'irruption de la « nouvelle pauvreté » en tant que « produit des conditions qui, pour la plupart, détruisent la probabilité d'être intégré à la société urbaine »⁶⁸³. Selon Buğra, au centre de ce 'régime' se trouve la solidarité familiale. D'autre part, l'Etat joue un rôle parallèle dans le contexte du régime de bien-être pour lutter contre le chômage, en mettant à disposition des emplois dans le secteur public distribués essentiellement par le biais des réseaux clientèles de parentés, de lieux d'origines ou politiques, au lieu de fournir une protection par le biais de l'allocation chômage ou par la protection légale et efficace des salariés. L'autre exemple est la politique permissive de l'Etat envers la construction des *gecekondu*. Mais ces deux politiques d'Etat ont désormais radicalement changé⁶⁸⁴.

Un rapport de la Banque Mondiale en 2003 sur la Turquie insiste sur le fait que le déséquilibre et la pauvreté extrême persistent toujours mais qu'il s'agit d'une augmentation de la pauvreté urbaine et de l'affaiblissement des relations de solidarités traditionnelles outre la diminution des emplois dans le secteur informel qui génère chez les gens un sentiment de plus grande pauvreté et de *vulnérabilité*⁶⁸⁵. Selon le rapport de 2005, le taux de vulnérabilité a augmenté de 36,3% en 1994 et a atteint 56,1% en 2001⁶⁸⁶.

Le revenu que les immigrants dégagent des emplois précaires ne peut en aucun cas établir une base d'accumulation ; à vrai dire, il ne suffit même pas à la reproduction

⁶⁸² Ayşe Buğra, « Ekonomik Kriz Karşısında Türkiye'nin Geleneksel Refah Rejimi », *Toplum ve Bilim*, n° 89, été 2001 p.23.

⁶⁸³ Ayşe Buğra et Çağlar Keyder, *New Poverty and the Changing Welfare Regime of Turkey*, Ankara : UNDP, 2003, p.23

⁶⁸⁴ Voir pour les détails, Ayşe Buğra, *art.cit.* pp. 24-27.

⁶⁸⁵ World Bank, Turkey : Poverty and Coping After Crises. World Bank Report no : 24185-TR cité par Harun Önder, Fikret Senses, « Türkiye'de Yoksulluk Düşüncesi », in Burak Ulman et İsmet Akça, *İktisat, Siyaset ve Devlet Üzerine Yazılar : Prof. Dr. Kemali Saybaşılı'ya Armağan*, İstanbul : Bağlam Yayınları, 2006

⁶⁸⁶ Le terme *d'être non-protégé* désigne à la fois d'être pauvre et le risque d'appauvrissement dans l'avenir. Son importance dans les analyses de pauvreté vient par l'impact des expériences ou des attentes des grands changements des revenus sur dépenses actuelles. Cf. World Bank, *Measuring Vulnerability*, 2005. URL : www.web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTPOVERTY/EXTPA

familiale une fois les frais de nourriture et de scolarité des enfants payés.. L'attention est attirée sur la situation particulièrement vulnérable des émigrants involontaires kurdes qui vivent dans les taudis situés au centre-ville et qui sont non seulement dépourvus de liens étroits avec leur lieu d'origine et de la possibilité de retour, mais qui sont aussi privés de réseaux de solidarité, puisqu'une solidarité efficace ne peut avoir lieu que dans les conditions de la pauvreté transitoire, ou en d'autres termes, dans un modèle de pauvreté à tour de rôle⁶⁸⁷.

Selon Işık et Pınarcıoğlu, l'économie informelle qui a été touchée par les répercussions de la crise des années 2001 et par la nouvelle rationalité économique ne contribuera qu'à approfondir la pauvreté plus qu'à l'empêcher. Au vu de ces conditions les réseaux de solidarités basées sur la communauté et la famille perdront de leur doyen pouvoir. Une analyse de la pauvreté dans les varoş doit prendre dorénavant en considération l'exclusion sociale. Les trois éléments que sont l'informel, l'urbanisation et la politique de patronage qui atténuaient la pauvreté, vivent une transformation, et la pauvreté structurelle non transférable prend le relais⁶⁸⁸. A propos, Ahmet Insel propose un modèle de pauvreté mixte en combinant la pauvreté relative⁶⁸⁹ et la pauvreté absolue⁶⁹⁰ pour comprendre ce fait en Turquie. .

Dans ce contexte, cette nouvelle pauvreté doit tenir compte de la possession ou de la privation de biens et de services pour la participation *humaine* à la division du travail social. Comme on le sait, la pauvreté relative varie selon les différents contextes sociaux, car elle doit être déterminée par rapport au revenu moyen. Donc, la priorité aux instruments visant à équilibrer la redistribution de la prospérité et qui dépendent de la production et de l'extension des services sociaux de bonne qualité ainsi que des soutiens financiers directs aux pauvres est exigée. Une représentation de la pauvreté formulée à partir de la pauvreté totale comme une combinaison de la pauvreté absolue et de la pauvreté relative, tout en prenant en compte la variation de la pauvreté selon les régions

⁶⁸⁷ Ayşe Buğra et Çağlar Keyder, *New Poverty and the Changing Welfare Regime of Turkey*, Ankara : UNDP, 2003, pp. 19-22.

⁶⁸⁸ Oğuz Işık, M.Melih Pınarcıoğlu, « NÖBETLESE yoksulluktan KURALSIZ yoksulluğa », *art.cit.*, pp.52-53.

⁶⁸⁹ Le seuil de la pauvreté définie selon la médiane et le moyen du revenu par habitant/par foyer, Ahmet Insel, « İki Yoksulluk tanımı ve bir öneri », *Toplum ve Bilim*, n° 89, été 2001, p.64.

⁶⁹⁰ Le seuil de la pauvreté définie en fonction du revenu minimum nécessaire pour satisfaction des besoins primaires afin de la survie de l'homme. Pour la critique des concepts de la pauvreté relative et la pauvreté absolue voir Ahmet Insel, *art.cit.*, pp.65-66.

dans des pays en développements, nous serait utile afin d'observer les impacts paradoxaux des politiques de développements sur la pauvreté⁶⁹¹.

3.2. Les Alévis, Les Kurdes, les Islamistes... : Difficile voisinage des communautés dans les Varoş ?

Les relations entre les habitants des gecekondü varient selon leur expérience dans leur pays d'origine, leurs motifs et leurs expériences d'immigration. A propos, Sema Erder, dans sa recherche sur certains quartiers de gecekondü d'Istanbul, a constaté que les Bosniaques qui ont immigré vers cette région dans les années 1950-1960 n'ont de préjugés ni sur les habitants issus de la région de la Mer Noire ni sur les Alévis et les Kurdes et leurs perceptions se limitent à ce qu'ils ont vécu. D'autre part, les anciennes tensions entre les groupes pourraient transplanter dans ce nouvel espace et ainsi rester essentiellement important pour la première génération⁶⁹². Il se peut que se configurent de nouvelles formes de relations qui s'endurcissent par la nouvelle identification territoriale dans un contexte social où tout le monde est étranger.

Ainsi, l'influence du vécu ensemble de 'faire ensemble' lors du processus de construction sur la première génération d'habitants des quartiers de gecekondü devient importante. Dans ce contexte territorial où tous étaient "étrangers", les immigrés devaient faire ensemble afin de résoudre leurs problèmes communs. Cette obligation jouait un rôle important dans l'affaiblissement des différences d'origines entre les groupes d'émigrants. Par la consolidation de ces quartiers et la résolution d'une grande partie des problèmes communs, les différences se dévoilaient. Evidemment, l'influence du vécu et de faire ensemble est moins opérante chez les jeunes que chez leurs parents qui ont construit ces quartiers.

La solidarité entre les groupes d'immigrants qui a tendance à s'effacer avec le temps peut resurgir en cas de nouvelle crise comme la résistance contre les démolitions

⁶⁹¹ Ahmet Insel, *art.cit.*, pp.67-72.

⁶⁹² Sema Erder, *Kentsel Gerilim*, *op.cit.*, p.157.

de certaines zones de gecekondü devenues attrayantes pour les grandes entreprises de constructions lors de ces deux dernières décennies⁶⁹³.

La relation des habitants des gecekondü à leur territoire est un fait perçu par des chercheurs turcs. Selon Erder, les gens qui habitent dans des quartiers auto-construits ont des différentes expériences que ceux qui habitent dans des quartiers formels. Leur relation à l'espace où ils vivent est ainsi plus forte par rapport aux habitants des quartiers centraux. Ils ont des relations d'appartenance plus denses entre eux et avec l'espace vécu que certaines fois ils ont fait des sacrifices ensemble pour sauvegarder. Cela dit nous assistons à l'émergence du « local »⁶⁹⁴.

Malgré les faits cités ci-dessus, le phénomène de l'*ethnicisation* chez les nouveaux émigrants et les tensions intercommunautaires dans les zones urbaines périphériques sont observables à partir de certaines recherches de terrains⁶⁹⁵ et des rares exemples de violences urbaines parus dans les médias⁶⁹⁶. Ainsi, au conflit des « paysans dans la ville » et des anciens citadins, il faut ajouter les conflits Alévis-Sunnites et Turcs-Kurdes etc.⁶⁹⁷. C'est un phénomène qui a aussi un caractère générationnel, car la première génération préfère rester essentiellement dans les réseaux des solidarités de familles et de village ou de province tandis que la deuxième génération a tendance à afficher son identité ethnique/confessionnelle en dépit des réseaux créés par ses parents⁶⁹⁸.

Bref, la tension urbaine de la période des *Varoş* présente deux facettes : le conflit des *Varoş* avec le Centre-Ville et les conflits au sein des *Varoş* entre différents groupes identitaires issus essentiellement des nouveaux phénomènes urbains de la Turquie

⁶⁹³ Voir pour les détails sur l'expérience d'un ancien quartier de gecekondü Maya Arıkanlı Özdemir, « Kentsel Dönüşüm Sürecinde Eski Bir Gecekondü Mahallesi : Karanfilköy-Kentlere Vurulan Neşterler », in Hatice Kurtuluş (éd.), *Istanbul'da Kentsel Ayrışma*, Istanbul :Bağlam Yay., 2005, pp.187-239.

⁶⁹⁴ Sema Erder, *Kentsel Gerilim*, op.cit, p.115.

⁶⁹⁵ Sur ce fait et dans l'exemple des conflits entre les Sunnites et les Alévis voir Tahire Erman, « Mahalledeki Öteki : Gecekondü Ortamında Alevi-Sünni İlişkileri », *Türkiye Kültürler*, Istanbul : Tetragon, 2005, 319-339 pour une description générale voir essentiellement Sema Erder, *Kentsel Gerilim*, op.cit, qui est un classique à ce sujet et source de références pour les recherches sur les conflits intercommunautaires dans l'espace urbaine.

⁶⁹⁶ A propos l'événement d'Esenler en 2002, entre les Kurdes sunnites et les Gitans et les Alévis a provoqué l'apparition du phénomène de communautarisme dans les médias.

⁶⁹⁷ Tahire Erman, « Farklılaşan Kırsal Kökenli Cemaat, Değişen Gecekondü : Bir Etnografik Araştırmanın Gösterdikleri », *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi/Journal of Sociological Researches*, n°1-2, Automne 1998, Ankara : Sosyoloji Derneği yay., pp. 44-59.

⁶⁹⁸ *Ibid*, pp. 45-47.

comme le changement de la composition des groupes d'émigrants dans ce dernier quart de siècle et les mutations sociopolitiques au niveau national.

La violence urbaine à l'instar des affrontements intra-communautaires, la position asymétrique de l'Etat entre les différents groupes et le clientélisme politique dans la périphérie urbaine tiennent un rôle considérable. L'exemple après 1980 de la politique de synthèse « Turc-Islam »⁶⁹⁹ du gouvernement militaire issu du coup d'Etat du 12 Septembre 1980 et des gouvernements qui lui succède, a défavorisé les Alévis et les militants et sympathisants de Gauche (en grande partie formée d'Alévis). Par contre, avec les fameuses *Décisions du 28 février 1997* adoptées par le Conseil de Sécurité National pour renverser le pouvoir islamiste⁷⁰⁰, il y eut un certain rapprochement de l'Etat avec les Alévis perçus comme support de la laïcité⁷⁰¹. Les applications de la politique de synthèse « Türk-İslam » et l'intérêt soudain pour les Alévis à travers le *processus du 28 février* a suscité l'inquiétude de ces derniers et le sentiment de menace chez certains groupes islamistes face à ce changement d'attitude envers les Alévis.

Nous pouvons dire en effet que la relation des Alevis avec l'Etat est sous l'influence des facteurs conjoncturels. L'instabilité des relations cause une certaine méfiance envers l'Etat d'au moins une partie des Alévis⁷⁰² malgré le fait que la stratégie de la communauté est l'intégration absolue au système. D'autre part, le succès des partis islamiques lors des élections municipales tout au long de la décennie 1990 et qui continue encore, empêche l'infiltration des Alévis dans les réseaux clientélistes en périphérie urbaine⁷⁰³. Si nous ajoutons tous ces faits touchant les Alévis de différentes

⁶⁹⁹ Hamit Bozarslan propose le terme de "turque-islamique-occidentale" visant encadrer la nation turque pour le paradigme du Gouvernement Militaire de 12 Septembre qui appliquait la politique d'encadrer le peuple par une néo-kémalisme teinté de l'islam comme l'exemple de l'obligation de la lecture du de Mustafa Kemal est recommandation forte le Coran à toutes les prisonniers. Cette désignation nous paraît tout à fait convenable et explicative mais nous préférons garder le terme de *Turc-Islam* comme c'est devenu la coutume dans la littérature des sciences sociales en Turquie. Voir, Hamit Bozarslan *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris : La Découverte, 2004, pp.66-67.

⁷⁰⁰ Sur le rôle de l'Armée et Le Conseil National de Sécurité, voir Hamit Bozarslan, *op.cit.*, pp.87-91.

⁷⁰¹ Certains ont interprété cette politique de rapprochement comme l'étape ultime d'un projet de l'islam protestant de l'Etat, un islam officielle dans lequel la communauté alévie va jouer son rôle désigné. Voir H. Bülent Kahraman, « Devlet'in yeni resmi dini: Alevilik », *Radikal*, le 7 septembre 1998

⁷⁰² Pour les détails sur les impacts des politiques issues du synhtèse Turque-islamique et des applications pendant le processus de *28 Février* et une évaluation critique de ces deux périodes voir Fazıl Hüsnü Erdem, « Alevi Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler », *Toplum ve Bilim*, no :90, automne 2001, pp.194-197.

⁷⁰³ Cf., Tahire Erman et Aslıhan Eken, « The 'Other of the Other' and 'unregulated territories' in the urban periphery: gecekondu violence in the 2000s with a focus on the Esenler case, Istanbul », *Cities*, Vol :21, No :1, 2004, pp. 64.

couches sociales à l'exclusion des habitants des *varoş*, nous pouvons évaluer la fragilité de l'état des émigrants alévis en périphérie urbaine.

A part des différences évidentes dans l'espace social, il se peut que les groupes d'identités aient le souci de montrer leurs différences. A propos, Tahire Erman cite le cas d'un quartier mixte, majoritairement alevi, où, par l'apparition des femmes voilées (*tesettürlü*) dans le quartier chez les sunnites, les femmes alevi qui se couvraient habituellement la tête l'ont découverte et ont commencé à porter des pantalons pour faire le contraire. Toujours dans le même quartier, les hommes alevi qui se vantaient que leurs fronts n'avaient jamais touché le sol (c'est-à-dire qu'ils n'ont jamais fait la prière) se promenaient dans la rue en fumant délibérément pendant le mois de ramadan où les sunnites suivent le jeûne afin de contrarier l'ambiance religieuse qui domine en ce mois⁷⁰⁴. A propos T. Erman écrivait ainsi : « Depuis les deux dernières décennies, l'islam conservateur est devenu beaucoup plus visible dans l'espace public. Ce fait est plus considérable dans les périphéries urbaines et devient une des sources de conflits. La visibilité du mode de vie musulman conservateur pourrait être considéré comme une menace surtout dans des quartiers mixtes alevi-sunnite en provoquant le réflexe des autres qui veulent affirmer leur présence dans l'espace public par leur visibilité »⁷⁰⁵.

Par la migration en masse des Alévis vers les grandes métropoles, suivie des événements sanglants des dernières années de 1970, nous remarquons la réapparition de la question alévie réduite auparavant territorialement au Centre et de l'Est d'Anatolie dans les métropoles turques : « Du fait des migrations vers Istanbul qui ont affecté les bastions alévis traditionnels, il s'est opéré un transfert des tensions et contradictions alévies dans la métropole turque, laboratoire effervescent des différences alévies »⁷⁰⁶.

Ainsi, depuis la fin des années 1980, Istanbul est devenu un espace propice à l'affirmation, en premier lieu culturel, des identités alévies, sachant qu'on ne saurait parler d'une communauté alévie, ni réduire l'alévitité à une identité ethno-confessionnelle ou à une minorité. C'est une des « identités refuge » ou une des « communautés imaginées » de la Turquie urbanisée contemporaine, donnant naissance à des formes

⁷⁰⁴ Tahire Erman, "Mahallede öteki: Gecekondu ortamında Alevi-Sünni ilişkileri, in *Türk(iye) Kültürleri*, sous la dir.de Gönül Pultar, Tahire Erman, Tetragon, 2005, p.328

⁷⁰⁵ Voir sur ce fait Tahire Erman, *art.cit.*, pp.319-339.

⁷⁰⁶ J-P, Pérouse et Altay Manço, « Contexte et formes nouveaux alévis à Istanbul (1990-1998) », URL : http://www.cfait.org/_immigration/analyse/47.html

très variables de communautarisme, en fonction des « terreaux ». Ainsi, assiste-t-on à une réinvention des référents identitaires alévis, parfois soigneusement distingués de ceux des Sunnites, renvoyant à une irréductible (et artificielle) altérité⁷⁰⁷.

“L’autre axe de tension” est du à l’installation des émigrants d’origine kurde sous l’effet de “l’exode forcé” des années 1990, de l’Est et du Sud-est de l’Anatolie⁷⁰⁸. Cette vague d’immigration se distingue de celles antérieures par le fait qu’elle couvre des familles entières et la difficulté voire l’impossibilité pour les émigrants de transférer leurs capitaux. Leurs conditions se sont empirées à cause de la difficulté d’obtenir des ressources urbaines comme des terres vierges, devenues rares, pour construire un habitat illégal. Par leur manque de ressources financières ainsi que la rareté de terrains libres pour la construction de gecekondü, ce groupe d’immigré est devenu locataire dans des immeubles des zones de gecekondü ou des quartiers pauvres du centre ville. Ainsi, à l’heure actuelle, la pauvreté urbaine concerne essentiellement des immigrés kurdes récemment installés dans les métropoles par “l’exode forcé”⁷⁰⁹. Au moins une partie de ces immigrés cherchent à résoudre leurs problèmes en intégrant des réseaux déjà établis par les anciens. Dans ce contexte, nous pouvons prétendre que les groupes kurdes-sunnites sont plus avantagés que ceux des kurdes-alévis⁷¹⁰.

Avec une certaine précaution, nous pouvons avancer que la pauvreté des années 1990 s’est teintée d’une couleur ethnique plus importante qu’auparavant sous l’effet de “l’exode forcé”. Sema Erder insiste dans sa recherche publiée en 1996 au sujet de l’arrondissement d’Ümraniye sur les groupes exclus comme les vieilles veuves abandonnées, les handicapés qui ont subi des accidents de travail et les Kurdes issus de “la migration forcée”⁷¹¹. Une recherche de terrain encore plus récente attire l’attention sur le faible espoir des immigrés kurdes de cette dernière décennie qui se trouvent en bas de l’échelle sociale de se hisser dans la hiérarchie sociale. Ils sont plus présents dans le secteur informel, ils ont plus de difficultés à obtenir des services d’éducation et de

⁷⁰⁷ J-P, Pérouse et Altay Manço, *art.cit.*

⁷⁰⁸ Sema Erder, «Kentsel Gelişme ve Kentsel Hareketler» in *Kent, Yerel Siyaset ve Demokrasi*, İstanbul : Demokrasi Kitaplığı (WALD), pp. 203-221.

⁷⁰⁹ Fikret Kızıltan, « Varoşlar Üzerine notlar I », in *Yol*, no : 4, 2003

⁷¹⁰ Sema Erder, *Kentsel Gerilim...*, *op.cit.*, p. 156.

⁷¹¹ Sema Erder, *İstanbul’a bir Kent konu : Ümraniye*, İstanbul : İletişim Yay., 1996, pp. 295-296.

santé que les anciens. Comme ils font travailler leurs enfants, ils n'ont guère d'espoir pour la nouvelle génération en manque d'une éducation formelle⁷¹².

Dans son article portant le titre révélateur de « La migration des 'villageois' sans village », Erder attire notre attention sur le fait qu'en raison de l'ancienneté de la migration en provenance de l'Est vers les métropoles de l'Ouest, les différences entre les vagues de migrations anciennes et récentes échappent facilement à la vigilance. Selon Erder, « ceux qui vivent en dehors des circonstances de conflit à l'est appréhendent la nouvelle vague comme une continuité de la migration paysanne qui se poursuit depuis des années » et ceci occulte la différence existante entre l'ancienne migration qui fut graduelle et volontaire et la nouvelle qui est brusque, massive et forcée⁷¹³. Cette nouvelle vague d'exode forcé des déracinés, difficile à déterminer, doit être évalué dans le contexte des tensions urbaines.

Une recherche de terrain effectuée sur les émigrants involontaires Kurdes pointe sur leur situation désavantageuse des urbains pauvres ce qui rend plus problématique le phénomène de l'exclusion sociale en lui conférant une couleur ethnique :

« Les Kurdes constituent le plus récent et le plus important groupe de migrants à intégrer cette pyramide par le bas ; la pauvreté s'est transférée vers ce groupe qui est marqué par la migration involontaire. Mis à part d'autres facteurs d'appauvrissement liés à ce type de migration, les migrants involontaires sont également privés de l'accès relativement facile aux terrains urbains dont les migrants de vagues précédentes avaient tiré profit, tel que cela a été conceptualisé par la « pauvreté à tour de rôle ». Ce groupe, qui forme la « base » de la pyramide depuis une vingtaine d'années et qui a désespérément accepté les conditions d'emploi et de logement les plus désavantageuses, pourra-t-il transférer sa pauvreté, ou bien sera-t-il le premier candidat au statut des nouveaux pauvres, c'est-à-dire privé des opportunités d'améliorer ses conditions de vie dans les circonstances actuelles ? Autrement dit, les migrants kurdes ayant quitté leur terre natale contre leur gré, constitueront-ils « l'underclass turc » ? »⁷¹⁴

Un rapport issu d'une recherche de terrain dans les métropoles de la Turquie publié par Göç-Der sur la migration forcée, montre bien la désintégration dans la société turque actuelle. Un quart des migrants ne parlent pas le turc, 42% sont analphabètes,

⁷¹² Pour les détails, Sevilay Kaygalak, *art.cit.*, pp. 124-173.

⁷¹³ Sema Erder, « Köysüz 'köylü' göçü », *Görüş*, mars 1998, pp.24-26.

⁷¹⁴ Bediz Yılmaz, *Migration, Exclusion et Taudification dans le Centre-Ville Istanbuliote : Etude de cas de Tarlabasi*, thèse de doctorat sous la dir. de Nora Seni, Université Paris VIII – Saint Denis, Institut Français d'Urbanisme, 2006.

40% des enfants ne poursuivent pas l'école et seulement moins de 5 % travaillent dans le secteur formel, 94 % affirment vouloir rentrer dans leur village⁷¹⁵.

Cette population vit en grande partie dans les quartiers pauvres des centres villes exclus de l'économie formelle et de la pauvreté à tour de rôle des zones de *gecekondu*. Ceux qui vivent en périphérie urbaine ont des difficultés à sortir du cercle vicieux d'être en bas de l'échelle de la « pauvreté à tour de rôle »⁷¹⁶. Désigner de façon efficiente la cause essentielle de cette nouvelle pauvreté empreinte aussi d'un caractère ethnique serait difficile car, comme l'écrit Fikret Şenses, en Turquie, en raison de « la coïncidence de la période d'adaptation structurelle avec l'instabilité politique », il est difficile de dissocier les effets de la migration involontaire et ceux des politiques d'adaptation structurelle sur la pauvreté des Kurdes⁷¹⁷. Toutefois, ce nouveau fait social porte un potentiel de tension sociale dans l'espace urbain.

Dans une étude de terrain effectuée en 1995, Sema Erder précise que la nouvelle migration en provenance de l'Est est marquée par un grand nombre d'enfants par famille et par des hommes sans qualifications. Son étude montre que les familles déplacées ne bénéficient pas des relations de solidarité fondées sur la ville d'origine dont les anciens migrants pouvaient bénéficier. Ainsi, certaines familles tombent de plus en plus dans la solitude et la pauvreté ; par conséquent, il s'agit d'une certaine tendance à la stabilisation des conditions de pauvreté⁷¹⁸. Ces groupes d'immigrés ont cherché des relations de solidarités au sein des réseaux de groupes de migrants anciens en accord avec leurs identités confessionnelles, les Kurdes alévis avec les alévis, les kurdes sunnites avec les sunnites⁷¹⁹. Mais les mécanismes de ces réseaux ne réussissent pas à s'adapter à cette nouvelle vague. Il est possible que ces nouveaux immigrés propagent le

⁷¹⁵ Recherche de *Göç-Der* [Association de Migration], cité par Bediz Yılmaz, « Göç ve Kentsel Yoksulluğun İstanbul Tarlabası Mahallesi Örneğinde İncelenmesinde İlk Adımlar, İlk Sorular », *Toplumbilim*, n°17, octobre 2003, p.100.

⁷¹⁶ Sur la nouvelle pauvreté urbaine et la différenciation entre les groupes de migrants dans les périphéries urbaines voir Sevilay Kaygalak, *art.cit.*, pp.124-173.

⁷¹⁷ Fikret Şenses, *Küreselleşmenin öteki yüzü : Yoksulluk-kavramlar, Nedenler, Politikalar ve Temel Eğilimler*, İstanbul :İletişim, 2001, p.186.

⁷¹⁸ Sema Erder, « Yeni Kentliler ve kentin yeni yoksulları », *Toplum ve Bilim*, n°66, p.115.

⁷¹⁹ Pour les détails sur le fonctionnement des réseaux de solidarité voir Sema Erder, *Kentsel Gerilim*, *op.cit.*

sentiment de « l'exil » aux anciens et qu'ils forment les pionniers d'une nouvelle politisation⁷²⁰.

Le changement de la composition ethnique/régionale des nouveaux immigrés est corroboré aussi par les chiffres de recensements. Si nous observons la variation des origines des habitants d'Istanbul durant ce dernier quart de siècle (1975-2000), nous percevront une forte accélération de la population d'immigrés originaires de l'Anatolie de l'Est ou du Sud-est anatolien. Ce fait prouve la prépondérante présence premièrement des immigrés kurdes et secondairement des Alévis à Istanbul au sein des nouvelles vagues de migrations. (Voir le tableau ci-dessous).

LA POPULATION D'ISTANBUL SELON LE LIEU DE NAISSANCE (1950-2000)

Lieu de naissance	1950	1960	1975	1980	1985	1990	2000
Marmara	7,86	9,34	8,51	7,94	7,05	6,01	4,98
Egée	2,3	2,44	2,19	1,83	1,66	1,63	1,49
Anatolie centrale	5,87	8,04	10,39	11,05	11,07	11,12	10,43
Mer Noire	12,45	15,68	19,38	19,33	21,13	22,42	22,22
Méditerranée	1,6	1,9	2,27	2,14	2,04	2,04	2,56
Anatolie de l'est	4,23	5,53	3,66	9,94	10,48	12,1	12,97
Anatolie du sud-est	0,95	1,38	2,05	2,26	2,33	2,9	4,26
<i>Total Turquie</i>	<i>35,26</i>	<i>44,31</i>	<i>48,45</i>	<i>54,49</i>	<i>55,76</i>	<i>58,22</i>	<i>58,91</i>
Etrangers	11,83	12,37	1,23	5,51	4,82	4,51	3,36
<i>Total en dehors d'Istanbul</i>	<i>47,09</i>	<i>56,68</i>	<i>49,68</i>	<i>60</i>	<i>60,58</i>	<i>62,73</i>	<i>62,27</i>
<i>Total Istanbul</i>	<i>52,91</i>	<i>43,32</i>	<i>50,32</i>	<i>40</i>	<i>39,42</i>	<i>37,27</i>	<i>37,73</i>
TOTAL	100	100	100	100	100	100	100

Sources : Colonnes de 1950 à 1990 : Etude inédite d'Özbay reproduite par Baydar (1994 : 407). Colonne de 2000 : Calculée à partir du recensement de 2000 (DİE, 2002b : 98).

⁷²⁰ Sema Erder, « Köysüz 'köylü' göçü », *Görüş*, n°34, mars 1998, p. 26.

4. La jeunesse des Varoş

“Au sein des mégapoles du monde, Istanbul reste encore la ville où les affrontements sont les moins nombreux. Par rapports à New York, Berlin, le Caire, cette ville demeure calme. En ce sens, il ne s’agit pas d’une situation alarmante pour Istanbul. Par contre la situation est alarmante pour la jeunesse. La génération qui va dominer dans les 10 ans à venir la politique turque sera cette génération sans éducation. La base du fascisme est toujours les jeunes hommes sans éducation, au chômage et qui ont tendance à la violence. Je m’inquiète que les nouveaux partis autoritaires, fascistes n’émergent et prennent le pouvoir après les élections”⁷²¹.

Une sociologue turque, Ayşe Öncü, interprétait en ces termes pour un journal turc les événements d’Esenler, affrontements violents entre les Gitans et les Kurdes sunnites en 2002⁷²². Elle pointe le cas des jeunes comme un danger potentiel pour l’avenir au lieu de faire l’analyse de l’état immédiat.

En examinant le processus d’apparition des varoş et les espaces définis comme tels dans les médias, nous apercevons premièrement « les habitants des gecekondü de deuxième génération ». Cette deuxième génération d’habitants est « dangereuse » et la majorité des « habitants de varoş » sont des jeunes d’origine alévie. Ce groupe apparaît dans les médias par les manifestations et les événements de violence et est exhibé comme source du danger. Le deuxième groupe constitue la jeunesse islamiste des quartiers de gecekondü où les mouvements islamistes parviennent à s’infiltrer. Enfin, la jeunesse des nouveaux immigrés issus de l’exode forcé des régions de l’Est anatolien qui représente le troisième groupe. Concernant les nouveaux immigrés qui se trouvent nombreux dans les quartiers délabrés du centre ville⁷²³, ces types de quartiers aussi sont définis comme varoş par le discours diffusé dans les médias.

En fait, ce qui est dit varoş, désigne la deuxième génération d’habitants de gecekondü établis dans des quartiers de deuxième couche/deuxième génération de gecekondü, les minorités ethniques et/ou confessionnelles ou les groupes radicaux. Cette perception multidimensionnelle stigmatisante trouve sa cible essentiellement chez

⁷²¹ Entretien avec Prof. Ayşe Öncü, *Radikal*, 11 mars, 2002.

⁷²² C’est un affrontement dû à un petit problème de paiement d’un emprunt entre un gitan et un kurde. Cet incident a causé les événements sanglants dans le quartier où les relations étaient déjà tendues. Cet événement qui a aussi causé l’état d’urgence déclaré par la sous-préfecture s’est terminé avec un mort par balles et 14 blessés. Voir *Radikal*, 4 mars 2002.

⁷²³ Serpil Bozkulak, *art.cit.*, pp. 263-264.

les jeunes, groupes à risque. Ainsi se forme une *jeunesse comme menace* dans le contexte des *jeunesses des varoş*⁷²⁴.

4.1. Une génération en crise ?

Cette lettre, que nous retranscrivons dans son intégralité, d'un jeune de varoş (du quartier de Gazi) résume bien comment ces jeunes se situent dans leur perception face au centre ville :

Je suis un jeune habitant du quartier de Gazi d'Istanbul. « Un jeune de varoş » selon l'expression en vogue. Je contribue au budget familial en travaillant dans des ateliers de textile.

J'ai décidé d'écrire cette lettre après la promenade sur l'Avenue d'Istiklal [Quartier Latin d'Istanbul !]. Car, l'écart énorme entre cette Avenue et mon quartier mérite d'être exprimé. D'un côté, il s'agit d'une avenue où se trouve à chaque coin un théâtre, un cinéma, un endroit de divertissement. De l'autre côté, un quartier gigantesque qui baigne dans la pauvreté, là où il n'y a presque aucune activité culturelle, où les gens sont considérés comme des criminels potentiels pour vivre là-bas. On ne peut pas imaginer que ces deux endroits se trouvent au sein d'une même ville. Sur l'Avenue d'Istiklal, les gens tout différents de nous mangent, boivent et se divertissent comme ils le veulent, [et] nous, nous n'avons rien dans notre quartier à part les quelques cafés traditionnels pour s'amuser en rentrant du boulot. Quand je vois l'écart entre nous, c'est-à-dire la vie des « Jeunes de Varoş » et celle de là-bas, je pense à nos manques. J'ai travaillé depuis mon enfance jusqu'à l'obtention de mon bac. J'ai passé tout mon temps extrascolaire en travaillant, faisant des différents boulots. Ainsi, je n'ai même pas essayé les concours pour les universités. Même si je réussis, je ne pourrais pas continuer mes études car mon père ne gagne pas assez pour payer les dépenses d'un étudiant»⁷²⁵.

La jeunesse a perdu sa crédibilité antérieure en même temps que la société des *gecekond* dans les années 1980. Ces années sont marquées par la fin des mouvements de jeunesse des années 1960 et de 1970, ainsi que le changement radical du discours

⁷²⁴ Voir Alain Vulbeau, *La Jeunesse Comme Ressource*, Paris : ERES 2001, p.10.

⁷²⁵ Lettre publiée au journal *Radikal*, le 7 juin 1999.

officiel sur les jeunes qui les percevait comme les gardiens de la République et de ses valeurs⁷²⁶.

Le conflit entre les générations pèse plus au cours de ces deux dernières décennies dans des zones auto-construites des grandes métropoles. La différenciation entre les formes de socialisation des générations joue beaucoup plus sur ce conflit, entre autres. Il faut parler de deux niveaux : d'une part, une société turque qui se modernise et le plein essor de l'urbanisation formant une société en pleine transformation qui provoque des conflits de générations⁷²⁷, et d'autre part, les différenciations des modes de socialisation et de niveau d'instruction formelle entre les générations qui sont plus forts que le cas des quartiers du centre-ville rendent encore plus difficiles les relations des jeunes avec leurs parents. La plupart des familles des quartiers périphériques ont plusieurs enfants 3-4, voir plus⁷²⁸. Cela constitue une autre cause qui empêche le bon contact entre les enfants et leurs parents. Dans ce contexte, les aînés se placent en intermédiaires mais parfois le conflit intergénérationnel se forme entre les aînés et les cadets⁷²⁹. La différence entre la taille moyenne des ménages des quartiers de gecekondu et les quartiers formels nous éclaire sur ce phénomène comme le tableau fait à partir de données récentes le prouve.

Tableau de la taille moyenne des ménages

Localité	Taille moyenne des ménages	Taille des ménages					
		5	6	7	8	9	10 +
Total Grande Municipalité d'Istanbul	3,80	14,92%	6,80%	3,12%	1,34%	0,67%	0,96%
Bağcılar	4,39	18,79%	10,11%	5,36%	2,52%	1,33%	2,10%
Bakırkoy	3,14	8,66%	2,50%	0,79%	0,30%	0,11%	0,16%
Beşiktaş	2,89	6,94%	2,11%	0,69%	0,28%	0,11%	0,13%

⁷²⁶ Sur le changement du discours officiel sur les jeunes voir Leyla Neyzi, « Object or Subject ? The Paradox of « Youth » in Turkey, in *Autrepart*, n° 18, 2001, Eds. de l'Aube, pp. 105-109.

⁷²⁷ Sur le conflit intergénérationnel dans les *varoş*, voir Sema Erder, *Kentsel Gerilim*, op.cit, pp. 156-167 et Hakan Yücel, « Les jeunes alévis du quartier de Gazi (Istanbul) et les associations de *hemşehri* : identification croisés », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°2, Hometown Organisations in Turkey, URL: <http://www.ejts.org/document406.htm>.; sur la différenciation entre les générations d'immigrés en périphéries urbaines voir Güliz Erginsoy, « İstanbul'da Üç Kuşak Loç Anlatıları : Yerel Topluluk ve Küresel Koşullar » in Firdevs Gümtüşoğlu (éd.), *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, İstanbul : Bağlam Yayınları, pp. 45-52. .

⁷²⁸ Sur la famille de gecekondu voir Orhan Türkdoğan, *Gecekondu İnsan ve Kültürü*, İstanbul : GENAR , 2002.

⁷²⁹ Voir la partie consacrée sur les grands frères et les grandes sœurs au Gazi de la thèse pour les détails à ce sujet. pp. 344-350.

Esenler	4,33	19,17%	10,13%	5,06%	2,27%	1,10%	1,66%
Gaziosmanpasa	4,23	17,73%	9,13%	4,65%	2,13%	1,10%	1,66%
Kadıkoy	3,19	9,26%	3,46%	1,42%	0,52%	0,26%	0,32%
Kağıthane	3,89	16,32%	7,33%	3,15%	1,29%	0,55%	0,86%
Pendik	4,13	18,68%	8,80%	4,23%	1,76%	0,85%	1,14%
Şişli	3,22	10,20%	4,09%	1,66%	0,79%	0,30%	0,40%
Ümraniye	4,13	18,22%	8,89%	4,22%	1,75%	0,84%	1,17%
Zeytinburnu	3,93	15,51%	7,05%	3,32%	1,48%	0,81%	1,34%
Sultanbeyli	5,10	21,56%	14,10%	8,09%	4,38%	2,65%	4,59%

Les arrondissements en gras sont des ceux où les gecekondü sont plus nombreux que la moyenne. Les autres sont des arrondissements du centre-ville où les gecekondü sont peu nombreux voir inexistantes. Réalisé en simplifiant le tableau de l'Observatoire Urbain d'Istanbul [OUI].

Pour avoir un prestige social, les jeunes doivent poursuivre leurs études ou travailler quelque part. L'accès aux études supérieures devient de plus en plus difficile et le chômage juvénile est plus fort que lors des décennies antérieures. Ainsi la perte du prestige du fait d'être jeune par rapport à la jeunesse des décennies de 1960-70 devient apparente.

Après le coup d'état de 1980 déjà, le discours officiel qui prévoyait que les jeunes seraient l'avenir de la nation, les gardiens des valeurs de la République se transforme. Désormais, on voudrait que les jeunes travaillent pour réussir dans leur éducation ou dans leur travail sans se mêler de politique et on les stigmatisait comme une source de danger potentiel⁷³⁰. Cette perception visait essentiellement les jeunes des quartiers périphériques, surtout ceux issus des anciens quartiers dits « libérés ». Il se forme par conséquent deux sortes de perception stigmatisant les jeunes des quartiers périphériques : être habitants des varoş, c'est-à-dire former une partie d'une *classe dangereuse*⁷³¹ et être jeune, c'est-à-dire faire partie d'un groupe d'âge potentiellement menaçant⁷³².

⁷³⁰ Voir pour l'analyse de ce discours Leyla Neyzi, *art.cit.*

⁷³¹ Pour une évaluation du concept des *classes dangereuses* voir surtout, Paul-André Rosental et Isabel Couzon, « Le Paris dangereux de Louis Chevalier : un projet d'histoire utile », in Bernard Lepetit et Christian Topalov, *La ville des sciences sociales*, Paris : Belin, pp.191-226. et pour la perception des jeunes de banlieues dans le cadre d'un *underclass* dangereuse voir François Dubet, *La Galère : Jeunes en survie* [surtout la partie de « La Galère et les classes dangereuses », pp.409-418], Paris : Fayard, 1987.

⁷³² Voir pour la jeunesse comme menace Manuel Boucher, « Peurs de la jeunesse : Turbulences et régulation sociale au sein des quartiers populaires », *VEI Enjeux*, n°126, septembre 2001, pp.78-93.

Les jeunes des quartiers sont accusés par plusieurs groupes de différentes tendances d'être des gens bons à rien, qui ne travaillent pas, qui n'accordent aucune attention à leur éducation, des irresponsables, criminels potentiels proches du vandalisme, des égocentriques... L'apparition des bandes de copains de même tranche d'âge (peer group) s'est répandue essentiellement dans les quartiers en périphérie urbaine⁷³³. Ce fait n'est pas nouveau mais de plus en plus mal vu qu'autrefois. Les jeunes sont de plus en plus critiqués à l'intérieur et à l'extérieur.

Les enseignants des quartiers périphériques insistent sur le fait que dans les familles où les mères travaillent elles ont des difficultés à suivre leurs enfants, et comme il n'y a pas de contrôle social aussi efficace que dans les régions rurales, les enfants sont livrés à l'influence de la « rue ». Dans ce contexte où les parents n'arrivent même pas à suivre leurs enfants au cours de l'éducation primaire, il est difficile que les élèves atteignent le lycée. Etant donné que le système éducatif de la Turquie laisse la responsabilité des élèves aux parents, ce sont les enfants des classes moyennes privilégiés par l'intérêt que leur accordent leurs parents qui profitent du système⁷³⁴.

La démission de la famille est un problème dans les quartiers périphériques. Selon la recherche de Sema Erder, les enseignants dans ces quartiers critiquent les familles qui n'ont d'autres soucis que les besoins matériels de leurs familles, ils leur reprochent de ne pas s'occuper de l'éducation de leurs enfants et de seulement se contenter de les envoyer à l'école pour qu'ils ne traînent pas dans la rue et savoir où ils se trouvent⁷³⁵.

Par le fait de la démission de la famille, les bandes d'adolescents, les groupements idéologiques qui se créent en fonction des origines ethniques ou religieuses remplacent la famille. Dans ce contexte, "la rue", "la télévision" et le "peer group" deviennent influents⁷³⁶. Il s'agit d'une violence urbaine juvénile même si elle reste encore marginale. Pour mieux considérer la violence urbaine des périphéries en

⁷³³ Sema Erder, *Kentsel Gerilim*, op.cit, p. 161.

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ *Ibid*, p.159

⁷³⁶ *Ibid*, p.161

Turquie il faudrait invoquer le fait que les jeunes hommes se socialisent dans la rue en groupes d'amis ce qui génère une violence potentielle⁷³⁷.

Notons également que la perte des repères des jeunes de ces dernières décennies est assez frappante par rapport aux décennies 1960 et 1970. Les jeunes autrefois figuraient beaucoup dans des groupes politiques radicaux. Evidemment, la dépolitisation ne touche pas tous les jeunes des quartiers périphériques qui restent malgré tout des zones urbaines plus politisées que les autres ; néanmoins, les groupes politiques n'arrivent plus à jouer le même rôle qu'ils ne le firent autrefois surtout dans le contexte du contrôle social.

L'utilisation de stupéfiants par les jeunes qui traînent dans les rues jette d'une part le discrédit sur l'image des jeunes et provoque l'inquiétude des parents ou des professeurs d'école ou des travailleurs sociaux de ces quartiers. A ce propos, le discours d'un enseignant travaillant dans un quartier en périphérie est instructif : " Il n'y a pas dans cette région de conflit entre les jeunes. Mais j'ai remarqué la diffusion de l'utilisation des collants chez les jeunes comme drogue. J'ai visité les magasins pour empêcher la vente des collants aux enfants"⁷³⁸.

Un autre enseignant, directeur d'un lycée, est plus clair à ce sujet décrivait ainsi les problèmes de la nouvelle génération qui se diffère de la jeunesse des décennies antérieures :

"Il n'y a pas de problème ici entre les jeunes. Mais il y a beaucoup de jeunes qui traînent dans la rue et qui ne font rien. Ils jouent aux jeux vidéo [dans les magasins exclusivement destinés à cela, les "atarici" en turc, faisant référence à la marque *Atari*]. Ils ne poursuivent pas leurs études et ne veulent pas non plus travailler. Leurs familles n'arrivent pas à imposer leur autorité. Ces jeunes n'ont pas d'idées sur les connections idéologiques. Ils veulent vivre sans travailler, c'est tout. Ces groupes sont très différents des jeunes d'avant 1980. Jadis, que ce soit de gauche ou de droite, les jeunes avaient des convictions [au sens de valeurs], mais chez les jeunes d'aujourd'hui ça n'existe plus du tout"⁷³⁹.

⁷³⁷ Cf., Tahire Erman et Aslihan Eken, « The 'Other of the Other' and 'unregulated territories' in the urban periphery : gecekondu violence in the 2000s with a focus on the Eserler case, Istanbul », *Cities*, Vol :21, No :1, 2004, pp. 64.

⁷³⁸ Sema Erder, *op.cit.*, 161.

⁷³⁹ *Ibid.*, 141.

L'influence de la rue devient le contrecoup de l'affaiblissement de la pression sociale du mode de vie rural. Les familles ont du mal à suivre la scolarité de leurs enfants à l'école primaire. Pour plusieurs d'entre elles, l'une des solutions est soit l'éducation religieuse, soit la vie professionnelle comme apprenti. L'éducation religieuse formalisée impose la formation d'un groupe homogène sunnite qui s'écarte de l'islam vécu des parents imprégnés par les diversités locales⁷⁴⁰.

Erder insiste sur l'impact de ce nouveau style de vie sunnite et le sentiment d'injustice qu'il suscite chez les jeunes alévis. Cette communauté a longtemps vécu sans mettre en avant son identité confessionnelle dans l'espace public se contentant du discours laïc du centre politique et appliquant une "stratégie d'adaptation". Mais dans le contexte où les "groupes" tendent à devenir des "communautés", cette stratégie est critiquée par les jeunes alévis qui ne veulent pas se priver du droit d'afficher ses croyances⁷⁴¹. Le fait que certains groupes locaux au sein des quartiers périphériques puissent former des communautés et la relative privation des autres, ne fait que provoquer le sentiment d'être victime des injustices chez les jeunes Alévis et de faire apparaître les différences de plus en plus insupportables⁷⁴².

Les parents ont sitôt compris qu'ils ne pouvaient plus suivre comme auparavant cette "stratégie d'adaptation" dans le contexte de la laïcité, et ont essayé d'une part, d'exploiter les nouvelles conditions et d'autre part, de communiquer avec leurs enfants montrant des signes de radicalisme⁷⁴³.

Quant aux modes de socialisation, entre la génération des parents et celle des jeunes, ils ont radicalement changé. Le mode de socialisation qui appartenait à la famille a échappé au cadre familial, et le système d'éducation formelle supposé être un des acteurs majeurs dans le domaine ne parvient pas à son tour à combler ce vide. Ainsi, "la Rue" et la vie professionnelle prennent le relais dans cet enjeu. Cette différenciation du mode de socialisation entre la première et la deuxième voire la troisième génération forme "un axe de tension" dont découle le conflit entre générations⁷⁴⁴.

⁷⁴⁰ Sema Erder, *Kentsel Gerilim*, op.cit,162-163

⁷⁴¹ *Ibid*, p. 163.

⁷⁴² *Idem*

⁷⁴³ *Ibid*, p. 165

⁷⁴⁴ *Ibid*, 166.

L'effet des difficiles conditions de vie des quartiers périphériques se ressent davantage chez les jeunes, car ceux-ci passent leur processus de socialisation essentiellement dans le contexte du quartier, tandis que pour leurs parents, le quartier n'est pas le seul cadre de socialisation ; ils peuvent s'identifier plus facilement à leur lieu d'origine et user des autres occasions plus facilement que les jeunes.

D'autre part, chez les jeunes des *varoş*, le chômage est plus présent que chez la génération de leurs parents. En outre, une grande partie des jeunes travaille dans le secteur du textile ou dans les secteurs de service à l'échelle la plus basse ne nécessitant aucune qualification. Ainsi, même s'ils réussissent à trouver un travail, leur situation professionnelle demeure précaire⁷⁴⁵. Quant aux jeunes qui poursuivent leurs études, surgit un autre problème, celui de l'insuffisance du diplôme de lycée apte à ouvrir une perspective professionnelle tout autant que la difficulté de réussir aux concours pour s'engager dans des études supérieures. En résumé, poursuivre des études est encore une ressource de prestige pour les jeunes des périphéries mais pas autant que pour les décennies antérieures.

L'accès à l'étude n'est pas le seul problème des jeunes des *varoş*. La sexualité, qui est déjà un problème de la jeunesse de la Turquie, touche davantage les jeunes des *varoş* que les jeunes de la classe moyenne. Le mariage précoce domine encore pour une partie des *varoş*. Selon une enquête publiée en 2001, sur plus de 2000 jeunes entre 15 et 24 ans, 12 % des jeunes se marient dès l'âge de 17 ans, 29 % à 18 ans et au total plus de la moitié avant 22 ans⁷⁴⁶.

Les recherches actuelles de terrain précisent que les vies malheureuses au sein des quartiers de *gecekondu* figurent surtout chez les jeunes. Selon la recherche d'un groupe de sociologues effectuée dans un quartier de *gecekondu* de première génération appelé *Kuştepe*, plus de la moitié des jeunes sont malheureux. Les 57 % des habitants attribuent leur situation difficile au phénomène de chômage ou la précarité de leur situation professionnelle, 52% au manque d'éducation formelle et 42% à la pauvreté⁷⁴⁷.

⁷⁴⁵ Fikret Kızıltan, «Varoşlar üzerine notlar, – I », *Yol* no : 5, mars 2004, pp.76-88.

⁷⁴⁶ Source : Ezelhan Üstünkaya, « Varoş gençleri içgüdü kurbanı », in *Milliyet* 23 juin 2001. Voir aussi <http://www.tapd.org.tr/bui.htm> pour les détails sur cette recherche

⁷⁴⁷ Voir Gülten Kazgan (dir.), *Kuştepe Gençlik Araştırması*, İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002., p.46 et p.128.

Hilal Akgül, qui fait partie de cette équipe, attire l'attention sur la gravité du désespoir chez les habitants et le manque de projets et même de rêves pour l'avenir :

« Les conditions de vie sont très difficiles. En plus, ils voient les gens qui ne vivent pas comme eux et ils essaient de supporter la vie. Les enfants pensent qu'ils ne peuvent devenir *quelqu'un* dans la société par l'éducation formelle ou trouver un travail convenable. Même leurs rêves sont réduits. Ils n'arrivent pas à imaginer leur vie. Ceci est dangereux à la fois pour eux et pour la société, car les personnes désespérées sont capables du pire. Selon moi, la question se résume par la distribution inéquitable des revenus et l'inégalité sociale. La Turquie doit débattre de ces problèmes. Les conditions actuelles poussent ces gens à la criminalité»⁷⁴⁸.

Certains indices montrent que les gecekondus où le contrôle social était efficace deviennent petit à petit des zones de crimes affectant particulièrement les adolescents. A ce propos, une enquête menée à Smyrne, 3^e métropole de la Turquie, est éclairante. Selon cette enquête détaillée effectuée dans les archives des « tribunaux pour enfants », 70% des enfants qui ont commis des crimes vivent dans les quartiers de gecekondus tandis que la population de gecekondus ne forme que 42% à 49% de la population métropolitaine de Smyrne. Pourtant, ces crimes ne sont généralement pas commis dans les quartiers dont ces enfants sont issus et restent donc des zones urbaines en dehors de la criminalité. Certaines recherches ont prouvé le contraire et ont prétendu que des « repères de criminalités » se sont aussi formés au sein même des gecekondus⁷⁴⁹. Une autre recherche plus récente effectuée à Istanbul indique aussi une relative surreprésentation des enfants immigrés dans les maisons de corrections et interprètent ce phénomène comme une conséquence de la non intégration⁷⁵⁰.

Ce fait est dû selon certains essentiellement aux crises économiques qui se succèdent dans la Turquie contemporaine. La criminalité dans les gecekondus s'interprète essentiellement par le manque de contrôle parental, le phénomène de

⁷⁴⁸ Gülten Kazgan (sous la dir de), *Kuştepe Gençlik Araştırması*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002

⁷⁴⁹ Pour les détails sur cette recherche dans l'aire métropolitaine de Smyrne voir I. Hamit Hancı, « gecekondulaşma ve çocuk suçluluğu » in *Adli Tıp Dergisi*, n° 11, pp. 55-62, 1995. Même article est désormais disponible sur www.kriminoloji.com/gecekondulasma.cocuksuc.htm.

⁷⁵⁰ Dans la maison de correction où effectuée cette recherche 2/3 des enfants étaient des immigrés non natifs d'Istanbul et la grande partie des ces enfants vivaient en périphérie urbaine. Pour les détails voir Elif Yılmaz, « Suçlu Kentin çocukları : İstanbul'da Suç İşlemiş çocuklar sorunu », in Firdevs Günüşoğlu (ed.), *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, İstanbul : Bağlam Yayıncılık, 2001, pp.339-352.

ghettoïsation au sein de ces quartiers, la perte des valeurs issues de la région d'immigration qui ne sont pas remplacées par de nouvelles ce qui forme un groupe de gens sans repères, non productifs, furieux... aptes à la criminalité. Par contre, dans les *gecekondu* où l'entraide et la solidarité continuent à fonctionner, la criminalité est moindre que celle du centre ville⁷⁵¹. Ainsi, la relation directe établie entre la périphérie urbaine et la criminalité serait erronée.

Les jeunes des quartiers périphériques sont loin d'être renfermés dans leur territoire. Le phénomène de l'utilisation de l'espace métropolitain a été noté même dans les zones de *gecekondu* qui présentent encore des signes ruraux. A ce niveau, la recherche de Benoît Fliche menée dans un *gecekondu* d'Ankara, insiste sur la différence entre les jeunes garçons qui peuvent circuler sans problèmes et les sorties des jeunes filles restreintes par l'âge et la convenabilité des endroits fréquentés ; néanmoins, ceci est aussi valable pour une partie importante des familles urbaines issues des classes moyennes. Fliche décrit combien les jeunes pourraient s'adapter à la vie métropolitaine :

« Cette grande autonomie pousse les jeunes garçons à explorer des territoires plus éloignés que le centre d'Ankara. Lorsqu'ils ont une douzaine d'années, ils commencent à circuler librement en *dolmuş* [taxi collectif] et sortent même de la ville pour aller se baigner dans les lacs des alentours. Cette connaissance s'accroît lorsqu'ils atteignent l'adolescence avec l'accès aux endroits licencieux - la maison close en bas des remparts de la citadelle, les bars à entraînements - ou de simple divertissement : bars branchés de Kızılay, boîtes de rock et *canlı müzik* (musique live) où l'on vient boire quelques bières, écouter de la musique traditionnelle anatolienne revisitée par la guitare et le *saz* électroniques, danser quelques rondes avec les amis et les cousins »⁷⁵².

⁷⁵¹ Déclaration du psychiatre Musa Tosun, « Gecekondudaki Herkes Suçlu Değil », in *Aksiyon* n°536, 14 Mars 2005.

⁷⁵² Benoît Fliche, *art.cit.*, paragraphe [26].

4.2. La gauche radicale dans les Varoş et les jeunes

La gauche turque a vécu des transformations importantes ces dernières décennies et elle n'est évidemment pas la seule dans le monde. En revanche, ce qui rend une certaine authenticité de l'exemple turc c'est la formation (ou pour mieux dire l'isolement) d'une gauche radicale basée sur la jeunesse des quartiers périphériques. Essentiellement dans les quartiers de *gecekondu* de deuxième génération et surtout chez les jeunes d'origine alévie et kurde (plutôt kurde-alévi), la gauche radicale, déjà présente dans la décennie 1970, a résisté. Cette gauche de nouvelle génération a coupé ses liens en grande partie avec les intellectuels et les étudiants de gauche qui étaient omniprésents dans les quartiers de *gecekondu*, des villes et des villages de province. Aujourd'hui, c'est la gauche d'une *génération sociale-territoriale*, la gauche des jeunes des *varoş*.

Cette nouvelle gauche a même trouvé sa forme artistique dans le contexte de la musique populaire par l'émergence du genre d'un *protest music* dit « *özgün müzik* » [littéralement, musique authentique] écouté plutôt par les jeunes engagés des périphéries urbaines. Selon Can Kozanoğlu, ce dit *özgün müzik* a touché les jeunes des quartiers pauvres -ayant perdu l'espoir d'intégrer le nouveau système économique- qui se souciaient de dépasser le style arabe, ou, en d'autres termes, passer du « comment je ne me révolte pas » au « comment je me révolte ? »⁷⁵³. Cette nouvelle vague est symbolisée par Ahmet Kaya⁷⁵⁴. Les chansons de Kaya racontent la révolte⁷⁵⁵, mais aussi la stigmatisation, l'oppression, les douleurs proches de l'arabesque de la première période avec les thèmes politiques plus chargés. C'est une « vraie musique » qui affirme une identité et qui dérange les classes moyennes. Cette musique exprime essentiellement l'identité des jeunes qui habitent dans les quartiers périphériques les plus éloignés du centre, les moins intégrés à la Métropole⁷⁵⁶. Il est possible de discerner des ressemblances entre cette musique et plusieurs autres formes musicales émergées

⁷⁵³ Can Kozanoğlu, *Cilalı imaj devri*, *op.cit.*, p.57.

⁷⁵⁴ Pour une biographie d'Ahmet Kaya, le chanteur culte des jeunes « révolutionnaire » des jeunes des *varoş* voir Ferzende Kaya, *Başım Belada*, Gam yayınları, 2004 ; Ahmet Kaya *Yağmurlu Ülkenin Sürgün Konuğu*, Gam yayınları, 2005 et Can Kozanoğlu, *op.cit.*, pp. 57-67.

⁷⁵⁵ Un de ses chansons avait le titre de « Je révolte » [*Başkaldırıyorum*] ce qui était le titre de son album.

⁷⁵⁶ Can Kozanoğlu, *op.cit.*, p. 59.

ou/et écoutées dans les périphéries urbaines du monde qui se préoccupent de l'exclusion sociale comme les rappeurs musulmans⁷⁵⁷. L'*Özgün Müzik* a créé ses versions islamiques⁷⁵⁸, nationalistes ou moins politisées, afin de générer un vrai secteur musical, mais la version classique de gauche protestataire subsiste encore par la contribution de nouveaux compositeurs et chanteurs.

La rupture générationnelle et territoriale domine dans le contexte de la nouvelle gauche après 1980. Cette gauche qui était prépondérante à la fois dans les provinces, dans les centres et les périphéries des métropoles de la Turquie dans la décennie 1970 a perdu après 1980 ces fortes liaisons territoriales. D'une part, elle a perdu son ancien pouvoir de mobilisation de la société et d'autre part, s'est formée une décomposition territoriale en son sein ainsi qu'une ségrégation dans les centres villes, les périphéries urbaines et les provinces, d'où le sentiment d'abandon. Dans ces circonstances, une gauche juvénile des varoş également alévie détachée du dit « Révolutionnarisme de Taksim » [Quartier latin d'Istanbul] et rejeté par les jeunes de la périphérie, a émergé⁷⁵⁹.

Par rapport à la décennie 1970, les mobilisations des années 1980-1995 dans les quartiers en périphérie, sont spontanées, à courte durée, détachées les unes des autres ; par conséquent, les impacts politiques n'en sont que plus faibles⁷⁶⁰. L'enracinement d'organisations populaires couvrant des masses n'a pas pu se réaliser en raison de la pression plus dure des forces sécuritaires mais aussi de fragmentation générationnelle et territoriale.

Pour l'émergence de la gauche des jeunes des varoş, les événements de Gazi furent décisifs. L'émeute du quartier de Gazi en mars 1995 (où la participation des habitants de plusieurs quartiers périphériques aux manifestations du quartier de Gazi organisées par solidarité était importante) a déclenché une mobilisation dans les varoş d'Istanbul. Il faut indiquer d'abord que cette mobilisation de masse qui a émergé comme un éclatement social ne couvrait que les quartiers habités par les Alévis. Déjà,

⁷⁵⁷ Voir Farhad Khosrokhavar, *Islam des Jeunes*, Paris : Flammarion, 1997, pp. 202-212.

⁷⁵⁸ Sur ce phénomène voir Ipek Merçil et Buket Türkmen, « Le Pop Vert : De la Contestation Islamiste à l'Expression Musicale de la Subjectivité », in *Diversité Culturelle en Turquie et en Europe*, Paris : L'Harmattan, 2004, pp.173-200.

⁷⁵⁹ Sur la transformation du militantisme de gauche ainsi que le figure du militant voir Sezai Sarioğlu, « Değişmek de değişmemek de yordu beni », *Birikim*, n°152-153, décembre 2001-janvier 2002, pp. 61-67. Sur les figures de militants de gauche avant et après 1980 voir Sezai Sarioğlu, *Nar Taneleri*, İstanbul : İletişim Yayınevi, 2001.

⁷⁶⁰ Fikret Kızıltan, « Varoşlar Üzerine Notlar II », in <http://www.dayanismaevleri.org/id36.htm>

faisant suite au massacre de Sivas de 1993, nous observons une mobilisation de masse au sein de la communauté alévie suscitée par le souci de se préserver contre des menaces éventuelles⁷⁶¹. Le succès du parti islamique aux élections municipales en 1994 n'a fait qu'accélérer le sentiment d'être sous la menace chez les membres de la communauté⁷⁶².

L'attaque du quartier de Gazi a déclenché l'effet d'une bombe dans des circonstances pareilles. L'effet de la stigmatisation des *varoş* et la perception de menace au sein de la communauté alévie ont simultanément exhorté à la résistance et à la révolte. C'est ainsi que l'événement est devenu une source d'inspiration pour les jeunes Alévis des *varoş* qui se sentent plus enclins à la gauche radicale⁷⁶³.

Une brève analyse de la littérature de gauche radicale nous montre que, pour certains de ces groupes, les phénomènes de « quartiers », de « *gecekondu* », de « *varoş* » deviennent décisifs. Dans ce discours, les habitants des *gecekondu* désignés de « *gecekondu halkı* » [le peuple des *gecekondu*] forment un acteur politique à part dans une vision homogénéisante, ne faisant référence ni aux différences entre ces quartiers ni à l'intérieur de ces quartiers⁷⁶⁴.

Selon ce discours, l'avantage de ces quartiers est dû à deux raisons : le fait que les ouvriers et les [petits] fonctionnaires qui forment la masse de la Révolution dans les villes vivent essentiellement ici, et leur importance dans la lutte du peuple liée à une vision militariste, c'est-à-dire, une stratégie d'encerclement des villes. Les *gecekondu* sont *de facto* des régions de guerre civile. Les émeutes, les barricades, les luttes se matérialiseraient dans ces quartiers et le peuple y apprendrait la guerre⁷⁶⁵. Ces quartiers ne sont plus seulement une ressource comme dans la décennie 1970, ils sont devenus des espaces de manifestations qui récupèrent le centre-ville.

Même si le discours de la gauche radicale affirme le contraire, l'un des grands problèmes de la gauche dans les *varoş* est son caractère devenu *de facto* quasi-ethnique

⁷⁶¹ Voir la partie consacrée aux événements de Sivas, pp.118-126.

⁷⁶² Sur les effets de ces changements de la direction des municipalités voir Jean-François Pérouse, « Le Nouvel Ordre Urbain du Refah : Urbanisation, Gestion Urbaine et Urbanisme à Istanbul Depuis Mars 1994 », in *Les Annales de l'Autre Islam*, n°6, INALCO-ERISM, Paris, 1999, pp.277-289.

⁷⁶³ Fikret Kızıltan, « *Varoşlar Üzerine Notlar II* », in <http://www.dayanismaevleri.org/id36.htm>

⁷⁶⁴ Voir pour un texte qui décrit ce discours, *Halk Sınıfı – I*, II. Tome, Istanbul : Haziran yayıncılık, 2003, pp. 22-31.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 25-26.

dans les années 1990. Les quartiers où la gauche est omniprésente, les Alévis s'y trouvent être nombreux. Les frontières de démarcations qui prennent quelquefois aussi une apparence géographique, se sont formées dès les années 1970. Il est même difficile à la gauche d'organiser une résistance afin de résoudre le problème d'un quartier et n'arrive pas toujours à obtenir la contribution de tous les acteurs sociaux locaux surtout pas des groupes d'identité culturelle concurrents⁷⁶⁶.

Dans le contexte de cette fragmentation urbaine, les nouvelles solidarités émergent par le biais de l'islamisme et de l'alévisme qui serait aussi un antidote aux clivages ethniques : « ...nombre de Kurdes d'Istanbul votèrent pour le Refah [Parti Islamique] ou ses avatars successifs. Dans le quartier Gazi d'Istanbul, les jeunes Kurdes alévis adhèrent massivement aux formations de gauche radicale et non pas au PKK. Dans les deux cas, l'intégration à la mégapole passa par l'identification à d'autres solidarités, structurées autour d'autres conflits »⁷⁶⁷.

Dans la période post-80, le changement de figure du militant de gauche entamé déjà dans la deuxième moitié de la décennie 1970, s'est précipité jusqu'à former un type de militant tout à fait nouveau :

«Une partie des militants de gauche sont les enfants de l'exode ; souvent issus de classes défavorisées, ils n'ont pas fait d'études supérieures, alors que les grandes figures des années 60-70 sont en général passés par l'université. Une jeunesse sans éducation et sans repères est une menace plus sérieuse pour le système que l'ancienne génération. Les mouvements de gauche radicale se caractérisent aussi par une culture de l'acte héroïque et du sacrifice, ainsi que par une propension quasi suicidaire à la scission. Ils s'expriment à travers une nébuleuse de revues et de journaux qui circulent assez aisément dans les métropoles de l'ouest de la Turquie»⁷⁶⁸.

Les essais d'organisation et les activités de la gauche radicale en cette période ont une apparence contradictoire au niveau du principe et de la forme combinant l'actualité du pays et de la localité. D'une part, la gauche radicale organisait des manifestations contre les augmentations des prix, contre la droite radicale etc. ; d'autre

⁷⁶⁶ A propos Fikret Kızıltan cite l'exemple d'une mobilisation contre la démolition qui a pu arriver la contribution des alévis et des gitanes qui ne formaient pas des groupes d'identité concurrente mais des immigrés issues de la Mer Noire (sunnite et conservateurs en grande partie). « Varoşlar Üzerine Notlar II », in <http://www.dayanismaevleri.org/id36.htm>.

⁷⁶⁷ Hamit Bozarslan, *op.cit.*, p.83

⁷⁶⁸ Jean-François Pérouse, *op.cit.*, pp. 251-252.

part, elle tentait d'organiser la résistance à l'ouverture des *pavyon* [bars de nuit où travaillent les entraîneuses] dans ces quartiers ou contre la démolition des *gecekond*⁷⁶⁹ ainsi que l'intervention sur les problèmes de santé, d'environnement, de lutte contre les drogues et l'alcoolisme.

La lutte contre la drogue, l'alcool et les bars de nuits forme une bonne piste pour faire agir ensemble les habitants des *varoş* qui les croient menaçants pour leur mode de vie, la sécurité de leurs quartiers, alors que les groupes de gauche radicale les interprètent comme un complot ourdi par l'Etat afin de provoquer la dégénérescence de la jeunesse des *varoş* et empêcher ainsi la résistance populaire. Leur lutte pour sauvegarder "les valeurs morales" avec le slogan de "soyons défenseurs de notre honneur" peut au moins gagner la sympathie des groupes conservateurs même s'ils ne peuvent avoir leur contribution⁷⁷⁰.

L'initiative des Parlements du Peuple s'inscrit selon nous dans les stratégies des urbains pauvres de ces dernières décennies pour résoudre leurs problèmes, en créant des institutions parallèles aptes à résister aux problèmes issus de la nouvelle pauvreté elle-même avatar du système économique néolibérale où l'Etat-providence est affaibli. Castells explique ce phénomène ainsi :

« ... Dans les années 1980-90, un très grand nombre de communautés pauvres dans le monde entier s'est engagé dans une survie collective. Les communautés ont construit leur propre « Etat-providence » sur la base de solidarités et de réciprocités, souvent autour des Eglises ou avec le soutien d'organisations non gouvernementales à financement international, parfois avec l'aide d'intellectuels de gauche. Dans la plupart des cas, une identité communautaire émerge effectivement, mais elle est très souvent intégrée à une foi religieuse, fondée sur la conscience d'être les exploités et /ou les exclus »⁷⁷¹.

Les Parlements du Peuple⁷⁷² ont vu le jour durant cette période et tentaient de résoudre les problèmes des quartiers de *varoş* avec le soutien des groupes de gauche radicale et la collaboration de ceux-ci avec des associations, des groupes informels et les élites de ces quartiers. Cette initiative a perdu de son dynamisme pour plusieurs raisons

⁷⁶⁹ Il s'agissait même la solidarité entre les quartiers, pour les détails voir Fikret Kızıltan, *art.cit*,
URL : <http://www.dayanismaevleri.org/id36.htm>

⁷⁷⁰ *Ibid.*

⁷⁷¹ Manuel Castells, *Le pouvoir de l'identité*, Paris: Fayard, p.82.

⁷⁷² Pour les détails sur l'initiative du Parlement de Peuple voir *50 Soruda halk Meclisleri*, Istanbul : Haziran Yayıncılık, 1996.

à ne citer que la concurrence entre les groupes de gauche, le détachement des masses lorsque la domination d'un ou de plusieurs groupes de gauche devenait plus apparente au sein des Parlements, l'accent mis sur l'échelle nationale des problèmes en dépit de leur caractère tout à fait local ainsi que la pression accrue des forces sécuritaires.

Un des grands problèmes de la gauche radicale de cette période est le risque de reproduire le conservatisme sans le vouloir. Selon Kızıltan, réduire la lutte révolutionnaire à une lutte culturelle et moraliste était l'une des particularités typiques de la gauche après 1980. Cette tendance est due au renfermement dans l'espace culturel suite au recul enregistré dans la lutte pour la prise du pouvoir⁷⁷³. Ainsi, la gauche radicale commence à ressembler aux réseaux identitaires à l'échelle locale dans les quartiers dits *varoş*, au lieu de mettre en relation le niveau local et global comme elle avait tendance à le faire pendant la décennie 1970.

⁷⁷³ Fikret Kızıltan, *art. cit.*, URL: <http://www.dayanismaevleri.org/id36.htm>

TROISIEME PARTIE

LES JEUNES DU QUARTIER DE GAZI

**UNE GENERATION SOCIALE EMERGE
DANS LE QUARTIER PERIPHERIQUE ?**

Nous avons essayé, dans les deux parties précédentes de la recherche, de faire un bilan de l'évolution de la communauté alévie pendant la deuxième moitié du XXème siècle, l'émergence du phénomène de *gecekondu*, c'est-à-dire l'urbanisation informelle en Turquie et son évolution. Notre terrain de recherche, Gazi, est lié à ces deux questions car il s'agit d'un quartier informel dit *gecekondu* formé et évolué depuis le dernier quart du vingtième siècle ainsi s'inscrit à la deuxième génération des quartiers informels, où les Alévis forment la majorité des habitants.

A part de la concentration sur un 'territoire' la question de *gecekondu* et la question alévie dans le contexte de Gazi il s'agit aussi l'impact du vécu du macro-événement qui l'a rendu un quartier 'hors norme' [*sıradışı*]⁷⁷⁴, l'un des quartiers les plus emblématiques, pour ne pas dire le plus, de la Turquie. Le Gazi est encore une référence pour la ville périphérique exclue dite *varoş*, pour la résistance populaire, pour le problème de la jeunesse en périphérie, pour l'alévisme et ainsi de suite. C'est un quartier à la fois apprécié et détesté. Ainsi dans une revue turque l'Atlas, qui est un peu le *National Geographic* de la Turquie, un journaliste faisait la description du Quartier dans son article sur l'arrondissement de Gaziosmanpaşa que le Gazi fait un de ses quartiers :

« Les événements de 1995 ont fait de Gazi un symbole pour plusieurs raisons. On a lu Gazi longtemps avec le concept de « l'Autre Turquie ». Le quartier est accepté comme le symbole des problèmes dans les relations entre les Alévis et l'Etat mais il est aussi accepté comme le symbole du mécontentement populaire de 'l'Autre Turquie' qui risque l'éclatement des émeutes. On l'a cité dans nos comparaisons entre *Beyaz Türkler* [les Turcs Blancs] et l'Autre Turquie. Etre un habitant de Gazi a pris un sens particulier. Comme être un habitant de *Kasımpaşa* désigne le mode de vie de la rue, des mecs durs, être *Gazili* [habitant de Gazi], lui désigne une attitude politique. Gazi est devenu l'identification de la politisation avec l'espace... »⁷⁷⁵.

De même, la lettre d'un jeune habitant de Gazi, cité dans le chapitre consacré au *Varoş*, commençait par : « *Je suis un jeune habitant du quartier de Gazi d'Istanbul. Un jeune de varoş* » selon l'expression en vogue »⁷⁷⁶. Ce qui nous montre l'impact de cette perception ne concerne pas seulement l'extérieur du quartier mais qu'elle implique aussi sur les habitants de quartier.

⁷⁷⁴ Sükrü Aslan, « Sıradışı Mahalle », *Kebikeç*, n° 20, décembre 2005, pp. 149-193.

⁷⁷⁵ Süreyya Evren, « Gaziosmanpaşa, Öteki İstanbul », *Atlas*, numéro spécial d'Istanbul, 2005, pp. 70-82.

⁷⁷⁶ *Radikal*, le 7 juin 1999.

Nous allons essayer, dans cette partie de notre thèse formée de cinq chapitres, de saisir comment fonctionne ce quartier de varoş et ce que représente le fait d'y être un jeune. Ainsi nous allons essayer de vérifier notre hypothèse de départ ce qui est l'émergence d'une identité générationnelle-territoriale.

Dans le premier chapitre, nous allons faire une brève description de l'évolution du quartier et de sa population. A travers l'exemple de Gazi nous allons essayer de réfléchir sur le concept de la territorialité et du quartier et de la différenciation de l'usage et de la perception officielle et populaire sur ces deux faits d'où émerge une double perception territoriale.

Le deuxième chapitre porte sur les réseaux sociaux du quartier. Ici, nous allons privilégier la question de l'attachement au territoire d'origine chez les immigrés dans la ville à travers le phénomène de *hemşehrilik* et d'analyser les autres réseaux à travers ce phénomène. Nous allons essayer d'analyser la perception et la stratégie des jeunes face aux réseaux sociaux créés à partir des appartenances confessionnelles, des territoires d'origine et engagements politiques tout en insistant sur leur identification territoriale.

Ainsi, dans le troisième chapitre nous allons commencer par faire une description du fait de « macro-événement » et par conséquent de l'émeute du quartier. Cette description sera suivie par une évaluation de l'émeute de Gazi ainsi que par son impact sur l'identification des jeunes étant un macro-événement.

Le quatrième chapitre est consacré au martyr et à l'impact des 'Martyrs de Gazi' sur les jeunes. Nous allons commencer par faire une brève description du concept de martyr qui sera suivie par la perception du martyr chez les Alévis et l'image des 'Martyrs de Gazi' dans la littérature de la gauche radicale. Dans une deuxième partie, nous allons essayer de décrire les modalités de perceptions des 'Martyrs de Gazi' chez les jeunes.

Enfin, le cinquième chapitre est consacré à la question d'être jeune dans le quartier. Nous allons décrire les relations générationnelles à travers les modes de vie et la différenciation politique. Nous allons analyser l'attitude des jeunes face aux problèmes de mœurs des relations affectueuses ainsi que des stratégies de mariage différenciées entre les garçons et les filles.

CHAPITRE I

GAZI : BREVE HISTOIRE D'UN QUARTIER EN EXTREME PERIPHERIE URBAINE

Le quartier de Gazi se trouve parmi les quartiers du Nord de l'arrondissement de Gaziosmanpaşa formant la marge de la métropole stambouliote au nord-ouest⁷⁷⁷. C'est ainsi qu'il serait utile de traiter d'abord brièvement le cas de la totalité de l'arrondissement Gaziosmanpaşa, avant de traiter le Gazi, zone auto-construite, formant la périphérie de la périphérie, située à la périphérie d'un énorme issu de l'une des premières zones de « gecekondü » pour mieux comprendre son évolution.

Le quartier de Gazi ou les quartiers de Gazi, se trouve(nt) au sein d'un arrondissement formé lui-même par des quartiers auto construits depuis les années 1950. La population de cet énorme arrondissement Gaziosmanpaşa est issue de la migration interne et des migrants venus des pays des Balkans. Selon certaines estimations, déjà en 1975, les $\frac{3}{4}$ de la population étaient formés des immigrés de la première génération où dont les immigrés originaires des Balkans formaient la partie essentielle constituant la moitié des habitants de la zone⁷⁷⁸. Aujourd'hui, cette population est d'environ 700 milles personnes selon es recensement⁷⁷⁹ et si on croit à certaines estimations il s'agit plus d'un million d'habitants⁷⁸⁰.

Cet arrondissement est entièrement constitué d'une zone étendu de *gecekondü* qui s'est développée depuis près d'un demi-siècle sur un terrain vierge et est devenue légale avec le temps à l'exception de quelques villages qui existaient depuis toujours, Ainsi, l'arrondissement dans lequel se trouve le Gazi est une périphérie typique-

⁷⁷⁷ A propos des quartiers Nord de Gaziosmanpaşa voir essentiellement Jean François Pérouse, « Aux Marges de la Métropole Stambouliote : Les Quartiers Nord de Gaziosmanpaşa, Entre Varoş et Batıkent », in *CEMOTI*, no : 24, juillet-décembre, 1997.

⁷⁷⁸ Selon Erol Tümertekin les immigrés originaires de la Bulgarie et d'ex-Yugoslavie formaient la moitié des habitants de Gaziosmanpaşa au début de la décennie 1970. Voir pour les détails Erol Tümertekin, *Istanbul : İnsan ve Mekan*, Istanbul : Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997, pp.266-267.

⁷⁷⁹ Consulter le Web page de la mairie de l'arrondissement Gaziosmanpaşa pour les détails www.gaziosmanpasa.bel.tr.

⁷⁸⁰ La population de quartiers *gecekondü*, comme celui d'Istanbul, reste toujours un sujet de discussion. A propos nous préférons utiliser les chiffres officiels même s'il s'agit bien sur des lacunes. Le chiffre d'un million avait déjà été cité dans un livre paru à la suite des événements de Gazi. Cf. Tamaşa F. Dural, *Aleviler... ve Gazi Olayları*, Istanbul : ANT Yayınları, 1995, p.11.

emblématique par sa population migrante et par le fait d'être l'arrondissement le plus nombreux selon certaines estimations et la seconde selon les chiffres officiels⁷⁸¹.

Gaziosmanpaşa s'est développé sur deux zones d'habitations auto-construites (telles) que les quartiers de Taşlıtarla et Küçükköy. L'histoire de cet arrondissement débute légalement par la construction de bâtiments pour les migrants venus des Balkans et est suivie par la construction des zones d'habitations de gecekondü accélérées dans les années 1960 puisque les zones d'industries se sont déplacées vers le nord-ouest du vieux centre-ville d'Istanbul. Ainsi, dès 1963 l'arrondissement de Gaziosmanpaşa a commencé à se former avec pour centre le quartier de Taşlıtarla.⁷⁸² Après la création de cet arrondissement, selon les chiffres officiels, la population a augmenté de 80% en dix ans⁷⁸³.

Avant 1950, il n'y avait que deux villages dans la zone actuelle de l'arrondissement de Gaziosmanpaşa; les villages de Cebeci, qui aurait accueilli des immigrants de Thrace Grecque au début des années 1920 et de Küçükköy. Mais ces villages sont devenus de grands quartiers en un quart de siècle⁷⁸⁴.

Jusqu'en 1963, Gaziosmanpaşa était connu sous le nom de *Taşlıtarla*, l'urbanisation n'avait pas encore atteint le village de Küçükköy. La zone bâtie est montée progressivement par le sud est connu comme une grande région de gecekondü⁷⁸⁵. Selon un sondage réalisé à Taşlıtarla en 1962, il y avait 90.000 personnes dans 18.000 gecekondü"⁷⁸⁶. Ainsi la zone est devenue, en 1963 la Municipalité de Gaziosmanpaşa, comprenant les quartiers de Küçükköy, Hürriyet, Kazım Karabekir, Fevzi Çakmak, Yeni et Gazi. Gaziosmanpaşa est un arrondissement formé que par des gecekondü et elle se différencie, par sa situation en périphérie, de plusieurs autres

⁷⁸¹ Cf. www.gaziosmanpasa.bel.tr.

⁷⁸² Cf. *Gazi (Gazi ve Zübeyde Hanım Mahalleleri) Raporu*, Rapport préparé par la direction du DSP [Parti de la Gauche Démocratique] non publié, le 15 avril 1998, p.4.

⁷⁸³ Selon les chiffres de du recensement national la population a augmenté de 90 milles à 160 milles. Cf. Erol Tümerterkin, *op.cit.*, p.209.

⁷⁸⁴ Cf. Erol Tümerterkin, *op.cit.*, p.'217.

⁷⁸⁵ Pour les détails sur cette progression voir Tansı Şenyapılı, « On physical aspects of squatters in Turkey », in *Mimarlık*, vol. 7, no: 2, 1986

⁷⁸⁶ Cf. URL : http://www.gaziosmanpasa.org/forum/forum_posts.asp?TID=8. Le quartier Taşlıtarla était l'un des quartiers gecekondü emblématiques. A titre indicatif, ce quartier est cité dans la version turque du jeu Monopoly, des années (de) 1970 étant le seul quartier auto-construit et par conséquence le moins cher parmi des quartiers d'Istanbul.

quartiers d'Istanbul⁷⁸⁷. Cette nouvelle municipalité formait déjà, en 1984, 5 % de la population totale d'Istanbul avec ses 300 milles d'habitants. En 1997, cette population a dépassé les demi-millions et ainsi une zone qui était rurale dans les années 1950 est devenue une zone urbaine très dense par environ 4000 p/ Km⁷⁸⁸. Même s'il existe une différence entre les chiffres officiels et les diverses estimations à propos de la population et des habitations, nous nous référerons tout au long de la recherche aux sources officielles, qui semblent être plus fiable.⁷⁸⁹

Gaziosmanpaşa montre encore certains des signes d'une zone périphérique issue de l'exode rurale notamment par la composition jeune de sa population ainsi que par le faible pourcentage de sa population diplômée. Selon les chiffres de l'année 1990, 88 % de la population était lettré et 81 % diplômé (58 % de l'école primaire, 10 % du secondaire, 10 % ayant obtenu le bac et 2 % la maîtrise). D'autres part, en 1990, presque la moitié de la population avait moins de 20 ans en 1990⁷⁹⁰.

La population de l'arrondissement de Gaziosmanpaşa a vécu une énorme accélération entre les années 1950 et 2000. En 1950, il n'existait que 5.000 habitants mais déjà en 1962 cette zone abritait 18.000 *gecekondu* où vivaient environ 90.000 personnes⁷⁹¹. Ainsi en 1963 cette zone est devenue officiellement un arrondissement d'Istanbul doté d'une sous-préfecture. En 60 ans, entre 1935-1997, la population s'est multipliée en 165 et est devenue le deuxième arrondissement le plus peuplé d'Istanbul. Suite à l'augmentation de la population, le nombre des bâtiments construits illégalement et le nombre des non-légalisés dans cet arrondissement ont dépassé largement la moyenne d'Istanbul. En 1985, avec 15.828 de *gecekondu* officiellement dénombrés, l'arrondissement de Gaziosmanpaşa concentrait plus de 10% de l'ensemble des *gecekondu* d'Istanbul, alors qu'il n'abritait que 5 % de la population totale d'Istanbul⁷⁹².

⁷⁸⁷ Orhan Türkdoğan, *Gecekondu İnsan ve Kültür*, Istanbul : GENAR, 2002, p.425.

⁷⁸⁸ URL.: <http://www.gaziosmanpasa.bel.tr>

⁷⁸⁹ Les estimations pourraient être exagérées essentiellement par la manipulation. Pour une analyse du cas de Gaziosmanpaşa, voir Jean-François Pérouse, « Aux Marges de la métropoles... », *art. cit.*, pp. 136-141.

⁷⁹⁰ Selon les chiffres du recensement de 1990, cité par Nuran Yavuz, *Istanbul-Gaziosmanpaşa Toplumun Sosyal Profili*, UNICEF/Türkiye Kentsel Gecekondu Programı, août 1994, p.12. Aussi voir : URL: <http://www.gaziosmanpasa.bel.tr>

⁷⁹¹ Cité par Necati Doğru, « Plazalar Camilerle Yanışıyor », *Sabah*, 9 mars 1999. [<http://arsiv.sabah.com.tr/1999/03/09/y06.html>].

⁷⁹² Il s'agit des bâtiments encore non légalisés pas tous. Cf. Heper, *Democracy and local Government, Istanbul in the 1980's*, Walkington : Eothne Press, 1989.

La population de l'arrondissement montre une mosaïque ethnique, confessionnelle et régionale issu des immigrés venant des Balkans [depuis 1950] et d'Anatolie [depuis 1960]. C'est encore le territoire des immigrés par excellence avec la domination au sein de la population des non natifs d'Istanbul. Même en 1990, 2/3 de la population était née en dehors à l'extérieur d'Istanbul⁷⁹³. Et en 1995 environ ¼ des habitants était originaire des Balkans⁷⁹⁴. Ce caractère est observable au niveau de l'organisation, car l'arrondissement englobe 251 associations d'association de pays des immigrés et ainsi devient le premier arrondissement d'Istanbul tout en dépassant largement les autres⁷⁹⁵.

Actuellement Gaziosmanpaşa est une énorme agglomération, comme une métropole à part, très dense et composé de 27 quartiers. Les quatre de ces quartiers, à savoir 75. Yıl, Gazi, Yunusemre et Zübeydehanım, forment au sens large le *Gazi*, (qui s'est) divisé verticalement en deux depuis 1985. De cette division est née d'abord le quartier de Zübeydehanım. Puis par la redécoupage en 1998 ceux de 75.yılı et Yunusemre ont émergé. L'explication officielle apportée pour ce dernier découpage est l'augmentation de la population mais les habitants du quartier l'interprète comme une politique d'affaiblir le *Quartier* voire effacer progressivement son nom. Le fait que la mairie n'a pas fait la même opération pour les autres quartiers ayant des populations plus nombreuses que ceux de Zübeydehanım et de Gazi soutient cette hypothèse⁷⁹⁶.

⁷⁹³ Fadime Deli avec la collaboration de Jean-François Pérouse, *Migrations internes vers Istanbul : discours, sources et quelques réalités*, *Les dossiers de l'IFEA, série : la Turquie d'Aujourd'hui*, n°9, Istanbul : Institut Français d'Etudes Anatoliennes, juin 2002, p.22.

⁷⁹⁴ *Ibid*, p.23.

⁷⁹⁵ Voir Ulaş Bayraktar, « Formelleşen Hemşehri Dayanışma Ağları : İstanbul'daki Hemşehri Dernekleri », in *Toplumbilim*, n°17, octobre 2003, p.111.

⁷⁹⁶ La mairie du quartier m'avait confié explicitement cette perception. Aussi pendant mes entretiens j'ai aperçu que plusieurs jeunes sont soucieux sur le fondement de ce dernier découpage. Dans le site de la mairie de l'arrondissement nous voyons clairement que qu'avant ce dernier découpage il s'agissait de 5 quartiers ayant des populations plus nombreuses et qui n'ont pas eu la même opération selon les recensements de 1997 et 2000. [cf. www.gaziosmanpasa.bel.tr].

1. Les limites du territoire du Quartier Gazi : le Quartier vécu versus les quartiers officiels

L'exemple de Gazi est intéressant au sujet de la question de la délimitation du territoire, la différenciation du territoire officiel et vécu, le territoire physique et perçu, le quartier comme territoire et la relation du fait de la génération et l'identification territoriale. Quant à la limite du territoire de Gazi, il existe une différence entre le vécu et le perçu de celui-ci. Le Territoire *vécu* et *perçu* comprend le Quartier en fonction de la vie quotidienne pour les quatre quartiers en question et les limites naturelles influençant la perception des habitants ainsi que le mouvement de *gecekondu*⁷⁹⁷ et bien sur l'impact du *macro-événement* que nous allons analyser ultérieurement. Par contre la délimitation officielle, -qui ne prévoit que le quart du territoire comme le "Quartier Gazi" formel-, n'est pas très récent, elle s'est formée à deux reprises, en 1984 et 1999, par les choix arbitraires des autorités prenant les axes routiers communs comme des frontières⁷⁹⁸.

Il s'agit là déjà de frontières physiques claires. La topographie de ce secteur lui confère une certaine unité. Le relief est à certains endroits abrupt et limite l'extension des constructions. Au Nord et à l'Est, les limites sont constituées par des carrières et la réserve d'eau du barrage d'Alibeyköy. Le sud, déjà marquée par le relief, (elle) est maintenant accentué par le Trans European Motorway (TEM), le deuxième périphérique ceinturant Istanbul et inauguré en 1989⁷⁹⁹.

La première délimitation prévoit deux quartiers (par) sur le territoire du quartier Gazi. Après l'afflux significatif de la population du au début des années 80, le quartier Gazi a été divisé verticalement en 1985 en deux unités administratives séparées: Gazi et Zübeyde Hanım. Malgré ces limites administratives qui semblent avoir divisé au hasard le territoire en deux, le secteur de Gazi et Zübeyde Hamm n'a pas cessé de former une entité géographique⁸⁰⁰. Le secteur a été redivisé horizontalement en 1999. Deux

⁷⁹⁷ Voir la partie consacrée au Mouvement de *Gecekondu* sur son impact dans le processus de l'identification territoriale.

⁷⁹⁸ Un découpage vertical suit la seconde qui est verticale. Voir la carte du quartier Gazi

⁷⁹⁹ Cf. Jean-François Pérouse, « Les métamorphoses de « Gazi Mahallesi » : Formation et Dilution d'un Quartier Périphérique d'Istanbul », in *Anatolia Moderna*, n° X, 2004, p.189.

⁸⁰⁰ Nuran Yavuz, *Istanbul-GOP Toplumunun Sosyal Profili*, UNICEF/Türkiye Kentsel Gecekondu Programı, août 1994, p 2.

nouveaux quartiers ont été créés. Ainsi, Yunus Emre a remplacé la partie sud de Gazi et 75. Yıl la partie sud de Zübeyde Hanım sans changer l'ancienne inscription territoriale de Gazi et de Zübeydehanım.

Toutefois, des changements officiels de "Gazi" restent courants parmi les habitants pour désigner l'ensemble de ce secteur. C'est l'usage qui prime (même) certaines fois dans les documents officiels. La majorité des habitants utilisent la dénomination de Gazi au statut d'arrondissement en citant un des ces quartiers comme une partie de Gazi tout en niant l'arrondissement officiel avec laquelle ils ont peu de relation et peu d'intérêt d'identification⁸⁰¹. Le même phénomène est observable dans les discours officiels, médiatiques et académiques.

Ce rejet pourrait être considéré comme normale pour les habitants de Yunus Emre ainsi que 75. Yıl qui sont des quartiers très récents. Par contre, cette appellation 'Gazi' concerne aussi les habitants de Zübeyde Hanım depuis 20 ans malgré que la partie écrasante des habitants s'est installée dans ce secteur après qu'il s'est transformé au quartier administratif. Ainsi la perception des habitants devient intéressante pour les analyses.

L'identification territoriale au Gazi pourrait être considérée paradoxale si nous analysons la difficile légalisation du quartier. Etant donné qu'une zone d'habitation illégale, le statut de Gazi a une certaine fragilité et connu beaucoup de changement. Dans un référendum réalisé en 1972, on a demandé aux gens de cette zone s'ils préféreraient être reconnus administrativement comme un quartier de la Municipalité de Küçükköy ou de d'Alibeyköy. La population de Gazi a choisi Küçükköy.⁸⁰² Aujourd'hui Zübeyde Hanım fait officiellement partie de Gaziosmanpaşa. Ce quartier de formation illégale est resté longtemps sans aucun statut, il ne figurait pas sur les plans de cadastre d'aucunes Municipalité avant la fin des années 1970⁸⁰³.

⁸⁰¹ Ce fait est observable dans les discours officiels, médiatiques et aussi académiques, dans une grande recherche sur les gecekondu d'Istanbul, la partie consacrée au cas de Gazi commençait ainsi : Le quartier Gazi est composé de 4 quartiers formés sur les terres de l'ancienne Ferme d'Atatürk. Cf. Orhan Türkdoğan, *Gecekondu İnsan ve Kültür*, Istanbul : GENAR, 2002, p.410.

⁸⁰² Nuran Yavuz, *rapport cité*, p.3.

⁸⁰³ Claude Barry, *La transformation des périphéries d'Istanbul, du gecekondu à l'immeuble d'appartement : vers une intégration à la ville ?*, Mémoire de D.E.A. sous la dir. de Stéphane Yerasimos et Pierre Pinon, Paris VIII, Ecole d'Architecture de Belleville, 1999-2000. pp. 22-23.

Par contre ce qui crée l'identification c'est la quête de la préservation de cette zone d'habitat et la lutte pour sa légalisation. Il s'agit aussi entre autre certaines causes issues des litiges entre les municipalités et/ou du soucis de préserver les réserves d'eau par les autorités qui fragilisent le secteur de Zübeyde Hanım du Quartier. Il se peut que ce fait ait aussi joué un rôle sur la faiblesse de l'identification au niveau de l'arrondissement et de l'affiliation au quartier chez les habitants de Gazi. Claude Barry explique ce fait ainsi : « Serait-ce à cause de ce litige, du risque de voir cette zone récupérée par l'arrondissement d'Eyüp que la Municipalité de Gaziosmanpaşa n'a pas distribué de titres de propriété et a investi dans les infrastructures que très tardivement ? C'est en tout cas une explication des habitants. La raison officielle invoquée serait plutôt la protection de la zone située juste au-dessus des réserves d'eau de la ville, classée comme réserve naturelle... Comme ce secteur a été construit illégalement, les plans d'aménagement prévoient la création d'un parc. En février 2000, le chef du bureau d'urbanisme de la mairie de Gaziosmanpaşa a dit que les habitants de cette zone seraient déplacés. »⁸⁰⁴. Ce projet n'est toujours pas mis en vigueur.

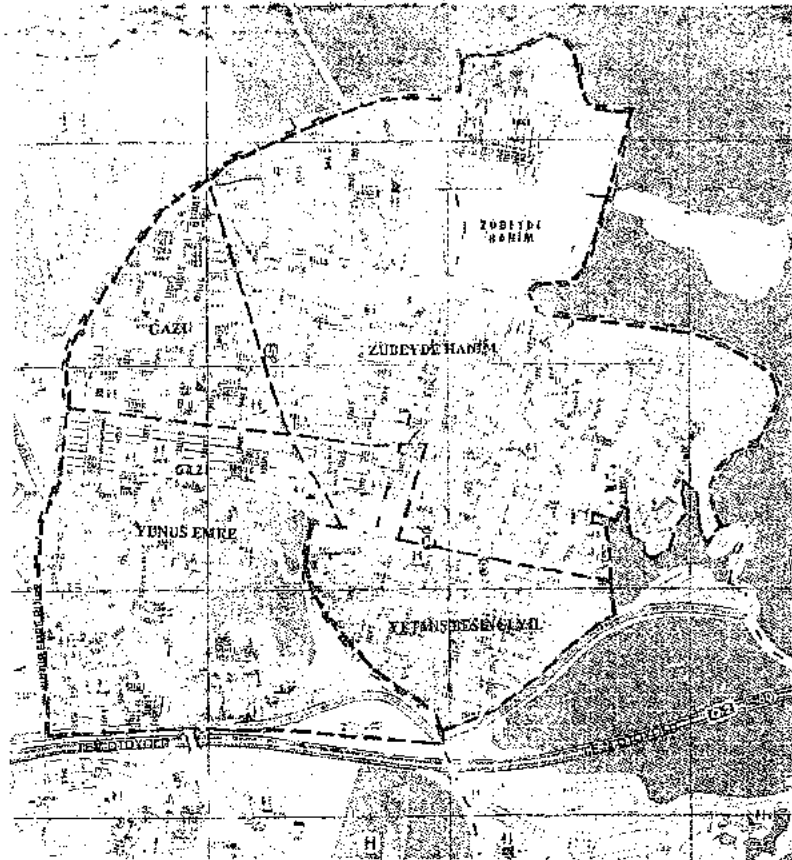
Le rapport de l'UNICEF publié en 1994 constate aussi le fait qu'il faut considérer cette zone qui était divisée en deux à l'époque comme une seule entité ; ainsi : « ...Même s'il s'agit de deux quartiers du point de vue administratif, il n'y a pas de frontières géographiques ou sociales. Les deux quartiers s'alimentent par la même avenue ».⁸⁰⁵

Les frontières ainsi que les nominations officielles des quartiers ne se superposent pas toujours à la perception de l'espace vécu des habitants des zones d'habitations auto-construites. Jean-François Pérouse explique ce phénomène (ainsi) par l'expérience des quartiers du Nord de Gaziosmanpaşa (qui comprend aussi Gazi) : « L'espace vécu ne se construit pas (ou très peu) par rapport à ces niveaux administratifs, souvent perçus comme plaqués, artificiels ; il se réfère plutôt à des toponymes ou lieux-dits plus anciens, qu'utilisent les systèmes de transports collectifs dans la description de leurs itinéraires »⁸⁰⁶. Ainsi les frontières naturelles et la perception du Quartier s'opposent à la délimitation officielle marquant bien l'identité géographique du quartier jusqu'à former une entité bien délimitée comme un îlot.

⁸⁰⁴ Claude Barry, *thèse citée*, p. 23.

⁸⁰⁵ Nuran Yavuz, *rapport cité*, p.2

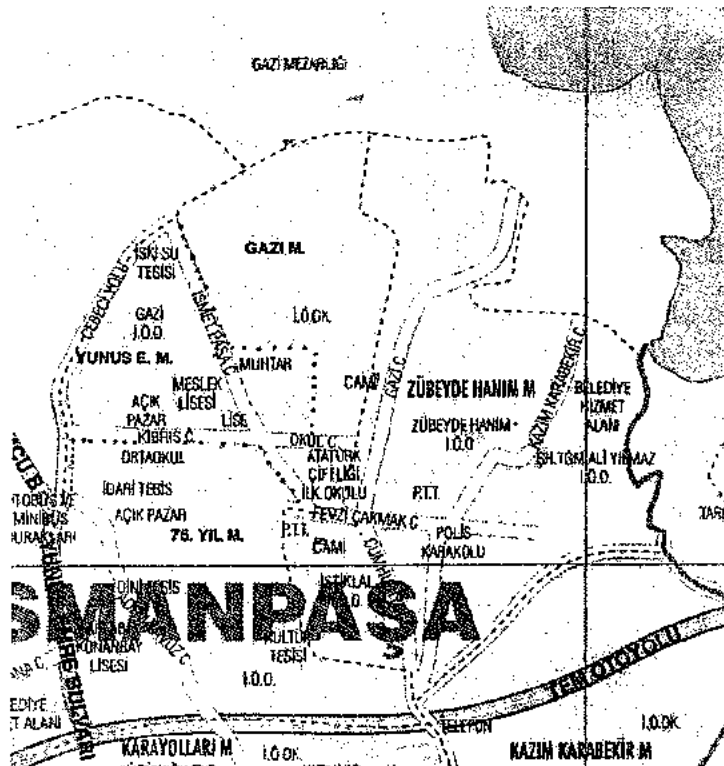
⁸⁰⁶ Jean François Pérouse, « Aux Marges de la Métropole Stambouliote : Les Quartiers Nord de Gaziosmanpaşa, Entre Varoş et Batıkent », *art.cit.* , p.134.



Les derniers découpages administratifs en date par la municipalité de Çarşıoğlu en 1998.

LEGENDE
 - - - - - Limites de quartier de 1985
 - - - - - Limites de quartier de 1998

En haut le premier projet de redécoupage de la zone en 4 quartiers. Les lignes rouges montrent les frontières entre le Gazi et Zübeydehanım qui divise la région en deux depuis 1984. Les lignes noires montrent les frontières après le découpage en 1998. Après ce dernier découpage le quartier Gazi (officiel) ne représente pas qu'un cinquième du territoire. [Source : Claude Barry, mémoire de DEA cité]. En bas, la deuxième forme de redécoupage où le quartier de Gazi (officielle) devient plus grand [source : Observatoire Urbaine d'Istanbul].



2. L'évolution de Gazi

La première période Gazi est née de la conquête, d'abord très informelle, de terrains appartenant à l'armée mais contrôlée mal par celle-ci, et cédés aux migrants musulmans bulgares, « installés » par l'État turc dans les périphéries européennes d'Istanbul au début des années 1950⁸⁰⁷. A ce point il faut noter d'ailleurs que les plus anciennes tombes du cimetière de Gazi, lieu de mémoire essentiel pour le chercheur, sont des tombes des originaires de la Bulgarie ou de Yougoslavie⁸⁰⁸.

Selon les sources officielles, en 1971, il n'y avait que 50-60 bâtiments dans cette zone. Cette zone, où nous constatons la vague de construction des *gecekondu* à partir de 1973, devrait attendre 1977 pour le commencement des premiers pas de constructions de systèmes d'infrastructures⁸⁰⁹ qui resteraient inachevés pendant des décennies. Selon le maire du Quartier Gazi, lui-même faisant partie des pionniers de l'installation dans cette zone, le fait de baptiser le quartier comme Gazi est issu de l'ancien nom de cette région, à savoir « la ferme d'Atatürk ». Pendant la formation, en 1984, du deuxième quartier, par la scission du quartier Gazi, les habitants ont demandé à y donner le nom de la mère d'Atatürk, « Zübeyde Hanım »⁸¹⁰.

Il s'agissait donc de terrains appartenant au "domaine public" (de son nom en turc *hazine*), peu à peu morcelés et accaparés par des acteurs privés plus ou moins liés à l'appareil de l'État. On se trouve ici donc dans le cas d'une appropriation abusive du domaine public, suivie de lotissements sommaires des terrains et de leur revente pour la construction à des migrants crédules. Dans les années 1970 une grande partie des parcelles des terres de la région a été vendue aux habitants par les gens dites « la mafia des parcelles de terre » à des prix variés⁸¹¹.

⁸⁰⁷ Cf. Claude Barry, *mémoire cité*, p.19.

⁸⁰⁸ Voir pour les détails sur les tombeaux du cimetière du Quartier, Jean-François Pérouse, « Les cimetières d'Istanbul : sources vivantes de l'étude des dynamiques démographiques actuelles », *Anatolia Moderna*, n° IX, Istanbul : IFEA, août, 2001, pp.217-235.

⁸⁰⁹ Information fournie du rapport du Centre Social de Yetmişbeşinci Yıl de Gazi (Gazi mahallesi 75. Yıl Toplum Merkezi) non publié.

⁸¹⁰ Entretien avec le maire du quartier Nevzat Altun, avril 2002.

⁸¹¹ *Gazi (Gazi ve Zübeydehanım mah.) Raporu*, 1998, DSP GOP İlçe başkanlığı. p.5.

Selon les observations faites en 1992, 76.7% des bâtiments étaient encore des maisons sans étages supérieures⁸¹². Toujours selon la même recherche en 1992 parmi les bâtiments de cette zone seulement 27,4 % étaient en béton armé et en 1998 ce chiffre est monté à 40 %. A l'heure actuelle, les bâtiments en béton armé à plusieurs étages dominent ce territoire⁸¹³.

Les premiers documents de *tapu tahsis* (titres pour accéder à la propriété) ont été distribués aux habitants en 1983 selon la loi n° 2805⁸¹⁴. Le *Tapu Tahsis Belgesi* est en fait qu'une promesse administrative. Par contre la majorité des bâtiments du quartier sont restés illégaux même dix ans après l'application de cette politique dans le quartier⁸¹⁵ dépassant largement le moyen d'Istanbul qui n'était que 16 % des bâtiments⁸¹⁶.

Ces terrains occupés appartenaient au trésor public, c'est-à-dire à l'Etat. Les pionniers de Gazi se sont installés ici parce que les terrains étaient libres ; il n'y avait pas d'activités économiques ou industrielles à l'époque dans cette zone⁸¹⁷. Ils n'avaient pas besoin de 'permission', ils demandaient seulement au voisin. La solidarité entre ceux qui sont originaires du même pays (que nous observons aussi dans d'autres *gecekondu*) était importante dans l'emplacement des habitants. Les pionniers occupaient des terres aussi pour leurs *hemşehri* et c'est ainsi qu'il s'est formé petit à petit des colonies entre les personnes des originaires de mêmes pays.

Quant au paysage du quartier il faut insister déjà qu'il s'agisse de différence entre l'image médiatique 'stigmatisée' du quartier issu d'une perception de précarité et sa réalité au sens physique. J.F.Pérouse l'explique ainsi : « Contrairement à ce que la rumeur médiatique, relayée par certains "chercheurs" frappés de cécité laisse entendre, Gazi n'est pas du tout, en l'an 2000 en tout cas, un *quartier-bidonville*: Gazi n'est même plus un "quartier" de *gecekondu*, habitations sans étage, d'allure rurale, auto-construites sans autorisation, sur des terrains acquis illégalement ou non. N'en déplaise aux

⁸¹²Gazi (Gazi ve Zübeydehanım mah.) Raporu, p.5.

⁸¹³*Idem.*

⁸¹⁴Gazi (Gazi ve Zübeydehanım mah.) Raporu, p.7.

⁸¹⁵Voir pour les détails J.-F. Pérouse, « Aux marges de la métropole stambouliote.. » *art.cit.* pp.138 et 150.

⁸¹⁶Ayşe Buğra, « The immoral economy of housing in Turkey », *International journal of urban and regional research*, vol :22, n°2, Malden : Blackwell publishers, pp. 303-317.

⁸¹⁷Cf. Claude Barry, *mémoire cité*, p.22.

amateurs de simplifications a visée sensationnaliste, la marginalité a Gazi prend d'autres atours que ceux d'un habitat précaire et miséreux »⁸¹⁸.

Le paysage actuel de Gazi s'est formé essentiellement par des bâtiments récents de 4 à 6 étages convertis des anciens immeubles *gecekondu*. Ce paysage grisâtre est coupé par certains anciens *gecekondu* restés comme ils étaient construits ou des bâtiments richement ornés de façons kitsch ainsi que des masses de *gecekondu* d'ancien style qui se situent entre la zone verte de la périphérie et le centre du quartier. Ainsi, c'est un paysage formé de bâtiments différenciés entre eux dans lesquels les *apartkondu* [*gecekondu* immeuble à plusieurs étages] non fini forment l'essentielle. Le paysage du quartier montre des signes d'un chantier comme la plupart des quartiers de *gecekondu*.

En fait, ce n'est que durant la décennie 1970 que Gazi s'est transformé « spontanément » en chantier de constructions, sous la pression migratoire croissante. Tous les témoignages concernant cette époque agitée et fiévreuse concordent pour décrire Gazi comme un vaste chantier boueux (on parle de *çamurkent*) et désordonné, dénué de toute voirie et de tout service de base. En 1973, est créé le quartier administratif de Gazi, dès lors doté d'une maire qui le représente et d'une existence politico-juridique. Et en 1977 les premières lignes de minibus ou de *dolmuş* [taxi collectif] sont mises en place, alors que les premières liaisons en bus ne rentreront en vigueur qu'au début des années 1980⁸¹⁹.

Entre 1985-1986, Gazi est officiellement "ouvert à l'urbanisation" par les autorités municipales, comme toujours un temps de retard par rapport à l'urbanisation *de facto*. La décision ne fait donc qu'entériner un état de fait et qu'initier un processus de mise en ordre et de densification. Les chiffres de 1994, nous montrent qu'il ne s'agit que d'une relative verticalisation à l'époque où il n'y a que deux logements par parcelle. Ce fait est radicalement changé dans une décennie et le quartier a pris l'allure d'une région urbanisée⁸²⁰.

Tableau du bâti au quartier Gazi (officiel) et de Zübeydehanım en 1994

	Logement	population	Nombre de bâtiments
Zübeydehanım	5.995	28.090	3357
Gazi	6.638	33.684	3671

⁸¹⁸ Jean-François Pérouse, « les métamorphoses de Gazi mahallesi... », *art.cit.*, p.191.

⁸¹⁹ *Ibid*, 193.

⁸²⁰ Gazi (Gazi ve Zübeyde Hanım) Raporu, 1998, pp. 5-6.

Le statut de *gecekondu* est toujours une question discutée. Selon l'entretien de Pérouse en 1996, les maires des quartiers de Gazi (officiel) et de Zübeydehanım donne les chiffres de % 60 et 1/3 des bâtiments tandis que la municipalité de l'arrondissement de Gaziosmanpaşa fixe le nombre de 4000, 1/20 de toutes les constructions de l'arrondissement⁸²¹. Les premiers documents de *tapu tahsis* ont été distribués aux habitants en 1983 selon la loi (de numéro) 2805⁸²². L'achèvement des d'infrastructures physiques de Gazi a (été) commencé en 1984."⁸²³

Juridiquement les terrains maintenant investis passent plus ou moins rapidement par trois statuts. D'abord celui de *tarla* (champ), puis celui de terrain cadastré non constructible (*tapulu hisseli*) enfin celui du terrain constructible (*imarlı*)⁸²⁴. Le premier plan de construction (au 1/5000) de Küçükköy qui concerne aussi le quartier Gazi n'a été établi qu'en 1982. Mais cela ne signifie pas que le processus d'urbanisation spontanée a été reconnu et pris en compte par les autorités⁸²⁵.

D'un point de vue chronologique l'ancrage de Gazi à İstanbul était progressif et sa reconnaissance par les pouvoirs publics était lente. Quoi qu'il en soit, la majorité de la population habite maintenant dans des immeubles (*apartman*) à plusieurs étages selon la largeur de la voirie. Le long des plus larges artères, nous pouvons trouver des bâtiments de 5 – 6 étages ; ailleurs, la hauteur moyenne est de 3 ou 4. Par contre une grande partie des ces bâtiments sont encore inachevés et la grande majorité de ces immeubles est le produit de l'auto-construction du propriétaire de la parcelle ou par un professionnel qu'il connaît d'habitude.

Selon les données que nous avons pu obtenir, les problèmes d'infrastructures du quartier continuaient encore en 2002 pour 30-35 % des bâtiments. Le problème de la canalisation, de l'eau, de l'électricité et la légalisation de certaines zones d'habitat qui empêche la planification pour les espaces verts, les parcs et les écoles primaires sont des réalités d'une partie du Quartier⁸²⁶.

⁸²¹ Jean François Pérouse, « Aux Marges de la Métropole Stambouliote ... », *art.cit.*, 150.

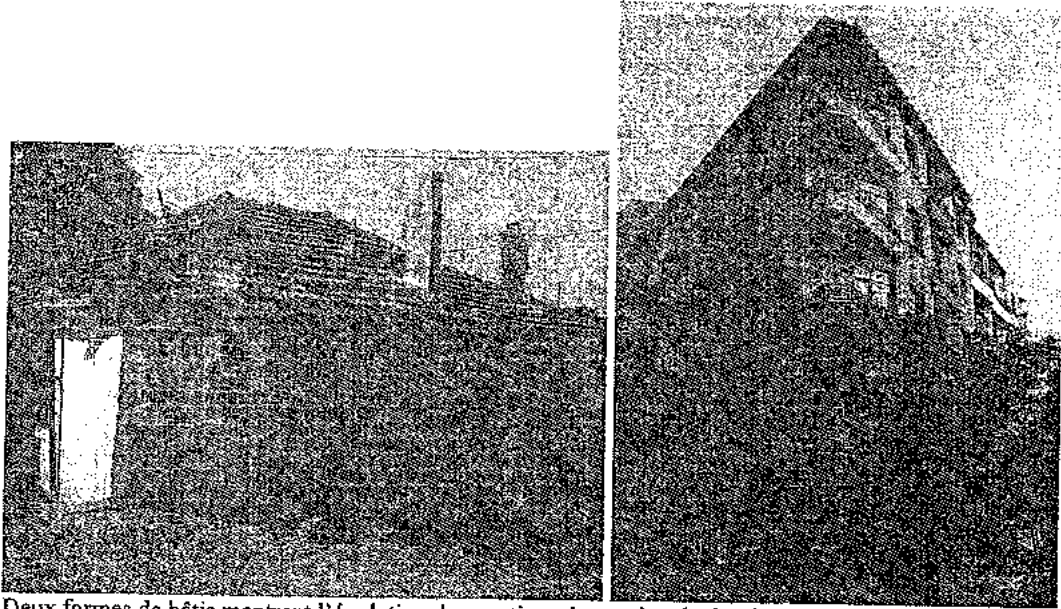
⁸²² Gazi Raporu (Gazi ve Zübeydehanım mah.), 1998 DSP GOP İlçe başkanlığı. p.7.

⁸²³ Nuran Yavuz, *rapport cité*.

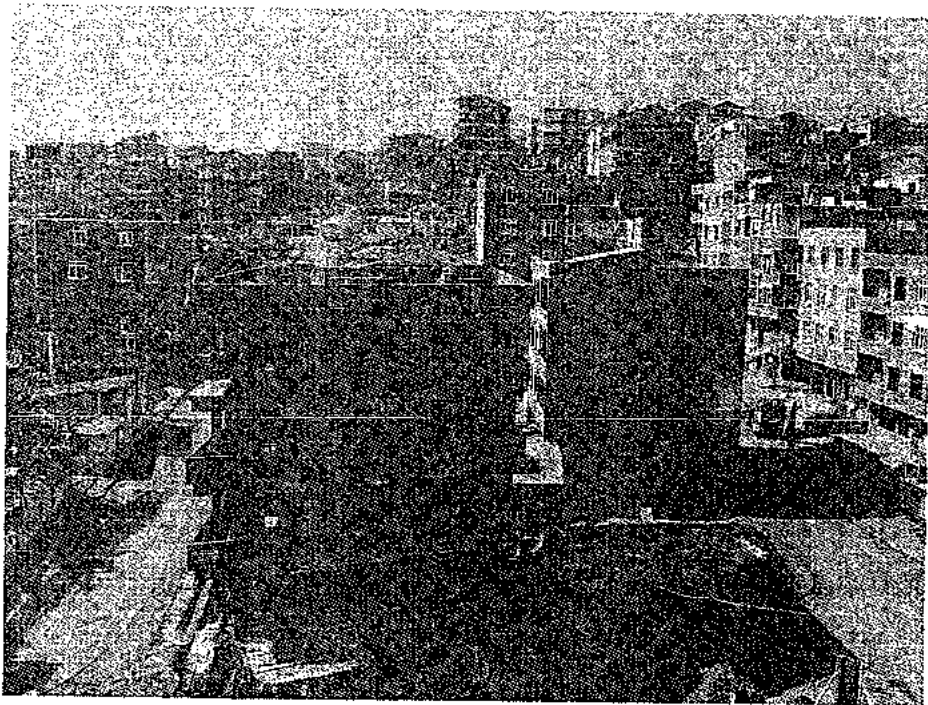
⁸²⁴ Jean François Pérouse, *art.cit.*, p. 156.

⁸²⁵ E. Sarihan-Erbag, S.Ereren, N. Kayhaoğlu, 1982'den...1993'e Küçükköy, TMMOB, Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi, Trakya İl. Bölge Temsilciliği, 23 p., cité par Jean François Pérouse, « Aux Marges de la Métropole Stambouliote », *art.cit.* p. 158.

⁸²⁶ Entretien avec le Maire Nevzat Altun, avril 2002.



Deux formes de bâtis montrant l'évolution du quartier : le gecekondu des décennies 1970-1980 et Apartkondu des années 1990. (Photos de gecekondu pris le mai 2004, d'apartkondu juillet 2002).



Une vue du quartier, des constructions d'immeubles non finis (2002, Observatoire urbaine d'Istanbul)

3. La population de Gazi

La population de Gazi apparaît la première fois dans le recensement de 1975 avec 5000 habitants, ce chiffre passera à 19000 en 1980. Normalement, la terre est contrôlée par une mafia urbaine très structurée et hiérarchisée, ce contrôle a été cassé, dans ce cas précis, par la formation de comités politiques⁸²⁷. A la suite il s'est formé une résistance des habitants à ces usurpateurs avec la solidarité des groupes de gauche qui s'y sont infiltrés vers la fin de cette décennie⁸²⁸.

Le recensement de 1990 ne semble pas refléter la population actuelle d'après certains. Le rapport d'UNICEF qui prend comme source le conseiller général de la mairie de Gaziosmanpaşa calcule une population d'environ 35000 personnes pour chaque quartier en 1994⁸²⁹. Par contre selon les chiffres officiels de 1997 ces deux segments de Gazi formaient une population de plus de 55.000 personnes. A l'heure actuelle le quartier Gazi, au sens large englobant les 4 quartiers, a une population de 70.000 toujours selon les chiffres officiels⁸³⁰. Pendant l'entretien que nous avons fait avec le maire de Gazi, il nous a fait une estimation de 80.000 d'habitants⁸³¹. Dans cette population les Alévis sont majoritaires en formant d'environ les 2/3 ou plus chez les habitants actuels du quartier selon mes interviewés. Par contre au sein des anciens habitants ce chiffre augmente. Claude Barry donne le chiffre de 90 % pour les habitants à 1983⁸³². D'autre part, Tamaşa F. Dural, dans son livre paru à la suite des événements de 1995 déclarait qu'environ 80 % des habitants avaient, en 1995, d'origine alévie. Ce qui est certain, c'est que les Alevis forment encore la majorité chez les habitants de Gazi et que leur poids est encore plus important au sein anciens habitants, les fondateurs de Gazi.

⁸²⁷ Mehmet Kemal, "*Cevremizde çile var*" in *Cumhuriyet*, 22 septembre 1978. Cité par Rémi Stoquart, « Politiques du logement et gestion de l'espace urbain: les *gecekondu* à Istanbul », mémoire de l'IEP de Paris, 1996, p. 48.

⁸²⁸ Cf. Anonyme, *Gazi Gecekondularından Geliyor Halk*, Istanbul : Haziran Yayıncılık, p.195

⁸²⁹ Cf. Rapport d'UNICEF, 1994

⁸³⁰ En 1997 le quartier Gazi (officielle) comptait 28.681 habitants et Zübeyde Hanım 26.604. Quant aux chiffres après le redécoupage de 1998 en 2000 le quartier Gazi comptait 16.167 h., 75. Yıl 15.430, Yunusemre 16.342, Zübeydehanım 22.251. Voir pour les détails URL : <http://www.Gaziosmanpasa.bel.tr>.

⁸³¹ Entretien avec Nevzat Altun, le maire de Gazi, avril 2002.

⁸³² Claude Barry, *mémoire cité*, p.21.

Le quartier Gazi s'inscrit comme un exemple typique des quartiers *gecekondu* qui se sont formé pendant les mouvements urbains dans la décennie 1970. Les habitants de Gazi ont dû lutter pour obtenir les services d'infrastructures. Ils ne les ont obtenus que très tardivement grâce aux mobilisations communes.⁸³³ Comme les autres exemples, la Gauche Turque s'est impliquée dans ces mobilisations⁸³⁴. Le maire du quartier résumait clairement la perception de ne pas prendre suffisamment les services de la mairie et d'exclure des services de la mairie ainsi : « La politique de service des institutions en Turquie est totalement erronée. Le pire reflet de cette politique fautive est ce quartier. Ainsi les investissements sont toujours retardés. En résumé, je ne crois pas que nous obtenons vraiment les services nécessaires... »⁸³⁵

Selon le maire du quartier Gazi, qui s'est installé en 1974 dans la région, les premiers habitants de cette région sont des immigrants venant de la Bulgarie et qui se sont installés entre 1963-1964. Par contre la formation du quartier est due aux migrants venant particulièrement de Sivas, Kastamonu, Erzurum et Tunceli [c'est-à-dire essentiellement de l'Est d'Anatolie]⁸³⁶. Ainsi actuellement les originaires de certains départements comme Sivas, Tunceli, Tokat, Erzurum, Muş de Centre-Est ou de l'Est d'Anatolie sont plus nombreux que la moyenne d'Istanbul. Après l'afflux significatif des populations du début des années 80, le quartier Gazi a été divisé verticalement en 1985 en deux unités administratives séparées: Gazi et Zübeyde Hanım⁸³⁷.

Les habitants du quartier Gazi sont perçus par les tiers différemment des autres et ce depuis déjà avant les événements de 1995. A ce propos, un responsable de la mairie de l'arrondissement de Gaziosmanpaşa confiait à une chercheuse urbaine sa perception : « Les habitants de Gazi étaient un peu séparés des autres, il y avait de l'espace entre Gazi et les autres quartiers qu'on peut encore le voir aujourd'hui. C'est à cause de leur origine et leur religion, pour garder leur culture différente de ceux des

⁸³³ « Kuruluşundan Bugüne Gazi Halk Meclisi », *Gazi Halkının Sesi*, n°2, 1 août 1998, p. 3

⁸³⁴ Pour comparer voir Sükrü Aslan, 1 Mayıs Mahallesi, *op.cit.*, et Kivilcim Akkoyunlu, *Kentsel Toplumsal Hareketler ve Türkiye*, thèse de master, Université Ankara, Institut des Sciences Sociales, Ankara, 1995.

⁸³⁵ Entretien avec Nevzat Altun in *Gazi Halkının Sesi*, n°2, 1 août 1998, p.2.

⁸³⁶ Entretien avec le maire de Gazi, Nevzat Altun, avril 2002

⁸³⁷ Voir pour une analyse détaillée sur les groupes des immigrants de même pays d'origine installé au quartier Gazi, Harald Schuler, *art.cit.*, pp. 168-170.

Harald Schuler, *art.cit.*, pp.168-170.

immigrés de Thrace ». Les autres quartiers se sont plus vite assimilés, ils ne montrent pas leur 'identité' ». ⁸³⁸

Les organisations politiques de gauche étaient influentes pendant la création du quartier. Ces organisations politiques accomplissaient un rôle d'encadrement de la société d'avant 1980. Dans à cette époque, le quartier Gazi faisait partis d'un réseau des quartiers d'Istanbul comme Ümraniye, Yenibosna, Sarıgazi, Küçükarmutlu créés dans la décennie 1970 par le soutien direct ou indirecte des groupes de gauche. Ces relations ont causé ultérieurement l'oppression des forces de l'ordre de temps en temps ⁸³⁹.

La proportion des « néo-stambouliotes » demeure encore écrasante à l'échelle de l'ensemble de l'aire urbaine par le fait que plus de 60% de la population est né hors d'Istanbul au début des années 1990 ⁸⁴⁰. Toutefois la population de Gazi n'est plus formée que des migrants récents, elle est à la fois diversifiée et stabilisée par le temps. Les migrants récents ne sont plus majoritaires, ils sont moins nombreux que les « anciens » de Gazi, les jeunes nés à Gazi et des personnes venues d'autres quartiers de la mégapole.

La population de Gazi est toujours un sujet de discussion. Le rapport de Gazi de DSP [Parti de Gauche Démocratique] qui date 1999 relate ce sujet ainsi : « D'après le recensement de la population en 1997, la population de Gazi est de 28.681 et de Zübeydehanım de 26.604 personnes mais l'information obtenue par le poste de police nous indique que la population est proche de 90 000 dans cette zone » ⁸⁴¹

Toujours selon le rapport du DSP, les habitants du quartier gardent leur identité par le biais des associations de *hemşehri*. Et cette population qui est restée renfermé dans cette structure sociale close a des relations fortes avec les arrondissements d'Alibeyköy, Şişli, Kağıthane, Ümraniye, Bağcılar, Kartal [à part de Şişli les quartiers périphériques] ainsi que certains quartiers de l'arrondissement de Gaziosmanpaşa par le

⁸³⁸ Cf. Claude Barry, *mémoire cité*, p. 21.

⁸³⁹ Selon mon résumé des propos du Maire Nevzat Altun. Sur ce phénomène voir surtout Sükrü Asian, *op.cit.* et Hamit Bozarıslan, « Le chaos après déluge », *art.cit.*, « le phénomène milicien » *art.cit.*, pour la relation des groupes de gauche radicale et des populations des périphéries urbaines d'origines alévis que nous avons mentionnés dans les chapitres consacrés au mouvement alévi et de gecekondü .

⁸⁴⁰ Voir Ferhunde Özbay, « Migration and intra-provincial movements in İstanbul between 1985-1990 », *Boğaziçi Journal. Review of Social, Economic and Administrative Studies*, vol. 11, n° 1-2, 1997, pp.115-150

⁸⁴¹ *Gazi (Gazi ve Zübeydehanım mah.) Raporu*, 1998, p. 10.

biais des Associations de *hemşehri* et des Associations de Cemevi qui montrent les mêmes caractères sociaux⁸⁴².

L'installation à Gazi a été guidée et est restée guidée pour les nouveaux migrants par des réseaux d'allégeance à base localiste, politique ou religieuse dans un contexte où un critère d'appartenance et d'affiliation peut se croiser avec un ou plusieurs d'autres. C'est par le biais de ces "réseaux sociaux" que l'accès aux ressources matérielles ou sociales s'effectue. Dans le processus de l'acquisition de terrain et la construction d'un immeuble, ces "réseaux sociaux" sont opérationnels voire indispensables. Pour la persistance des réseaux, J.F. Pérouse va jusqu'à écrire que la notion 'd'étranger' s'en trouve modifiée : « A Gazi, l'étranger n'est pas celui qui n'est pas du même quartier mais plutôt celui qui n'est pas du même réseau »⁸⁴³.

La plupart des habitants du quartier sont des Alévis d'origine turque et kurde venus de Sivas, Erzurum, Muş, Tunceli, Maraş, Tokat, Erzincan. Surtout au cours de ces dernières années, une grande population d'origine kurde de Tunceli, victime de l'exode forcé est venue pour s'établir dans ce quartier. Depuis 1984 plus de la moitié des hameaux et des villages de ce département ont été vidés et détruits en partie ou intégralement⁸⁴⁴. D'après les observations d'un journaliste qui travaille depuis des années dans ce quartier, la plupart des citoyens de Tunceli qui ont du quitter leurs villages au début de la décennie 1990 se sont installés dans ce quartier et comme ils ont formé une grande population, ils ont pu donner à une rue le nom de leur district ; "Ovacık". Ainsi, avec les anciens habitants il s'est formé une population non négligeable dans le quartier⁸⁴⁵.

D'autre part, les alévis de Sivas (d'origine turque ou kurde) qui forment le groupe le plus nombreux du quartier par l'impact de migration en chaîne, sont le groupe touché par la violence populaire à plusieurs reprises. La dernière fois se fut les événements de Sivas de 1993⁸⁴⁶ -juste deux ans avant l'émeute de Gazi- que les milieux alévis et la gauche turque ont protesté, ce qui a provoqué une accélération de

⁸⁴² *Ibid*, p.12.

⁸⁴³ Jean-François Pérouse, « Les métamorphoses de « Gazi Mahallesi... » » *art.cit.*, p. 196.

⁸⁴⁴ "Göç Dosyası", *Istanbul Bülteni*, Istanbul Büyükşehir Belediyesi, 6/11/1995, p. 20-23

⁸⁴⁵ D'après les recherches du journal *Evrensel* dans ces dernières années ceux qui viennent de l'Est ou de Sud-Est d'Anatolie formaient la partie principale des nouveaux arrivants de la décennie 1990 [Cf. *Evrensel*, le 18 janvier 1995].

⁸⁴⁶ Voir, Muzaffer İlhan Erdost, *Üç Sivas*, Istanbul : Onur Yayınları, 1996, pp. 105-106.

l'organisation identitaire des alévis⁸⁴⁷. Cela veut dire qu'une grande partie des habitants du Quartier se trouvent déjà dans un état relatif de malaise⁸⁴⁸ à cause de leur identité confessionnelle et certaines fois aussi ethnique.

La difficulté de la vie dans le quartier pour les habitants dure depuis longtemps. Ils ont dû faire face aux problèmes ensemble contre les dits mafias de terre, les démolitions, la privation des infrastructures urbaines de base. Ils étaient privés d'eau jusqu'en 1987 tout en s'installant à côté d'un des plus grands réservoirs d'eau d'Istanbul. Pour pouvoir prendre le bus les habitants de Gazi ont dû se rendre jusqu'en 1988 dans le quartier voisin.⁸⁴⁹ La normalisation de la vie dans le quartier, autrement dit l'intégration urbaine est en grande partie achevée en deux décennies. Mais d'autres problèmes continuent encore sans être de même ampleur et sans couvrir la totalité de la zone. Ainsi, une partie importante des habitants, à cause du retard des services, ressentent parfois un sentiment d'exclusion. Il faut ajouter aussi que la grande majorité des habitants du Quartier ne votent pas pour les partis islamiques qui ont gagné en plusieurs reprises la mairie d'arrondissement Gaziosmanpaşa depuis une dizaine d'années, dont le quartier Gazi reste toujours dans son espace de compétence⁸⁵⁰.

Les propos suivants du Maire résument bien la situation des habitants du quartier, le sentiment de toujours revendiquer pour résoudre leurs problèmes :

« Nous avons plutôt de bonnes relations avec la sous-préfecture. Par contre nous avons des problèmes avec la Police. Les chars défilent encore. Bien sûr qu'il y a des gens, des groupes qui essaient de manipuler cette région mais en générale nous sommes mal à l'aise de cette situation. Avec la Mairie nous sommes en procès à cause du prix d'impôt de terre. Nous avons utilisé notre droit légal. Par contre nous continuons notre relation avec la Mairie, nous faisons les démarches nécessaires s'il s'agit des demandes envers la Mairie pour certains besoins. Même si nos pensées sont différentes, en fin de compte nous sommes des gens de ce pays. Quelques fois nous arrivons à obtenir ce que nous demandons et quelques fois non. Je fais les demandes écrites nécessaires aux instances officielles. De temps en temps je reçois des réponses positives. Insister plusieurs fois sert à quelque chose : à les motiver. Dans notre pays tu dois demander, tu dois prier pour obtenir ce que tu demandes. Sinon rien ne marche suivant un programme défini. Les gens sont installés ici et nos dirigeants disent « Est-ce moi qui vous ai dit

⁸⁴⁷ Voir la partie consacrée aux événements de Sivas de 1993, pp. 118-124.

⁸⁴⁸ L'impact des événements de Sivas sur la perception d'Etat des alévis voir M. Hakan Yavuz, « Alevilerin Türkiye'deki Medya Kimlikleri : « Ortaya Çıkış'ın Serüveni », pp. 76-77, in *Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Istanbul: Ensar Nesriyat, 1999.

⁸⁴⁹ *Gazi Gecekondulardan Geliyor Halk*, op.cit., p.105.

⁸⁵⁰ Pour la différenciation du vote du quartier et celui de l'arrondissement Gaziosmanpaşa voir Gazi (Gazi ve Zübeydehanım mah.) Raporu, 1998, p.11-13.

d'habiter ici ? ». Mais si l'Etat n'a rien envisagé suivant un projet, il doit résoudre les problèmes des citoyens. Nous devons revendiquer auprès des institutions pour qu'ils fassent quelques choses ».

Pour la stigmatisation relative du quartier, le Maire donnait aussi l'exemple du dernier découpage visant à former 4 quartiers 'officiels' sur le même territoire. Selon lui, pour cette démarche il n'y avait que des causes politiques issues des problèmes avec la mairie de Gaziosmanpaşa, car il s'agit des quartiers beaucoup plus peuplés que Gazi dont le Maire n'a pas touché. Cette hypothèse est partagée par une grande partie des habitants du Quartier⁸⁵¹.

Le Maire de Gazi et les élites du Quartier insistent sur la diversité des origines ethniques et/ou religieuses des habitants de Gazi vivant selon les valeurs de bon voisinage et de solidarité et l'inexistence des tensions entre les gens⁸⁵². Ils insistent sur leur soutien à la République, sur leur attachements aux valeurs de la modernité et sur leur différence des islamistes qui 'essayent démolir le régime politique de la Turquie'⁸⁵³. Ils déclaraient souvent qu'ils sont des bons citoyens républicains. A ce propos, le Maire déclare que la seule caractéristique authentique du Quartier est que ses habitants sont des gens *modernes, progressistes attachés à la République* et soutiennent l'unité du pays. Il insistait sur le sentiment de sécurité chez les habitants, l'inexistence des « des gens qui ont des comportements hors coutume » dans le quartier. Les élites du quartier et les jeunes avec qui nous avons pu faire des entretiens ont déclaré qu'ils sont contents d'y habiter⁸⁵⁴.

A ce stade, il nous paraît utile de noter la recherche de Claude Barry sur les projets des habitants du quartier. Sa recherche nous montre que la plupart des habitants

⁸⁵¹ Entretien avec le Maire Nevzat Altun, avril 2002.

⁸⁵² Entretien avec le Maire Nevzat Altun, plusieurs entretiens avec le directeur de Cemevi Hidir Elmas et les membres de la direction de l'Association de Cemevi entre 2001-2003. Les entretiens que nous avons effectués avec les jeunes soutiennent aussi ce propos de bon voisinage issu du vécu commun. A propos, ils citaient comme menace les derniers immigrés qui ne s'adaptent pas à la vie urbaine et ils déclaraient qu'ils gardent des relations de bon voisinage avec les sunnites autochtone du même quartier même si ces derniers sont des gens qui soutiennent la droite politique. Par contre 'le bon voisinage' ne résulte pas d'être ensemble dans les mêmes réseaux. Les professeurs du Lycée que nous avons pu interviewé déclaraient que les relations entre les jeunes alévis et sunnites ne sont pas conflictuels mais froids et qu'ils arrivent en partie à surmonter cet état en insistant sur les valeurs communes qui unissent ces deux communautés de confessions. [Voir la partie consacrée aux relations générationnelles].

⁸⁵³ Le Maire Nevzat Altun nous l'a déclaré ouvertement en disant : « nous ne sommes des mauvais citoyens comme les islamistes qui dynamitent le Régime », cf. Entretien avec Nevzat Altun, avril 2002.

⁸⁵⁴ Pour les détails sur les jeunes voir la partie ultérieure.

veulent rester toujours dans le même quartier tout en passant à un autre habitat plus confortable au lieu de vivre à un quartier plus favorisé⁸⁵⁵. Par contre une recherche effectuée dans l'arrondissement de Gaziosmanpaşa nous montre que beaucoup de gens essaient de quitter leur quartier pour y vivre ailleurs⁸⁵⁶. De même, selon une grande enquête menée par l'Université de Bilgi d'Istanbul auprès des jeunes dans un ancien quartier de *gecekondu*, Kuştepe, seulement 19 % d'entre eux voulaient passer leur vie dans le quartier⁸⁵⁷. Ainsi ces trois données nous font déjà penser sur l'affiliation forte des habitants du Quartier, ce qui ne doit pas nécessairement être le cas des autres quartiers de *gecekondu* et ce même s'ils sont mieux intégrés à la ville.

⁸⁵⁵ Elle le décrivait ainsi : « Beaucoup d'habitants des *gecekondu* expriment leur désir de rester dans le quartier, d'améliorer leur logement et éventuellement reconstruire une "villa" au même endroit quand leurs moyens le leur permettront, mais 4 d'entre eux (les études de cas n°4, 8, 9 et 11) l'expriment clairement, et quelques-uns le sous-entendent en disant ne pas vouloir vivre en appartement » Claude Barry, *mémoire cité*, pp. 91-92.

⁸⁵⁶ Cf. Jean-François Pérouse, « Aux marges de la métropole stambouliote... », *art.cit.*, p.146.

⁸⁵⁷ Cf. Gülten Kazgan, « Kuştepe Gençliğinin Sosyoekonomik Görünümü », in *Kuştepe Gençlik Araştırması 2002*, İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, p.22.

CHAPITRE II

LES RESEAUX SOCIAUX DANS LE QUARTIER ET LES JEUNES

Dans cette partie, nous allons essayer de faire une description de la vie sociale par le biais des réseaux sociaux fonctionnant dans le contexte de notre terrain de recherche, essentiellement par rapport aux réseaux de solidarités⁸⁵⁸ issus du partage de la même origine régionale, confessionnelle et/ou politique. Nous allons traiter ce fait dans l'optique de l'encadrement des jeunes. Ainsi notre texte va englober les parties suivantes : une brève partie théorique sur les réseaux sociaux ; une partie consacrée aux réseaux de *hemşehri* institutionnalisés par les associations et leurs efforts d'encadrement des jeunes à travers des activités et des politiques spécifiques ; le réseau alévi et sa position envers les réseaux de *hemşehri* ; les réseaux des mouvements de gauche ; et dernièrement l'inscription de l'Etat par le biais des activités sociales et culturelles afin d'encadrer et d'intégrer les habitants.

1. Les réseaux sociaux

Le terme de réseau social a été utilisé pour la première fois dans une étude ethnologique de Barnes en 1954 qui portait sur les principes de stratification sociale d'une île norvégienne. Barnes y fait l'hypothèse que tous les habitants sont reliés les uns aux autres par des chaînes d'interconnaissance qui relient ses habitants à tous les habitants de la planète⁸⁵⁹. Selon Barnes, la population en question est prise dans un filet serré de parenté et d'amitié qui lie tous les habitants de l'île non seulement entre eux, mais aussi à leurs parents et amis dispersés dans toute la Norvège et finalement à toute la planète⁸⁶⁰.

⁸⁵⁸ Nous définissons la solidarité « comme la relation existant entre les personnes conscientes d'appartenir à la même communauté d'intérêts ». [Source : Robert Escallier, « De la tribu au quartier, les solidarités dans la tourmente », *Cahiers de la Méditerranée*, vol 63, URL : [http://www :revel.unice.fr/cmedi/](http://www.revel.unice.fr/cmedi/)

⁸⁵⁹ Pierre Mercklé, *Sociologie des réseaux sociaux*, Paris : Editions la Découverte & Syros, 2004, p. 11.

⁸⁶⁰ *Ibid*, p. 12.

Depuis son apparition en 1954, la notion de « réseau social » (*social network*) désigne des ensembles de relations entre personnes ou entre groupes sociaux, ou en d'autres termes, les relations entre les individus et les régularités qu'elles présentent⁸⁶¹. Un réseau social peut être défini comme constitué d'un ensemble d'unités sociales qui peuvent être des individus, des groupes informels d'individus ou bien des organisations formelles comme les associations et les relations que ces unités sociales entretiennent les unes avec les autres⁸⁶². Le terme de réseau n'indique pas seulement 'les liens' entre les personnes. A ce propos, S.F. Nadel insiste sur la liaison entre les liens eux-mêmes⁸⁶³.

La sociabilité étant 'l'ensemble des relations qu'un individu entretient avec les autres et des formes que prennent ces relations', elle suscite une forme pure de réseau parce qu'elle correspond à ce qu'il y a, dans la relation sociale, à la fois d'informel -au sens de non organisé, et de formel, au sens cette fois où elle est de la forme dont le contenu n'est qu'un prétexte⁸⁶⁴. Selon Putnam, la sociabilité est un « capital social » constitué « par les normes et les réseaux qui facilitent la confiance, la coopération et l'action collective »⁸⁶⁵. Pour sa part, James Coleman en tire des implications « microsociologiques » : parce qu'il est un bien public, le capital social constitue une ressource dont le contrôle est complexe et suscite des stratégies individuelles organisées autour de son utilisation⁸⁶⁶.

Selon Henri Bakis, les réseaux sociaux sont aussi le plus ancien et n'ont pas forcément besoin d'infrastructures car même les cafés servent au fond de noeud de réseaux sociaux comme tout lieu où les gens se trouvent informellement⁸⁶⁷. « La notion de réseau est un outil opératoire pour la recherche sociologique dans différents champs : famille, solidarités sociales, quartiers. Avec la notion de réseaux, cultures et rapports sociaux quotidiens révèlent bien leur importance spécifique, à côté du rôle du contrôle

⁸⁶¹ Pierre Mercklé, *op.cit.*, pp. 3-4.

⁸⁶² *Ibid.*, p.4

⁸⁶³ *Ibid.*, p.8.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, pp. 39-40.

⁸⁶⁵ Entretien avec Robert Putnam in A. Bevort, « la vie sociale en crise : un débat américain », *Sciences Humaines*, hors série n° 33, juin-août pp.60-63, cité par Pierre Mercklé, *op.cit.* p. 53.

⁸⁶⁶ Cité par Pierre Mercklé, *op.cit.* p. 54.

⁸⁶⁷ Henri Bakis, *Les Réseaux et Leurs Enjeux Sociaux*, Paris : PUF, 1993, p.82.

social institutionnalisé sur l'espace »⁸⁶⁸. Ainsi ce contrôle perd en quelque sorte son statut de déterminant structurel exclusif pour laisser place à d'autres facteurs.

La notion de réseau contient une surcharge de sens issu de diverses disciplines académiques⁸⁶⁹. Tant de sens peuvent être analysés en trois ensembles : les définitions correspondant à des choses ; à la répartition d'éléments d'une organisation ; et en sciences sociales au sens de *liens entre individus*, et de *situation collective faite de connexions et d'acteurs*⁸⁷⁰.

Selon Henri Bakis, on peut considérer qu'existent des « branchements » sur des réseaux permanents (Familles, amis, collègues, voisins, membres d'associations – politiques, syndicales, culturelles, culturelles, sportives...) ⁸⁷¹

Toujours selon H. Bakis, qui cite pour ce faire l'exemple alsacien, l'isolat microspatial et microsocial est déterminant dans le fonctionnement des réseaux sociaux. C'est, en effet, dans ce cadre étriqué, dans cet « isolat », que l'Alsacien « travaillait, échangeait, trouvait femme ». Aujourd'hui, la segmentation sociale est encore plus poussée et cela contribue à désagréger les anciens « isolats » que l'on peut aussi rapprocher des « quartiers ruraux »... Les isolats fonctionnent donc au niveau du voisinage et d'autres réseaux de sociabilité à l'échelle d'une agglomération⁸⁷².

Plutôt que d'utiliser les étiquettes que les acteurs eux-mêmes ont établies, l'analyse des réseaux vise à découvrir les formes sociales que les acteurs dessinent par leurs interactions sociales effectives.⁸⁷³ Puisque le réseau personnel de chaque individu découpe toujours plusieurs ensembles sociaux et normatifs, il y a toujours des contradictions et des espaces de liberté. Les réseaux des individus ne correspondent pas donc à la structure relationnelle d'un groupe (d'une tribu par exemple)⁸⁷⁴. Ainsi Mitchell oppose ce qu'il appelle « l'analyse institutionnelle » (c'est-à-dire, l'analyse des relations régulières dans un groupe constitué, un réseau parental, etc.) et ce qu'il entend

⁸⁶⁸ Henri Bakis, *op.cit.*, p.83.

⁸⁶⁹ Voir pour les détails, *ibid.*, p. 3-8.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, pp. 9-10.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 85.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 97.

⁸⁷³ Michael Eve, « Deux traditions d'analyse des réseaux », in *RESEAUX*, dossier Cycles de Vie et Sociabilité, Paris : Hermès Science Publications, vol 20, n° 115, p. 185.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 191.

personnellement par « analyse de réseau » mais ils voient ces deux formes d'analyse comme complémentaires⁸⁷⁵.

Tous les acteurs sociaux changent dans leur vie quotidienne en permanence d'identité et, pour comprendre les opportunités et les contraintes de l'action, il faut obligatoirement prendre ce fait en compte. Il ne s'agit pourtant pas seulement de la liberté de manœuvre de l'individu. Ce sont les lignes de partage social qui doivent être redessinées si nous reconnaissons que les personnes n'appartiennent pas à une seule « société » ou à un seul système social⁸⁷⁶.

Les réseaux sociaux basés sur la parenté, les liens d'amitiés et les communautés sont les composants centraux dans l'analyse des systèmes de migration. Ils lient les pays récepteurs et émetteurs⁸⁷⁷. Les réseaux d'immigrés sont souvent liés au processus de l'intégration des immigrés : Le premier est le processus de l'intégration à la diversité de la société. Deuxièmement, les immigrés construisent le degré d'accommodation dans leur nouveau contexte⁸⁷⁸. Tandis que les réseaux sociaux se composent des niveaux élevés du capital social, ils exploitent et marginalisent leurs différents membres ; les différences entre les membres plus âgés et plus jeunes demeurent dans le fonctionnement des réseaux sociaux fondés par les immigrés ; la discrimination des femmes par le biais des réseaux empêchent que ces dernières changent des vieux rôles lié au genre. Ainsi les réseaux de solidarités des immigrés qui contribuent d'une part à l'intégration des immigrés contribuent à la marginalisation des femmes et des jeunes en leur donnant une place défavorable. La domination masculine dans les réseaux exclut les femmes⁸⁷⁹ et les jeunes.

Le quartier Gazi étant une zone urbaine périphérique habitée par les immigrés, la vie sociale dépend largement des réseaux de solidarités créés entre les personnes et/ou les groupes d'immigrés. Plusieurs recherches sur les quartiers *gecekondu* nous montrent clairement que les réseaux de solidarités dans les quartiers périphériques fonctionnent

⁸⁷⁵ Michael Eve, *art.cit.*, pp. 191-192.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, p. 194.

⁸⁷⁷ Ellie Vasta, *Informal Employment and Immigration Networks : A Review Paper*, Centre on Migration, Policy and Society (COMPAS) Working Paper No :2, University of Oxford, 2004, p.9.

URL : <http://www.compas.ox.ac.uk/publications/wp-04-02.shtml>

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p.16.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p.17.

essentiellement à travers du fait de *hemşehrilik*,⁸⁸⁰ terme à plusieurs connotations culturelles, sociales, politiques dans le contexte de l'immigration⁸⁸¹. Ainsi, dans cette partie, nous allons essayer de faire une description des réseaux sociaux dans le quartier en privilégiant le phénomène de *hemşehrilik* et en traitant les autres en fonction de leurs relations par rapport à ce fait.

2. Les réseaux de *hemşehri* : leurs fonctionnements et leurs limites

Avant d'analyser les faits dans le contexte du quartier étudié formant des obstacles pour le fonctionnement des réseaux de *hemşehri*, nous voulons analyser le fait de « *hemşehrilik* » par ses définitions et ses fonctions, en vue de le comparer avec le contexte social du quartier favorisant l'identification au quartier. Ainsi notre propos sera d'expliquer que les fonctions de « *hemşehrilik* » peuvent être réalisées par la conscience d'être un habitant du même quartier.

Hemşehri, mot turc emprunté au persan, veut dire littéralement habitant de la même ville. Par contre, dans son utilisation contemporaine, le terme fait référence aux immigrés originaires du même département, parfois du même canton ou encore du même village. Dans ce contexte, nous prenons le *Hemşehrilik* comme une relation qui se définit plutôt dans le territoire d'immigration que par rapport au lieu d'origine. Ainsi le terme désigne une relation qui se forme essentiellement par le processus de l'exode rural.

⁸⁸⁰ Voir essentiellement Adnan Tekşen, *Bir Tampon Mekanizma Olarak Kentleşme Sürecinde Hemşehrilik*, Ankara : DPT Yayınları, 2003. Ayça Kurtuluş, *Hemşehrilik ve Şehirde Siyaset : Keçiören Örneği*, İstanbul : İletişim Yayınları, 2004 ; Ayşe Güneş Ayata, « Gecekonduarda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örgütleri ve Hemşehrilik », *Toplum ve Bilim*, n° 51/52, 1990, pp.89-101 ; Sema Erder, « Göç, yerleşme ve 'çok' kültürel tanışma », *Birikim*, n°123, pp. 68-75 et *İstanbul'a Bir kent Kondu : Ümraniye*, İstanbul : İletişim Yayınları, 1996.

⁸⁸¹ Pour les détails sur la construction de ce terme dans le contexte des migrations, voir essentiellement Ayça Kurtuluş, « Mekansal Bir Olgu Olarak Hemşehrilik ve Bir Hemşehrilik Mekanı Olarak Dernekler », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 2 – Hometown Organisations in Turkey, URL : [http : //www.ejts.org/document375.html](http://www.ejts.org/document375.html). Sur la question de 'politisation', voir essentiellement Elise Massicard, « Politiser la provenance. Les organisations originaires de Sivas à İstanbul et Ankara », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°2 – Hometown Organisations in Turkey URL : [http : //www.ejts.org/document362.html](http://www.ejts.org/document362.html). et aussi Ayça Kurtuluş, *op.cit.*

La formation des réseaux de *hemşehri* se trouve dans un contexte de besoin de relations de confiance pour les migrants issus essentiellement de zones rurales homogènes par leur nature. Les migrants, qui ont désormais commencé à vivre dans des villes avec des étrangers, ont ressenti un besoin de solidarité avec des gens de connaissance, voire un besoin de vivre tout ensemble dans le cas où cela serait possible. Ceci a nécessité, d'une part, la reformulation des relations de parenté, et d'autre part, la création de liens de « parentés fictives »⁸⁸².

Selon Erder, la première institution en laquelle les migrants ont confiance est « les relations de famille et de parenté ». Celles-ci se forment des relations de parenté déjà codifiées culturellement, mais il est également question de la transformation et de la reformulation des relations de parenté selon les nouveaux sujets de solidarité qui se forment dans le contexte urbain, selon lesquelles les relations de type « parental » se dirigent vers les relations de solidarité et de pouvoirs entre ces gens issus d'une même origine, qui parlent la même langue ou qui ont les mêmes croyances⁸⁸³. Ainsi il s'agit « de liens de parentés fictifs » issus du partage d'un même destin dans un environnement étranger à côté des liens de parentés au sens propre. Dans ce contexte, nous pouvons interpréter le fait de *hemşehrilik* comme une relation de *parenté fictive*⁸⁸⁴.

La relation de *hemşehrilik*, différente des liens de parenté, n'est pas une sorte de relation définie que les migrants emmènent avec leurs racines. Les relations de *Hemşehrilik* sont une sorte de relation « nouvelle » construite dans le milieu de la migration. Ainsi, certains insistent essentiellement sur la fonctionnalité des relations de *hemşehrilik* comme un moyen intermédiaire dans un contexte de processus d'urbanisation qui fonctionne mal ; c'est ainsi que Tekşen interprète le fait de *hemşehrilik* comme « un mécanisme de tampon »⁸⁸⁵ qui comble les fonctions d'une urbanisation imparfaite et comme un réseau informel de communication⁸⁸⁶.

⁸⁸² Je prends ce terme comme la traduction de *fictional kinship*

⁸⁸³ Sema Erder, « Göç, yerleşme ve çok kültürel tanışma », in *Birikim*, no:123, pp. 71-72.

⁸⁸⁴ Adnan Tekşen, *op.cit.*, p.5

⁸⁸⁵ Au sens conceptualisé par Mübeccel Kıray, Ereğli : Ağır Sanayi'den önce bir sahil kasabası, Ankara : DPT Yayınları, 1964, p. 7, en partant de réinterprétation de M. Herskovits au sens de « donner des sens aux éléments de nouveau ou ancien système qui n'existent pas dans le système » elle l'explique ainsi « Dans des états de changement relativement plus accélérés ou globaux, il se forme des institutions et des liens inexistantes dans ces deux structures de base, qui se forme pendant la genèse, permettant l'intégration ou les anciennes institutions regagnent des nouvelles fonctions. ». Ici nous suivons sa conceptualisation.

⁸⁸⁶ Adnan Tekşen, *op.cit.*, p.25.

En résumé, le sens du concept « *hemşehri* », sa fonction et son émergence varient selon les caractéristiques culturelles du lieu d'où les groupes de migrants sont issus, suivant les couches sociales auxquelles ils appartiennent et les expériences qu'ils ont vécues dans la ville après la migration⁸⁸⁷.

Dans les métropoles de la Turquie, nous pouvons constater que certains réseaux de migration en chaîne ont presque abouti à leur fin. Ce phénomène empêche matériellement la continuation des relations des immigrés avec leur village d'origine. C'est ainsi qu'un de mes interviewés m'avait répondu à la question sur la fréquentation de son village d'origine : « A quoi bon aller au village ! Tous les membres de ma famille jusqu'aux parents lointains vivent désormais dans le quartier. Même si j'y vais, je n'ai pas de maison ni de parents qui peuvent m'accueillir »⁸⁸⁸.

Le fait de *hemşerilik* doit être pris en considération si nous regardons les chiffres qui nous montrent son institutionnalisation par le biais des associations de pays. La Turquie a vu, particulièrement depuis les années 1990, une croissance accélérée du nombre d'associations de *hemşehri* dans ses métropoles. Sur les 20 202 associations officiellement enregistrées à la préfecture d'Istanbul en 2000, 14 021 sont 'à but social' d'après le ministère turc de l'Intérieur ; et la majorité d'entre elles sont des associations de pays⁸⁸⁹. Une telle classification est trompeuse car la nature des activités de ces associations et le degré d'encadrement de leurs membres sont extrêmement variables.

Ce phénomène associatif a été considéré, notamment par les médias, comme l'indice d'une forte identification aux lieux d'origine de la part des immigrés vivant dans les métropoles⁸⁹⁰, sans faire de distinction entre les générations. Ainsi, ce discours produit un modèle de migrant qui ne cesse jamais de se référer à son territoire d'origine et qui subit une aliénation dans son nouveau territoire urbain. Or, les résultats d'une recherche de terrain effectuée entre 2000 et 2004 parmi les jeunes alévis du quartier de Gazi, tendent à infirmer de telles hypothèses.

⁸⁸⁷ Sema Erder, *op.cit.*, pp. 245-246.

⁸⁸⁸ Erhan, lycéen, 19 ans, originaire de Sivas, avril 2002.

⁸⁸⁹ Fadime Deli, Jean-François Pérouse, *Migrations internes vers Istanbul : discours, sources et quelques réalités*, Les dossiers de l'IFEA, n° 9, p.9

⁸⁹⁰ Voir comme exemple, « İstanbul Hemşehriciliğin kuşatması altında », *Zaman*, 3 avril 2002.

Le quartier de Gazi compte 38 associations de *hemşehri*⁸⁹¹ sur les 251 de l'arrondissement de Gaziosmanpaşa⁸⁹². Malgré ces données, nous défendrons l'hypothèse de l'émergence d'une identité de quartier chez les jeunes qui y sont nés ou socialisés, et surtout de leur prise de distance vis-à-vis des réseaux de *hemşehri* ; elle interroge l'articulation –et l'opposition éventuelle– de ces différentes identifications.

Plusieurs d'associations de *hemşehri* essaient d'organiser des visites dans les villages d'origine pour établir le contact de la deuxième génération d'immigrés avec leurs terres d'origine mais on doute si ces types d'organisations qui montrent des signes de visites touristiques pourraient jouer la même fonction que celle des visites fréquentes et durables du début de l'exode rural qui produisait le sentiment d'être ici et là et concrétisait la double territorialité.

La faible fréquentation des associations de *hemşehri* par les jeunes a été constatée par certains chercheurs. Marie Le Ray décrit ainsi le quartier de Mustafa Kemal Paşa de l'arrondissement d'Ümraniye : «La place des jeunes dans le discours des associations villageoises est [peu] claire. De fait, peu de jeunes fréquentent les cafés de ces associations et celles-ci n'ont pas toujours les moyens de financer les activités susceptibles de les intéresser»⁸⁹³. Au cours d'enquêtes de terrain, nous avons constaté parmi les jeunes de l'indifférence, voire de la méfiance vis-à-vis des associations de *hemşehri*. Ce désintérêt s'explique par le fonctionnement des associations et par les fonctions que les adultes leur attribuent.

Ce phénomène général doit être interprété sans nier les cas exceptionnels considérables, car l'affiliation territoriale en faveur du pays d'origine, ainsi que la considération des réseaux de *hemşehri*, peuvent être presque aussi importante pour des jeunes issus de certains départements que pour leurs parents. A ce propos, nous avons remarqué cette réalité essentiellement chez les jeunes issus des régions où l'identité territoriale n'est pas seulement territoriale et contient plusieurs identifications éventuelles. C'est essentiellement le cas de jeunes originaires de Tunceli, où

⁸⁹¹ Selon le président de l'Association de Hınıs-Tekman, Kazım Açıkgöz, mai 2004.

⁸⁹² Cf. Ulaş Bayraktar, « Formelleşen Hemşehri Dayanışma Ağları : İstanbul hemşehri dernekleri », *Toplumbilim*, n°17, p. 111.

⁸⁹³ Marie Le Ray, *Territoire d'inquiétude : Quels modes d'inscriptions dans l'espace public ? Le cas du quartier Bir Mayıs İstanbul*, Mémoire de DEA, Université de Droit, d'Economie et des Sciences Sociales, Aix-Marseille III, 2002, p.69

l'identification territoriale signifie aussi une identification ethnique (kurde/zaza), confessionnelle (alévi) et politique (de gauche radicale) ainsi qu'une identification à un tel territoire martyr par le souvenir des révoltes de Dersim de 1937-1938.

En résumé, il faut remarquer deux contraintes qui provoquent le détachement des jeunes par rapport au lieu d'origine de leurs parents : la nostalgie affaiblie du pays d'origine liée au manque de vécu, et l'inexistence de projet de retour. Aussi faut-il insister sur la forte concurrence du quartier, c'est-à-dire la satisfaction du besoin d'identification par rapport au territoire dans le cadre de la socialisation au sein du quartier.

KAZIM AÇIKGÖZ
GAZİ MAH. MUHTAR ADAYI

MEMLEKETİ : GAZİ MAHALLESİ

MAHALLEMİZ İÇİN ELELE !



Gazi Mahallesi Muhtar Adayı
KAZIM AÇIKGÖZ
CEP : (0532) 375 81 99

- 1988 Erzurum - Hınıs doğuyorum.
- 1973 yılından beri Gazi Mahallesi'nde ikamet etmekteyim.
- 15 yıldır inşaat işleri ve tekstil ile uğraşmaktayım.

MEMLEKET : GAZİ MAHALLESİ ÇÜNKÜ ;

Yaklaşık 35-40 yıllık geçmişli olan mahallemizi, burada yaşayanların tümünün ortak memleketi olarak görüyoruz. Kuşkusuz, hepimiz Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden buraya benzer nedenlerden dolayı göç ettik. Göç etmekle beraber sahip olduğumuz kültürel değerlerimizi de beraber getirdik. Köy-kent karışımı yeni yerleşim alanı olan mahallemizde doğal olarak birçok sorunla karşı karşıya kaldık. Ve hala bu sorunları yaşamaya devam ediyoruz. En büyük sorunumuz ise işsizlik, yoksulluk ve kente uyumsuzluk.

Gerçek anlamda yaşanabilir, atıyapısı tamamlanmış, çağdaş, modern bir mahalle olamadık. Tek hedefimiz bunu gerçekleştirme gayretini göstermektir. Aza arkadaşlarımızla beraber bunu gerçekleştirmek için aday oldum. El, biriktir ve memleket zayınını yapmadan, erkinin de desteğini alarak o hafta iyi hizmet edebileceğimize inanıyoruz. Çünkü hepimizin ortak memleketi Gazi Mahallesi'dir. Güvenli, sağlıklı ve mutlu bir yaşam sürmek istiyoruz.

Genç ve dinamik yapımızla gece gündüz bu amaç için konuşacağımızdan güphanız olmanız. Mahallemizi ve sizleri seviyoruz.

Kazım Açıkgöz

Identification du quartier contre les réseaux de hemşehri: L'affiche de propagande d'un candidat (et de son équipe) pour la mairie du quartier (le président de l'association Hınıs-Tekman), l'un des pionniers du quartier où il habite depuis 1973. Sur l'affiche il est écrit Son pays : Gazi. De même pour son équipe, au lieu d'écrire le pays d'origine ils se déclarent comme originaire de Gazi. Au dos, le candidat explique la raison. Nous affirmons que notre quartier est 'le pays' de tous les habitants. Nous sommes venus de toutes les contrées d'Anatolie et nous avons vécu beaucoup de problèmes dans notre quartier semi-rural semi-urbain. Nous avons encore des problèmes de chômage, de pauvreté et de désintégration urbaine. Nous n'avons pas encore créé un quartier moderne, sans problème d'infrastructure... Le seul but de notre équipe est d'atteindre ce but... car le pays commun de nous tous est le quartier Gazi. Nous voulons vivre en sécurité, heureux et sain... (Affiche pour les élections municipales de mars 2004).

3. Comment dépasser l'impasse des Associations de *Hemşehri* ?

Le cas de l'Association Hınıs-Tekman

Comme nous l'avons indiqué ci-dessus plus de la moitié des associations officiellement enregistrées à la préfecture d'Istanbul en 2000 sont « à but social » d'après le ministère de l'intérieur de la Turquie, et la majorité de ces dernières sont des associations de pays⁸⁹⁴. Il est donc question d'une certaine ampleur de ces types d'associations. Mais d'autre part, il faut se méfier d'une telle interprétation rapide sur le poids de celles-ci. Déjà la création de ces associations est simple, peu coûteuse et nécessite seulement le regroupement de six personnes, ainsi que la déposition d'un simple dossier de demande auprès de la sous-préfecture⁸⁹⁵. Ainsi le nombre élevé de ces associations ne montre pas nécessairement qu'elles arrivent à encadrer les groupes d'immigrés.

Puisque le *hemşehrilik* peut s'adapter à d'autres modes d'identification, certaines associations de *hemşehri* parviennent, en les combinant, à encadrer les jeunes. Mais il faut par ailleurs que leurs convictions politiques et idéologiques soient en phase avec celles des jeunes, et qu'elles proposent des activités qui leur soient destinées.

L'Association d'entraide et de solidarité des villages de Hınıs-Tekman a été créée en 1991⁸⁹⁶ ; c'est l'une des six plus anciennes associations de *hemşehri* du quartier de Gazi. Selon ses statuts, elle a pour but de « développer les consciences de ses membres au niveau social et culturel et de réaliser l'entraide et la solidarité entre eux dans tous les secteurs de la vie et ainsi de faire accéder ses membres à un niveau de vie qui convient à l'honneur humain »⁸⁹⁷. D'après des membres de la direction, elle compte 700 membres sur environ 4 000 *hemşehri* tous originaires des villages des arrondissements de Hınıs et Tekman du département d'Erzurum⁸⁹⁸.

⁸⁹⁴ Fadime Deli, Migrations internes vers Istanbul : discours, sources et quelques réalités, les dossiers de l'IFEA, n° 9, juin 2002, p.9.

⁸⁹⁵ *Ibid.*

⁸⁹⁶ Hınıs-Tekman Köylüleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği. Hınıs et Tekman sont deux sous-préfectures voisines du département d'Erzurum différenciées des autres par la forte présence des Alévis kurdophones. Tekman était un village de Hınıs jusqu'à 1946. Voir pour les détails <http://www.hinisim.com>, <http://www.tekman.gov.tr>.

⁸⁹⁷ *Hınıs-Tekman'ın Sesi*, numéro 1, p. 2.

⁸⁹⁸ Entretien avec les membres de la direction de l'Association, mai 2004.

3.1. Les activités et le discours de l'association Hınıs-Tekman : Pour le quartier ! Pour les jeunes !

L'association a ses propres équipes de danse folklorique et de football, qui participent à des concours. Des pique-niques, organisés depuis 14 ans par l'association dans une forêt proche du quartier, connaissent du succès et ont vu la participation de milliers d'habitants du quartier, y compris les *hemşehri* non-membres de l'association et même les non *hemşehri*. Les activités féminines ont démarré rapidement, grâce à la section des femmes inaugurée le 8 mai 1993 avec la 'journée des femmes travailleuses'.

L'association essaye d'organiser des activités culturelles, notamment des cours de danses folkloriques, de *semah*, qui a eu du succès dans des concours, des conférences plus ou moins régulières. L'association a, en outre, ses propres équipes de danse folklorique et de football.

Selon son président, 'le but de l'association est de faire des choses pour ce quartier et de le moderniser. Nous intervenons aussi lors des élections au niveau de la mairie d'arrondissement de Gaziosmanpaşa et de quatre quartiers de Gazi'. La volonté de l'association d'être identifiée au quartier est perceptible à travers l'exemple suivant : lors des élections municipales de mars 2004, le président de l'association qui était candidat à la mairie de quartier (*muhtarlık*) avait préparé des affiches où figuraient sa photo et celles des membres de son conseil de quartier avec leur nom, date de naissance et pays d'origine (*memleket*). Or, dans cette dernière rubrique, on pouvait lire : 'Quartier de Gazi', tandis que sur les affiches des autres candidats figuraient le lieu de naissance du 'conseil du quartier'.

Quant à la section jeunesse, il s'agit d'un discours à la fois culturaliste, politique et intégrationniste : « Nous voulons faire apprendre nos mœurs et nos coutumes, sauver nos jeunes de la dégénération et les faire gagner à la société ». D'une part, il est fait allusion à un certain souci de perpétuer les traditions locales et surtout de réaliser l'intégration socioculturelle des jeunes sans tomber dans « le piège du néolibéralisme », selon une vision de gauche plutôt modérée voire social-démocrate. D'autre part, l'autre problème auquel il est fait référence est le niveau d'instruction des jeunes. A ce propos

ils m'ont déclaré que le niveau d'instruction des jeunes reste encore limité, comme celui de leurs parents⁸⁹⁹.

Le souci déclaré de la direction de l'association d'empêcher la participation des jeunes aux activités politiques illégales nous dévoile ainsi la concurrence avec les groupes politiques illégaux caractérisant dans le contexte du quartier une concurrence générationnelle autant qu'idéologique. Ainsi l'Association s'inscrit dans une vision politique de gauche plutôt modérée qui se délimite de façon évidente par rapport à la légalité.

Mais en menant cette activité politique, la direction cherche à gagner la participation des jeunes, éventuellement même à la direction de l'Association. Les dirigeants actuels vont jusqu'à déclarer qu'ils accepteraient avec plaisir de quitter la direction en faveur des jeunes. Sans nier bien sûr la dimension discursive probable de ces propos, nous aimerions attirer l'attention sur la différence issue de l'importance donnée aux jeunes qui n'est si fréquente dans ces types d'associations restés éloignés des jeunes.

3.2. La section jeunesse de l'association

Connue comme un centre plutôt actif dans le quartier par rapport à une grande partie des organisations de ce type, l'association a décidé d'augmenter la participation des jeunes en créant en 2004 une section de jeunes, qui compte une soixantaine de membres⁹⁰⁰. Son bureau est formé de neuf membres, dont un président. Nous avons pu discuter avec cinq d'entre eux de leurs activités et des motivations qui les ont poussés à revendiquer la création d'une section de jeunes au sein de l'association⁹⁰¹.

Les membres sont d'origine sociale assez modeste : ce sont des hommes et femmes de 21 à 26 ans, mariés pour plusieurs d'entre eux, tous sans diplôme et ouvriers,

⁸⁹⁹ Le président m'a déclaré ce problème ainsi : « Des 60 membres de la commission de jeunesse, il n'y en a que 8-10 qui ont une certaine instruction, qui sont allés au lycée ou au-delà ». Entretien avec Kazım Açıkgöz, mai 2004.

⁹⁰⁰ Entretien avec le Président de l'Association, Kazım Açıkgöz, mai 2004.

⁹⁰¹ Entretien avec le président de section, puis un entretien collectif avec plusieurs de ses membres ont été réalisés au siège de l'association, en octobre 2004.

à l'exception du président qui tient un commerce dans le quartier. Selon lui, par le passé, l'association ne donnait pas aux jeunes la place qu'ils méritent et la création de la section correspond à un réel besoin. Le premier de ces besoins est de répondre au faible niveau d'instruction des jeunes, comme d'ailleurs celui de leurs parents⁹⁰². Le président de la section explique son souci 'de procurer aux jeunes des connaissances' dans un contexte défavorable où manquent équipements culturels et sportifs. La précarité économique et le chômage, considérables surtout chez les jeunes, rendent difficile sa mission. Les membres de la section interrogés sont tous d'accord sur l'accès insuffisant des jeunes aux activités culturelles.

Conscients de cette faiblesse et soucieux de la dépasser, les membres de la section ont axé leurs premières activités sur le domaine culturel. Mis à part les cours d'informatique pour les jeunes, peu développés en raison du manque de matériel, ils ont concentré leur énergie sur l'organisation de cours de théâtre, de danses et musique folkloriques, et d'animations littéraires autour de la poésie⁹⁰³. Les cours sont effectués de manière bénévole par des professeurs en grande partie non-membres des réseaux de pays. Ceux-ci sont recrutés grâce aux relations de l'association, bien implantée dans le quartier d'après les membres de la section des jeunes⁹⁰⁴. La participation d'acteurs non membres du réseau comme bénévoles nous montre que par le biais de ces activités destinées aux jeunes, l'association parvient à mobiliser en dehors du cercle des *hemşehri*.

L'autre intérêt de ces activités culturelles et folkloriques est qu'elles permettent la réhabilitation du contrôle des aînés sur les jeunes. Pour les parents, l'idée est que la participation de leurs enfants à ces cours permettrait de les éloigner des mauvaises fréquentations ; ils sont vus comme étant des lieux de socialisation contrôlés/contrôlables par les frères/sœurs aînés et par les parents mêmes. Le président de la section a notamment fait allusion à la nécessité de sauver les jeunes de la 'culture des cafés' (*kahve kültürü*) et des *birahane* (tavernes où l'on consomme plutôt de la bière). Il a insisté sur la dégradation culturelle générée par l'oisiveté, par l'augmentation

⁹⁰² Le président a résumé ainsi les problèmes : parmi les 60 membres de la section des jeunes, seules 8 à 10 ont une certaine instruction, sont allés au lycée ou au-delà. Entretien avec Kazım Açıkgoz, mai 2004.

⁹⁰³ Les cours de théâtre, de folklore, de musique peuvent encadrer une cinquantaine d'élèves. D'après les déclarations des membres, les parents poussent leurs enfants à suivre ces cours. La mixité ne cause pas de problème pour les parents sauf quelques cas isolés.

⁹⁰⁴ Entretiens avec les membres de la section jeunesse, octobre 2004.

de la consommation d'alcool et de stupéfiants, et par l'apolitisme qui en serait à la fois la cause et la conséquence.

Le président a par ailleurs souligné l'insuffisance de communication entre les parents et leurs enfants, et l'absence de relations entre les personnes originaires de Hıms-Tekman. Selon lui, même si la migration ne date que d'une vingtaine d'années, 'les jeunes ne se connaissent pas, leurs relations sont coupées'. Le discours développé concerne en somme la bonne moralité des jeunes, et place au second plan le maintien du lien *hemşehri* et la survie d'une culture propre.

On voit ici que le *hemşehrilik* n'est pas en soi une grammaire des relations sociales, il n'en est qu'un aspect, à l'intérieur du quartier et au sein d'un groupe donné. Les associations de pays s'intègrent au paysage social, reflétant les tensions entre générations : tentatives d'autonomisation des jeunes versus contrôle social des aînés.

Le souci affiché par la direction de l'association de Hıms-Tekman d'empêcher la participation des jeunes aux activités politiques illégales sous-entend qu'elle est en concurrence avec les groupes politiques illégaux, concurrence générationnelle autant qu'idéologique. Ainsi l'association s'inscrit dans une vision politique de gauche légaliste. Cela se traduit par les tentatives d'associer les jeunes à la direction de l'association : les dirigeants vont jusqu'à déclarer qu'ils accepteraient avec plaisir de laisser leur place aux jeunes. Au-delà du caractère convenu de ces propos, ils signalent une importance donnée aux jeunes qui contraste avec les autres associations.

Les activités et les rituels instaurés au sein de la section des jeunes ont une connotation politique clairement affichée : l'assemblée convoquée pour le renouvellement de son bureau, en mai 2005, a commencé par une minute de silence au garde-à-vous pour les 'Martyrs de la Révolution'⁹⁰⁵. Après avoir présenté le bilan de la section sous un angle positif, et les problèmes rencontrés dans son fonctionnement, le discours du président a attiré l'attention sur les problèmes sociaux de la Turquie, et surtout sur ceux de la jeunesse et du quartier, sans aucune allusion au pays d'origine – si ce n'est lors de la brève présentation du groupe folklorique.

⁹⁰⁵ Martyrs de la Révolution reste un concept large qui pourrait faire référence aux militants et aux sympathisants de la gauche radicale assassinés ou exécutés, sans distinction : les intellectuels de gauche assassinés ainsi que tous les gens qui ont trouvé la mort par une attaque des groupes armés fascistes.

Un tel discours nous conduit à penser que l'ouverture aux jeunes des associations de *hemşehri*, même si elle reste limitée, pourrait dépendre de buts dépassant le contexte du pays d'origine. L'association a sa propre revue, où est patente la volonté de former une conscience politique et de renforcer la formation intellectuelle des membres⁹⁰⁶ : on y trouve la critique du 'néolibéralisme' qui corrompt la jeunesse, celle du système politique en Turquie, de la police dans le quartier. L'alévisme n'est pas un sujet aussi récurrent que ceux qui ont été cités ci-dessus, cela n'empêche pas qu'un article finisse par l'hémistiche de Pir Sultan Abdal 'Gelin Canlar bir Olalım' [Venez, âmes, ne formons plus qu'un], qui était devenu le slogan des milieux de gauche depuis 1970. Nous sommes donc en présence d'une vision essentiellement politisée, et non pas traditionnelle, de l'alévisme.

Les membres de la section des jeunes déclarent pourtant combien ils sont soucieux de ne pas faire de politique au sein de l'association : 'Nous répétons à tout le monde que chacun, en entrant dans l'association, doit laisser derrière soi son identité politique'. Ce discours pourrait paraître en contradiction avec ce que nous avons expliqué plus haut ; ce d'autant qu'une partie des membres de la commission a un passé politique de gauche dans d'autres associations. Mais ce discours n'est pas un éloge de l'apolitisme. L'intérêt de ce détachement vis-à-vis de 'la politique' est de ne pas se positionner frontalement en concurrence avec les groupements politiques présents dans le quartier, qui représentent pour la plupart, comme on l'a vu, la gauche illégale.

Au sein de l'association, cela permet d'éviter une fragmentation des membres appartenant à des organisations différentes, et éventuellement de les rallier peu à peu à la gauche légaliste. Enfin, l'activisme politique légitime est perçu au sein de l'association comme devant être local et s'insérer dans la vie du quartier. L'un des membres de la commission exprima clairement cette position : 'C'est quoi [faire] de la politique ? Pour moi la politique, c'est se sentir responsable [des problèmes] des jeunes et faire quelques choses pour les résoudre'.

⁹⁰⁶ Citons par exemple la publication de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme dans le numéro 3 (juin 2002). D'un article intitulé « Pourquoi les instituts de Villages » de la « Déclaration Universelle des Droits de l'Enfant » et d'un article sur « le Nouveau Régime des Bien entre époux » dans le numéro 2 (décembre 2001).

3.3. Activités culturelles pour la cohésion de la communauté : L'exemple de la soirée organisée par la commission de la jeunesse de l'association de Hınıs-Tekman

Nous allons analyser la première soirée que la commission de jeunesse a organisée, en mai 2004, juste après sa création. Nous allons faire l'interprétation à partir d'une vidéo que nous avons pu avoir. Cette soirée a été réalisée dans le local de l'association, une salle située dans le sous-sol d'un immeuble, avec des équipements bricolés pour cette soirée. Malgré la précarité de l'organisation, en partant de l'enregistrement vidéo nous constatons que les organisateurs ont pu arriver à réunir un groupe d'une centaine de spectateurs enthousiastes, femmes, hommes, jeunes enfants confondus.

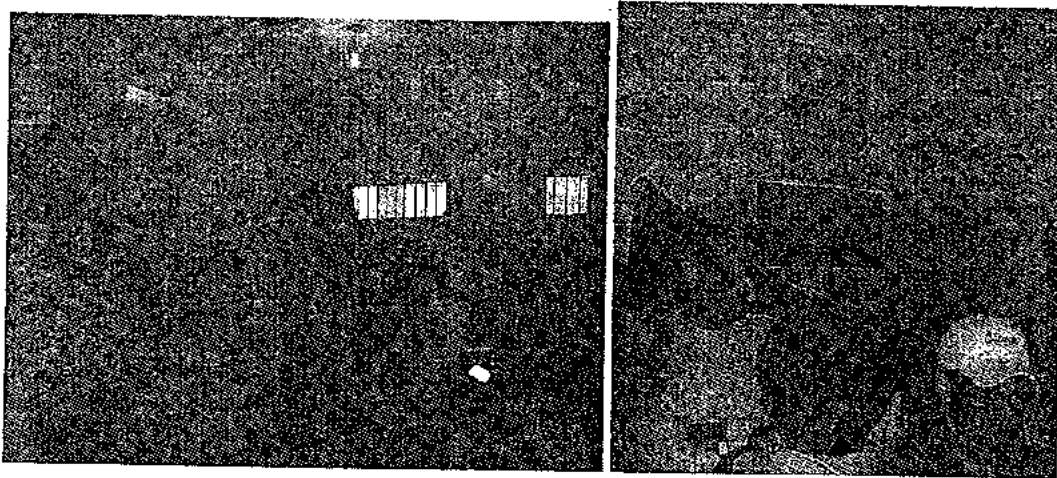
L'association semble bien accorder beaucoup d'importance à la soirée organisée en mai 2004, premier spectacle monté par la section des jeunes, dont une vidéo nous a été donnée par les membres de la section. Cette fête répondait entre autres au souci d'établir un contact entre les jeunes et leurs parents ; elle s'est déroulée dans une salle du sous-sol de l'immeuble où se trouve l'association, sommairement aménagée pour l'occasion. Malgré la modicité de l'organisation, les organisateurs sont parvenus à drainer un groupe d'une centaine de spectateurs enthousiastes, femmes, hommes, jeunes enfants confondus, qui n'ont pas pu prendre tous place dans la salle.

Le spectacle débute par un duo de *bağlama* (luth anatolien), membre du groupe de musique de l'association, interprétant des *nefes* (poésies chantées aléviées), auquel succéda un tour de chant folklorique (*uzun hava*). Après ce petit concert, le bureau de la section jeunesse a présenté le bilan de ses activités, avant de laisser la place au président en exercice de l'association et à ses prédécesseurs, qui ont fait chacun un discours, en insistant sur leur désir de passer le flambeau aux jeunes du quartier, et demandant aux parents de soutenir ces jeunes dans leurs activités. Une pièce de théâtre a ensuite été jouée, sorte de farce sur les luttes d'appropriation de l'eau dans les villages. Les personnages habillés en paysans, portant de fausses moustaches, ont déclenché l'hilarité des spectateurs en imitant l'accent des paysans de leur région.

Ce type de théâtre racontant la vie rurale ou celle des *gecekondu* est assez populaire dans les quartiers périphériques ; il exprime une certaine nostalgie derrière la dérision qui signifie d'après nous la réelle intégration à la ville et l'éloignement de la vie traditionnelle. La pièce de théâtre a été suivie d'un récital de poésies accompagné de *bağlama*, un jeune homme récitant les vers d'un poète engagé, Ahmed Arif, et un poème sur les 'martyrs' de Sivas. Le poème intitulé 'Sivas brûle' a reçu les applaudissements des spectateurs. Le spectacle continue par un '*uzun hava*', chanson folklorique en kurde, chanté par un autre jeune homme habillé en berger. Après une nouvelle pièce de théâtre, la soirée s'est poursuivie par un autre récital de poésie engagée, suivi de chansons folkloriques

en turc et en kurde. Des danses folkloriques ont clos la soirée. Nous remarquons l'omniprésence des jeunes filles dans plusieurs activités culturelles dans le quartier.

Ainsi, nous constatons une soirée culturelle combinant une esthétique politisée montrant des signes d'une perception politiquement engagée de l'art ainsi que un sentiment de nostalgie et les soucis de préserver les valeurs culturelles de la communauté alévie et de leur région. Cette combinaison nous dévoile une certaine identification chez les jeunes issu de l'intérêt de combiner locale et universelle.



la section jeunesse en réunion, le mai 2004

4. Réseau alévi

Nous prenons les Alévis comme des acteurs sociaux formant à la fois une communauté de croyance et de culture. La communauté alévie peut fonctionner par son caractère de groupe de solidarité créant « une parenté fictive » pareil à un groupe de *hemşehri*. Ainsi, l'Alévisme par rapport aux réseaux de *hemşehri* doit être, à notre avis, analysé selon les deux aspects suivants: l'alévisme comme parenté fictive et l'alévisme qui redéfinit le fait de *hemşehrilik*.

4.1. L'alévisme comme parenté fictive

Le premier constat est que l'identification alévie, source d'une construction de « parenté fictive »⁹⁰⁷, est en concurrence avec les réseaux à base régionale. L'alévisme fonctionne comme une macro-identité englobant les différentes identités régionales et crée un sentiment de « nous » au sein du quartier. Ainsi les différences régionales perdent de leur poids en faveur de l'identité alévie, étant donné que l'alévisme fonctionne comme une identité de *hemşehri*

A ce propos, il faut indiquer que l'alévisme contemporain présente certaines similitudes avec l'identification *hemşehri*. L'alévisme contemporain montre des signes de reconstructions et de réinterprétions dans un contexte social où les acteurs alévis, qui sortent désormais de leur isolement social pour vivre ensemble avec les non alévis sont en quête de moyens de solidarité dans ce processus d'immigration. Ainsi l'identité alévie qui était traditionnellement fragmentée, et formulée essentiellement dans le contexte de la famille élargie ou du village, tend à se généraliser et à se formuler comme « une parenté fictive » englobant tous les Alévis du pays, tout en occultant les différences entre les membres de la communauté. Les différences actuelles sont plus idéologiques que régionales ou issues des différences de rituels chez les différents

⁹⁰⁷ Comme nous avons indiqué la partie précédente nous utilisons ce terme comme la traduction de « fictional kinship ». Cf. Mahmut Tezcan, *Gençlik Sosyolojisi Yazıları*, Ankara : Gündoğan Yayınları, 1991, pp. 413-6 et 424. . Dans ce contexte, Nous pouvons interpréter le fait de *hemşehrilik* comme une relation de parenté fictive.[Cf. Adnan Tekşen, *op.cit.*, p.5]

groupes alévis. En résumé, nous pouvons dire qu'à partir de l'exemple de l'alévisme, il s'agit d'une certaine concurrence des « parentés fictives » sans nier que parfois alévisme et *hemşehrilik* pourraient être complémentaires. Un rapport préparé dans ce quartier pour l'UNICEF en 1993, 7 ans avant le commencement de notre recherche de terrain, soutient notre hypothèse :

« Community solidarity seemed to concentrate on the concept of Alevilik more than the traditional ties of *hemşehrilik* (place of origin). As a wider, more broadly defined social identity, Alevilik seemed to provide a more meaning basis for solidarity for the dwellers of Gazi »⁹⁰⁸.

4.2. L'alévisme qui redéfinit le *hemşehrilik*

L'autre fait important est que l'alévisme fonctionne comme un instrument de fragmentation dans le contexte des allégeances de type départemental. S'il faut clarifier le propos, nous pouvons le formuler ainsi, à partir de nos propres observations sur le terrain : soit les alévis préfèrent une stratégie d'identification qui privilège l'adhésion à une sous-préfecture (qui est à majorité alévie) contre une telle inscription identitaire de type départemental dans un contexte d'une population à majorité sunnite, soit il s'agit d'un tel détachement d'identification au pays d'origine perdant sa population alévie et privilégiant d'autres formes d'identification.

Ici il faut préciser que l'exode alévi vers les métropoles a deux faces : à côté de l'exode que nous pouvons nommer « exode volontaire » qui est issu des contraintes économiques du pays d'origine ou des tentatives de réaliser une vie plus profitable, il existe aussi un « exode forcé » issu des attaques aux alévis dans la deuxième moitié des années 1970 qui ont provoqué l'inquiétude des membres de la communauté alévie de l'accroissement du conservatisme sunnite dans certains départements anatoliens où les

⁹⁰⁸ Nuran Yavuz, *Community Dynamics Research in Gazi, Gaziosmanpaşa, Istanbul, 1993* cité aussi dans Nuran Yavuz, « Upgrading Life Standarts in The Periphery – Gazi 1993 », *Observatoire Urbain d'Istanbul*, IFEA, n°8, octobre 1995, pp. 26-27.

alévis formaient de grandes masses⁹⁰⁹. Dans les premières années de la décennie 1990, « l'exode forcé » des kurdes de certaines régions de Tunceli a pris le relais.

Nous avons remarqué dans les enquêtes de terrain que les alévis issus des départements à forte concentration alévi, essentiellement ceux de Tunceli, sont plus attachés à leur pays d'origine, car dans ce contexte, alévisme, *hemşehrilik* et identité kurde/zaza se trouvent dans une totale complémentarité⁹¹⁰ formant une triple « parenté fictive » superposée. Par contre, les autres alévis peuvent se trouver soit dans un cadre d'identification dans l'échelle fragmentée au niveau départemental s'il s'agit d'une forte concentration alévi à l'échelle de la sous-préfecture au sein d'un département à majorité sunnite, soit dans un détachement relatif par rapport au pays d'origine⁹¹¹.

Pour clarifier nos hypothèses à ce sujet, nous devons insister sur la catégorie de « l'étranger » au sein de la communauté qui montre la dichotomie de la parenté fictive et de l'altérité. « L'étranger » (*Yabancı*) est une qualification utilisée fréquemment entre les alévis, qui a comme sens le « non alévi », sous-entendu « sunnite ». « L'étranger » est utilisé dans le langage courant comme des exemples de « Cet ami n'est pas étranger », « ne mariez pas votre fille avec un étranger » etc...⁹¹² Ainsi un originaire du même département, même un originaire d'un village voisin devient « un étranger » et par contre quelqu'un qui est différent par son identité régionale, ethnique peut être « non étranger » s'il est alévi.

D'où naît une différenciation relative chez les alévis par rapports aux sunnites au sujet de *hemşehrilik*. La transplantation des conflits communautaires doublés par les conflits de type politiques des lieux d'origine vers l'espace migratoire urbain est un fait qui mérite d'être pris en considération.

⁹⁰⁹ Essentiellement Çorum, Sivas, Malatya et de Maraş. Sur les attaques contre les alévis voir Sadık Eral, *Anadolu'da Alevi Katliamları*, Istanbul : ANT yayınları, 2e édition, 1995 et H. Nedim Sahhüseyinoğlu, *Yakın Tarihimizde Kütleli Katliamlar*, Istanbul : İtaliik Yay., 1999.

⁹¹⁰ A ce propos, on peut citer la réponse d'une interviewée combinant clairement l'identité alévie et l'identité du pays, à la question « accepteriez-vous comme éventuel candidat un mari non alévi ? », « La personne que je vais choisir doit être d'origine de Tunceli, de même région que moi. Je ne peux pas en accepter d'autre » et elle a continué sa réponse en disant « pour moi, ce qui est primordial, c'est l'alévisme ». (Alev, 18 ans, native du quartier de Gazi, entretien fait en avril 2002).

⁹¹¹ C'est un phénomène observable aussi dans les régions d'origine. Voir à ce sujet Murat Okan, « İki Sivas », in *Birikim*, n°88, août 1996, pp. 68-72.

⁹¹² Voir sur le statut de la catégorie de « l'étranger » chez les Alévis surtout Murat Okan, *Türkiye'de Alevilik*, Ankara : Imge Yayınevi, 2004, pp. 29-33

Malgré l'insuffisance dans l'encadrement des Alévis par le biais de *Cemevi* du quartier, l'alévisme est le facteur principal de la collaboration des habitants du quartier. L'alévisme dépasse le régionalisme et la différence ethnique dans le quartier est assurée par la formation de réactions communes. Nous pouvons parler d'une identité du "*Peuple de Gazi*" formée sur l'alévisme⁹¹³.

4.3. Le cemevi de Gazi : l'institutionnalisation du réseau alévi

Le Cemevi est l'un des points centraux pour analyser le fonctionnement du réseau alévi à la fois un réseau à part et unificateur, ou au moins le point de rencontre des autres réseaux. Le Cemevi, attaché désormais à une fondation depuis 2003 (jusqu'à cette date il était attaché à une association), est caractérisé par sa multifonctionnalité.

Les cemevi, qui fonctionnent du point de vue légal dans le cadre des associations et des fondations, présentent un caractère lié à leur structure idéologique. Ils sont concentrés dans les métropoles, surtout à Istanbul où il y a approximativement 20 *cemevis*. Presque tous sont concentrés dans les quartiers de banlieues (connus pour leur tendance gauchiste), où les alévis se trouvent nombreux et même majoritaires⁹¹⁴. Cela nous montre que l'organisation de l'identité alévie est plutôt une affaire des banlieues que du centre.

Le Cemevi comme institution est le signe d'une tendance politico-générationnelle guidée par des personnes âgées de 50 ans environ formées en grande partie des élites locales de tendance politique perçue comme modérée (de gauche) ou conformiste selon les tendances des habitants du quartier⁹¹⁵.

Les dirigeants de Cemevi essaient, d'une part, de garder un certain équilibre entre différents groupes politiques, ethniques, et, d'autre part, d'avoir de bonnes

⁹¹³ Dans une manifestation, les habitants du quartiers ont participé comme "le peuple de Gazi". Dans le même quartier, après le massacre de Sivas tous les magasins se sont fermés pour protester contre cet événement. (*Evrensel*, 18 juin 1995)

⁹¹⁴ *Ilyas Aküzüm, art.cit.*, pp. 343-344.

⁹¹⁵ Pour les détails à ce sujet dans une perspective générationnelle voir la partie consacrée aux relations générationnelles dans le contexte politique de la thèse. pp. 350-363.

relations avec la mairie musulmane-conservatrice de l'arrondissement, avec des agents de l'Etat ou des groupes de chercheurs/journalistes etc. venant de l'Europe. Sur ce point, leur discours accentue sur un humanisme qui prend sa source du soufisme populaire, ainsi que le souci d'insister à plusieurs reprises sur le fait de l'attachement de la communauté alévie à l'idéologie kémaliste, fondatrice de la Turquie républicaine, et ainsi combien ils sont de bons citoyens, respectueux des valeurs de la République et partisans de la laïcité et de la démocratie. Ainsi ils essaient d'effacer l'image d'un quartier rebelle diffusée par une grande partie des médias. A ce sujet, ce discours du président diffusé aux médias en présence d'un membre du gouvernement qui rend visite au Cemevi nous paraît important : « Désormais toutes les erreurs dans le quartier de Gazi sont finies. Nous éduquons dans le Cemevi des jeunes qui aiment leur patrie, leur nation et qui suivent les principes d'Atatürk »⁹¹⁶

L'attachement aux valeurs européennes, perçu comme le signe de la modernité, est un autre point essentiel dans le discours des élites de Cemevi. L'adhésion de la Turquie à la Communauté Européenne serait l'accomplissement du projet de la modernisation et de la sécularisation ainsi que l'intégration totale de la communauté alévie à la société⁹¹⁷. Ainsi le cemevi a un double discours moderniste/traditionaliste qui le met dans le projet kémaliste comme son défenseur fervent surtout au nom de la laïcité à côté de soucis de réhabiliter les traditions alévies. Le signe peut-être le plus fort de ce discours est la présence des figures de la nouvelle *Trinité Alévie*, Ali, Hacı Bektaş Veli et M. Kemal Atatürk qui montrent l'adhésion au chiïsme, le caractère local de la communauté et son adhésion au projet modernisateur de la République Turque⁹¹⁸.

Un élément significatif de Cemevi est l'absence de références aux événements de Gazi tandis que dans plusieurs associations alévies comme celle du Cemevi d'Alibeyköy qui est le quartier voisin il y a une remarquable affiche dédiée aux martyrs de Gazi faisant référence à ces événements comme l'une des dates majeures de la communauté. Nous pouvons interpréter ce fait, bien critiqué par certains groupes, comme le signe du souci de normaliser leur situation.

⁹¹⁶ <http://www.byegm.gov.tr/YAYINLARIMIZ/HABERANADOLU/HABER-ANA/2001/06/HA15X06X01.HTM>

⁹¹⁷ Entretien avec le président du Cemevi, Hıdır Eimas, novembre 2004.

⁹¹⁸ Rappelons que Ali (VII.s) est le symbole saint de tous les communautés chiïtes, Hacı Bektaş Veli (13.s) le saint fondateur du bektachisme et le saint des Alévies d'Anatolie et dernièrement la présence du portrait d'Atatürk symbolise la sacralisation de la République turque.

En gros, le *cemevi* fonctionne dans le fait et dans le discours comme un acteur social qui se trouve au centre. Ce caractère maintes fois critiqué, surtout par les jeunes engagés, lui donne un pouvoir important même s'il cause parfois sa faiblesse d'encadrement. Car cela lui sert aussi pour se faire accepter comme médiateur dans certains conflits, et aussi cela lui permet d'être le centre de rencontre de groupes se réunissant afin de résoudre les problèmes du quartier sans parler de leurs relations avec la Mairie de l'Arrondissement et des agents de l'Etat. Ainsi le *Cemevi* communique avec tout le monde, comme les cadres le déclarent ouvertement. Vous pouvez y voir, un jour, un ministre du gouvernement, un autre jour, l'organisation par des groupes de gauche d'un repas dans leurs cantines dédié aux martyrs de Gazi, ou encore vous pouvez y voir des journalistes étrangers, une visite des membres du parti pro kurde qui succède aux agents venant de la mairie islamique de l'arrondissement de Gaziosmanpaşa⁹¹⁹.

L'institutionnalisation de l'identité alévie a débuté très tôt, dès l'année 1989, par le biais d'une demande d'autorisation pour les statuts de « l'association de la Culture kurde » et de « l'association de la Culture Alévie-Bektachie », Après ces deux essais, ils ont pu faire accepter enfin leur statut sous le nom de « l'Association de la Culture de Hacı Bektaş Veli » en 1993, contournant le problème lié à l'utilisation du nom d'un groupe religieux (cause pour un rejet officiel au nom de la laïcité) par le nom de son grand saint Hacı Bektaş Veli. Ainsi, en 1993, l'Association a commencé la construction du *Cemevi* actuel dans lequel les premières cérémonies religieuses ont pu commencer dès 1994⁹²⁰.

Le complexe de *Cemevi* occupe un bâtiment de 6 étages de 1000m² par étage ainsi qu'un bâtiment de deux étages de 300m² où se trouvent la morgue et un grand salon pour les cérémonies funéraires qui servent aussi pour les alévis des autres quartiers d'Istanbul qui ne veulent utiliser les mosquées pour leurs morts. Le complexe de deux bâtiments inclut un *asevi* (cuisine et cantine) de 500 personnes, une morgue, une polyclinique, le centre de l'association, 8 salles de cours, une bibliothèque, et un grand salon au dernière étage pour les cérémonies religieuses.

⁹¹⁹ Cf. Hidir Elmas, président de *Cemevi*, avril 2004. Nous avons rencontré à plusieurs reprises les gens des différents groupes alévis ou non alévis qui se réunissent afin de résoudre leur problème au *Cemevi*. La direction fait le relais entre les gens ou les groupes qui se disputent. Des groupes opposés à la direction de *Cemevi* peuvent faire aussi des activités dans le bâtiment. En gros, le *Cemevi* garde ses relations avec la mairie, avec l'Etat, les groupes alévis ou non alévis y compris les nouveaux migrants kurdes sunnites.

⁹²⁰ www.gazicemevi.com

D'après la déclaration du Président de Cemevi, il s'agissait d'un service d'éducation pour 1200 personnes par le biais de cours de *bağlama* [une sorte de luth anatolien, instrument sacré pour les alévis], ordinateurs, anglais, folklore et des cours d'alphabétisation ouverts à tous les habitants du quartier y compris les sunnites en 2002. Toutes ses activités ont pour but de créer « une Turquie toute éclairée », pour défendre les habitants du quartier de « la culture de café » qui ne sert qu'à tuer le temps, ainsi que des rues nuisibles et dangereuses. Selon lui, il faut être constamment vigilant à ce sujet, car « toute personne peut guider le troupeau qui n'a pas de propriétaire »⁹²¹.

Ce grand complexe se distingue par sa construction qui a pris fin dix ans après le commencement de son fonctionnement. Le bâtiment n'a pas eu de système de chauffage central pendant neuf ans. Le personnel salarié n'est formé que du religieux [*Dede*] qui dirige les cérémonies religieuses, le secrétaire, 3 gardiens et une bibliothécaire ; les autres ne sont que des bénévoles ou des enseignants qui travaillent avec des contrats à durée limitée.

Le Cemevi essaye aussi de remplir des fonctions sociales et économiques. A ce propos, des centaines de demandes d'emploi au Cemevi restent encore dans les classeurs. Le Cemevi organise également la distribution des aides alimentaires de la Mairie destinées aux pauvres pendant le Ramadan. Le Cemevi a des relations avec la Mairie et la Sous-préfecture de Gaziosmanpaşa qui contribuent aussi au déroulement des cours par son personnel et même à son aide financière⁹²². Le Cemevi fonctionne aussi comme un centre de réunion pour des groupes du quartier afin de résoudre les problèmes communs du quartier ou de résoudre les conflits entre certains groupes.

Une cérémonie au Cemevi (le 28 mars 2002)

Pendant notre recherche de terrain nous avons pu assister à plusieurs cérémonies dites *Ayin-i Cem* [Cérémonie de Réunion] que le Cemevi organise chaque jeudi soir (le soir sacré de l'Islam). Voici une brève description de l'une d'entre elles qui tombe au mois sacré du deuil, le Muharrem. Il s'agit d'une cérémonie qui a duré environ 2h et elle a commencé vers 20 h.

⁹²¹ Entretien avec le Président, Hıdır Elmas, avril 2002.

⁹²² Information collectée par des entretiens avec le président de l'Association de Cemevi, Hıdır Elmas, qui s'est converti au wakf le 13 octobre 2003.

La cérémonie a commencé par un verset du Coran, *al-fatiha*. Le *dédé* a débuté la cérémonie avec un discours. Il y avait quelques centaines de fidèles, les femmes se sont situées à gauche et les hommes à droite. Un groupe était plutôt formé par des adultes et des personnes âgées et quelques dizaines de jeunes et des enfants qui sont venus pour participer à la cérémonie.

Le *dédé* se trouvait au centre, accompagné avec *zakir*, celui qui récite les poésies chantées en jouant au *bağlama* (lute anatolien).

Plusieurs discours et prières se sont succédés rompu par les poésies chantées du *zakir*. Une partie des femmes étaient légèrement voilées, les autres, surtout les jeunes, étaient venues les têtes ouvertes mais toutes étaient habillées avec des habits 'convenables' (des jupes longues ou pantalons non moulants).

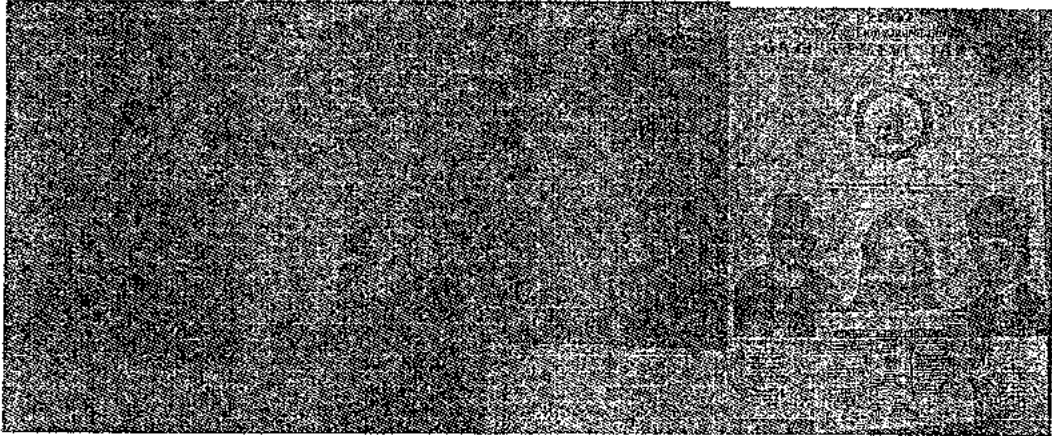
Le *dédé* a fait un discours qui légitime le jeûne de Muharrem (jeûne de deuils de tous les groupes chiïtes) et a insisté sur la personnalisation de Yazid, [qui est responsable du massacre de Karbala au VII où le petit-fils du Prophète a été exécuté avec ses compagnons] et de ne pas appeler 'yezit' (Yazid) les Sunnites. Le *dédé* a insisté dans son discours que les prières doivent être mixtes en déclarant que la place des femmes et des hommes est au rang des saints et des saintes. Il a aussi légitimé la prière du soir en déclarant que la prière essentielle est de travailler. Ainsi ce qui finit son travail peut selon lui a le droit de faire sa prière. Ensuite, il a déclaré son regret envers les gens qui s'amuse dans cette période de deuil (c'était le mois de Muharrem).

Le groupe de *semah* (dans religieuse alévie) a fait un spectacle. C'était un groupe de jeunes formés plutôt par des filles.

Les fidèles ont fait deux prières pour leurs péchés, au nom des grands saints alévis et au nom des prophètes. Ensuite ils ont récité trois poésies chantées pour le deuil des martyrs de Karbala. A ce moment quelques vieux ont pleuré.

La cérémonie a continué par un discours sur la morale et une poésie chantée (*nefes*) et récitée par tous les fidèles. Les fidèles se sont embrassés vers la fin de la cérémonie à l'honneur de la fin du deuil de *Muharrem*. Ainsi, la cérémonie dite *Ayin-i Cem* a duré environ 2 heures avec la répartition équitable des choses à manger apporté par les fidèles. C'était une cérémonie réformée de la cérémonie traditionnelle qui était fermée aux non-membres de la communauté et qui durait du soir jusqu'au matin⁹²³.

⁹²³ Pour le comparer avec une cérémonie alévie traditionnelle qui dure du soir au matin par la participation réduite des initiés adultes de la communauté alévie voir Armağan Elçi, « Ankara Cubuk'ta



La *Sainte Trinité* de l'alévisme contemporaine : Hacı Bektaş Veli, le Grand Saint local de l'alévisme anatolien et fondateur de la confrérie bektachie ; Atatürk, le Saint Modernisateur et Ali symbole de l'adhésion au monde chiite [portraits au salon de Cemevi de Gazi photo pris le mai 2004] A droite même 'Sainte Trinité' sur le calendrier publié par l'Association de *Cemevi* [le mars 2002]



Scène pendant le dit *Ayin-i Cem*. Sur les murs il y a trois peintures religieuses dans lesquelles se trouve le portrait de Hacı Bektaş Veli, le grand guide spirituel des Alévis. Devant le portrait à droite, nous voyons le *zakir* qui joue au *bağlama* [lute anatolien] et qui chante les *nefes* et à gauche le religieux (*dédé*) qui organise la cérémonie et trois fidèles responsables de la cérémonies qui saluent le *dédé* et le public.

(Çit köyü-Avdula Mahallesi) Dar Cemi » [Cérémonie de Cem à Çubuk / Ankara (le village de Çit -- le quartier d'Avdula), *Folklor/Edebiyat*, 2001/2, n°26, pp. 151-162

5. La gauche face aux réseaux de *hemşehri* et l'expérience de *Parlement du Peuple*

La relation entre les groupes de gauche et la communauté alévie remonte quasiment au début de l'exode rural des alévis. Les alévis, économiquement défavorisés, formaient des masses de prolétariat et de sous prolétariat, ainsi qu'un groupe minoritaire cible pour la droite radicale et un bon partenaire pour les différents courants de gauche⁹²⁴.

Parfois les réseaux alévis des quartiers périphériques ont des relations avec des réseaux de gauche qui les ont aidés pour construire ou pour garder leurs *gecekondü*⁹²⁵. Hamit Bozarslan interprète ce phénomène dans le cadre de la gauche radicale ainsi :

«La dynamique communautaire oppose, à l'urbanisation qui a touché une grande partie de la population dans les années de 1970, et surtout les alévis traditionnellement paysans, une double réponse, de repli et de conquête de son nouveau milieu, et devient un élément de négociation ou de résistance par rapport aux autres communautés et au centre, et peut ainsi donner naissance à la milice. C'est ainsi qu'elle se distingue, car c'est elle qui est capable d'inventer une tradition et des références mobilisatrices communes pour donner naissance à une violence de type milicien... Cette violence a été soutenue par les mythes réappropriés qui constituent une frontière de démarcation entre le couple gauche-alévisme et droite-sunnisme»⁹²⁶.

Nous avons déjà évoqué que la période des années 1960-70 était aussi une période d'acculturation entre les groupes de gauche et de la communauté alévie. C'étaient les étudiants d'origine alévie qui jouaient le rôle essentiel d'intermédiaire entre ces deux groupes. Toujours dans cette période, la poésie alévie a été utilisée comme exemple révolutionnaire en jouant sur le sens des mots et même en changeant quelques fois les mots pour faire de ces oeuvres des soutiens idéologiques pour un socialisme révolutionnaire⁹²⁷.

⁹²⁴ Voir la partie consacrée aux relations des groupes de gauche et de la communauté alévie

⁹²⁵ A ce sujet voir surtout l'ouvrage de Şükrü Aslan, *1 Mayıs Mahallesi*, Istanbul: İletişim Yayınları., 2004

⁹²⁶ Hamit Bozarslan, « Le phénomène milicien : une composante de la violence politique en Turquie des années 1970 » in *Turcica*, n° 31, 1999, pp. 204-205.

⁹²⁷ Par exemple le fameux poème de Pir Sultan Abdal : Venez les compagnons soyons ensemble / Luttons contre les infidèles / Prenons la vengeance de Hossein (le petit-fils de Mahomet tué par l'armée des califes omeyyades) ... s'est transformé Venez les compagnons soyons ensemble / Luttons contre les cruels / Prenons le droit des pauvres.

Les groupes de la gauche radicale ne sont pas seulement des acteurs sociaux comme d'autres se trouvant dans le quartier. Ils ont participé aussi à la construction du quartier, ainsi ils ont participé à la formation du « territoire ». Le rôle des réseaux est un fait important dans le processus de formation des quartiers de *gecekondu*. Dans ce contexte, les groupes politiques aussi ont joué un rôle de réseaux comme celui de *hemşehri*. D'ailleurs, dans certains cas au moins, les réseaux de *hemşehri* et les réseaux politiques pouvaient être superposés.

Le contact des groupes de la gauche radicale et des habitants du quartier remonte jusqu'en 1975 c'est-à-dire quelques années après l'installation des premiers bâtiments auto-construits. L'infiltration des réseaux de gauche s'est effectué par le biais de leur solidarité avec les premiers habitants de cette zone, qui n'était pas connue officiellement comme un quartier à cette date, contre les groupes criminels dits *arazi mafyası* [litt. Mafia de terrain] qui distribuaient des parcelles pour la construction de bâtiments en échange d'un prix et qui collectaient de l'argent auprès des habitants de temps en temps pour les « protéger ». Les groupes de gauche qui étaient armés comme ces dites « mafias » ont pu arrêter leurs activités au bout de quelques années⁹²⁸.

Le fait de participer et/ou d'organiser la résistance populaire contre les groupes criminels est un facteur décisif dans le processus de leur infiltration. Comme les habitants des zones auto-construites se trouvent eux-mêmes dans l'illégalité, il leur était trop difficile de demander l'intervention des forces de sécurité pour résoudre leurs problèmes. Ainsi, les groupes de gauche prenaient le rôle de l'Etat et gagnaient ainsi une certaine légitimité.

Les propos du maire du quartier que nous avons collectés pendant notre entretien résume bien l'infiltration et le rôle des réseaux de gauche dans le quartier de Gazi, que nous avons évoqué dans le chapitre précédent, ainsi que les autres quartiers de structure sociale semblable :

« L'agitation générale, l'agitation politique qui dominait en Turquie avant 80 existait aussi dans notre quartier surtout à travers des faits de [participation de la gauche au processus de] *gecekondulaşma* (l'urbanisation informelle) ou de jouer un rôle « d'avant-garde » dans la société. Ces organisations politiques étaient des avant-garde de la société d'avant 1980. Dans cette période le quartier de Gazi était l'un des 8-10 quartiers d'Istanbul comme Ümraniye, Yenibosna, Sarıgazi, Küçükarmutlu... C'était un quartier

⁹²⁸ Voir à ce sujet, *Gazi, Gecekondulardan geliyor halk*, Haziran Yayıncılık, 1996, pp. 104-105

comme ça. Bien sûr, vous savez, nous avons vécu des choses ensemble comme tout le monde [référence au coup-d'état de 12 septembre et les oppressions de la gauche turque par le nouveau régime militaire]. Après ce vécu, le regard de l'Etat à de pareils quartiers, bien sûr, devient différent. Et les oppressions se succèdent. Les oppressions se réalisaient de temps en temps. Ces oppressions et leurs reflets chez les habitants du quartier nous ont guidé au processus de 1995 [c'est-à-dire les émeutes] »⁹²⁹.

Sur le même sujet, le rapport publié d'une recherche de terrain effectuée dans le quartier affirme que vers la fin des années 1970, les groupes de gauche radicaux qui divisaient en parcelle les terrains appartenant à la propriété du trésor public dans les périphéries urbaines d'Istanbul ont choisi aussi le quartier de Gazi pour cette activité. Ainsi, ils ont pu installer les immigrants issus de l'Est de l'Anatolie qui vivaient en location dans des différents quartiers de ce quartier⁹³⁰.

Les groupes de gauche auquel les jeunes adhèrent beaucoup plus que leurs parents sont une autre source de détachement des réseaux de *hemşehri*. Même si une partie des groupes de gauche recrute aussi par le biais des réseaux familiaux de *hemşehri*, dans le discours ils ne sont pas pour la valorisation de ses réseaux. Alors qu'une fois que le jeune se trouve dans un réseau de gauche, il se détache relativement de l'identification au territoire d'origine en faveur de l'identité de gauche qui se veut universelle par son discours. Pendant notre recherche de terrain nous avons pu collecter de fortes critiques contre les réseaux et les associations de *hemşehri* chez les sympathisants des groupes de gauche que nous avons cité en partie dans notre texte.

A part ce processus de conscientisation, l'autre facteur qui mérite d'être cité est la participation active des groupes de gauche à la création d'une mythologie du quartier de Gazi, centrée sur la tradition de « résistance » de ses habitants. Par la publication abondante sur les événements de Gazi qui se répètent pendant les commémorations où ils citent toujours « le peuple de Gazi », la participation aux manifestations de commémoration des événements de 1995, par leur contribution à la patrimonialisation du quartier au sens matériel (comme le Panthéon des Martyrs de Gazi)⁹³¹ et spirituel

⁹²⁹ Entretien avec le Maire de Gazi, Nevzat Altun, avril 2002.

⁹³⁰ Doğan Sahin, « Gazi mahallesi İzlenimleri : Zorunlu Göç ve şiddete bağlı ruhsal sorunlar », *Ütopiya*, no : 11, automne 2000, p. 61.

⁹³¹ Pour montrer un exemple des réseaux qui peuvent être même transnationaux nous pouvons citer « la soirée de Solidarité avec le Peuple de Gazi » organisée en Allemagne en mai 1995 par des chanteurs et des groupes de musique engagés pour collecter de l'argent en vue de financer « le Panthéon des Martyrs

(par l'hymne de Gazi d'un groupe de musique engagé)⁹³² ils participent à la formation de l'identité du quartier.

Chez les adultes, l'impact de la politique serait le contraire. Les réseaux de *hemşehri* pourraient fonctionner comme des lobbys que les partis politiques devraient prendre en considération au niveau local du quartier et de l'arrondissement. Dans le contexte de la population qui nous intéresse, le vote social-démocrate a un poids considérable.

La présence des groupes de *hemşehri* alévis au sein des partis social-démocrates, la domination et la surreprésentation de certains de ces groupes au niveau local où figurent des réseaux de *hemşehri* (chez les immigrés) est un sujet déjà largement traité⁹³³. Le poids des affiliations politiques et surtout la place des réseaux de *hemşehri* au sein du système de patronage politique est si important que certains chercheurs soutiennent l'idée qu'il faut les considérer en termes « d'ethnicité politique », au sens de la construction des communautés urbaines dans la politique et par le biais de la politique⁹³⁴.

Les jeunes militants des partis de gauche dépassent souvent cet attachement et créent un discours contre les associations de *hemşehri* jusqu'à les accuser de chauvinisme. Nous allons donner deux exemples à ce propos de deux militants d'EMEP (Emeğin Partisi - Parti du labeur) seul parti de gauche légal qui a une antenne au sein du quartier. Le premier est le discours d'un dirigeant local du parti, « des associations comme le *Cemevi* ne doivent pas se mêler de politique. Je réponds à votre question en tant que membre de mon parti. Les associations entretiennent les sentiments chauvins. Ainsi, ils font un régionalisme radical. »⁹³⁵

de Gazi ». Voir Orhan Kahyaoğlu, *Grup Yorum « Sıyrılp Gelen » And Dağları'ndan Anadolu'ya Devrimci Müzik Geleneği*, Istanbul : Ne kitaplar, 2003, pp. 257-258.

⁹³² Cette chanson porte le nom d'Hymne de Gazi (Gazi Marşı) et elle est publiée dans l'album du groupe « Geliyoruz » (Nous Venons) diffusée en 1997. Les paroles de la chanson sont les suivantes: Depuis des bidonvilles pauvres de Gazi / Désormais dans les rues avec la haine / Les drapeaux de notre Libération / Ont flotté sur les barricades...

⁹³³ Voir surtout Harald Schüler, *Particilik, Hemşehrilik, Alevilik*, 1999, İletişim Yay et « Alevilerin ve Sosyal Demokratların İttifak Arayışı: Dösel ve Dösel Olarak Tanımlanmış Grupların Sosyal Demokrat-Laik Ortam ve Partilerdeki Rolü », in *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, Istanbul : İletişim Yayınları, 2001, pp. 133-184.

⁹³⁴ Ayça Kurtoğlu, *op.cit.*, 2004, p. 78.

⁹³⁵ Ferhat, 21 ans, de Muş, dirigeant de la branche de jeunesse d'EMEP, ouvrier, diplômé de lycée, avril 2002.

La gauche radicale a une perception transterritoriale où le quartier de Gazi se trouve parmi un réseau de quartiers périphériques. Ce réseau se singularise par la dominance des groupes de gauche modérée/radicale, légale/illégal ainsi que l'importante population alévie sur les territoires. La presse de gauche radicale insiste beaucoup sur le sujet du réseau dans leur publication⁹³⁶. Par contre, la mémoire de l'émeute issue du quartier de Gazi en 1995 provoque une certaine singularité par le biais d'une abondante littérature de gauche qui fait du quartier la *Mecque* de la résistance populaire. Il s'agit même d'une identification à cet événement de l'extérieur du quartier par des sympathisants des courants de gauche radicale. Cette désignation de l'extérieur crée d'une part le rejet des habitants du quartier qui les accusent d'aider à marginaliser le quartier, mais la même désignation pourrait être interprétée comme source d'honneur et de privilège d'habiter un territoire sacré⁹³⁷.

Parlement du Peuple de Gazi : la gauche radicale et les habitants du Quartier.

L'identité de quartier, qui englobe les différences identitaires, se montre efficace dans le processus de création et le fonctionnement du « Parlement du Peuple de Gazi », qui a essayé de créer des institutions parallèles encadrant les habitants du quartier, et qui est issue de l'inaptitude des autorités légales à résoudre les problèmes du quartier. Ce « parlement », créé le 5 octobre 1996, avait pour but d'encadrer les habitants du quartier qui ont des métiers, des identités religieuses ou ethniques différentes⁹³⁸.

L'émeute de 1995 a joué un rôle important dans le processus de formation de cette initiative⁹³⁹. La marginalisation du quartier après les événements, les problèmes infrastructurels qui ont succédé, ont suscité une prise d'initiatives et d'action commune chez les habitants du quartier de différents groupes. Le Parlement du Peuple a été créé sur cette base.

⁹³⁶ Les livres parus sur les émeutes de Gazi ainsi que des dizaines d'articles insistent souvent sur l'existence d'un réseau des quartiers périphériques, les bastions de résistance.

⁹³⁷ Voir le chapitre consacré sur Macro-événement, surtout pp.290-300.

⁹³⁸ Pour les détails www.ozgurluk.org/vatan/gazi/gazi_kmenu.html, p. 11-13.

⁹³⁹ Voir à ce sujet « Kuruluşundan Bugüne Gazi halk Meclisi in *Gazi Halkının Sesi*, année 1, no :2, 1 Août 1998, p.3.

Ainsi il s'est formé plusieurs commissions où tous les habitants du quartier pourraient être membres. Ces commissions prévoyaient de résoudre les problèmes de différentes natures comme ceux de santé, éducation, infrastructures... Donc, il s'agit d'un essai de créer des solutions informelles où les institutions n'arrivent pas à remplir leur fonction. Ce type d'initiative n'était pas nouveau pour les groupes de gauche de Turquie⁹⁴⁰.

En suivant un livret publié en 1996, *50 Soruda Halk Meclisleri* [Les Parlements du Peuple en 50 Questions], par l'initiative du Parlement du Peuple, nous pouvons collecter beaucoup de renseignements sur les projets, le fonctionnement prévu ainsi que le discours des auteurs de cette initiative qui prévoyait de remplacer les institutions officielles⁹⁴¹.

Le discours de l'initiative critique l'insuffisance du système politique actuel pour résoudre les problèmes de la société ainsi que sa légitimité⁹⁴². L'initiative suppose qu'il s'agit de problèmes spécifiques aux quartiers auto construits, -tout en montrant comme source le « Système »-, comme les problèmes d'infrastructures, le manque de moyens pour les activités culturelles et sportives, la destruction ponctuelle de maisons auto construites, la dégénérescence des jeunes par le biais de l'alcoolisme, des drogues, de la prostitution... pour les rendre apolitiques, et propose d'agir ensemble pour leur trouver une solution.⁹⁴³

Dans ce contexte, le parlement du Peuple apparaît comme une initiative -avec leurs propres mots- « non-clandestine », « ouverte » et « légitime »⁹⁴⁴. La légalité n'est pas perçue comme une obligation, car selon leur discours, « comme l'organisation pour la continuation de la lutte démocratique des masses pourrait être réalisée dans le cadre des institutions de type « légal », comme des associations et des syndicats, une organisation ouverte, légitime ne se soucie pas de faire une demande officielle mais se soucie d'être juste et légitime »⁹⁴⁵. La légitimité devrait être réalisée par la participation

⁹⁴⁰ A ce sujet voir la remarquable recherche de Sükrü Aslan, *1 Mayıs Mahallesi*, İletişim Yayınları, 2004, surtout les pages 105-147.

⁹⁴¹ Auteur Anonyme, *50 Soruda Halk Meclisleri*, Istanbul : Serler Matbaacılık, 1996. Une copie de ce livret est désormais trouvable sur URL : [http:// www.ozgurluk.org/kitaplik/kitaplar.html](http://www.ozgurluk.org/kitaplik/kitaplar.html).

⁹⁴² *Ibid*, pp. 13-23.

⁹⁴³ *Ibid*, pp.31-33.

⁹⁴⁴ *Ibid*, p. 39.

⁹⁴⁵ *Ibid*, pp. 39-41.

du plus grand nombre des habitants du quartier sans faire de distinction idéologique ou autre⁹⁴⁶ et d'appliquer essentiellement la démocratie directe pour la prise de décisions⁹⁴⁷.

Le Parlement du Peuple a publié un journal pour le quartier, a réalisé le projet d'un « Panthéon dédié aux Martyrs de Gazi » (Gazi şehitliği), des concerts, des manifestations etc.⁹⁴⁸ La même initiative a été réalisée dans un autre quartier de Gecekonu, Okmeydanı, sous la même forme⁹⁴⁹. Ce qui est intéressant dans ces deux initiatives est le souci d'aider le peuple dans ses problèmes quotidiens. La lutte contre la drogue et l'alcoolisme ainsi que l'ouverture *des boîtes de nuit* dans le quartier sont significatifs⁹⁵⁰.

Le désir de servir le peuple dans la vie quotidienne, comme preuve de solidarité, est allé jusqu'au point d'organiser une fête de circoncision pour circoncire des dizaines d'enfants de familles pauvres du quartier en louant une salle de fête pour l'occasion⁹⁵¹. Ce type d'organisations n'était pas habituel chez les groupes de gauche. Le souci d'infiltrer le territoire en étant fonctionnel comme avant pour les habitants du quartier et de gagner ainsi le respect nous semble bien joué dans ces types d'initiatives.

Cette initiative a échoué à cause des problèmes à l'intérieur des groupes et de la pression des forces sécuritaires⁹⁵². Mais tout en perdant son ancien pouvoir, cette initiative résiste cependant au temps et peut organiser certaines manifestations comme des repas communs organisés périodiquement et faire partie dans des discussions communes sur les affaires du quartier.

⁹⁴⁶ Pour la description du profil du membre du Parlement de Peuple, *Ibid*, p. 54, réponse de la question de « Qui peuvent être membre du Parlement de Peuple ? ».

⁹⁴⁷ *Ibid*, p.55.

⁹⁴⁸ Le bulletin de presse de *Gazi Halk Meclisi* [Le parlement du peuple de Gazi] 11 novembre 1996, 50 *Soruda Halk Meclisleri*, Istanbul : Serler Matbaacılık, 1996 et le statut de Gazi Halk Meclisi (document non publié), 5 octobre 1996.

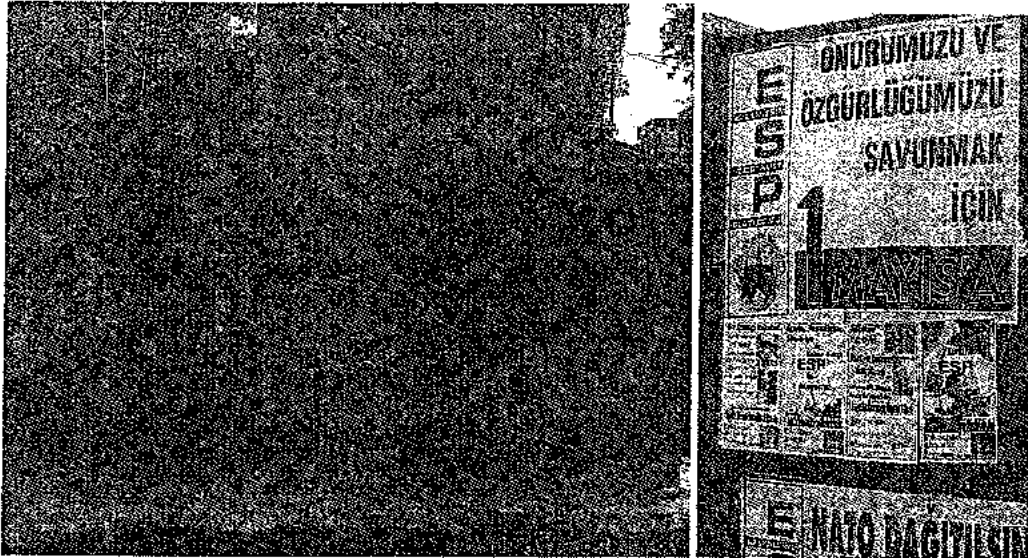
⁹⁴⁹ Voir *Okmeydanı'nın Sesi*, surtout les numéros de 15 juillet 1998 p. 3 et de 1 Août 1998, p.3 racontant l'histoire de l'initiative du Parlement de Peuple dans le quartier d'Okmeydanı.

⁹⁵⁰ Voir l'article de F.Kızıltan pour les détails intéressants des luttes contre des parlements du Peuple contre les Boîtes de Nuits dans l'exemple d'Okmeydanı, [http : www.davanismaevleri.org/id36.html](http://www.davanismaevleri.org/id36.html).

⁹⁵¹ Pour les détails sur le déroulement et des renseignements sur la participation des hommes politiques à cette fête voir l'information du journal *Cumhuriyet*, le 6 octobre 1996.

⁹⁵² A ce propos, le maire du quartier nous disait que « l'initiative du parlement a échoué. Comme la gauche radicale a essayé de dominer tout seule, les autres l'ont quittée. Et la police a dispersé cette initiative qui est désormais affaiblie.

D'autre part, l'intérêt des habitants pour leur quartier a résisté au temps et les groupes du quartier ont pu se réunir après cette initiative en vue de résoudre les problèmes du quartier. La dernière initiative était celle de l'*Initiative de Citoyen de Gazi* [*Gazi Yurttaş Girişimi*] lancée afin de résoudre les problèmes communs aux habitants du quartier. Cette initiative a pu englober plusieurs réseaux et une grande partie des élites du quartier jusqu'à l'imam d'une mosquée. Leur souci se concentrait essentiellement sur comment empêcher la dégénérescence du quartier en général et des jeunes en particulier, comment résoudre leurs problèmes dus à l'éducation et l'inexistence des institutions destinées à les équiper intellectuellement⁹⁵³. Cette initiative peut être interprétée comme une autre forme de Parlement du Peuple.



A gauche, un des tags politiques du quartier : Vive la lutte unie des peuples chiite, arabe, kurd ! – MLKP, [février 2004]. Pour ce groupe de gauche voir URL: <http://www.mlkp.org/français/index.htm>. A droite une affiche pour le premier mai [le mai 2004]

⁹⁵³ Voir à ce sujet aussi, *Birgün*, le 17 septembre 2004.

6. L'inscription de l'Etat dans le territoire : Une alternative aux réseaux de solidarité ?

Les agents de l'Etat dans le quartier forment deux groupes : les acteurs de la coercition de l'Etat, c'est-à-dire la police, et les acteurs de l'Etat providence, le personnel du Centre Social et de Lycée. Ainsi l'Etat a une double image, comme les deux faces de Janus. Il s'agit d'un Etat coercitif, stigmatisant la source du sentiment d'exclusion chez les habitants de Gazi et un Etat intégratif, un Etat-Providence par le biais des institutions d'éducation et le Centre Social (*Toplum Merkezi*) qui fonctionnent bien d'après les déclarations des habitants et les professeurs de Lycée ainsi que le personnel du Centre Social qui sont très contents de travailler dans ce quartier. Nos observations dans ces deux institutions relatent aussi la validité de ces propos.

Les tensions entre la police et les habitants ne sont que le résultat de plusieurs facteurs structurels ou de caractéristiques *sui generis* au quartier. Les milieux alévis affirment qu'à partir des années quatre-vingts, il y a eu une forte politisation des policiers en faveur de la droite radicale anti-alévie, alors que, dans les années soixante-dix, un certain équilibre existait entre les policiers de gauche et ceux de droite par le biais⁹⁵⁴.

Cette animosité anti-alévie est perceptible dans l'attitude des policiers vis-à-vis même de leurs "concitoyens" alévis pourtant originaires des mêmes régions. La croyance en cette animosité de la police à l'encontre des alévis n'est pas simplement partagée par la jeunesse radicale des banlieues dans les années quatre-vingt-dix, elle l'est aussi par les autres milieux alévis⁹⁵⁵. Certains témoignages pendant l'émeute de Gazi confirment l'existence d'un fort ressentiment anti-alévi et de l'affiliation à la droite radicale de certains policiers⁹⁵⁶. En outre, « les corps spéciaux » (Özel Tim) qui interviennent souvent dans le quartier sont plus critiqués par les jeunes de Gazi que les

⁹⁵⁴ Dans les années de 1970, la tension entre les policiers de tendance de gauche et ceux de droite pouvait aller jusqu'à lutte ouverte. Pour un exemple, pendant le « pogrom » de Çorum voir Sadık Eraç, *op.cit.*, p.99.

⁹⁵⁵ Hakan Yavuz, "Alevilerin Türkiye'deki Medya Kimlikleri : Ortaya Çıkışın Seruveni", in *Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, Istanbul, Ensar Nesriyat, 1999, p. 68.

⁹⁵⁶ Hélène Poujol, *Alevisme et construction identitaire en Turquie : entre stigmatisation, mobilisation et violence*, mémoire de DEA en sociologie, EHESS, 1998-99, pp. 148-149.

policiers du quartier avec lesquels ils peuvent quelquefois avoir des relations humaines et même amicales⁹⁵⁷.

Quant aux autres acteurs, les professeurs de lycée et les fonctionnaires qui travaillent au Centre social, la perception change radicalement. Les professeurs de lycée, qui sont jeunes en grande partie, jouent aussi le rôle de frères et sœurs aînés et ils déclarent que les jeunes discutent de problèmes dont ils ne pourront pas parler avec leurs parents. Ils font des activités ensemble avec les jeunes et ont de bonnes relations. C'est aussi le cas du Centre Social du quartier. Les Centres Sociaux qui sont des dizaines à l'heure actuelle sont tout situés dans des quartiers difficiles pour résoudre les problèmes de ces quartiers en collaborant avec la population.

Toplum Merkezi (Centre Social) : créer le citoyen par l'intégration territoriale

La formation des Centres Sociaux est due à des changements au sein des *Charity Organizations* et la formation d'un courant qui revendique comme cause pour la pauvreté le manque de chance des individus et qui se soucie d'isoler les obstacles sociaux causant la pauvreté contre le courant traditionnel satisfaisant des aides matérielles ou un soutien moral⁹⁵⁸. Cette nouvelle tendance a résulté en un glissement de cible dans les aides et services sociaux de l'individu à la société. Ainsi il s'est formé le premier Centre Social, « Toynbee Hall » en 1884 par Samuel Barnett⁹⁵⁹. Le but essentiel de la création du Centre Social était celui de lier contact entre les intellectuels et des habitants des quartiers populaires et de réaliser une augmentation dans les standards de vie des pauvres par la transmission du savoir à ces gens⁹⁶⁰.

⁹⁵⁷ Sur cette question, les enquêtés se divisent entre eux. Certains disent que c'est une question de « système » et qu'il n'est pas possible d'avoir de bonnes relations avec la police, d'autres citent de « bons policiers » d'origine alévie ou qui ont une certaine sympathie pour les alévis et soutiennent qu'il ne faut pas les confondre avec les policiers « fascistes ».

⁹⁵⁸ Arthur Fink, *Sosyal Hizmet Alani*, 1969, p.72.

⁹⁵⁹ Grant Loavensruck et Paul Keys, « Settlements and Neighborhood Centers », *Encyclopedia of Social Work*, vol : 2, NASW, 1977 :556, p.556.

⁹⁶⁰ A. Walter Friedlander, *Sosyal Refah Hizmetine Başlangıç*, Ankara : Senyuva Matbaası, 1966, p.109.

Selon le statut des centres sociaux, chaque centre devrait être autonome dans ces activités car les différents groupes de la société ont des besoins et des demandes différenciés. C'est la nature de la société qui nécessite l'autonomie dans les activités⁹⁶¹. Par le fait que les problèmes et les besoins varient selon le temps et l'endroit, un programme standardisé de Centre Social serait impossible⁹⁶². Le personnel du centre devrait cesser d'être le représentant de l'Autorité et de décider d'être le porte-parole des besoins et des demandes du peuple⁹⁶³.

Le Centre Social du quartier de Gazi est le fruit d'un projet de l'UNICEF qui l'a pris au sein du Programme de Gecekondu Urbain (Kentsel Gecekondu Programi) après une enquête de terrain. A partir de ces recherches, l'UNICEF a considéré le quartier comme un espace urbain qui a des problèmes sociaux importants et des difficultés au sujet de l'intégration urbaine et l'a pris au sein de son programme des quartiers auto-construits. Le programme de UNICEF a duré 8 ans de 1992 à 1998. Ce programme qui prévoyait essentiellement des activités pour les femmes et les enfants a fait naître le quatrième centre social d'Istanbul en 1998 par la collaboration de plusieurs institutions⁹⁶⁴.

Malgré le fait que les Centres Sociaux en Turquie sont des établissements étatiques, le mode de fonctionnement de leurs activités est autonome. L'adaptation des centres est une règle commune dans leurs services. Pour faire un service optimal, le personnel des centres sociaux organise des réunions avec les habitants des quartiers, visitent des associations et font des enquêtes pour avoir des informations sur la population et leurs besoins. Le souci de ne pas se montrer comme « fonctionnaire » et d'agir ensemble avec les habitants des quartiers pour réaliser leur participation à l'organisation des activités, se trouve même dans le règlement des Centres Sociaux.⁹⁶⁵

Selon un rapport sur les activités du Centre Social du quartier de Gazi (75. Yıl Gazi Mahallesi Toplum Merkezi) entre septembre 2001 et juin 2002, nous pouvons voir la diversification du programme qui arrivent à encadrer des centaines de personnes:

⁹⁶¹ *Le rapport de SHÇEK*, 1999, p.4.

⁹⁶² Kasım Karataş, « Toplum Merkezleri Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi », *Çağdaşlaşma Sürecinde Toplum Merkezlerinin Yeri ve İşlevleri Sempozyumu*, Ankara : Çağdaş Kadın ve Gençlik Vakfı, n° 2, 1999, p.20

⁹⁶³ Aysema Leblebici, *Toplum Merkezleri*, 2000, p.5.

⁹⁶⁴ *Le rapport de SHÇEK*, 1999, p.4.

⁹⁶⁵ Voir www.shcek.gov.tr/portal/dosyalar/hizmetler/aile/top_merk.asp et A.Leblebici, *op.cit*, 2000, p.6-7.

l'alphabétisation d'adultes illettrés, les cours de théâtre pour les enfants et pour les femmes, cours de danse folklorique pour les femmes, le programme de droit de l'homme des femmes, le projet de soutien des *femmes-leaders* locales, les cours professionnels, le programme d'éducation pour le soutien des pères, programme d'éducation des mères enfants, aérobic...⁹⁶⁶ Depuis 2004, un cours de guitare a débuté en prenant comme cible la tranche d'âge des 15-25 ans⁹⁶⁷. A propos du programme du Centre Social, la présidente nous a déclaré qu'ils préfèrent effectuer le service que les gens demandent et qu'elle pense que, avec le temps, par l'amélioration de leur niveau intellectuel ils vont prendre conscience de leur vrai besoin⁹⁶⁸. Le même discours pourrait être entendu dans d'autres exemples de Centres Sociaux⁹⁶⁹.

Selon nos propres observations et les informations issues des fonctionnaires du Centre Social, l'établissement encadre les enfants par le biais de certains cours, essentiellement des cours de théâtres. On y organise aussi des séminaires pour les pères de familles pour établir une bonne communication entre les parents qui sont issus des milieux ruraux et qui ont une culture très différente de celle de leurs enfants⁹⁷⁰. Mais les projets sont essentiellement destinés aux femmes, surtout les femmes au foyer.

La concentration des activités des Centres Sociaux pour les femmes et les enfants est un fait observable dans d'autres terrains comme dans les exemples de centres sociaux français. M. Poyraz explique ce phénomène ainsi dans le cadre de ces recherches de terrains :

“Les centres sociaux se sont plutôt orientés vers une démarche qui met la plupart du temps “hors jeu” les groupes de jeunes agissant de façon informelle et rejetant le cadre imposé de l'extérieur. Ces équipements privilégient le travail avec les enfants et les femmes. Leurs actions sont de plus en plus parcellisées et structurées. Chaque espace est contrôlé par un spécialiste de tel ou tel domaine: petite enfance, association, accueil des femmes, etc. La présence du moindre espace informel devient une source de conflit et les professionnels mobilisent toute leur énergie pour combler les vides dans les équipements socioculturels”⁹⁷¹.

⁹⁶⁶ La photocopie d'un rapport des activités entre 2001-2002 du Centre Social intitulé *2001 Eylül 2002 Haziran Döneminde 75. Yıl Gazi Mahallesi Toplum Merkezi'nde Gerçekleştirilen Faaliyetler*, le juillet 2002. Nous avons pu remarquer certaines de ses activités pendant nos visites.

⁹⁶⁷ Information confiée par la Présidente du Centre Social Deniz Hayat, mai 2005.

⁹⁶⁸ Entretien avec Deniz Hayat, la Présidente du Centre Social, avril 2002.

⁹⁶⁹ Pour voir un exemple du même discours, Marie Le Ray, mémoire cité, pp. 60-62.

⁹⁷⁰ Voir sur cette activité voir *les grands frères et les grandes sœurs de l'extérieur*, pp.344-350.

⁹⁷¹ Mustafa Poyraz, *Espace de Proximité et Animation Socioculturelle*, Paris : l'Harmattan, 2003, p.128

L'originalité de notre terrain apparaît ainsi, car dans le quartier le problème est essentiellement le manque de moyen et la nécessité de faire des choix dans les activités pour la société. Les femmes deviennent dans ce contexte la cible la plus nécessaire car leur niveau d'éducation formelle est très bas, et elles sont les plus accessibles par le fait qu'elles sont en grande partie des femmes au foyer. Les activités pour les enfants et les pères de familles viennent après.

L'inexistence de la violence contre les établissements d'Etat diffère selon le contexte du quartier de Gazi. L'attaque qui vise *l'Etat* ne concerne jamais l'Etat-Providence. Ainsi les bâtiments d'Etat restent toujours intacts même pendant les manifestations violentes et les animateurs du Centre Social comme les professeurs de lycée du quartier ne deviennent jamais la cible d'un tel acte de violence physique ou symbolique, ils profitent même du respect des habitants du quartier y compris des jeunes⁹⁷².

Même s'il n'y a pas de projets qui prennent comme cible particulièrement les jeunes, il existe un programme qui a des effets indirects et que le centre Social de Gazi est le seul à appliquer. C'est le projet de soutien aux mères d'adolescents. Ce projet est né de l'observation du fait que les mères qui fréquentent le Centre n'arrivent pas à résoudre leurs problèmes avec leurs enfants adolescents et demandent de l'aide. Le personnel du Centre organise des réunions hebdomadaires avec les mères et les adolescents à la fois ainsi que des conférences ouvertes où ils invitent des professionnels compétents pour différents problèmes d'adolescents⁹⁷³.

Une chercheuse interprète la fonction des Centres Sociaux à partir de ses propres observations dues au Centre Social du quartier de Mustafa Kemal Paşa [Ancien quartier 1 Mayıs] dans le cadre d'un projet de l'ingénierie sociale visant la transformation des habitants des quartiers périphériques en citoyens urbains convenables :

« Au total, l'objectif à long terme du centre est de « former une identité de quartier de concitoyenneté ». Y est développée une perspective très « intégrative » qui vise, à terme, une « meilleure inscription du quartier dans la ville ». Cela suppose notamment de « former des citoyens en les coupant des habitudes et mentalités rurales ». Les femmes de l'association apparaissent sensibles à cette

⁹⁷² Pour le respect des jeunes aux professeurs de lycées voir la partie consacrée aux relations générationnelles.

⁹⁷³ Entretiens avec les responsables et les observations entre 2001-2003.

séparation entre culture rurale et culture citadine, celle-ci étant perçue comme source de tensions multiples, et tout particulièrement au sein de la famille. »⁹⁷⁴

Nous, nous avons plutôt tendance à soutenir l'idée qu'il s'agit plutôt du souci d'équiper par la connaissance, de savoir-faire et ainsi d'aider les gens dans la construction de leur subjectivité. C'est ainsi que nous interprétons la forte présence des activités pour les femmes dans le Centre. Par contre, l'inscription sur le territoire visant tous les groupes présents rapproche le Centre de l'initiative du Parlement du Peuple, et le rend d'après nous concurrent des réseaux basés sur *hemşehrilik* ou de types de familles élargies, même si pour le moment il ne s'agit pas de signes apparents.

⁹⁷⁴ Marie Le Ray, *Territoire d'inquiétude : Quels modes d'inscriptions dans l'espace public ? Le cas du quartier Bir Mayıs Istanbul*, Mémoire de DEA, Université de Droit, d'Economie et des Sciences Sociales, Aix-Marseille III, 2002, pp. 86-87.

CHAPITRE III

Le Macro-événement comme ressource d'identification des jeunes

Nous allons traiter l'impact de l'émeute de Gazi 1995 dans le cadre de macro-événement fonctionnant comme ressource d'identification pour une grande les jeunes. Après une brève description du déroulement de l'émeute de 1995, nous poursuivrons avec l'interprétation de l'émeute dans le cadre du macro-événement, avec le discours produit par les médias sur l'émeute ; enfin nous traiterons de l'émergence d'une génération sociale basé sur ce macro-événement.

1. L'histoire de l'émeute de Gazi (12-15 mars 1995)

Il existe plusieurs versions de cet événement : celle du centre politique symbolisée par le rapport de l'Assemblée Nationale de la commission formée après les événements, les descriptions faites par les journalistes qui ont suivi les événements, la version des groupes de gauche radicale qui ont participé et qui ont écrit après les événements ; enfin, il y a la version des habitants du quartier qui ont participé à l'émeute⁹⁷⁴. Tous ces témoignages se recourent sur certains points, tout en se différenciant sur d'autres.

Selon le rapport de la Commission Spéciale de l'Assemblée Nationale de la Turquie, le soir de 12 mars 1995, 4 cafés et une pâtisserie ont été fusillés par des personnes non identifiées circulant dans l'avenue principale du quartier à l'intérieur d'un taxi. Dans cette fusillade, un vieil alévi est mort et 13 clients des cafés ont été blessés

⁹⁷⁴ Voir pour un exemple des versions des événements de Gazi des proches des dits 'Martyrs' de Gazi et les policiers accusés. Le dossier du verdict de la Cour Européenne des Droits de l'Homme sur la plainte des parents des manifestants tués lors des événements de Gazi. Cf. « Case of Şimşek and others v. Turkey », *Cour Européenne des Droits de l'Homme*, Applications nos. 35072/97 and 37194/97, Strasbourg, 26 July, 2005

[URL : <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/portal.asp?sessionSimilar=6782139&skin=hudoc-fr&action=similar&portal=hbkm&Item=4&similar=englishjudgement>]

par balles. Les agents de police qui ont intervenu après l'affaire ont été protestés par les habitants du quartier. Le préfet de police de l'arrondissement qui a intervenu juste un quart d'heure après l'affaire a du aussi subir les critiques et la protestation de la foule qui se plaignaient du retard pris pour capturer les auteurs de cette attaque. Ainsi les provocateurs qui se trouvaient à l'intérieur de la foule l'ont influencé en disant que la police n'intervient jamais quand il s'agit une attaque contre les Alévis. Il s'est vite formé un groupe de 3000-4000 personnes qui a commencé à marcher vers le commissariat. Pendant cette marche, des jeunes de 16-20 ans qui, en grande majorité qui n'habitent pas dans le quartier [!] ont cassé certaines vitres : ceci d'après les élites du quartier qui ont déclaré ne pas avoir pu les calmer. Après, la foule a protesté la police devant le commissariat et cette protestation s'est transformée en une attaque contre le commissariat. Les militants de gauche ont jetés des cocktails Molotov et attaqué les magasins et les voitures des Sunnites. Après minuit, plusieurs magasins ont été saccagés et plusieurs barricades ont été construites dans les rues du quartier. Le matin, la foule était calmée mais après l'assassinat d'un manifestant, l'émeute a repris et, le 13 mars après midi, l'état de siège a été déclaré dans le quartier ; sortir dans la rue est interdit. En fait, pendant ces événements, 17 manifestants sont morts et 209 personnes ont été blessées⁹⁷⁵, selon ce rapport (sans parler des manifestants légèrement blessés et non identifiés)⁹⁷⁶. De même, selon ce rapport, 178 magasins ont été endommagés, plusieurs automobiles de police ont été détruites⁹⁷⁷.

⁹⁷⁵ Cf. Şeref İba, « Gazi Olayları TBMM Partilerarası Özel Komisyon Raporu Üzerine », in İsmail Engin/Erhard Franz, *Aleviler/Alewiten*, vol. 3, Hamburg : Deutsches Orient-Institut, 2001., pp. 150-157. Ce rapport a été critiqué par certains des membres de la commission, députés du Parti Républicain du Peuple (CHP) social-démocrates qui ont signé un commentaire d'opposition. Ces membres ont déclaré, selon les propos de maires des quartiers de Gazi et de Zubeydehanım et des habitants, que la foule a attendu une intervention de la police qu'ils ont appelée par téléphone et comme les agents de la police ne sont pas venus, ils ont marché vers le commissariat pour protester. Les mêmes députés accusent le commissaire de mauvais traitement des habitants à cause de son identité politique. Cf. *Ibid.*, p.159.

⁹⁷⁶ Il s'agit aussi des estimations sur les blessés qui dépassent largement le chiffre indiqué dans le rapport de l'Assemblée. Même si nous laissons de côté les propos des groupes gauchistes, les chiffres déclarés ne correspondent pas toujours avec ce que le rapport a indiqué. Un texte paru en 2000 issu d'une enquête menée sur les conséquences psychologiques des événements de Gazi déclarent que 300 personnes ont été blessées par balles et qu'un grand nombre de manifestants ont été battus et matraqués. Cf. Doğan Şahin, « Gazi mahallesi izlenimleri : Zorunlu Göçe ve şiddete bağlı ruhsal sorunlar », *Ütopiya*, n°11, automne 2000, p.63. D'autre part, le médecin Mustafa Ağır, propriétaire du seul dispensaire resté ouvert pendant l'Émeute, déclare que seulement dans son dispensaire, il s'est occupé avec ses collègues bénévoles d'environ 170 blessés. Cf. « Gaziosmanpaşa olaylarının ardından 170 kişiyi tedavi ettik », *Express*, n°61, 25 mars 1995, p.6.

⁹⁷⁷ Şeref İba, *art.cit.*, p.154.

Une journaliste qui a vécu les événements écrit une version qui diffère de celle du rapport de l'Assemblée Nationale. Selon elle, ni la police ni l'ambulance ne sont venus à temps malgré le fait que le commissariat se trouvait sur la même avenue et à 500 mètres des cafés fusillés. Selon ce témoignage, la foule grandissant marche vers le commissariat qui n'intervient pas pendant et à la suite des fusillades. Les adolescents qui attaquent, pendant cette marche certains magasins furent arrêtés par les adultes et les jeunes militants de gauche dits *devrimci* [révolutionnaire]. Après minuit, le groupe s'agrandit encore du fait de la participation d'Alévis venant de différents quartiers périphériques d'Istanbul qui avaient entendu parler de l'affaire dans les médias alévis. Il se forme un groupe diversifié composé d'adolescents, d'adultes et de différents groupes de gauche. Ainsi il se forme une foule éclectique et diversifiée ; les slogans, les stratégies des différents groupes (rester dans les lieux d'attaques ou marcher vers le commissariat) entre en rivalité. Malgré les différends entre les groupes tous se réunissent en accusant la police de ne pas intervenir comme dans les anciennes attaques contre les Alévis. Vers le matin la foule se calme et se retire vers *Cemevi* pour attendre le matin afin de participer à la cérémonie d'enterrement du vieil alévi mort pendant l'attaque. A ce moment la police tire depuis l'arrière des chars qui entourent le *Cemevi* et un jeune alévi tombe sous les balles. Ainsi, le jour suivant, la tension augmente, les manifestants tués et blessés augmentent la colère de la foule. Même journaliste affirme selon ses observations la prise de contrôle de la foule en colère par les jeunes de 15-16 ans surtout après voir l'incapacité des députés et des élites alévis jouant le rôle de médiateurs pour arrêter l'attaque de la police pendant le déroulement des manifestations.⁹⁷⁸

La gauche radicale qui a vite publié des dizaines d'articles et plusieurs livres après l'Emeute présente un témoignage proche de cette dernière mais décrit une foule de manifestants plus disciplinée et presque entièrement encadrée par les groupes de gauche radicale. L'auteur de cet encadrement varie selon le groupe de gauche qui a fait la publication. La gauche radicale insiste sur le fait que l'attaque contre les magasins n'était pas un pillage mais des attaques ciblées contre les biens des 'fascistes'.

⁹⁷⁸ Voir pour les détails Tamaşa F. Dural, *Aleviler ve Gazi Olayları*, Istanbul : ANT Yayınları, 1995, pp. 15-91.

D'ailleurs, la quasi-inexistence de pillages sauf les biens confisqués pour faire les barricades pendant les 3 jours d'émeute confirme cette hypothèse.⁹⁷⁹

Ce qui différencie cette émeute des autres, des différentes émeutes urbaines dans la même décennie, est la presque sympathie d'une grande partie des manifestants envers l'armée qui est intervenu après que la police est restée insuffisante pour contrôler l'émeute. Les soldats étaient même applaudis par les manifestants et vu comme leurs sauveurs⁹⁸⁰. L'armée est restée plutôt entre le groupe des manifestants et la police formant une zone tampon empêchant les attaques des deux cotés⁹⁸¹.

D'autre part, il s'est formé pendant et à la suite de l'Emeute, un important soutien aux manifestants du quartier de Gazi soit par la participation directe aux manifestations dans le quartier soit par l'organisation des manifestations ailleurs, essentiellement dans les différents quartiers périphériques habités par les Alévis. C'est ainsi que l'émeute du quartier de Mustafakemal Paşa à Umraniye, qui est un *quartier cousin* de Gazi, a succédé à l'Emeute de Gazi⁹⁸².

Bien que chaque événement ait une certaine authenticité, surtout du fait de contextes sociaux différents, il nous est possible de trouver une certaine similitude entre cet événement avec ceux des banlieues en Europe. A propos, l'émeute du quartier de Mézeraux (Melun) en 1993 nous intéresse par la ressemblance des faits ayant provoqué l'émeute : la maltraitance des jeunes par les policiers, des plaintes contre la police qui ne résultent pas des décisions de condamnation qui satisfissent les habitants du quartier, la ségrégation spatiale et socioéconomique, les rumeurs qui circulent entre les habitants

⁹⁷⁹ Voir sur les témoignages collectés par les groupes de gauche radicaux, *Gazi, Gecekondu'dan Geliyor Halk*, Istanbul : Haziran Yayıncılık (anonyme non daté probablement 1996), Zeynep Cabuk, *Gazi Direnişi, taş, yürek, barikat*, Istanbul : Öz Basım Yayım, 3.éds, 1995 ; « Gazi'den Bugüne... », Devrimci Sol, décembre 1995, n° 7, URL : www.ozgurluk.org/kitaplik/kitaplar/kitap_Devrimcisol07.pdf, et Hasan Oğuz, « Gazi Direnişi Barikat Güncesi », URL : http://www.t-politikforum.com/makale/ho_gazi.htm.

⁹⁸⁰ L'armée a arrêté aussi plusieurs fois les attaques de la police contre les manifestants *Ibid*, pp.53-55. Ce phénomène était montré aussi par les télévisions et de la presse turque pendant ces événements ; les médias ont même montré des images de soldats essayant de sauver les manifestants battus par la police.

⁹⁸¹ La sympathie envers l'armée ne concernait pas seulement les adultes et les élites du quartier qui ont une vision politique modérée. Même les jeunes avaient une certaine sympathie pour l'armée (au moins ils déclaraient préférable l'Armée rapport à la police). Sur le discours contre la police voir ; Hakan Yavuz, « Alevilerin Türkiye'deki Medya kimlikleri : Ortaya çıkışın serüveni », in *Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Istanbul : Ensar Neşriyat, 1999, p.68 ; Hélène Poujol, *Alévisme et construction identitaire en Turquie : entre stigmatisation, mobilisation et violence*, mémoire de DEA, EHESS, 1999, pp. 148-149 ; Hakan Yücel, « Une étude de terrain dans le quartier de Gazi à Istanbul », in *Etudes Turques et Ottomanes*, documents de travail, n° 9-10, Centre d'histoire du domaine turc (EHESS), juin 2001, pp.109-111.

⁹⁸² Voir surtout Tamaşa F. Dural, *op.cit*, pp.121-124 ; Zeynep Çabuk, *op.cit*, pp.87-105.

sur les gens assassinés par la police, les manifestations transformées en émeutes, des théories de complots diffusées par la presse qui provoquent les jeunes, la recherche d'une solution pacifique, un certain *martyrisme*, la recherche de médiation par les adultes entre les jeunes et les autorités pendant les événements...⁹⁸³ C'est ainsi que nous interprétons les événements de Gazi dans le contexte du macro-événement et de l'émeute urbaine.

2. L'émeute de Gazi comme *Macro-Événement*

Ainsi nous situons l'émeute de Gazi par son importance dans le cadre de macro événement théorisé par Farhad Khosrokhavar. Selon lui "...par macro-événement il faut entendre des événements dans lesquels se déroulent des formes d'action et de mobilisation en groupe d'une certaine ampleur dans des quartiers où sont impliquées des catégories sociales plus ou moins *difficiles*"⁹⁸⁴

Par *macro-événement* nous comprenons des émeutes de quartier qui forment une mémoire collective englobant les émeutiers et leurs proches ainsi, qu'en partie, les autres habitants des territoires où ces émeutes ont émergées. Les émeutes de quartiers forment une ressource d'identification à ses auteurs. Dans ce contexte nous allons insister sur le concept de *violence fondatrice* selon l'exemple des émeutes urbaines formulé par Michel Wieviorka qui les interprète ainsi : "L'émeute dans un quartier populaire peut être l'élément initial d'un parcours suivi d'un engagement dans une association de quartier, de la participation à des activités culturelles, d'une mobilisation de soi, créatrice ou politique, d'une subjectivation qui n'a été possible que parce que le moment de la violence a arraché la personne à un quotidien fait de passivité ou d'aliénation"⁹⁸⁵.

⁹⁸³ Voir pour les détails sur ce soulèvement du quartier, Christian Bachmann et Nicole Le Guennec, *Autopsie d'une émeute et Violences urbaines*, Paris : Albin Michel, 1997.

⁹⁸⁴ F. Khosrokhavar, « A Argenteuil, une mémoire dépossédée par les médias » in *Ces Quartiers dont on parle*, Paris. Eds. De l'Aube, 1998, p. 180.

⁹⁸⁵ Michel Wieviorka, *La Violence*, Paris : Eds. Balland, 2004, p.307.

Sophie Body-Gendrot recense huit facteurs communs aux quartiers qui ont été le théâtre de violences en comparant les cas de la France, Etats-Unis et l'Angleterre : le taux de chômage, la dégradation de l'environnement et des logements, la « captivité » des populations, le sentiment d'inégalité et de discrimination raciale, l'impuissance politique des habitants, les rapports avec la police, les relations familiales en crise et en dernier lieu l'échec scolaire⁹⁸⁶.

Trois modèles interprétatifs sont possibles pour ces émeutes. Le modèle conservateur se réfère à une explication psycho-pathologique, à la théorie de complot organisé et à la théorie au calcul coûts-bénéfices de l'acteur rationnel. Le modèle libéral interprète les émeutes par l'incapacité de répondre aux besoins des groupes socialement démunis et de les intégrer. Le modèle radical inspiré du structuralisme marxiste les interprète comme l'expression du conflit de classe ; en occupant la position sociale la plus dominée, les minorités ethniques sont à l'avant-garde de ce conflit⁹⁸⁷.

Cyprien Avenel de sa part insiste sur le fait que les émeutes associent des dimensions socio-économiques, territoriales, culturelles et institutionnelles. Selon Avenel, elles sont animées par un fort sentiment d'injustice et de mépris plus que la pauvreté ou bien affirmation identitaire ethnique⁹⁸⁸. De même, Jean-Marie Renouard insiste sur le fait que les participants aux émeutes sont victimes d'agressions racistes, chômeurs, privés de services sociaux, exclus de la décision politique et exposés à l'hostilité de la police : « ... A cet égard, la cause immédiate des émeutes est toujours une action policière plutôt autoritaire et raciste dirigée contre les minorités, celles-ci se retournant ensuite contre la police. Les efforts de compréhension de la violence des banlieues doit tenir en compte la part de responsabilité de la réaction policière dans le déclenchement de la violence »⁹⁸⁹.

D'autre part, Dubet et Lapeyronnie insistent sur le fait que les émeutes urbaines manifestent la rage qu'ils décrivent comme une violence sans projet⁹⁹⁰. A partir des cas concrets dans le contexte français, ils soutiennent l'hypothèse selon laquelle il n'y a pas

⁹⁸⁶ Sophie Body-Gendrot, *Ville et Violence. L'irruption de nouveaux acteurs*, Paris : PUF, 1993, p.177.

⁹⁸⁷ Jean-Marie Renouard, *Les relations entre la police et les jeunes : la Recherche en Question*, IHESI, février 1992, p.14.

⁹⁸⁸ Cyprien Avenel, *Sociologie des « Quartiers Sensibles »*, Paris : Armand Colin, 2004, pp. 84-86.

⁹⁸⁹ Jean-Marie Renouard, *op.cit.* pp. 14-18.

⁹⁹⁰ François Dubet et Didier Lapeyronnie, *Les Quartiers d'Exil*, Paris : Eds. du Seuil, 1992, p.172.

de cause ou lien direct entre la pauvreté, l'exclusion et les émeutes⁹⁹¹. Les émeutes apparaîtraient lorsque les acteurs seraient fortement frustrés⁹⁹². En comparant les exemples américains et français, ils tiennent l'hypothèse du mécanisme du déclenchement des émeutes, insistant sur le fait que, partout, les jeunes jouent le même rôle central et le pillage accompagne la colère et, nulle part, l'émeute ne se transforme en mouvement⁹⁹³. De même, ils attirent l'attention sur le fait que la « provocation » policière résulte d'un état de tension entre les jeunes et la police et sur le fait que toute rencontre des deux acteurs devient provocation en décrivant ainsi le mécanisme : « Tout se passe comme si les rapports sociaux étaient réduits à un affrontement de la police et des jeunes, comme si les relations politiques, professionnelles, culturelles étaient écrasées par ce face-à-face, comme s'il n'y avait plus rien entre la police et les jeunes »⁹⁹⁴.

Une récente recherche de terrain affirme même s'il ne s'agit une humeur « anti-institutionnelle » qui serait une conséquence des phénomènes de rage il est possible que la police est mal perçue par les jeunes de différentes tendances : « Néanmoins, la police est mal perçue au 74 par l'ensemble des jeunes. Pour les Invisibles, elle est un outil de domination sociale et politique ; pour les musulmans pratiquants, elle apparaît comme un moyen de répression des appareils d'Etat occidentaux ; enfin, pour les Espacenords « délinquants » et les Algériencours, elle représente l'ordre répressif qui les empêche de faire de l'argent avec la vente du trafic de cannabis »⁹⁹⁵

Ces facteurs cités sont en partie applicables dans le cadre de notre terrain. Le sentiment d'inégalité et de discrimination était fort chez les habitants déjà membre de la communauté alévie ; le régime militaire du coup-d'état de 1980 n'a fait que renforcer ces sentiments en faisant des Alévis des ennemis intérieurs par le biais du fameux 3K⁹⁹⁶ et en prenant des mesures répressives contre la gauche qui encadrerait essentiellement les Alévis. Rappelons que cette émeute a été déclenchée deux ans après l'événement de Sivas qui est aussi le département d'origine d'une grande partie des habitants de Gazi.

⁹⁹¹ François Dubet et Didier Lapeyronnie, *op.cit.*, pp.173

⁹⁹² *Ibid*, p.174.

⁹⁹³ *Ibid*, p. 182.

⁹⁹⁴ *Ibid*, p. 175 et 177.

⁹⁹⁵ Eric Marlière, *Jeunes en cité Diversité des trajectoires ou destin commun ?*, Paris : Harmattan, 2005, p.238.

⁹⁹⁶ *Kürt-Kızılbaş-Komünist* [Kurde-Alévi-Communiste], voir la partie consacrée à la Renaissance Alévie pour ces détails sur l'impact des politiques du régime militaire de 12 Septembre.

La période du régime militaire est suivie par la politique d'évacuation des villages kurdes qui a touché aussi les régions peuplées par les Alévis d'origine kurde ; ce fait a causé une certaine aliénation de l'Etat chez les Alévis-kurdes et même chez les Alévis d'origine turque qui se sentent solidaire avec leurs frères alévis. Bozarlan explique ce malaise de la communauté alévie dans les décennies 1980-1990 affirmant que le cas de Gazi est perçu comme un nouveau pogroms alévis pour la communauté :

« ...Not only were the Alevis targeted as a religious community under the military regime of 1980-83, but also many Alevis were forced to move to the cities during the 1990's. As the massive destruction of the Alevi villages in the province of Sivas between 1992 and 1993 attests this de-territorialization was not a consequence only of economic crisis or social mobility but also of an official state policy that since the 1960s had stigmatized the Alevis as 'internal enemies' The massacres of 1993 in Sivas and 1995 in Gazi in Istanbul could also be interpreted as new pogroms targeting the Alevi community and constituting new links in a long history of persecution and martyrdom »⁹⁹⁷.

Il faut aussi rappeler les différends avec les municipalités symbolisés par les attaques des mairies islamiques contre plusieurs *Cemevi* en 1994, attaques légitimées par l'illégalité des constructions -qui n'est jamais appliquées aux mosquées construits illégalement- et la résistance des Alévis contre les démolitions⁹⁹⁸. Le problème des constructions de *cemevi* continue encore dans certains quartiers et sont à la source de conflits entre eux et de l'émergence des mobilisations alévis organisées et/ou soutenues par des organisations alévistes et des groupes de gauche radicale⁹⁹⁹. La politique envers les *Cemevi* est perçue par une grande partie des Alévis comme symboles de clairs de

⁹⁹⁷ Hamit Bozarlan, *Violence in the Middle East . form political struggle to self-sacrifice*, Princeton : Markus Winer Publishers, 2004, p.91.

⁹⁹⁸ Voir, pour une description des impacts de ces attaques aux *cemevi* dans l'exemple du cas de Kracaahmet, Elise Massicard, « L'Alévisme en Turquie : une identité collective à sens multiple », in *Etudes Turques et Ottomanes, documents de travail n°9-10*, Centre d'histoire du domain turc, EHESS, juin 2001 surtout pp.63-68. Sur l'expérience des mairies islamiques, voir, Jean-François Pérouse, *Le Nouvel Ordre Urbain* du Refah : urbanisation, gestion urbaine et urbanisme à Istanbul depuis mars 1994 », *Les Annales de l'Autre Islam*, n°6, INALCO-ERISM, 1999, pp. 277-289.

⁹⁹⁹ Pour les détails sur le soutien d'un groupe de gauche radicale contre la démolition de la *Cemevi* de Sultanbeyli voir <http://istanbul.indymedia.org/news/2005/10/70973.php> ; Pour le discours de l'association alévie qui investit pour la construction de *cemevi*, voir : Gökhan Karakaş, « *Cemevi restleşmesi* », *Milliyet*, 7 avril 2006, URL : <http://www.milliyet.com/2006/04/07/guncel/agun.html>. Dans le même quartier où se trouve beaucoup d'alévis, le mairie d'arrondissement avait aussi changé le nom du quartier et pour le donner le nom de Yavuz Selim, le sultan ottoman, rival de Chah Ismail, le plus détesté par les Alévis qui a exécuté des dizaines de milliers d'Alévis au 16^e siècle. cf. « *Alevileri kızdırın karar* » *Milliyet*, le 4 avril, 2006 URL : <http://www.milliyet.com/2006/04/04/ siyaset/asiy.html>

leur discrimination¹⁰⁰⁰. Ainsi les problèmes avec les mairies peuvent prendre une forme de mobilisation collective.

Quant à la police, les habitants avaient déjà des mauvaises expériences issues des arrestations et des cas de mauvais traitements¹⁰⁰¹ dans le commissariat avant l'émeute. Ils ont manifestés plusieurs fois avant l'émeute de 1995, suite à des morts douteuses, dans le commissariat, de personnes arrêtées par la police¹⁰⁰². Juste cinq mois avant l'émeute, après la mort d'un habitant du quartier qui était en garde à vue au commissariat, il s'était formé une marche de protestation pacifiste vers le commissariat¹⁰⁰³. Les demandes des manifestants pour finir la résistance et d'accepter de lever les barricades sont les témoins de la haine et de la peur de la police. Les manifestants avaient trois demandes : 1) que la police se retire du quartier. Nous n'avons pas de confiance à la police,¹⁰⁰⁴ l'armée prend la place de la police 2) Nous demandons faire la cérémonie des morts 3) Nous voulons la libération de nos camarades qui sont en garde à vue et que le trouvaile des « disparus »¹⁰⁰⁵.

¹⁰⁰⁰ Le dernier exemple est celui de la Cemevi de Sultanbeyli, arrondissement issu entièrement des quartiers auto-construit. Dans une zone de cet arrondissement où se trouvent 12 mosquées, 2 écoles et 500 bâtiments construits illégalement, la mairie a empêché l'agrandissement de l'unique cemevi. Cf. URL : <http://www.aleviyol.com/yolalevi/content/view/full/129/29/> sur le discours du maire de l'arrondissement

¹⁰⁰¹ Par exemple le rapport de la commission spéciale de l'Assemblée Nationale raconte le « passage à tabac » des proches d'un décédé 'alévi' qui se sont querellés avec l'imam de la mosquée qui avait refusé de faire la cérémonie d'un alévi un peu avant l'émeute dans le commissariat. Rapport cité par Seref İba, *art.cit.*, pp.150-151. Une autre affaire, la mort d'un vendeur ambulancier dans le commissariat, le 15 octobre 2004, a été aussi publiée dans un article d'une revue turque qui affirmait que ce n'était pas le seul cas de mort sous la torture dans ce commissariat. Cf. « Karakolda ölüm var », *Nokta*, 29 octobre 1994 cité par Tülay Samei, « Simitçi Bayram nasıl öldü », *Express*, n° 60, 18 mars 1995, Istanbul : Yeni Asya Gazetecilik Mat. A.S., p. 10.

¹⁰⁰² Cf. Tamaşa F. Dural, *op.cit.*, p.28-29.

¹⁰⁰³ Seref İba, *art.cit.*, p.150.

¹⁰⁰⁴ L'inquiétude envers la police demeure encore dans le quartier. Le sentiment d'être surveillé demeure toujours dans le quartier où circulent quotidiennement les chars de police. Il s'agit même des manifestations qui nous paraissent exagérées du sentiment de menace issu de l'existence des forces sécuritaires. Un des mes enquêtés, en me montrant discrètement quelques personnes, m'a déclaré qu'il existe 420 policiers civils dans le quartier (entretien avec Mehmet, 24 ans, ouvrier, originaire de Tunceli, septembre 2002). Pendant notre terrain, plusieurs fois, les jeunes m'ont montrés des dits 'policiers civils' qui circulaient dans une voiture. Aussi, plusieurs jeunes ont surveillé leur environ avant de commencer l'entretien. Pour ma part, je n'ai jamais rencontré un agent de police civil ou habillé formellement qui me demandait ce que je faisais là-bas. Ainsi leur existence est un mystère pour moi. Par contre, j'ai pris aussi l'habitude de contrôler les environs avant de prendre des photos ou de faire des entretiens. En fait, le sentiment d'insécurité enveloppe même les gens de passage.

¹⁰⁰⁵ Tamaşa F.Dural, *op.cit.*, p.100. Le commandant qui se trouvait en tête du corps en mission dans le quartier avait essayé de faire accepter la levée des barricades ainsi : Vous dites vous vous protégez de la police par ces barricades. Est-ce que ces barricades peuvent vous protéger de la police plus que les soldats qui sont vos enfants ? Je vous promets de vous protéger de la police. Levons ensemble ces barricades et faisons les cérémonies d'enterrement demain matin tous ensemble ». *Ibid.* p.102.

Ce fait prouve que les habitants, y compris des jeunes qui sont plus radicaux que leurs parents, n'ont pas une vision totale de l'appareil étatique mais une perception des institutions étatiques en fonction de la politique étatiques envers eux¹⁰⁰⁶. La police est perçue comme une institution envahie par la droite radicale, c'est-à-dire rivale des Alévites. Par contre, l'armée représente une institution à laquelle ils participent en tant que citoyens en faisant leurs services militaires ou même comme soldat de carrière. Ainsi l'Armée devient préférable que la police, l'institution perçue surtout après 1980 une appareil étatique ouvertement anti-alévite les Alévites¹⁰⁰⁷. Ainsi la réaction de colère et de haine issue du sentiment d'indignation apparaît comme le moteur de la mobilisation. Ici cette description des événements en banlieue faite par B. de Lataulade qui cite les travailleurs sociaux est valable pour notre cas : « les travailleurs sociaux interprètent les événements comme un « appel à la dignité », une « demande de participation et de reconnaissance »¹⁰⁰⁸. Selon Bachman et Leguennec, pour la plupart des vingt-quatre émeutes significatives entre 1990 et 1995 en France, un fort sentiment d'injustice demeurait. Dans 3 cas, c'était directement la justice qui était en cause. Selon eux, la sélection de certaines cibles comme un commissariat de police, locaux incarnant l'institution, des centres sociaux, des bureaux de postes, marquent la colère contre des promesses non tenues par la République et le sentiment d'injustice. Ainsi ceux qui s'y livrent sont menés bien plus par un sentiment d'injustice et d'exclusion que par la misère ou le dénuement¹⁰⁰⁹.

Il s'agit d'un certain parallélisme entre la perception de la police dans les quartiers français cité au-dessus et notre terrain. Par contre l'ampleur du vandalisme était très restreinte au Gazi et les relations familiales et l'échec scolaire n'étaient pas autant important dans notre cas. D'ailleurs les jeunes n'étaient pas les seules à

¹⁰⁰⁶ A ce propos, le discours d'un jeune de Gazi est intéressant : « d'après ce que nous savons, le commandant des soldats (Général Rıza Kürkçüoğlu) est un homme de gauche c'est-à-dire Alévite » (Muharrem, diplômé du lycée, ouvrier, 20 ans, avril 2000).

¹⁰⁰⁷ Cette haine peut causer aussi des projets 'positifs' chez les jeunes. Cette déclaration d'un jeune de 16 ans de Gazi est intéressante à ce sujet : « Pendant les événements de Gazi j'ai vu la colère du peuple. Cette colère m'a pris aussi. On a enduré des injustices. La police a beaucoup maltraité les gens. Etant témoin de cette injustice je veux être avocat ». [cf. Ömer Özgüner, Metin Göktepe, « Sosyal patlamanta ta kendisi... ! », *Express*, n° 78, 22 juillet 1995, p.13.

¹⁰⁰⁸ Bénédicte de Lataulade, « Les conditions sociales de production d'un événement » en banlieue », *Espace et Sociétés*, n° 84-85, 1996, p.274.

¹⁰⁰⁹ C. Bachman, N. Leguennec, *op.cit.*, pp.32-33.

manifester mais il formait le groupe le plus radical insistant jusqu'à la fin pour rester derrière les barricades et jugeant les élites du quartier de lâches.

Ainsi, notre terrain s'inscrit dans le contexte des macro-événements par le fait de la vécu d'une grande émeute de quartier qui a duré 4 jours et soutenu par des grandes mobilisations dans le pays et en Europe où se trouvent des immigrés originaires de la Turquie. Cette émeute a même déclenché une autre qui s'est organisé pour la solidarité dans un autre quartier *gecekondu* (Mustafakemalpaşa Mahallesi) en 12-15 mars 1995. Les événements de Gazi du 12-15 mars 1995 ont une influence décisive sur le processus d'identification d'une grande partie des jeunes de ce quartier, sur la formation de leur personnalité, sur leur perception de la société et de l'Etat, et leur choix d'identification qui se veut différencié ceux de leur parents.

Pendant nos recherches de terrain nous avons pu collecter beaucoup de témoignages sur la période de l'émeute (qui n'a duré que 4 jours), sur la perception que les jeunes (les acteurs essentiels) avaient des événements et sur leur interprétation de l'impact de cette expérience sur leur conscientisation. Cette conscientisation est due d'une part à l'impact du vécu de cette expérience. D'autre part, elle provient de l'influence des médias qui ont beaucoup mentionné cet événement pas seulement pendant son déroulement mais aussi à plusieurs reprises lors des différentes commémorations. Aussi, les médias citent toujours le nom du quartier de Gazi quand ils traitent des problèmes des quartiers périphériques dit *varoş*¹⁰¹⁰. Ces propos de Tahire Erman résumant bien la place de Gazi dans ce discours stigmatisant : « They are the political Islamists, the nationalist Kurds, the radical leftist Alevis who challenge the political authority of the state and disturb the social order of society. They are also the unemployed, the street gangs, the mafia, the *tinerçi* (those addicted to the easily available chemical substance used to dilute paints) who are mostly street children and, in a nutshell, the underclass»¹⁰¹¹.

Nous pouvons prétendre que le quartier de Gazi est l'un des quartiers les plus connus en Turquie voire le plus emblématique des quartiers périphériques, connu dans toute la Turquie. Ainsi, les médias réalisent un effet de miroir pour les habitants mais il

¹⁰¹⁰ D'ailleurs le terme de *varoş* est utilisé pour la première fois comme un terme stigmatisant les quartiers périphériques, après les événements de Gazi. Voir sur ce terme la partie consacrée aux *varoş* de la thèse.

¹⁰¹¹ Tahire Erman, «The politics of squatter (*gecekondu*) studies in Turkey: the changing representations of rural migrants in the academic discourse», *Urban Studies*, Vol. 38, N°7, 2001, p. 983.

se peut qu'ils voient des images différentes selon la perception des médias en question¹⁰¹². La politique s'est aussi immiscée dans cet événement et, ainsi, il s'est formé, à la suite de cet événement, une commission qui a vite préparé un rapport qui attire l'attention et l'inquiétude des Alévis encore sous l'influence des événements de Sivas. Ce rapport insistait sur leur accusation des attitudes discriminatives des fonctionnaires d'Etat et des conflits de générations en matière de revendications¹⁰¹³.

3. L'impact des médias : l'effet du miroir ou l'effet de stigmatisation ?

Selon Bénédicte de Lataulade, dans le cas des événements de quartiers, il faut distinguer deux niveaux d'analyse : le premier est le contexte local dans lequel l'événement émerge, le second niveau tente d'expliquer pourquoi les faits deviennent des « événements » au sens médiatique du terme¹⁰¹⁴.

Michel Wieviorka, résume le rôle des médias à partir d'un exemple d'un quartier devenu emblématique après une émeute : « La contribution des médias à la construction de la réalité a deux types de conséquences : d'une part, ils mettent au jour les difficultés liées aux conditions de vie dans les banlieues et peuvent être utilisés par les jeunes et par les habitants pour communiquer et exercer une sorte de pression sur les institutions ; d'autre part, en donnant à voir la violence juvénile, ils contribuent à construire une image négative de la banlieue, à l'origine d'une stigmatisation ultérieure, entraînant elle-même la colère des jeunes et parfois des personnels et des responsables des institutions »¹⁰¹⁵.

L'effet de médias a un rôle dans la perception des événements dans les quartiers, même s'ils peuvent être instrumentalisés par les manifestants. Ici, il faut insister sur le fait que, avec cette émeute, les Alévis et les discussions sur l'alévisme sont apparus dans les mass-médias pour la deuxième fois dans le cadre d'une tragédie deux ans après l'événement de Sivas. Comme ce dernier, les événements de Gazi sont apparus à l'écran

¹⁰¹² Voir la partie consacrée aux Martyrs, pp. 311-330.

¹⁰¹³ Sur ce rapport voir, Şeref İba, *art.cit.*, pp.145-166.

¹⁰¹⁴ Bénédicte de Lataulade, *art.cit.*, p.271.

¹⁰¹⁵ Michel Wieviorka, *Violence en France*, Paris : Seuil, 1999, p.227.

plusieurs fois. Ainsi les médias ont servi l'effet du miroir. Même si le discours médiatique légitimait les forces sécuritaires, certaines fois les images montraient clairement la réalité.

L'impact des médias doit être analysé en faisant la distinction avant tout entre les médias de masse et la presse de gauche. Les médias de masse avaient un discours qui tourne autour des thèmes communs malgré leur différence politique. Ainsi la presse a diffusé un discours sur les « ennemis intérieurs et extérieurs », sur « la provocation »¹⁰¹⁶ afin de sortir l'événement de son contexte historique et social et afin de légitimer les mesures sécuritaires. Il s'agissait aussi un discours légitimant l'agression de la police en insistant sur le fait que les agents de police ont dû ouvrir le feu pour calmer la foule¹⁰¹⁷ ; certains exemples néanmoins contredisent cette version¹⁰¹⁸. La légitimation de la police dans ces publications allait certaines fois jusqu'à montrer les Alévis comme des « agresseurs » malgré les dizaines de morts chez les manifestants et des centaines de blessés par balles, comme ce titre l'indique : « La police doit ouvrir le feu en air pour empêcher les Alévis qui ont attaqué le commissariat en jetant des pierres... »¹⁰¹⁹.

A partir du fait de l'unicité du discours des médias, on peut faire un certain parallélisme avec le discours des médias français qui forme l'opinion publique. Ainsi, selon Cyprien Avenel, il n'y a pas de rapport social mais un rapport médiatisé par la télévision vis-à-vis des quartiers. Ceux-ci sont l'image négative de la société française¹⁰²⁰.

Parmi la presse de gauche, une revue hebdomadaire, *Express*, non attaché à un groupe politique se singularise par l'abondance de leur information sur les quartiers et l'utilisation des habitants du quartier comme informateurs principaux. Suivant les articles parus dans cette revue, nous remarquons la forte contribution de plusieurs journalistes qui se trouvaient pendant les événements de Gazi ; les photos sont

¹⁰¹⁶ Pour les détails sur ce discours voir Ercan Özyiğit, *Toplumsal İktidar ve Haner Medyası : Gazi Olaylarının Basında Sunumu*, thèse de master, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetçilik Anabilim Dalı, Ankara, 2002, pp.97-117.

¹⁰¹⁷ Sur une évaluation des différents exemples de ce discours voir Ercan Özyiğit, *thèse citée*, 107-109. et pour les exemples des métaphores utilisés dans la presse voir pp. 157-159.

¹⁰¹⁸ Le journal Cumhuriyet reste critique envers l'attitude de la police et n'insiste pas beaucoup sur l'impact des « provocateurs ». voir E. Özyiğit, *thèse citée*, pp. 109-110.

¹⁰¹⁹ Sabah, 13 mars 1995 cité par E. Özyiğit, *thèse citée*, p.105.

¹⁰²⁰ C. Avenel, *op.cit.*, pp. 35-36.

nombreuses ; on retrouve plusieurs entretiens avec les habitants du quartier et le dévoilement du discours de 'provocations' des mass-médias. Ainsi la revue est une riche source d'information : elle donne beaucoup de renseignements sur le quartier et une interprétation particulière des faits. Par contre, ce type de presse n'a pas le même effet que les mass-médias du fait de son faible tirage¹⁰²¹.

Chez une partie des jeunes enquêtée la perception des médias dans le contexte de leurs publications/diffusions sur le quartier est caractérisée par un malaise senti de la stigmatisation du quartier. A ce propos, Sevda déclarait que les médias ne diffusaient que des absurdités¹⁰²² ; Bilgen se satisfait de dire que les médias exagèrent les faits¹⁰²³. De même, Mehmet, accusait les médias de stigmatiser les jeunes du quartier en les montrant comme des criminels potentiels et en montrant des crimes faits dans d'autres quartiers comme s'ils avaient été réalisés dans le quartier de Gazi [essentiellement des crimes effectués dans le même arrondissement] ; en effet, le quartier doit supporter d'être emblématique¹⁰²⁴.

La stigmatisation du quartier dérange aussi les adultes, même plus que les jeunes parfois ; ceci jusqu'au point que le directeur de la Cemevi priait les journalistes de montrer aussi les 'beautés' du quartier et les réussites des gens¹⁰²⁵ : « Des plus vieux aux plus jeunes, nous voulons tous vivre, faire des études, nous voulons être des gens cultivés. Nous voulons en finir avec la culture de café (kahve kültürü). Nous voulons faire de Gazi un bon quartier. Nous n'avons pas le droit de vivre ? Je vous en prie, laissez nous ! Nous voulons vivre. S'il y a une attaque armée contre la police à 10 kilomètre dans un quartier qui n'a rien avoir avec Gazi, les journaux écrivent 'les bruits des armes à Gazi'. Les policiers et les soldats sont tous nos enfants. Nous voulons que vous écriviez aussi un peu ce qui est bon à Gazi, les choses positives que nous faisons. Nous voulons que les (agents de) médias, les intellectuels viennent ici pour vivre avec nous et voir ce qui se passe et qu'ils ne jouent pas avec l'honneur des gens à cause de paroles [insensées] qu'ils ont entendues ».

¹⁰²¹ Voir surtout les articles d'*Express* de n° 60 (18 mars 1995), n° 61 (25 mars 1995) et n° 78 (22 juillet 1995).

¹⁰²² Sevda, lycéenne, 18 ans, née au quartier, d'originaire de Sivas, septembre 2002

¹⁰²³ Bilgen, 19 ans, lycéen qui se prépare pour les concours universitaire, originaire de Sivas, septembre 2001.

¹⁰²⁴ Mehmet, 24 ans, ouvrier, originaire de Tunceli.

¹⁰²⁵ Ruşen Çakar, İhsan Yılmaz, « YOLUNU ARAYAN ALEVİLİK – 2, Radikal solun arka bahçesi değiliz », *Milliyet*, 16 août 2001.

Mais une autre partie des jeunes a une autre perception des médias et interprètent l'apparition du quartier dans les médias comme une occasion de contact avec l'extérieur, même un cadre pour faire leur propagande. Dans ce contexte les propos d'un jeune militant pro-kurde nous paraît intéressant : « Les médias bourgeois veulent connaître Gazi. Je ne trouve pas ça négatif »¹⁰²⁶.

Wieviorka insiste aussi sur le fait que l'impact de la mobilisation des chercheurs en sciences sociales a contribué à l'amélioration de la capacité des jeunes des quartiers populaires à l'auto-analyse¹⁰²⁷. C'est un fait que nous avons remarqué aussi. Dans notre contexte il n'est pas directement issu de l'impact des chercheurs, qui étaient très peu nombreux sur le terrain, mais plutôt issu des discours produits par les intellectuels qui ont fréquenté le quartier, des discours produits par les journalistes qui ont parlé avec les jeunes du quartier. Enfin, le fait de se voir beaucoup dans les médias incitent d'une part un sentiment de d'injustice de menace mais d'autre part les jeunes commencent à penser plus sur leur quartier, sur les habitants du quartier et faire des analyses sur eux-mêmes.

¹⁰²⁶ Ferhat, ouvrier, originaire de Sivas, pro-kurde, septembre 2001.

¹⁰²⁷ M. Wieviorka, *op.cit.*, p.228.

4. L'impact de l'expérience du macro-événement sur l'identification des jeunes du quartier : Une Génération Sociale ?

Nous soutenons l'hypothèse selon laquelle il s'agirait d'une génération de *Jeunes de Gazi* formée autour de la participation à l'émeute et sous l'influence de cette expérience enracinée dans la mémoire collective des habitants. Pour former un véritable *ensemble générationnel*, K. Mannheim insiste sur une liaison concrète, la participation au destin commun de l'unité historico-sociale en question¹⁰²⁸. Dans ce contexte, selon cet auteur, les expériences du passé agissent soit en tant que « modèles conscients auxquels les jeunes se réfèrent », soit en tant que « modèles implicites » ou « virtuels ».

Nous considérons que la génération qui est en question dans notre terrain se positionne dans le cadre des « nouvelles générations sociales », qui sont, selon Jean-Claude Lagrée¹⁰²⁹, « des ensembles ou sous-ensembles d'individus que rapproche ou rapprocherait leur contemporanéité, et qui par le fait d'avoir éprouvé les mêmes événements historiques, d'avoir vécu la même époque, d'avoir été socialisés dans un contexte de vie similaire, seraient à même de se référer à une même identité collective ». Cette identité collective se fonde sur le partage d'un territoire légué en héritage par le milieu familial d'origine, et contribue tout autant que les logiques institutionnalisées à éclairer les conduites des jeunes suburbains¹⁰³⁰.

A ce propos, une enquête d'une revue effectuée dans ce quartier et dans les autres quartiers périphériques similaires peu après l'émeute de Gazi nous donne des renseignements intéressants. Selon cette enquête, pour les jeunes, le fait d'être de gauche est associé au fait d'être solidaire avec les opprimés et d'être droitiste comme d'agir par intérêt. Cette enquête parle de l'émergence d'un groupe de jeunes dans le quartier Gazi après les événements : *Mahalleli Gençler* [Les Jeunes habitants du quartier]. Ce groupe est composé de jeunes de 17 à 23 ans, politisés ou non. Ces jeunes haïssent les ultranationalistes et les battent à l'occasion s'ils se promènent dans les rues avec leurs drapeaux. Ils déclarent que les habitants du quartier les ont en confiance et les apprécient. Ils déclarent qu'ils sont toujours solidaires entre eux et qu'ils agissent au

¹⁰²⁸ Pour les détails voir, K. Mannheim, *Le problème de générations*, Paris : Nathan, 1990, pp. 58-69.

¹⁰²⁹ J. -C., Lagrée, *Génération !, Les Annales de Vaucresson*, 1991, n°30-31, p.7.

¹⁰³⁰ Thierry Blöss, *Les liens de familles*, Paris : PUF, 1997, p. 71

lieu de converser longuement comme les pseudo-gauchistes qui ne sont de gauche que dans le discours¹⁰³¹. Ils insistent sur le fait qu'ils ne supportent pas l'injustice et qu'ils ont gagné 'la confiance en soi' après l'expérience des barricades pendant l'Émeute. Le même article parle de la conscientisation des membres d'un gang du quartier qui a fini par se convertir à gauche¹⁰³².

Cette expérience vécue dote d'une certaine singularité la jeunesse du quartier. C'est à partir de cette singularité qu'il faut comprendre la formation du discours de « la jeunesse de Gazi » qui s'est construit à la fois de l'intérieur par les jeunes eux-mêmes et de l'extérieur par le discours médiatique auquel les jeunes sont sensibles.

On remarque déjà une conscience de la stigmatisation chez les jeunes. Ils croient qu'ils sont victimes d'une triple stigmatisation : alévis, de gauche et d'habitant de gecekondü. Cette triple stigmatisation forme un cercle vicieux qui ces trois éléments ne se détache pas de l'un à l'autre et forment une singularité de leur situation. L'alévité donne l'épaisseur historique par sa mémoire collective riche de souvenir des massacres, de victimisation, de deuil et de martyrs. Selon une recherche faite juste après l'émeute de 1995 une grande partie des habitants de Gazi croyaient avoir vécu ces événements parce qu'ils étaient alévis¹⁰³³. Selon la même recherche, indépendamment de leurs identités politiques, les habitants du quartier ne trouvaient pas étonnant qu'il se soit formé un tel événement [attaques non identifiées suivi l'oppression de la police] et considéraient que des événements similaires pourraient se reproduire dans le quartier¹⁰³⁴.

Par l'identité de gauche, on s'inscrit dans un contexte de l'opposition et cible de l'arbitraire de l'État, non considéré comme *l'État de droit* mais comme *l'État de droite*, surtout de la police qu'ils considèrent comme une institution fortement politisée en faveur de la droite radicale. Être habitant de gecekondü veut dire à la fois être victime de la ségrégation spatiale et socioéconomique et même de se trouver dans une certaine illégalité. Dans ce contexte, il se forme une conscience de génération au niveau local

¹⁰³¹ Sur ce point voir la partie consacrée à la gauche dans les varoş.

¹⁰³² Express, Emre Özgüner, Metin Göktepe, *art. cit.*, pp.12-14.

¹⁰³³ Doğan. Şahin, *art. cit.*, p. 63.

¹⁰³⁴ *Idem.*

formulée par la triple stigmatisation qui se superpose : spatiale, socioéconomique, ethnique-confessionnelle.

Mémoire des événements

La mémoire des tragédies fonctionne comme ressource identitaire. Selon Joël Candau, la mémoire des tragédies contribue à définir le champ du mémorable. C'est une mémoire forte car la mémoire des douleurs laisse des traces partagées pendant longtemps par ceux qui ont souffert ou dont les proches ont souffert, modifiant profondément les personnalités¹⁰³⁵. Ainsi « la souffrance en commun unit plus que joie »¹⁰³⁶.

Ici il faut parler d'une *memoria de sangre* au sens donné par Carina Perelli à propos des violences en Argentine des années 1970/1980 qu'elle définit ainsi : « The violent resolution of political conflicts has not only generated a polarized *memoria de sangre* (blood memory) among -and circumscribed to- direct participants of the context, but has also left common people suffering from the consequences of the culture of fear that prevailed under military rule. We call *memoria de sangre* the memory that arises from an experience of fear, hardship, pain and loss so extreme as to turn it into the salient fact of the past. *Memoria de sangre* is such a pivotal experience that it becomes the standard evaluation against which every single situation -past, present and future- will be judged. It becomes the sole criterion of friend and enemy »¹⁰³⁷.

Marie le Ray dans sa recherche sur un quartier de *gecekondü* semblable au notre, qui a d'ailleurs manifesté de la solidarité avec l'émeute de Gazi pendant les événements et qui s'est créée par la lutte contre les forces de l'ordre vers la fin de la décennie 1970, remarque l'impact des macro-événements sur les habitants : « Pour les habitants, la mémoire de ces violences se constitue en véritable "acte de naissance", en une grille à partir de laquelle sont lus et interprétés les événements présents ainsi que les rapports à

¹⁰³⁵ Joël Candau, *Mémoire et Identité*, Paris : PUF, 1998, p.147.

¹⁰³⁶ Le propos d'Ernest Renan cité par Joël. Candau, *ibid.*

¹⁰³⁷ C. Perelli, « *Memoria de sangre. Fear, hope and disenchantment in Argentina* », in J. Boyarin (ed.), *Remapping memory, The politics of Time Space*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, p.39-40.

l'environnement. Ainsi, les habitants rencontrés continuent, indépendamment de leurs positionnements sociaux ou politiques présents, à se montrer méfiants vis-à-vis de l'Etat et de ses représentants. Une certaine intériorisation de la singularité liée à l'histoire locale »¹⁰³⁸.

Sur le fait de changement issu de l'expérience de l'Emeute, une grande partie des jeunes insistent sur la conscientisation qu'ils ont eu du fait de l'impact de l'expérience issue de la participation à l'émeute. Par contre il s'agit une différence entre ceux qui perçoivent cette expérience comme une tragédie qui ne va coûter jamais le sang innocent coulé et ceux qui insistent la gloire de cette résistance populaire.

A ce propos, Fatma, jeune femme qui avait 17 ans pendant l'émeute, disait « J'ai essentiellement éprouvé de la peine. Il y a eu des morts sous mes yeux. Ma conscience politique a radicalement changé. J'ai commencé à haïr la police »¹⁰³⁹. Ainsi elle interprète l'émeute comme une expérience essentiellement négative. De même, l'impact traumatique de la violence vécue pendant l'émeute est aussi partagé par les jeunes comme Sevda qui disait « J'ai subi l'effet traumatique des événements. J'ai eu un effet psychologique »¹⁰⁴⁰.

D'autre part, certains des jeunes insistent surtout sur l'effet positif dans la conscientisation politique des personnes qui étaient apolitiques avant cette expérience.. A ce propos Ali¹⁰⁴¹ disait : « J'ai participé aux manifestations. Tu commences à réfléchir sur les problèmes du quartier. Par les événements de 1995 il s'est manifesté un détachement de l'Etat. Après les événements, la confiance des gens en eux-mêmes a augmenté considérablement. Ma perception qui était déjà négative n'a pas changé ma conscience politique non plus ». Son frère Mehmet avait un discours pareil : « J'étais déjà politique. Mais mon entourage a connu l'impact de ces événements »¹⁰⁴².

La mythologie du quartier s'est dévoilée à plusieurs reprises : ces deux frères, Ali et Mehmet, que j'ai interviewé en septembre 2001 m'ont confié qu'il y a 420 policiers en civil toujours présents dans le quartier et qui circulent dans les rues. Bien

¹⁰³⁸ Marie le Ray, *mémoire cité.*, pp. 39-40

¹⁰³⁹ Fatma, mariée 24 ans, comptable, membre d'un parti socialiste légal (EMEP), avril 2002.

¹⁰⁴⁰ Sevda, septembre 2002, 18 ans, lycéenne.

¹⁰⁴¹ Ali, école primaire, 24 ans, d'origine Tunceli, sympathisant d'un mouvement de gauche radicale, septembre 2001

¹⁰⁴² Mehmet, 22 ans, aussi sympathisant du même mouvement de gauche radicale, 22 ans, septembre 2001.

sûr, nous n'avions pas la possibilité de contrôler ce chiffre non convaincant ; par contre, le fait de croire à l'existence de centaines d'agents de policiers en civil et de pouvoir en repérer certains nous dévoile le sentiment des jeunes selon lesquels ils vivent une situation exceptionnelle.

D'ailleurs, la présence que nous avons pu observer des chars de police circulant dans l'avenue principale du quartier pendant la journée alimente ce sentiment. A propos, une confidence d'un médecin qui travaille dans le quartier depuis des années nous paraissait assez significative : « Ce quartier n'est pas privé du processus de dégénération ; tout se trouve sur des équilibres délicats. Si ce quartier ne ressemble pas aux autres quartiers proches touchés par l'impact de la dégénération il n'y a qu'une seule raison : l'impact des chars qui circulent. Arrêtez ces chars tu vas voir que dans quelques temps Gazi deviendra comme les autres... »¹⁰⁴³.

L'observation d'un chercheur indique aussi l'impact des forces de l'ordre sur ce sentiment d'exceptionnalité : « Au lieu de banaliser *Gazi*, en définitive peu différent d'autres quartiers périphériques partageant les mêmes conditions et caractéristiques, le système sécuritaire, par sa visibilité pesante et son arbitraire, conforte son identité martyre. Le quartier est ici le produit (intentionnel ?) de la violence dite 'légitime' »¹⁰⁴⁴.

Pendant les événements, les tentatives pour calmer les manifestants par les élites locales, les élites alévies, les militants des associations alévistes ou de gauche étaient vaines. Ainsi un auteur écrivait « ce qui dominait pour la gauche était la gauche radicale »¹⁰⁴⁵. Les jeunes qui formaient le groupe essentiel de derrière les barricades critiquaient la passivité de leurs aînés¹⁰⁴⁶. A ce niveau, on remarque un parallélisme avec la situation en France. Un leader associatif explique le contexte français : « Les jeunes qui viennent derrière nous ont tendance à vouloir tout résoudre par la violence. Ils nous disent : « Regardez ça fait dix ans que vous discutez pour rien. Nous on casse tout, résultat on débloque les crédits ». On ne respecte plus les grands-frères, et les parents sont dépassés par les événements ; il est donc très dur de les calmer et de se faire respecter »¹⁰⁴⁷.

¹⁰⁴³ Entretien avec le médecin Mustafa Ağır, février 2004.

¹⁰⁴⁴ J.F. Pérouse, « Les métamorphoses de 'Gazi Mahallesi' : formation et dilution d'un quartier périphérique d'Istanbul », *art. cit.*, pp.200-201.

¹⁰⁴⁵ Gün Zileli, « Devrim ruhu gecekondularla ayakta », *Apolitika*, n° 3, avril 1995, pp.6-7.

¹⁰⁴⁶ Pour le témoignage d'un jeune manifestant, de la vie de derrière les barricades pendant les événements de Gazi voir « Simurg Olmak istiyorum » *Express*, année 2, n°63, 8 avril 1995, pp.2-5.

¹⁰⁴⁷ Bénédicte de Lataulade, *art. cit.*, p.273.

Depuis l'extérieur, deux représentations de l'habitant de ce quartier et surtout d'un jeune habitant de ce quartier sont véhiculées : Premièrement il y a une réduction du jeune du quartier Gazi à quelqu'un de 'dangereux', 'criminel', 'terroriste' ; ainsi même les termes stigmatisant 'varoş' et 'jeunes de varoş' sont utilisés après l'émeute de Gazi¹⁰⁴⁸. La jeunesse est perçue comme 'jeunesse menace'.

« ...Ainsi ils se figurent dans les thématiques de la "jeunesse menace" qui donnent l'occasion de focaliser la question juvénile sur le triple versant de l'affrontement, de la dangerosité, et de la stigmatisation. C'est à cette occasion qu'émergent ces mots clés bien connus, que ressassent sans lassitude apparente les gros titres médiatiques, comme "délinquance", "incivilité", "insécurité", "violence", etc. ».¹⁰⁴⁹

Mais il y a aussi une autre image des jeunes habitants du quartier : les victimes innocents des agressions des forces de l'ordre, les victimes de l'exclusion des pauvres urbains et des minorités défavorisées (Alévis, kurde), les jeunes résistants de Gazi symbole de fierté révolutionnaire. Les milieux de gauche¹⁰⁵⁰ et alévis se sentent plutôt solidaires avec ces jeunes¹⁰⁵¹. Les élites alévis, y compris ce qui sont proche à la droite, même si elles critiquent certains actes pendant l'émeute et accusent les groupes de gauche radicale, insistent sur le mauvais traitement qu'ont subi certains manifestants de la part des forces de l'ordre ; elles interprètent leur violence comme « le produit d'un esprit malade sinon d'une forte animosité anti-alévie »¹⁰⁵². L'impact des événements de Sivas de 1993 ainsi que celui des pogroms de la décennie 1970 était encore fort chez les membres de la communauté comme nous avons indiqué¹⁰⁵³.

¹⁰⁴⁸ Zeliha Etöz, « Varoş : bir istila bir tehdit ! », *Birikim*, n° 132, avril 2000, pp. 49-51 Serpil Bozkulak, *art.cit.*, pp. 263-264. « Gecekonduvan Varoşa : Gülsuyu Mahallesi », in *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, sous la dir. de Hatice Kurtuluş, Bağlam Yay., Ankara, 2005, pp. 239-267.

¹⁰⁴⁹ Alain Vulbeau, *La Jeunesse Comme Ressource*, Paris : ERES, 2001, p. 11.

¹⁰⁵⁰ Voir la perception de la presse de gauche des dits martyrs de Gazi.

¹⁰⁵¹ Dans les milieux alévis le quartier a plutôt une image positive, victime des actes violents des forces de l'ordre. Les jeunes du groupe de *semah* de la *Cemevi* du quartier m'ont déclaré que quand ils participent aux festivals alévis en Anatolie, quand on apprend qu'ils viennent du Gazi, on leur montre beaucoup d'intérêt. [entretiens avec les joueurs de Semah août 2002].

¹⁰⁵² Voir Abidin Özgünay, « Aleviye Ya Kurşun ya Nasihat çare değildir » pp. 3-4, *Cem*, n°47, avril 1995, voir aussi Süleyman Cem, « Gazi mahallesi, Üsküdar, Ümraniye ve Daha Sonrası », *Cem*, n° 47, avril 1995 et « Hain Saldırı », *Nefes*, 18 avril 1995, p. 3-4.

¹⁰⁵³ H. Bozarlan résume ainsi : « La mort de 37 intellectuels à Sivas en 1993 dans un incendie provoqué par des militants islamistes et nationalistes turcs, la destruction des villages dans cette région, la politique de la terre brûlée menée aussi bien par l'Etat que le PKK autour de la région kurde-alévie de Dersim, la sanglante répression des émeutes urbaines dans le quartier de Gazi à Istanbul en 1995 (25 morts), la grève de la faim des militants de la gauche radicale (...) constituèrent pour cette communauté autant de signes que les pogroms des années 70 ne faisaient pas partie d'un temps révolu »¹⁰⁵³. Cf. H. Bozarlan, « L'alévisme, la méta-histoire et les mythes fondateurs de la recherche », in Rigoni Isabelle (coord.), *Turquie, les mille visages. Politique, religion, femmes et immigration*, Paris : Syllepse, 2000, p. 78.

Le procès de Gazi est un phénomène important alimentant le sentiment d'injustice chez les habitants de Gazi et formant une autre ressource pour le radicalisme juvénile. Déjà le procès contre les policiers a commencé deux ans après les événements et dans le tribunal de Trabzon, c'est-à-dire à 1100 km d'Istanbul¹⁰⁵⁴. Les procès sont devenus une comédie, avec des policiers absents, des dossiers perdus. Pour 8 des 20 policiers accusés, la Cour a émis le verdict d'arrestation mais les ordonnances de mise en liberté sont venues vite¹⁰⁵⁵. Après ce long procès, seulement 2 policiers ont été condamnés à 4 ans plus 32 mois de prisons au total que la Cour a remis au plus tard¹⁰⁵⁶. C'est la Cour des Droits de l'Homme qui a prononcé un verdict en faveur du versement d'indemnités aux familles des morts.¹⁰⁵⁷

Ainsi être jeune de Gazi implique d'une part une certaine stigmatisation à l'extérieur (par exemple, ces jeunes peuvent avoir des difficultés pour trouver un emploi s'ils déclarent habiter à Gazi ou provoquer l'inquiétude chez certaines personnes qui font leur connaissance). D'autre part, un cercle de sympathie pourrait émerger autour de ces jeunes dans les milieux de gauche et/ou alévis. Dans tous les cas, l'authenticité demeure et ils deviennent les symboles d'une révolte urbaine, parfois malgré eux. L'existence d'une multitude de quartiers semblables n'empêche pas cette relative authenticité car les autres quartiers ne sont pas autant médiatisés que celui de Gazi¹⁰⁵⁸.

¹⁰⁵⁴ Voir pour le début du procès Faruk Atat, Enis Yıldırım et le processus du commencement du procès, « Gazi davasında iki yıl sonra ilk karar », *Milliyet*, 17 septembre 1997, Cf. URL : <http://www.milliyet.com.tr/1997/09/17/haber/gazi.htm>.

¹⁰⁵⁵ Birol Calhoğlu, « Gazi davası, başladı gibi », *Radikal*, 20 août 1998.

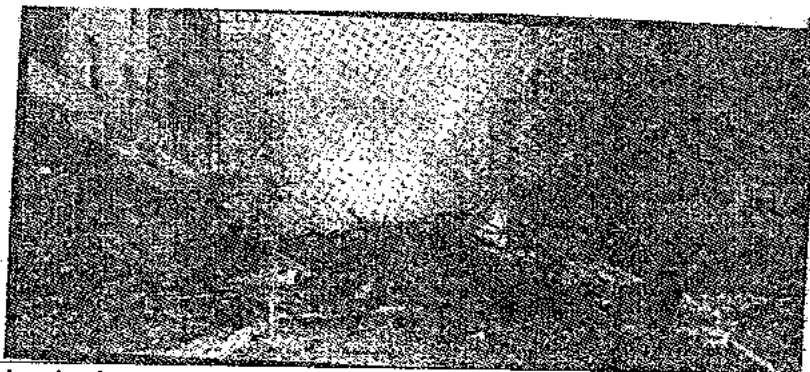
¹⁰⁵⁶ Cf. « Gazi Davası Onandı », *Özgür Radyo*, 15 juillet 2002 et « Yargıtay, Gazi Davası kararını onayladı », *Zaman*, 16 juillet 2002 URL : <http://www.zaman.com.tr/2002/07/16>.

¹⁰⁵⁷ Le procès est fini sans aucune décision de culpabilité pour les agents de police ; par contre, les parents des gens qui ont été tués pendant l'événement de Gazi ont pu obtenir une indemnisation par le recours à la Cour Européenne des Droits de l'Homme. Cf. « Case of Şimşek and others v. Turkey », Cour Européenne des Droits de l'Homme, Applications nos. 35072/97 and 37194/97, Strasbourg, 26 July, 2005, URL : <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/portal.asp?sessionSimilar=6782139&skin=hudoc-fr&action=similar&portal=hbk&Item=4&similar=englishjudgement> (version en sa langue originale).

Aussi sur URL : http://www.yargitay.gov.tr/aihm/Simsek_vd.htm. (en turc).

¹⁰⁵⁸ En fait, il s'agit plusieurs quartiers périphériques semblables à ceux de Gazi, et au moins partiellement médiatisés mais le Gazi reste toujours au centre comme c'est là qu'il s'est formé la première émeute urbaine de la Turquie après 1980. Voir essentiellement Tahire Erman et Ashhan Eken, « The 'Other of the Other' and 'unregulated territories' in the urban periphery: gecekondü violence in the 2000s with a focus on the Esenler case, Istanbul », *Cities*, Vol :21, No :1, 2004 ; Oğuz Işık, M.Melih Pınarcıoğlu, *Nöbetleşe Yoksulluk – Sultanbeyli Örneği*, İletişim Yayınları, 2001 ; Bediz Yılmaz, *Migration, Exclusion et Taudification dans le Centre-Ville Istanbuliote : Etude de cas de Tarlabası*, thèse de doctorat sous la direction de Nora Seni, Université Paris VIII – Saint Denis, Institut Français d'Urbanisme, 2006 ; Sükrü Aslan, *1 Mayıs Mahallesi*, İstanbul : İletişim Yayınları, 2005 ; Marie Le Ray, *Territoire d'inquiétude : Quels modes d'inscriptions dans l'espace public ? Le cas du quartier Bir Mayıs*, İstanbul, Mémoire de DEA, Université de Droit, d'Économie et des Sciences Sociales Aix-Marseille III,

Les commémorations des événements qui se répètent depuis 11 ans, dans le quartier et ailleurs, par la participation de différents groupes alévis et des ONG, des partis politiques etc. contribuent à la consolidation de cette 'authenticité' qui est en grande partie l'œuvre du *macro-événement*¹⁰⁵⁹.



Les barricades et après les barricades... [Source : Express, le 18 mars et 22 juillet 1995]



2002, Kıvılcım Akkoyunlu, *Kentsel Toplumsal Hareketler ve Türkiye*, thèse de master, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1995.

¹⁰⁵⁹ Pour les détails sur les dernières commémorations en 2006 à Gazi et dans différentes villes de la Turquie voir URL : www.su-tv.com/habertek+M545638e47ca.html et www.milliyet.com.tr/2006/03/13.

CHAPITRE IV

LES 'MARTYRS' DE GAZI

Victimes innocentes ou sources d'imitation ?

Les manifestants tués pendant les événements de Gazi de mars 1995, dits *Martyrs de Gazi* (Gazi Şehitleri), forment une partie considérable de la mémoire collective du quartier en le rendant un territoire mythique. Tout en s'inscrivant dans le cadre de la nouvelle vague de « martyrisme » des années 1990, la figure du « martyr séculier » dans sa version « kémaliste » et « révolutionnaire » prend place dans la redéfinition identitaire de ces mouvements tout en formant des sources d'imitation. Le fait de s'inscrire dans un contexte qui dépasse largement les limites du quartier et la participation des acteurs extérieurs rend plus complexe la compréhension de ces événements dans notre cas d'étude.

1. L'Emergence du Nouveau 'Martyr' Alévi et les 'Martyrs' de Gazi

Le martyr est une figure transreligieuse avec ses typologies différenciées selon le contexte religieux dans lequel il se trouve¹⁰⁶⁰ faisant l'objet d'un culte doloriste. « La fabrique des martyrs » dans le sens de la multiplication des candidats à la mort sacrée, est un phénomène qui s'est développé dans l'ère moderne¹⁰⁶¹.

Dès lors nous pouvons remarquer certaines similitudes dans la nouvelle perception du martyr qui démocratise et même sécularise l'accès au panthéon des martyrs dans les mondes musulman et chrétien.

La théologie de libération, souvent traitée en sociologie, est un point de comparaison pour notre cas d'étude. Les mouvements liés à la théologie de libération ont fait évoluer le sens chrétien du martyr: « The large-scale violence against religious

¹⁰⁶⁰ Pour une comparaison entre le christianisme et l'islam, voir Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris : Flammarion, 2002, pp. 17-22

¹⁰⁶¹ *Ibid*, p.13.

activists in South and especially Central America during the 1970s and 1980s challenged official definitions of martyrdom »¹⁰⁶².

La qualité de martyr dans la perception des catholiques progressistes est démocratisée jusqu'à couvrir des victimes issues du peuple¹⁰⁶³ et sécularisée jusqu'à accepter comme d'authentiques chrétiens des personnes qui ne professent pas le christianisme mais qui vivent selon les valeurs chrétiennes essentielles en œuvrant pour la justice sociale¹⁰⁶⁴. Cette transformation de la perception aurait des similitudes avec celle de l'alévisme qui fût modifié sous l'impact des mouvements de gauche.

La source chiite d'où le martyrisme alévi tire ses origines et dont il partage en partie le panthéon, est une source différenciée par sa structure affective sur le martyr¹⁰⁶⁵. A partir du cas des martyrs de Karbala, et surtout de Hossein, dans le cadre du chiisme, s'est forgée une interprétation doloriste basée sur « la passion » et une version plus moderne fût apparue à partir du XIX^e siècle encourageant l'attitude de combat par le biais de l'imitation de la lutte exemplaire de Hossein contre « l'injustice »¹⁰⁶⁶. L'alévisme anatolien a connu la même évolution grâce à ses relations avec des mouvements progressistes à partir du début du XX^e siècle mais surtout par l'influence des mouvements de gauche à partir de la fin des années soixante.

1.1. Le martyr alévi et sa démocratisation dans la période contemporaine au sein de la communauté alévie

Dans le cadre de l'alévisme, les martyrs de Karbala (Kerbela en turc) ont pris une signification symbolisant les victimes de l'oppression sociale par l'impact des jeunes alévis gagnés par les idées marxistes sous l'influence des intellectuels de gauche

¹⁰⁶² Anna L. Peterson, *Martyrdom and the politics of Religion*, New York: State University of New York Press, 1997, p. 95.

¹⁰⁶³ *Ibid*, p. 105

¹⁰⁶⁴ *Ibid*, p. 106

¹⁰⁶⁵ Farhad Khosrokhavar, *op.cit.*, p. 35

¹⁰⁶⁶ *Ibid*, pp. 35-37

dans les années 1970-1980. D'autre part, dans les cérémonies alévis, le souvenir de la tragédie de Karbala est sans cesse commémoré, les héros-martyrs locaux à l'exemple de Pir Sultan Abdal (16^{ème} siècle) ont pris la place des martyrs de Karbala dont la révolte a été réactualisée tout en créant un martyr luttant en faveur du droit du peuple et contre l'oppression sociale en sécularisant son image. Ce processus va jusqu'à «...préférer chanter pour les nouveaux martyrs que chanter les martyrs de Karbala »¹⁰⁶⁷. C'est ainsi que son appel à venger Hüseyin [Hossein] et les martyrs de Karbala par ses poèmes fut transformé en un appel pour venger les opprimés et revendiquer leur droit dans les versions récentes de ses poèmes chantés à partir des années 1970.¹⁰⁶⁸

D'autre part, dans le cas des alévis la tragédie de Karbala ne constitue qu'une partie des événements de la construction de l'identité collective qui commence par celle-ci et continue par les massacres perpétrés par Selim I^{er} au XVI^e siècle. Ces derniers sont suivis par les pogroms de la fin des années 1970 et complétés par les événements de Sivas 1992 et de Gazi 1995. Plusieurs saints alévis sont morts en martyrs et les Alévis gardent le sentiment que leur destinée est marquée par la persécution et les épreuves¹⁰⁶⁹ mais aussi du devoir de se révolter contre l'injuste par l'imitation des grandes figures de la Communauté.

Donc, le discours de victime ne reste pas limité avec les martyrs de Karbala et se diffuse sur la communauté alévie et englobe même les non-alévis (les Kurdes, les partisans de la gauche radicale, les classes populaires etc.) par le biais de la construction d'une dichotomie entre « nous » et « eux » sur la dialectique oppresseur / opprimés¹⁰⁷⁰ qui peut changer de sens selon les circonstances et qui peut avoir des connotations en dehors des appartenances communautaires. C'est ainsi qu'un troubadour alévi engagé

¹⁰⁶⁷ Irène Mélikoff, « Le Problème Bektâşi-Alevi » in, *Au Banquet des Quarante*, Istanbul : ISIS, 2001, pp.84-85.

¹⁰⁶⁸ C'est l'exemple de son *nefes* populaire ("Venez mes amis unissons-nous/ Levons nos épées contre les mécréants/ Vengeons le sang de Hossein/ Puisse Allah nous venir en aide" qui fut transformé en "Venez mes amis unissons-nous/ luttons contre les oppresseurs/ Demandons le droit des opprimés/ Puisse Allah nous venir en aide") chanté souvent par les milieux alévis de gauche depuis les années 1970.

¹⁰⁶⁹ Thierry Zarcone, « La fabrication des saints sous la République turque », in *Saint et Héros du Moyen-Orient contemporain*, sous la dir. de Catherine Mayeur-Jaouen, Maisonneuve & Larose, 2002, p.220.

¹⁰⁷⁰ Elise Massicard, *Construction identitaire, mobilisation et territorialité politique, Le mouvement aléviste en Turquie et en Allemagne depuis la fin des années 1980*, thèse de doctorat, IEP de Paris, 2002, pp. 256-257.

dans les années 1960-70 pourra dire « Pourquoi chanter les martyrs de Karbala alors que nous avons nos propres martyrs ? »¹⁰⁷¹.

Les thèmes d'opposition se trouvaient déjà dans certains poèmes de Grands Poètes alévis devenus classiques. Durant cette période, une sélection parfois arbitraire a été opérée entre les poètes et leurs poèmes. D'autre part, l'actualisation suivant le contexte pouvait aller jusqu'à la réécriture des œuvres afin de les séculariser et de les placer dans un contexte de lutte de classes. C'est ainsi que la vengeance des Martyrs de Karbala pouvait se transformer en lutte pour les droits des exploités¹⁰⁷².

Une nouvelle littérature orale a repris les formes anciennes pour les appliquer à des sujets d'aujourd'hui. C'est ainsi que le barde Nesimi Çimen, membre du TİP (Parti Ouvrier de Turquie) et auteur d'un poème à la mémoire de trois révolutionnaires exécutés le 6 mai 1972, mêle habilement à l'évocation de la mort de ces activistes l'évocation du martyr de Kerbela »¹⁰⁷³;

« Pleure mon coeur, pleur, pleur, sans arrêt / Aujourd'hui, 6 mai 1972 / La corde de l'innocent entre les mains du tyran / Que sont-ils devenus les Hüseyin, les Yusuf, les Deniz ? / Le vent a soufflé, notre rose s'est fanée/ Les assassins sont partout, le massacre s'amplifie/ Celui qui connaît Kerbela, connaît ce jour-ci / A chaque époque meurent de vrais hommes comme ceux-là / Chaque jour le 6 mai, chaque jour Kerbela / Ah ! La cruauté du tyran n'est pas encore terminée »¹⁰⁷⁴.

Ces vers nous apparaissent comme un signe, un discours symbole de la formation du « nouveau martyr alévi » et ainsi de la démocratisation par une perception de martyr qui accepte en principe tous les membres de la communauté comme d'éventuels candidats dignes d'avoir cette qualité et la sécularisation de la qualité de martyr que mourir en luttant pour une cause juste ou être victime suffit pour obtenir.

¹⁰⁷¹ Irène Mélikoff, *art.cit.*34.

¹⁰⁷² Un poème classique de la culture alévie de Saint-Bardès Pir Sultan Abdal (16^e siècle), Venez les âmes unissons / attaquons à ce qui nie la vraie foi / Vengeons le sang de Hossein [gelin canlar bir olalım / Münkire kılıç çalalım/ Hüseyin kanın alalım] est réinterprété venez les âmes unissons / Résistons contre les tyrans / Récupérons le droit des pauvres [Gelin canlar bir olalım/ Zalime karşı duralım/ Yoksulun hakkın alalım...]. Actuellement il y a ces deux versions du même poème.

¹⁰⁷³ Cité par Paul Dumont, « Le poids de l'Alévisme dans la Turquie d'aujourd'hui », *Turcica*, tome XXI-XXIII, 1991, pp. 165

¹⁰⁷⁴ N.Yalter, B. Dupaigne, *Le chant des troubadours de Turquie*, Paris : Anthologie de la musique des Peuples, AMP 72905 cité par Elise Massicard, *thèse citée*, p.171.

Les années 1990 en Turquie sont marquées pour la communauté alévi par deux événements tragiques inscrits dans la mémoire collective : les événements de Sivas du 2 juillet 1993 et les événements du quartier de Gazi du 12-15 mars 1995. Ces événements cités ci-dessus ont véhiculé le processus du martyrisme au sein de la communauté auquel plusieurs acteurs sociaux ont contribué.

Le cas de Sivas sur lequel nous n'allons pas beaucoup insister dans le cadre de notre texte mérite toutefois une certaine attention parce qu'il a contribué au martyrisme à la fois kémaliste¹⁰⁷⁵, marxiste et alévi dans le cadre du martyr laïc en prenant position contre l'islamisme politique¹⁰⁷⁶ considéré comme étant à l'origine de cette tragédie. Les 37 *Martyrs de Sivas*, brûlés vif par les manifestants de droite radicale et religieuse le 2 juillet 1993, sont depuis sujets de commémorations, des héros à qui plusieurs chansons [de deuil] sont dédiées¹⁰⁷⁷.

Dans notre cas principal, celui des martyrs de Gazi, l'influence des mouvements de gauche véhiculant l'image de « martyrs révolutionnaires » par le biais de chansons, livres et articles sur l'émeute de Gazi et ses martyrs, contribue à la matérialisation de cette mémoire par la construction du « Panthéon des Gazi » dédié aux morts pendant ses événements.

Les événements de Gazi de 1995 ont beaucoup servi aux mouvements gauchistes qui étaient en quête de construction d'une martyrologie efficace à partir des héros des mouvements armés et des grèves de faim des militants ou des sympathisants de ces groupes dans cette dernière décennie du siècle.

La notion de « şehit » utilisée par les groupes « révolutionnaire » n'est certes pas une construction de cette décennie. C'est un fait important pour l'existence des groupes

¹⁰⁷⁵ Voir Buket Türkmen, *La reconstruction de l'Espace Public Turque par les Jeunes Kémalistes et Islamistes*, thèse en sociologie, sous la dir. Michel Wieviorka, EHESS, 2001, p. 93

¹⁰⁷⁶ Voir pour les détails Thierry Zarcone, « La fabrication des saints sous la République turque » in *Saint et Héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris : Maisonneuve&Larose, 2002, pp.220-226.

¹⁰⁷⁷ Ce deuil continue encore. Une chaîne de télévision alévi, SU TV, tourne souvent ces chansons avec des clips montrant les scènes de cet événement et les photos des 'martyrs'. Il existe aussi un site internet dédié au souvenir des *Martyrs* : <http://www.madimak.de>. Sans compter les chansons, les albums, les vidéoclips qui tournent sur les chaînes de télévision, les dossiers de plusieurs revues consacrés à ces événements ainsi que les commémorations annuelles en Turquie et dans la diaspora turque. C'est ainsi que nous tenons l'idée qu'on ne peut pas comprendre la mobilisation alévi sans faire référence à l'impact des événements de Sivas de 1993. A part d'innombrables articles sur le sujet, il existe également 5 livres parus juste après les événements composés des mémoires des victimes qui ont pu survivre à la tragédie. [Pour les livres, voir Zeki Coşkun, *Aleviler Sünniler ve Öteki Sivas*, op.cit., p.365].

armés. « Pour la politique révolutionnaire la notion de *şehit*, sans cesse alimentée par le nombre élevé de victimes, sert à prouver l'authenticité de l'action et le bien fondé de la vengeance »¹⁰⁷⁸

Ce qui est marquant dans les années 1990 est l'élargissement du sens du martyr englobant même les victimes malgré elles, et la naissance d'une littérature voire d'une culture martyriste assez influente qui va jusqu'à un certain amour de la mort diffusé par tous les moyens des médias (revues, livres, internet et albums de musique révolutionnaire) dont ils disposent pour consolider le groupe et pour attirer de nouveaux sympathisants. Ces mouvements qui ont perdu beaucoup de leur force et de leur possibilité d'encadrement s'alimentent dans le sens d'une auto-légitimation en grande partie des « sacrifices » de leurs militants.

1.2. Alimenter la mémoire de l'émeute de Gazi et de ses martyrs

Certains mouvements de gauche radicale de Turquie, essentiellement le DHKP-C, ont essayé depuis 1995 par divers moyens de construire une mémoire sur les martyrs de l'Émeute¹⁰⁷⁹. Les commémorations organisées, la formation d'une littérature sur les martyrs et la matérialisation de cette mémoire par « le panthéon » alimentent celle-ci. Il se peut que ces mouvements de gauche essayent de revendiquer les victimes comme les martyrs de leurs causes, pour la politique « révolutionnaire ».

Nous allons commencer notre analyse par les livres parus juste après les événements qui traitent des biographies de victimes des événements de Gazi. Il y a une littérature relativement abondante sur ce sujet : deux livres publiés juste après l'émeute par des mouvements de gauche radicale¹⁰⁸⁰, un livre d'une journaliste qui est plutôt

¹⁰⁷⁸ Hamit Bozarslan, « le phénomène milicien: une composante de la violence politique en Turquie des années 1970 », *Turcica*, n°31, 1999, p.209.

¹⁰⁷⁹ Voir essentiellement « Gazi'den Bugüne », *Devrimci Sol*, décembre 1995, n°7, pp.64-71. et *Katliamın ve Ayaklanmanın 4. Yılında GAZI*, Istanbul : Başak Ofset, 1999.

[URL : www.ozgurluk.org/kitaplik/kitaplar.htm]

¹⁰⁸⁰ *Taş Yürek Barikat* pro TIKB écrit par Zeynep Çabuk publié par Öz-basım yay., et *Gecekonduardan Geliyor Halk*, auteur anonymes et pro-DHKP-C les deux datent 1995.

neutre qui traite de son propre témoignage et ceux qu'elle a pu collecter¹⁰⁸¹ et dernièrement, un autre livre paru pour la commémoration du quatrième anniversaire de l'émeute par l'éditorial du journal de *Gazinin Sesi* qui paraît dans le quartier (nous avons trouvé sa version électronique sur internet)¹⁰⁸². Quant aux articles, il y en a des dizaines.

Il s'agit essentiellement de deux figures de martyrs dans les événements de Gazi : les victimes présentées comme innocentes, et les militants engagés et conscients. Dans les deux cas, ils sont représentés comme des êtres parfaits, des sources d'imitation par leur mort, mais aussi par leur vécu et toujours considérés comme *şehit* (martyrs). Donc, le discours se forme par la désignation des victimes innocentes et des martyrs révolutionnaires. Cette désignation n'est pas très loin de la figure de martyr alévie traditionnelle qui peut être une victime innocente (*masum*) ou quelqu'un engagé pour la grande cause ou les deux à la fois.

Victimes innocentes

Il y a plusieurs cas à citer mais nous avons choisi celui de Ali Yıldırım mort à 22 ans car son cas est assez évocateur pour montrer la différence de perception. Dans un des livres sur les événements, la partie qui lui est consacrée où il est décrit par ses parents et ses amis constitue un bon exemple pour montrer ces différences.

D'après la biographie d'Ali Yıldırım, il est diplômé du lycée, un jeune qui rêvait d'aller aux Etats-Unis et qui apprenait l'anglais pour ça. Il n'était pas militant dans un groupe quelconque¹⁰⁸³.

Malgré cela, les lignes écrites par ses amis forgent l'image d'un militant conscient et radical : « ... Chaque fois que je respire, je vais te sentir à côté de moi comme les Mahir, les Deniz¹⁰⁸⁴. Tu vas vivre dans les mémoires immortelles comme les

¹⁰⁸¹ F. Tamaşa Dural, *Aleviler ve Gazi Olayları* Istanbul, ANT, 1995.

¹⁰⁸² *Katliamın ve Ayaklanmanın 4. Yılında GAZİ*, Istanbul : Boran Yayınevi, 1999.

URL : <http://www.ozgurluk.org/kitaplik/kitaplar>

¹⁰⁸³ Zeynep Çabuk, *Gazi Direnişi Taş Yürek Barikat*, Istanbul : Öz Basım Yay., juin 1995. Cf. la partie consacrée à Ali Yıldırım, pp. 307-320.

¹⁰⁸⁴ Les premiers martyrs révolutionnaires qui sont les symboles des militants de gauche depuis les années de 1970.

camarades tués à Sivas (1993), à Maraş (1978) et à Istanbul. Comme tu sais « si nous mourons Un nous ressusciterons Mille ! »¹⁰⁸⁵.

« ... Lui est tombé martyr en luttant pour une idée, d'une façon digne de lui. Ainsi il est arrivé au grade suprême (de martyr). Jamais on n'oubliera les Martyrs de Gazi .»¹⁰⁸⁶

Tandis qu'un « frère aîné » dit : « Je connais Ali Yıldırım depuis son enfance. Il avait un caractère parfait. Il aimait les gens. Il n'avait pas une idée politique. Ali Yıldırım était l'un de mes frères. Un de nos citoyens qui n'ont pas une idée, une connaissance sur la politique que le système voulait nuire, un des centaines de milliers d'opprimés, appauvris »¹⁰⁸⁷.

Son ami qui est allé avec lui à la manifestation affirme : « ... Nous avons laissé beaucoup de morts. Tous ces morts étaient des jeunes qui ne connaissaient pas le monde. Ali aussi se trouvait entre eux. Ali Yıldırım est notre *şehit*. Il n'est pas mort, il va vivre toujours dans notre cœur. Ali Yıldırım et tous nos martyrs sont immortels ». Son ami Cemal Aslan¹⁰⁸⁸, de même que Rasim Aydın, déclare : « En tuant Ali, ils l'ont rendu immortel. Pourvu que la vie continue, des milliers d'Ali risqueraient leur vie pour cette cause. Au lieu de mourir pour rien il faut mourir pour un idéal, c'est la mort la plus digne »¹⁰⁸⁹ Et enfin un ami anonyme F.A. fait une déclaration impersonnelle « ... Les idées, les idéaux sont suffisants pour mourir »¹⁰⁹⁰

Les groupes de gauche ont du mal à partager la gloire et les martyrs de l'émeute. Même s'il s'agit d'une certaine neutralité par le fait de collecter plusieurs témoignages et par conséquent plusieurs versions de la même histoire, il s'agit d'une concurrence apparente dans leurs discours.

C'est ainsi qu'un autre livre raconte différemment son histoire en insistant sur son engagement dans leur groupe. D'après le livre de *Gazi Gecekonduardan Geliyor Halk* d'auteur anonyme, un sympathisant de DHKP-C raconte ainsi sa mort : « On était dans notre quartier à Okmeydanı... Nous étions 50-60 personnes et on a organisé le

¹⁰⁸⁵ Témoignage de Süreyya Sarıkaya, in *Gazi Direnişi Taş Yürek Barikat*, pp. 312-313.

¹⁰⁸⁶ Seyran Sarıkaya, *ibid*, p.314

¹⁰⁸⁷ Haşmet Aslan, *idem*.

¹⁰⁸⁸ Cemal Aslan, *ibid*, pp. 315-316

¹⁰⁸⁹ Rasim Aydın., *ibid*, p.316.

¹⁰⁹⁰ F.A., *ibid*, p.317

peuple pour aller au quartier de Gazi. Il est monté sur le char (panzer) de police équipé d'un marteau et il a commencé à le frapper avec les autres. Il est mort ainsi sur le char. Avant d'être frappé par une balle, il a salué le peuple en faisant le signe de la Victoire »¹⁰⁹¹.

D'après les propos de ce livre, il s'était déjà engagé dans le front de DHKP-C. Quand il était au lycée, il distribuait des revues engagées, faisait des affichages et organisait les gens. La partie consacré à Ali Yıldırım se termine avec ces mots : « On va le faire vivre dans les barricades »¹⁰⁹².

Dans le même livre pro-DHKP-C, on trouve une partie consacrée aux mémoires des militants tués de DHKP-C qui avaient vécu dans le quartier de Gazi¹⁰⁹³. Cette partie démontre comment ces mouvements sont bien enracinés dans le quartier. Il s'agit même d'un livre publié quatre ans après l'émeute par le journal *Gazi'nin Sesi*, intitulé « Katliamanın ve Ayaklanmanın 4. yılında GAZİ » [Gazi à la quatrième année du massacre et de l'émeute] qui soutient en gros le propos du livre ci-dessus.

Martyrs révolutionnaires

Ce fait est déjà analysé par les chercheurs. A ce sujet, nous allons mentionner deux cas : une militante engagée et certains jeunes tués dans l'émeute de Gazi que les mouvements de gauche essayent de montrer comme des militants de leurs groupes.

Le cas de la jeune femme martyr, militante engagée Zeynep Poyraz morte à 25 ans a déjà été analysé par H. Poujol qui donne son exemple comme l'incarnation du martyr révolutionnaire. Cette femme issue d'un milieu ouvrier et d'une famille engagée, était elle-même une militante communiste depuis son adolescence et se distinguait par ses activités associatives.

Une oraison funèbre en kurde a été prononcée à son enterrement. Elle reposait dans un linceul blanc, enveloppée dans de la soie rouge ; « C'est le sang des Alévis et

¹⁰⁹¹ *Gazi Gecekonduardan Geliyor Halk*, anonyme, 1995, pp.170-171,

¹⁰⁹² *Ibid*, p.171,

¹⁰⁹³ *Ibid*, pp. 122-134

des révolutionnaires ». Des banderoles affichaient : « Zeynep Poyraz est immortelle »¹⁰⁹⁴.

Sur la stèle de Zeynep Poyraz qui se trouve dans le petit panthéon des « Martyrs de Gazi », il est écrit : « Büyük Antifaşist Kavgada Yüreğini Emekçi Halkın Yanına Koydu » (Cette grande antifasciste a mis dans la lutte son cœur du côté du peuple laborieux).

Zeynep Poyraz militante de TIKB depuis ses années de collège, figure comme une révolutionnaire quasi-professionnelle qui a souvent été arrêtée pendant les manifestations depuis 1990, militante dans les grèves ou dans les résistances dans les quartiers de gecekondu contre la démolition des maisons illégales, activiste lors les manifestations de « Non à la Guerre Impérialiste » pendant la Guerre du Golfe. Selon la revue publiée par son organisation, elle se différenciait par sa personnalité de prolétaire exemplaire, militante active, qui prend l'initiative, et qui personnalise l'Avenir (l'enfant de la nouvelle ère)¹⁰⁹⁵. Elle n'habitait même pas au quartier de Gazi, elle a été enterrée au cimetière du quartier dans le panthéon bâti pour les martyrs parce qu'elle avait sacrifié sa vie pour cette cause¹⁰⁹⁶.

L'immortalité des martyrs est ainsi exprimée par des tags sur les murs du quartier et par les slogans lancés dans les manifestations : « Devrim Şehitleri ölümsüzdür » (« Les martyrs de révolution sont immortels. »).

Ce fait s'inscrit dans la croyance de l'immortalité des martyrs et même de la métempsychose (tenassuh) de l'alévisme.¹⁰⁹⁷ Poujol cite l'exemple de la stèle de Hasan Gürgen né en 1967 : « Pourquoi t'avons-nous perdu ? / Peut-être est-il en un endroit parfait, peut-être dans un autre corps / Où que, tu puisses être, sois ! / Tu nous manques beaucoup / Combien de temps durera cette séparation ? / Cette (mon) âme dans ce (mon) corps aura la nostalgie de toi jusqu'à l'infini » (*Neden kaybettik seni / Belki o mükemmel yerde / Belki bir*

¹⁰⁹⁴ Hélène Poujol, « Nourrir les mythes et les symboles : L'événement-mémoire de Gazi », in *Etudes Turques et Ottomanes documents de travail*, no : 9-10, juin 2001, EHESS Centre d'histoire du Domaine Turc, p. 88.

¹⁰⁹⁵ Voir, *Orak-çekiç* n° 86

¹⁰⁹⁶ Zeynep Çabuk, *op.cit.*, pp. 207-215

¹⁰⁹⁷ Hélène Poujol, *art.cit.*, p.89.

*başka bedende, / Nerede olursan ol, çok özledik seni/ Bu ayrılık ne kadar sürecek / Bu can bu bedende seni sonsuza kadar özleyecek)*¹⁰⁹⁸

Et surtout si la victime porte le nom d'un saint du panthéon alévi, la référence à la mémoire douloureuse se fait plus forte. Chez la communauté alévie le fait de donner le nom des saints alévis aux enfants est populaire. C'est ainsi, s'il s'agit d'un Ali qui est mort comme dans le cas cité, qu'on dira : « Combien d'Ali encore nous allons perdre ! ».

Commémorations

La commémoration des événements est encore importante pour la presse de la gauche radicale qui essaye de ne pas faire oublier cette grande émeute. A ce propos, le numéro de la revue *Özgür Vatan* (La Patrie libre), pro-DHKP-C, du 11 mars 2002 est très révélateur. Dans ce numéro, la revue consacre un grand dossier aux *gecekondu* où la commémoration des événements de Gazi figure d'une façon omniprésente.

A la Une de la revue qui appelle les lecteurs à participer à la commémoration du martyrisme figure : « Le peuple de Gazi, les martyrs de Gazi vous appellent ». On décrit les gens qui sont morts pendant ces événements ainsi : « Ils étaient tombés martyrs à Gazi et à Ümraniye. [Ils] étaient révolutionnaires, enfants du peuple, déshérités. Ils sont devenus l'honneur des millions d'affamés, pauvres, opprimés. Maintenant ils APPELLENT A GAZI tout le peuple. »

ETRE A GAZI LE 12 MARS « est de mettre en question la torture, l'oppression, la violation des droits et des libertés... montrer l'unité du peuple face au système d'exploitation, demander du pain et de la justice... soutenir la liberté de croyance face à l'interdiction de la croyance Alévie. »

« SOYONS LE 12 MARS A GAZI, A COTE DU PEUPLE DE GAZI ! »¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁸ Hélène Poujol, *idem*.

¹⁰⁹⁹ *Özgür Vatan*, 11 mars 2002, n° 12, p.20.

Quelques figures de martyrs depuis leurs biographies publiées dans les livres sur l'émeute de Gazi

Dans ces livres il y a toujours des parties consacrées aux manifestants décédés surtout accompagnés de leurs photos et de petits poèmes qui leur sont dédiés.

Dilek Sevinç (19 ans), jeune femme qui a participé aux manifestations avec son père, sa sœur et son frère. Tous ont été touchés par des balles pendant la manifestation sauf le père. Elle était enceinte quand elle est morte et elle n'avait aucune relation avec les organisations politiques¹¹⁰⁰.

Sezgin Engin (17 ans) qui a voulu aller à l'école pendant le premier jour des manifestations mais qui n'a pas pu sortir du quartier encerclé par la police. Il est rentré chez lui, et après, il est sorti pour chercher un journal et il a été tué près du groupe des manifestants¹¹⁰¹. Mais l'autre livre intitulé *Gazi Gecekonduardan Geliyor Halk*, fait la description d'un jeune exemplaire qui travaille depuis son enfance pour aider sa famille, aimé de ses voisins et ses amis, bon élève, qui fusionne une personnalité mûre avec le dynamisme de sa jeunesse malgré son âge, « qui pense comme un chef et qui agit comme un combattant », toujours prêt pour les manifestations avec un désir ardent pour combattre contre la police... Il a été familiarisé avec la pensée révolutionnaire surtout par l'influence de son frère aîné¹¹⁰².

Selon son dit frère aîné, Ergül Engin, « Quand il avait 13 ans, le 3 janvier 1991, pendant la grève générale de Devrimci Sol, il a demandé aux commerçants du quartier qu'ils ferment les rideaux de leurs magasins. Ce jour-ci les militants ont fait quatre manifestations dans le quartier malgré le contrôle serré de la police. L'une de ces manifestations a duré longtemps et incluait aussi une marche tout au long de la grande rue du quartier pendant une demi-heure. Le fait que la police n'ait pas pu intervenir et que les militants de *Devrimci Sol* [DHKP-C] n'aient pas eu peur de la police l'avait beaucoup influencé »¹¹⁰³. Toujours selon son frère aîné, il lisait les revues de son organisation à son frère et ils discutaient ensemble sur les titres de la Revue. D'après

¹¹⁰⁰ *Katliamın ve Ayaklanmanın 4. yılında GAZİ*, op.cit., p.18.

¹¹⁰¹ Zeynep Çabuk, *Gazi Direnişi Taş Yürek Barikat*, op.cit, pp.218-219.

¹¹⁰² *Gazi gecekonduardan geliyor halk*, op.cit., pp. 153-155, voir aussi pour le même discours sur lui *Katliamın ve Ayaklanmanın 4. yılında GAZİ*, p.15.

¹¹⁰³ *Gazi gecekonduardan...*, p.154

certains témoignages il était toujours au front depuis le commencement de l'émeute. Il a détruit les magasins des « fascistes », mis feu à l'automobile d'un « fasciste ».

Avant d'être tombé martyr, il a essayé de faire l'emblème de DHKP-C¹¹⁰⁴ d'écrire DHKP-C avec son sang sur le drap de son lit à l'hôpital¹¹⁰⁵. La poésie rédigée pour lui¹¹⁰⁶ :

« Nous avons salué encore la mort
Salut aux héros
Et aux morts héroïques des héros
Nous voulons être
Âme dans vos âmes
Vie dans vos morts
Et la promesse de vengeance.
A vos morts
Nous faisons la promesse. »

On peut encore citer pour finir l'exemple de Reis Kopal qui était « un protestataire de 20 ans *non professionnel* » selon Zeynep Çabuk, un jeune ouvrier très timide¹¹⁰⁷, ou encore celui de Mümtaz Kaya (21 ans), un jeune qui faisait son service militaire, qui était en permission pendant les événements et qui était allé au quartier pour visiter sa tante¹¹⁰⁸ comme des figures de martyrs innocents représentant le peuple étant des jeunes garçons ordinaires. Ils n'avaient pas de conscience révolutionnaire, mais ils avaient montré une réaction contre la tyrannie ainsi devenus des figures de la sagesse du peuple.

¹¹⁰⁴ Sur le DHKP-C et son martyrisme voir Hamit Bozarslan, *Violence in the Middle East : from political struggle to self sacrifice*, Princeton : Markus Winer Publishers, 2004, surtout pp. 90-97.

¹¹⁰⁵ *Ibid*, 159.

¹¹⁰⁶ “Merhabaladık yine ölümleri / Ve merhaba kahramanların/ Kahramanca ölümüne / Canınızda can / Kanınızda kan / Ölümünüzde yaşam / Ve ölümünüzde / İntikam yemini olmak istiyoruz / Ve olmaya söz veriyoruz..” in *Gazi Gecekondularından Geliyor Halk*, p. 153

¹¹⁰⁷ *Gazi, Gecekondularından Geliyor Halk*, pp. 185-186

¹¹⁰⁸ *Ibid*, 187-188.

2. La perception des martyrs par les jeunes du quartier de Gazi

Les propos des jeunes interviewés pourraient s'analyser dans trois catégories. La première catégorie insiste sur la « victimisation » et la critique des agents de l'Etat oppresseur contre les victimes qui étaient innocentes et sans faute. La deuxième catégorie englobe la grande partie des jeunes engagés surtout les plus radicaux qui veulent créer une pure source d'imitation à partir des martyrs de l'émeute en formant une image des manifestants conscients engagés qui luttent pour une cause et qui ont servi au peuple par leurs martyres. C'est ainsi que nous voyons les deux faces du martyrisme alévis : l'engagement pour une cause et lutter pour celle-ci jusqu'au martyre et l'innocence. Une troisième catégorie, rarissime, qui englobe essentiellement les interviewés apolitiques minimise l'effet de l'événement et insiste sur l'impact qui vient de l'extérieur et ainsi qui extériorisent l'impact de l'épreuve des événements de 1995.

2.1. Le discours de victimes

Dans la catégorie de *victimisation* essentiellement deux discours se forment à travers les manifestants qui ont perdu leurs vies pendant l'émeute de 1995. Ce discours peut critiquer les manifestants et leurs manipulateurs aussi bien que les agents de police ou insister juste sur l'innocence des morts.

Les critiques ont en général pour base les propos suivants : ils étaient ignorants, ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient mais ils étaient provoqués par les autres, ils ne faisaient rien dans la vie, ils n'avaient aucune réussite, ils se sont trouvés dans cette situation sans avoir la conscience de ce qui se passait. Ici, il s'agit d'un éventail critique (qui témoigne toujours d'une certaine affection) qui peut aller de discréditer les manifestants affichés dans les médias en soulignant le fait qu'il étaient manipulés par d'autres jusqu'à former des martyrs exemplaires sources d'imitation par leur vie et par leur décès.

C'est ainsi que des critiques discréditant des manifestants émergent, comme dans le cas d'Özgür (danseur de *Semah*, social-démocrate) qui dit : « Tu te souviens (dans les médias) du jeune qui était sur le char de police pendant les manifestations ? Il n'était qu'un pauvre type qui n'avait même pas un sou dans la poche. Mais il a été provoqué par les autres. »

Donc il s'agit d'un discours concentré sur l'inutilité des manifestations, surtout la dispute avec la police. C'est ainsi que le même interviewé qui se trouvait dans un des cafés fusillés en 1995 raconte :

« Pendant les événements de Gazi j'étais au café (kahve). En fait, c'étaient des gens qui venaient de l'extérieur qui ont fait ça (ce crime). Je ne sais pas de quelles tendances ils étaient. C'est bon de protester pour quelque chose. Marcher la nuit c'est bien. Mais vous savez, on dit que « la mère de celui qui a peur de la police ne pleure jamais ». Ils ont provoqué nos gens devant le poste de police. Ils jettent des pierres au char de police. A quoi bon jeter des pierres aux chars de police, ça sert à quoi ? C'est nous qui en subissons les conséquences. 17 personnes. C'est notre cœur qui a brûlé. Ils n'ont pas eu de mal. Ils se promènent dans les rues sans soucis. Ceux qui font tout ça, ce sont nos hommes. Qui sont-ils ? Les gens attachés à telle ou telle organisation. Ils ont battu le maître d'école dans la rue. Des *Tuncelili*, il en sort beaucoup de Tunceli. Le type parle, parle... Le type dit que je suis militant de l'organisation, je suis pour *Dev-Sol* [DHKP-C]. Mais quand la police vient, il regarde de son balcon [sans prendre l'initiative]. Ils provoquent les gens ignorants comme nous, et qu'est-ce qu'il leur arrive ? [Prenons le cas du] type qui est monté sur le char de police devant le poste de police. Il n'avait pas un sou dans la poche. Il s'asseyait à la table de celui qui l'invitait à boire un thé au café. Ce n'était pas un type [digne de] monter sur le char ! Qu'est-ce qui est arrivé après ? C'est lui qui a subi le malheur. Qu'est-ce qui lui est arrivé ? Ils ont mis le drapeau de l'organisation sur son cercueil et l'ont enterré. »¹¹⁰⁹

Même quand il n'est pas aussi critique, le discours peut se concentrer essentiellement sur ce qu'ils ont perdu par cet événement. Un autre interviewé, Ahmet, 25 ans, diplôme de l'université, commerçant, apolitique : « Les événements de Gazi ont influencé ma vision du monde. Ce n'était pas bien. Je pense que les pertes causées par ces événements sont énormes. Les enfants de 13-15 ans... ! »¹¹¹⁰

Ici nous allons ouvrir une parenthèse pour attirer l'attention sur l'existence d'un discours pareil qui insiste sur la victimisation de la grande perte humaine et sur la perte de confiance à l'Etat et ses organes que l'on rencontre chez plusieurs parents qui ont perdu leurs enfants pendant les événements. A ce propos, notre entretien avec le père de Dinçer Yılmaz est significatif en vue de montrer l'impact de ce deuil sur la

¹¹⁰⁹ Özgür, 25 ans, ouvrier-artisan, danseur de *semah*, de Sivas, septembre 2001.

¹¹¹⁰ Ahmet, 25 ans, originaire de Muş, commerçant qui se déclare apolitique et écologiste.

radicalisation politique des proches des « martyrs » de Gazi : « On ne sait pas qui l'a tué. La police civile, les militants de MHP [parti ultranationaliste]? Il n'avait pas de relations politiques. Avant je soutenais CHP [parti politique socialdémocrate]. Maintenant je l'ai quitté. Je n'arrive pas à payer pour le procès. Mes enfants ont été profondément influencés par ces événements. Ils n'ont plus de confiance à l'Etat. Il y a une pression sur les familles qui n'ont commis aucun crime. Je vais régulièrement aux commémorations. Mais la dernière fois, la police n'a pas permis que je participe au cortège »¹¹¹¹.

De même, une autre interviewé insiste sur le fait que les médias ont donné une fausse image des événements et les ont contournés : « Il n'y avait pas beaucoup de personnes parmi les habitants du quartier. Il y avait des gens qui ont intervenu de l'extérieur. La Police n'était pas tolérante. Je connais quelqu'un qui est mort [pas martyr !] pendant les événements »¹¹¹².

Suivant le discours de victimisation, Erhan, lycéen, interprète les faits comme suit : « J'ai participé aux manifestations. Des gens innocents sont morts. A cause des actes réalisés sans conscience, ils sont morts sans mériter un tel sort. Il y avait des gens venant de l'extérieur qui provoquaient les manifestants. » Encore un discours sans citer le martyr d'un jeune homme qui se prétend nationaliste turc et social démocrate (le seul exemple de notre terrain) et insiste sur le fait que pour lui l'identité *turque* est importante.¹¹¹³

Dilek, jeune fille de 20 ans qui se dit apolitique déclarait aussi que « qu'ils soient alévis ou sunnites, ça me rend triste. Mon ami a été tué par une balle. J'ai participé ainsi aux commémorations pendant 1-2 ans. »¹¹¹⁴

Une autre femme mariée membre de EMEP [Parti socialiste légal], 23 ans, diplômé du lycée, agent comptable, montre dans son discours plutôt une certaine affection envers les gens morts pendant les événements sans les glorifier : « J'étais plutôt triste. Il y a eu des morts devant mes yeux. Ma perception politique a changé et

¹¹¹¹ L'entretien avec le père de Dinçer Yılmaz ('Martyr' de Gazi) avril 2001.

¹¹¹² Fatma, femme mariée, 25 ans, originaire de Sivas, ouvrière, diplômé de collège, qui se dit *demokrat* (de gauche non radicale) septembre 2002.

¹¹¹³ Erhan, lycéen, originaire de Sivas, se déclare socialdémocrate, septembre 2001

¹¹¹⁴ Dilek 20 ans, 26 août 2002.

j'ai commencé à avoir de la haine contre la police. Je participe aux commémorations. Ceux qui sont mort aux événements de Gazi ont été tué par hasard. »¹¹¹⁵

Ce type de discours est assez similaire à celui des élites locales comme celui du maire du quartier qui légitimise le début des manifestations. Il ne pense pas de la même façon pour le déroulement des événements et discrédite les organisations gauchistes. Il insiste sur une réaction légitime des habitants du quartier sans faire référence au martyr, mais les traite de « victimes » qui cherchaient à faire entendre leur voix : «... Après les organisations [de gauche, illégales] ont intervenu, ont brûlé le drapeau [turc]. Ce ne sont pas de bonnes choses, bien sûr. Les types qui ont fait ces provocations sont des professionnelles. Qu'est-ce qu'il y a eu comme changement ? Près de 400 personnes blessées. Voilà, 15-16 morts. Ceux qui ont été blessés sont restés avec leurs blessures, ceux qui sont morts avec leurs morts. Le résultat est que dans ce pays celui qui commet un crime n'a plus peur d'être sanctionné. Il n'y avait pas d'actes nécessitant de tuer les gens. En les tuant pensez-vous arrêter la réaction des gens ? Ceux qui sont morts sont restés avec leurs morts, les blessés avec leurs blessures et les criminels (police) avec leurs crimes non sanctionnés. »¹¹¹⁶

2.2. Le discours de 'martyrs exemplaires', ressources d'identification

Un autre discours beaucoup plus populaire qui est le discours présent surtout chez les jeunes engagés sacralisant le quartier par le biais des martyrs : « Il ne faut pas permettre le fonctionnement des endroits dégénérés comme les cafés où on consomme de l'alcool car ici les martyrs de Gazi ont versé leur sang dans les rues ». Il faut respecter les martyrs et ne pas profaner le sang sacré des martyrs par une vie dégénérée. Il s'agit d'une responsabilité envers les martyrs qui oblige à vivre correctement et empêcher toute sorte de dégénération. »

Le fait de l'exemplarité des martyrs de Gazi est la monnaie courante surtout pour les jeunes engagés. Ainsi, l'un de nos interviewé répondait à notre question sur le

¹¹¹⁵ Fatma, 23 ans, originaire de Sivas, qui se déclare socialiste, lycée ans bac, comptable, septembre 2002

¹¹¹⁶ Entretien avec le maire du quartier de Gazi, Nevzat Altun, avril 2002.

« Gazi Şehitliği » [panthéon des martyrs de Gazi] ainsi : « Les gens meurent pour leur croyance (au sens de « leur cause »). Ce sont des gens à prendre pour exemple. Pour les habitants du quartier ce sont des gens qu'il faut prendre comme exemple. »¹¹¹⁷

Eyüp, qui se déclare kurde patriote, de Sivas, allait dans le même sens : « Şehitlik [le Panthéon des Martyrs] est très important pour le quartier de Gazi. Ils ont montré leur courage. Si Gazi existe en tant que telle c'est grâce à eux. Ils ont recréé Gazi. Je visite de temps en temps le Şehitlik [Panthéon des Martyrs]. D'après moi c'est important. C'est-à-dire ils sont martyrs. On ne les oubliera jamais. Ces gens sont des gens courageux. Le quartier de Gazi existe aujourd'hui grâce à eux. Ils ont créé encore une fois Gazi. Ils sont martyrs. Et ils ont laissé une date de début de l'histoire derrière eux. »¹¹¹⁸

Yaşar, militant d'un parti socialiste légal qui ne se trouvait pas dans le quartier pendant les événements nous dit, «... ils gardaient leur honneur. J'ai visité le *şehitlik* [panthéon des martyrs] »¹¹¹⁹. Le fait d'insister sur la légalité dans l'engagement politique et ne pas vivre directement l'épreuve des événements n'empêche pas la sacralisation des martyrs par les jeunes habitants du quartier.

Toujours à ce propos, un jeune homme, Özgür, dit qu'il faut éprouver du respect pour les martyrs et montrer qu'ils sont inoubliables à jamais : « Il faut se les approprier. »¹¹²⁰. Ainsi nous voyons à travers l'exemple du discours d'Özgür qu'il peut s'agir chez certaines jeunes d'un véritable culte de martyrs sans faire de distinction entre les causes de leur mort et sans être sympathisant ou membre d'une organisation de gauche radicale qui s'approprie des martyrs comme s'ils étaient ses propres martyrs.

Les discours cités au dessus appartiennent à deux jeunes ouvriers mais le culte de martyrs n'est pas propre uniquement aux jeunes issus des classes populaires. Le fait d'appartenir à la classe moyenne ne change pas nécessairement le discours. Dans les deux exemples suivants les interviewés sont membres de la classe moyenne mais ils font parti des gens qui soutiennent le discours de « martyr ». Un interviewé, commerçant, 20 ans, insiste sur le fait que « Gazi a donné plus que 90 martyrs.

¹¹¹⁷ Engin, 19, ouvrier, diplômé de collège, de Sivas, mars 2001

¹¹¹⁸ Eyup, 17 ans, élève de lycée, mars, 2001

¹¹¹⁹ Yaşar, 18, originaire de Tunceli, kurde-alévi, militant du parti socialiste légale d'EMEP, septembre 2002

¹¹²⁰ Özgür, 25 ans, marié, ouvrier, originaire de Sivas qui se déclare proche de la gauche radicale.

L'organisation illégale est une chose positive car la légalité ne sert à rien. Les militants travaillent pour le peuple, pour les habitants du quartier. » Le même interviewé déclare qu'il avait participé aux événements de 1995 et qu'il participe aux commémorations tous les ans¹¹²¹.

Un autre interviewé, commerçant lui aussi, 21 ans, originaire de Sivas, sympathisant d'un groupe de gauche radicale, analyse l'impact des morts ainsi en distinguant deux groupes engagés et non-engagés tout en insistant que dans les deux cas ils servent à une certaine radicalisation politique : « Pendant ces manifestations il y a eu un massacre. Chaque mort avait des relations parentales avec quelques milliers de personnes. Les gens qui sont morts ont eu un impact sérieux sur les masses. Ici, les familles sont très larges [au sens de tribus]. Les gens de Tunceli et de Sivas sont nombreux. Parmi les morts, il y avait des gens politisés à côté des gens apolitiques. Il y a beaucoup de gens de Gazi dans les prisons d'Istanbul. Ainsi plus nous nous intéressons aux prisons, plus nous connaissons de 'bons gens' que nous trouvons morts après. C'est ainsi que les fronts s'émergent... »¹¹²².

2.3. Le détachement des 'martyrs'

Pour le troisième groupe de jeunes, on peut citer ces deux exemples de jeunes filles qui hésitent dans leur analyse des événements et ne savent pas quoi dire sur les morts.

Demet, jeune fille de 20 ans, diplômée du lycée, agent comptable, des parents diplômés d'école primaire, père ouvrier en retraite, mère femme au foyer, trois frères et sœurs avec elle.. Elle ne s'intéresse pas aux groupements politiques et pas non plus à la politique, elle ne vote même pas. Elle nous raconte sa perception ainsi : « J'ai vu les événements à la télévision. Les médias exagéraient les événements. Peut-être les gens qui viennent de l'extérieur ont fait quelque chose... »¹¹²³

Zeynep, jeune fille de 25 ans, professeur au lycée, qui se déclare sympathisant de gauche modérée, nous déclare ces doutes sur les causes des événements et par

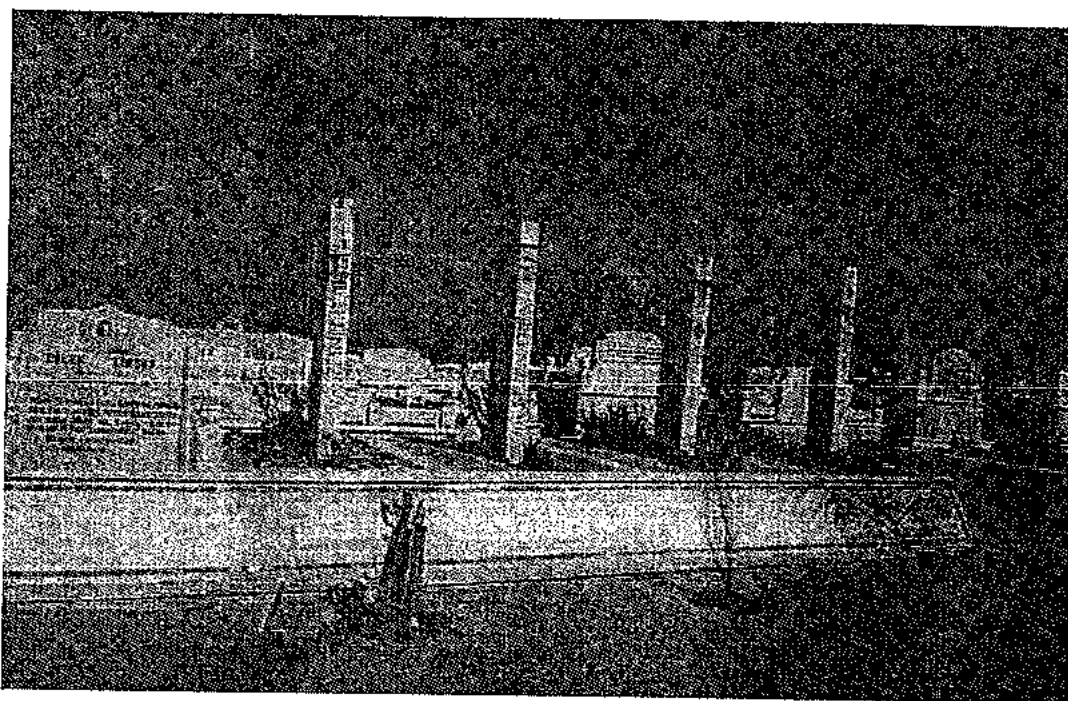
¹¹²¹ Ali, originaire de Tunceli, août 2002.

¹¹²² Ertuğrul, avril 2000.

¹¹²³ Demet, septembre 2002.

conséquent elle s'éloigne clairement d'une exaltation de l'émeute : « J'ignore les causes... c'est pas clair, ce que c'est... qui a fait quoi et pourquoi ? Tout est flou. »¹¹²⁴.

En résumé, mis à part le 3^e groupe marginal formé par les jeunes qui n'ont pas une idée claire sur les événements de 1995, nous pouvons supposer que les manifestants tués pendant les événements de 1995 forment une source d'identification comme les événements que nous avons traité dans le cadre du *macro-événement*. Les 'martyrs', quand ils sont considérés comme des victimes innocentes, symbolisent les malheurs que la communauté a subis depuis des siècles comme il est le cas pour les 'Martyrs de Sivas' de 1993 ; quand ils sont considérés comme des 'révolutionnaires', ils symbolisent le combat légitime contre l'oppression, l'injustice. Dans les deux cas, ils trouvent leur place dans le cadre du martyrisme de l'alévisme qui englobe à la fois « la passion » et « le combat contre l'injustice ». La mémoire de leur perte sacralise le quartier et contribue ainsi à l'identification territoriale des habitants de Gazi.



Un détail du dit *Gazi şehitliği* [Panthéon de Gazi] qui se trouve au sein du cimetière du quartier. Des tombeaux 'révolutionnaire' avec des épitaphes gravées en rouge (l'usage est noir). Un ruban rouge qui relie les stèles entre elles. Sur les pierres tombales il y a des médaillons avec les photos des victimes. Sur les stèles figurent la mention « *Gazi şehidi* » [Martyr de Gazi] et une date de naissance pas de la mort faisant référence à l'immortalité des martyrs. [Photo pris avril 2000].

¹¹²⁴ Zeynep, septembre 2002

CHAPITRE V

ETRE JEUNE AU GAZI

Pour certains des habitants du quartier, « on vit comme dans un village, en famille ». Ainsi, et dans une certaine limite, le contrôle de la famille se diffuse aux autres membres de la famille et les relations entre ces derniers pourront concerner les membres de la famille élargie.

Les concepts de « génération » et de « relations générationnelles » sont des sujets maintes fois abordés en sciences sociales. La formation de la génération est analysée essentiellement sous l'angle du « conflit » entre les adolescents et leurs parents : « La différenciation générationnelle est favorisée par le conflit larvé ou explicite entre adolescents et parents et elle y contribue »¹¹²⁵.

Ce conflit que Attias considère comme « cognitif » est issu des différences de mentalité entre les jeunes et les parents : des divergences inéluctables dans les visions du futur, sinon dans les projets concrets, provoquent un conflit socio-cognitif¹¹²⁶.

Dans notre terrain d'étude l'analyse des relations générationnelles doit dépasser les limites de la famille nucléaire et s'élargir pour prendre en considération les différents réseaux comme les réseaux familiaux et de voisinage qui forment les relations entre les jeunes et leurs parents.

La famille nucléaire reste omniprésente, mais les membres de la même famille habitent souvent à côté, soit dans le même immeuble, soit dans la même rue sinon dans un endroit assez proche au sein du quartier. Ce fait n'est pas une caractéristique de ce quartier ni seulement des quartiers périphériques de la Turquie, il se trouve une similitude avec ceux des exemples des quartiers populaires occidentaux¹¹²⁷.

¹¹²⁵ Claude Attias-Donfut, « Solidarité et entraide entre générations », in *La famille en questions*, Paris : Eds. Syros, 1996, p.190

¹¹²⁶ *Ibid.* p. 192.

¹¹²⁷ Par exemple dans une enquête faite sur le quartier londonien de Bethnal Green en 1984 59 % des femmes mariées avaient leurs parents dans le même quartier et 16 % dans un quartier voisin. Cité par Thierry Blöss, *Les liens de famille*, Paris : PUF, 1997, p. 55-56.

La solidarité familiale fonctionne en plusieurs niveaux sémantiques et sociologiques : « la solidarité affective (mesurant le sentiment), la solidarité associative (mesurant la fréquence des relations), la solidarité fonctionnelle (mesurant l'étendue de l'aide donné et reçue), la solidarité consensuelle (mesurant les concordances de vues et d'opinion)¹¹²⁸.

Nous constatons dans notre cas d'étude tous ces différents niveaux de solidarité pour la grande partie des habitants, comme dans plusieurs quartiers périphériques auto-construits des métropoles de Turquie. Cette solidarité étant présente, elle influe par conséquent sur les relations intergénérationnelles, et tous les membres de la famille au sens élargi peuvent en devenir des acteurs.

C'est ainsi que le contrôle social est un phénomène important, les relations entre parents et enfants ne dépendant pas seulement d'eux. La structure familiale est donc celle de la famille nucléaire sauf certains cas exceptionnels, mais le fait que les gens puissent habiter dans le même rue ou dans le même immeuble, avec les membres de la famille et les gens de même village ou de la même région d'origine, donne l'aspect physique de ce système de contrôle. A part de ça, le voisinage et le statut de voisin est important, les gens habitant le même immeuble ou la même rue se connaissant et trouvant légitime d'intervenir chez les autres.

Le voisin dans le quartier n'est pas toujours un simple voisin. Il peut avoir une certaine légitimité par le fait d'avoir des relations familiales ou d'être originaire du même lieu. Le voisinage, consolidé par différents réseaux ou non, a une impacte importante dans les relations interfamiliales.

Les jeunes ne critiquent pas leurs parents, ils nient ou minimisent leurs problèmes avec leurs parents tandis que les agents sociaux et les professeurs de lycée insistent beaucoup sur ce sujet. Le conflit entre les générations peut être exprimé en

¹¹²⁸ Cf., A.S.Rossi, P.H. Rossi, *Of Human Bonding*, New York, cité par Claude Attias-Donfut, *art.cit.*, p.170-171.

partie en faisant référence aux autres adultes car il faut sauvegarder l'image de la famille¹¹²⁹.

Une recherche de l'UNICEF qui date 1994 fait allusion aux problèmes entre les parents et les jeunes et l'insuffisance des parents face aux problèmes de leurs enfants. La mise en place de règles garantissant une bonne relation entre les génération pose problème : « La forme ancienne des relations au sein de famille faites de respect, de soumission et de silence sont en train de se transformer, mais puisque qu'ils ne mettent pas à la place des méthodes communicatives, démocratiques et modernes, il y a un problème de communication entre les deux générations »¹¹³⁰

Le fait d'immigration produit un écart entre les parents immigrés et leurs enfants issus de l'immigration, et c'est ainsi que dans le cas français ; « Les adolescents immigrés se considèrent comme plus différents de leurs parents que ne le sont les jeunes Français par rapports aux leurs. La comparaison des Français et des immigrés de même age nous montre qu'en générale, les adolescents immigrés perçoivent des différences plus élevées entre eux-mêmes et leur parents qu'entre eux-mêmes et les Français de leur age »¹¹³¹.

Les difficultés que rencontrent les parents pour soutenir leurs enfants a été évoqué dans le même rapport de UNICEF : « Les mères s'occupent de près de la scolarité de leurs enfants à l'école primaire mais au collège pour des raisons diverses cela devient difficile. Pour les enfants de cet âge, le manque de surveillance et de soutien provoque surtout chez les garçons l'interruption des études, l'aliénation, même une orientation vers la délinquance. Face à cet état les relations familiales se tendent et cela provoque des résultats négatifs. Les familles sont motivées pour préparer un bon avenir pour leurs enfants mais elles n'ont assez de moyen, elles ne sont pas bien équipées pour réussir ce projet.

Les parents essayent de garder en partie (en grande partie si possible) leur mode vie d'origine et essayent de le rendre compatible avec leur nouveau mode de vie

¹¹²⁹ A propos de l'attachement à la famille chez certains jeunes des quartiers populaires voir F. Dubet, *La Galère : Jeunes en Survie*, Paris : Fayard, 1987, pp. 368-371

¹¹³⁰ Rapport d'UNICEF cité, p.7.

métropolitain. Par l'immigration émerge une nouvelle culture spécifique chez les immigrés, qui apparaît comme « une tentative de recréer, consciemment ou inconsciemment, un cadre culturel similaire à celui de leur culture d'origine, en vue de préserver leur identité psychique. Mais ce faisant, ils se heurtent aux obstacles que constituent les conditions objectives propres à leur situation de migrant et il ne peut en résulter que l'émergence d'une culture paradoxale qui n'est ni celle du pays d'origine, ni celle du pays d'installation mais un produit originale soumis aux aléas des circonstances socio-historique »¹¹³².

¹¹³¹ Cité par Jocelyne Cesari, *Musulmans et républicains : les jeunes, l'islam et la France*, Paris : Éditions complexe, 1998, p. 49

¹¹³² Alain Moreau, « Culture de l'entre-deux et survie psychique du migrant », in *Hommes et Migrations* (1190), septembre 1995, pp. 22-27. cité par Jocelyne Cesari, *op.cit.*, p. 49-50.

1. Les modes de vie : un problème de relations générationnelles ou la tension entre la ruralité et l'urbanité ?

Les jeunes du quartier ont un mode de vie assez éloigné de celui de leurs parents. Cela n'est pas du au simple fait de la génération. Il s'agit d'un différent degré d'éducation, beaucoup plus élevé chez les jeunes et surtout une différence entre les modes de socialisation des parents issus en majorité des espaces ruraux et des jeunes socialisés dans l'espace urbain métropolitain. Le fait que les jeunes soient presque nés et aient toujours vécu en ville, et construisent donc une identité urbaine tandis que les parents en écrasante majorité sont d'origine rurale et ont plutôt une identité « mixte » forme le cœur du sujet et nécessite une interprétation différente de la question du mode de vie entre ces deux groupes et des problèmes qu'elle pose.

Durant les deux dernières décennies les quartiers périphériques « auto construits » ont vécu une grande transformation à la fois physique, du au fait de construction des bâtiments à plusieurs étages, et culturelle par le changement du mode de vie, de loisir etc. Cette transformation a fait de ces quartiers des espaces urbains tandis que l'ancienne forme du bâti et son mode de vie formait plutôt une zone transitoire, un entre-deux, entre l'urbain et le rural au sens physique et culturel d'après certains chercheurs. La nouvelle jeunesse des quartiers périphériques est le produit de cette transformation capitale.

Ainsi que les jeunes expliquent les différences entre eux et leurs parents en faisant plutôt référence aux différentes formes et milieux de socialisations à l'écart de leurs niveaux d'éducation¹¹³³. Ici, « l'ignorance » des parents qui n'est pas leur faute est

¹¹³³ La différenciation du niveau d'éducation formel entre les générations de migrants est un sujet traité plusieurs fois dans les recherches urbaines en Turquie. D'après une recherche en 1995 fait par Sema Erder dans différents quartiers populaires à Istanbul % 34 des chefs de familles ont le même niveau d'éducation que leurs pères, 62% un niveau supérieur et 6% un niveau inférieur. 60% des interviewés formaient la première génération qui a reçu une éducation formelle dans leur famille. Ceux ayant un diplôme de l'école primaire (de 5 ans) depuis deux générations ne forme que 20 % et secondaire % 3. L'éducation formelle nécessite que les parents n'aient pas besoin de soutien financier de leurs enfants et d'avoir assez de moyen pour les soutenir pendant leurs études. Ces deux conditions peuvent être difficiles pour une partie importante des habitants des quartiers populaires. Cf. Sema Erder, « Yeni Kentliler ve kentin yeni yoksulları » in *Toplum ve Bilim*, n° 66, printemps 1995, pp.112-113.

primordiale : « ... la dispute entre les générations est du à l'ignorance de l'ancienne génération. Ils sont élevés comme ça. Ma mère désormais a pu dépasser cela... »¹¹³⁴

Le générationnel laisse sa place à ce qui relève plus des paramètres culturels et territoriaux. Autrement dit, il s'agit d'une certaine territorialisation du problème générationnel, en faisant référence au quartier où à l'urbain. Ce fait est aussi bien analysé dans le cas des jeunes banlieusards des parents immigrés : « ...la distance entre parents immigrés et enfants nés ou socialisés en France est une constante dans le discours des jeunes qui s'identifient fortement à la banlieue »¹¹³⁵.

A partir de cette conscience, les jeunes ont des attitudes variées de compréhension-acceptation, allant d'une critique plutôt tolérante au rejet pur et simple, considérant la génération supérieure comme « arriérée ». Les arriérés sont souvent les voisins, les parents lointains ou bien originaires de la même région d'immigration vivant dans le quartier mais presque jamais les parents des jeunes en question.

Les caractéristiques sociales et économiques peuvent constituer des facteurs susceptibles de déterminer la bonne ou la mauvaise entente avec les parents. Sur ce sujet les professeurs de lycée de Gazi interviewé différenciaient les parents sur le sujet de communication avec leurs enfants et l'autonomie des jeunes selon leur niveau d'intégration à la société urbaine ainsi : « Ils ont de difficultés de communiquer avec leurs parents. Les parents sont ignorants, il y a beaucoup des familles qui viennent de la campagne... Les parents plus « urbanisés » laissent leurs enfants plus tranquille »¹¹³⁶.

Les problèmes entre les générations sont issus de l'écart de mode de vie et sont concentrés essentiellement sur des sujets de code vestimentaires et du corps, les relations affectives et enfin les comportements des jeunes envers les adultes. Donc, les problèmes essentiels sont les ragots et les interdits.

¹¹³⁴ Fatma, 24 ans, femme mariée, comptable, lycée sans bac, qui déclare appartenir à la gauche légale, membre d'EMEP [Parti de Labeur], août 2001.

¹¹³⁵ Claire Schiff, *Situation Migratoire et Condition Minoritaire – Une comparaison entre les adolescents primo-arrivants et les jeunes de la deuxième génération vivant en milieu urbaine défavorisé*, Thèse en sociologie, sous la dir. Michel Wieviorka, EHESS, 2000, p. 95

¹¹³⁶ Entretien avec les professeurs de Lycée de Gazi, avril 2002.

Pour dépasser les problèmes issus des différences de modes de vie les jeunes concernés formulent plusieurs stratégies qu'on peut regrouper en trois *formes d'attitudes, sans nier qu'ils peuvent jongler entre ces différentes stratégies selon le cas* :

La première est celle de la stratégie de compromis avec les adultes et le rejet d'une demande de transformation radicale dans le mode de vie, pensant que ça pourrait être prématuré dans le contexte social où ils se trouvent. Cette stratégie qui dépend d'une certaine crainte de dégradation de la structure sociale fragilisée pourrait être considérée comme « conservatrice », à condition de ne pas oublier qu'ils ne considèrent pas qu'un mode de vie plus bourgeois soit mauvais par nature mais pourrait être difficilement adopté par les habitants du quartier. En conséquence, ils optent plutôt pour un changement encadré se produisant petit à petit.

La deuxième est de sacrifier le désir de vivre « modernement » et obéir dans une certaine limite aux règles d'un mode de vie convenable à leurs parents, afin de se consacrer à d'autres causes sublimes, comme l'engagement politique. Alors le compromis devient un moyen stratégique, pouvant faciliter la diffusion de leur idéologie.

Dans ces deux stratégies, il semble que la crainte de se confronter au malaise social, issu d'une mauvaise adaptation à un mode de vie bourgeois par manque de moyens, et les mauvais exemples de drogue ou de prostitution que montrent certains quartiers populaires inquiètent peut-être beaucoup plus les gens que la perte des valeurs.

Et enfin la troisième stratégie des jeunes est de prendre position pour sauvegarder leur mode de vie en disputant si c'est nécessaire avec les parents, les âgées du quartier et des grands frères/sœurs sans faire des compromis au sujet des modes vestimentaires ou des relations affectives. C'est plutôt le cas des jeunes qui se socialisent hors du quartier qui ne se trouvent pas dans un groupement politique ni membres d'une certaine association. Ainsi, devenir rebelle est moins compliqué pour eux que les autres.

Dans le premier groupe, les jeunes essayent de se comporter comme des adultes responsables et critiquent les jeunes qui essayent de dépasser les limites du mode de vie dicté par leurs parents d'une façon radicale. Ils accusent certains jeunes du quartier de faire n'importe quoi, de jouer au jeune rebelle sans aucune conscience, d'être très dépendant de la culture de masse et d'être ainsi des simples imitateurs des jeunes issues des couches aisées. Ces jeunes critiquant les autres donnent beaucoup d'importance à l'estime des adultes, se comportent en jeunes exemplaires et prétendent qu'il faut vivre comme des jeunes responsables, respectueux pour que les adultes à leur tour les respectent. C'est pour eux un souci « de ne pas être considéré comme des jeunes dégénéré ou rebelles ».

Les jeunes qui fréquentent le cours de *semah* (danse religieuse alévie), peuvent en fournir de bons exemples parmi les interviewés. Ils critiquent les jeunes du quartier pour leur manque de sérieux, chose important pour eux.

A ce propos l'entretien fait avec Bilgen, 20 ans, enseignante de *semah* [danse religieuse alévie] est assez significatif pour démontrer la première forme de stratégies : « On comprend l'importance du cours de *semah* après. Tu comprends combien c'est sérieux. Tu comprends ce que tu portes. Tu deviens *semahçı* (danseur de *semah*). Les gens te connaissent, te considèrent comme tel. C'est-à-dire tu donnes quelques choses à *Cemevi* et tu prends quelques choses. Les gens te respectent. Moi, par exemple je ne peux pas aller à tous les cafés car les gens d'ici ne regardent pas de même façon à tous les cafés. Comme les autres quartiers, à Gazi aussi il y a des garçons *serseri* [voyous] ou bien il y a des filles « bizarres ». Il y a des gens qui n'ont pas compris [le sens de] certaines choses. Enfin, les endroits où se trouvent ces types il n'y a rien à profiter. En gros ici (un cours de *semah*) on prend conscience des choses et ce processus continue. Les gens qui se marient [comme ils ont beaucoup d'occupations] ou qui n'arrivent pas à assumer la responsabilité d'ici, quittent le cours. C'est une question de l'emploi du temps. Ici c'est très sérieux. On fait quelques choses du sérieux, ce n'est pas « folklore » que nous faisons. Tu dois aussi accepter quelques restrictions car on ne peut pas faire du *semah* avec les habits pas convenables (*allusion à a décolleté, des habits moulants*). Quand tu fais des remarques sur ça certains se sentent mal à l'aise et ils quittent le cours. D'autre part les gens qui participent à ce cours doivent vivre correctement ».

Elle continuait ainsi de suite : « Je vais pas d'habitude aux cafés, les gens de mon entourage que j'aime, que je respecte, n'aiment pas non plus ces endroits. On est *comme une*

famille à Gazi. Moi j'ai cette perception. On peut inviter les amis chez soi et on peut prendre le thé à la maison, dans le jardin on n'a pas besoin aller ailleurs pour se voir»¹¹³⁷.

La stratégie des jeunes engagés, militants des groupes de gauche radicale qui forment le deuxième groupe, dépend à la fois au désir de ne pas contrarier les anciens du quartier soucieux de certaines mœurs, et aussi d'être vigilant et d'empêcher la dégénération sociale des jeunes du quartier. Il y a la crainte de la diffusion des éléments de culture de masse et tous les perversités morales par les agents de l'Etat (la police bien entendu) afin déstabiliser la structure sociale du quartier et empêcher ainsi la conscientisation politique des habitants. Pour y parvenir, usant d'une stratégie au niveau national, l'Etat facilite la diffusion des drogues, provoque l'alcoolisme, encourage la prostitution etc. afin d'en finir avec ce quartier emblématique faisant de lui un quartier en dépression morale. Donc il faut être vigilant à ce sujet et ne pas permettre à ce processus de dégénération.

Ici, il semble que le fait de « frustration » entre en jeu afin dans la critique du mode de vie de la culture de masse. La crainte de subir une frustration, qui renvoie au décalage entre les attentes des individus et leurs capacités à acquérir des biens valorisés¹¹³⁸, chez les habitants du quartier est assez forte. Pour beaucoup d'entre eux la critique du mode de vie qu'on peu à la bourgeoise ou trop moderne/libertine est issu essentiellement de cette crainte. Le phénomène de « frustration » qui était inconnu dans les sociétés traditionnelles, devient de plus en plus présente, au fur et à mesure que l'individu réalise qu'il peut agir sur son sort¹¹³⁹.

Le troisième groupe reste très critique envers les gens du quartier qu'ils considèrent comme arriérés, qui ont de mauvaises consciences. Aucun de mes interviewés n'a déclaré qu'ils s'opposaient à leurs parents mais beaucoup d'entre eux ont reconnus subir des restrictions et se disputer de temps en temps avec leurs pères et leurs mères.

Une interviewé, Gönül, 20 ans, chanteuse dans les cafés bar (alévi) accuse les gens du quartier d'être arriérés, et de ne pas essayer de changer. Les plus vieux

¹¹³⁷ Bilgen, lycéenne, enseignante de *semah*, originaire de Sivas, septembre 2001

¹¹³⁸ Judith Lazar, La violence des jeunes, Paris : Flammarion, 2002, p.133.

colportent beaucoup de ragots sur les jeunes. Comme elle ne peut pas se promener comme elle veut et elle préfère sortir au centre ville et elle aimerait déménager dans un quartier de centre-ville. Elle dit qu'elle a eu des problèmes avec ses parents à cause des ragots. Elle essaye de dépasser ces problèmes en parlant avec ses parents pour les convaincre. Elle accuse les gens d'être réactionnaires [yobaz] et ignorants. Elle ne trouve aucune spécificité au quartier. Son discours sur les habitants du quartier était le discours le plus négatif que j'ai pu entendre dans le quartier, montrant un grand écart entre les générations¹¹⁴⁰.

Nous pouvons supposer qu'il s'agit un quatrième groupe, formé par les jeunes entièrement frustrés sous la pression familiale et de l'entourage et se trouvent ainsi en rupture totale avec eux sans pouvoir créer de stratégie. Les suicides que les travailleurs sociaux de Centre Social ont déclarés et les problèmes de communication des parents et de leurs enfants sur lesquels les enseignants de Lycée du quartier ont insistés peuvent être vus comme les signes de ce groupe. Mais pendant notre recherche de terrain nous n'avons pas trouvé d'exemples de ce type de cas et ainsi, nous nous sommes satisfaits des jeunes ayant pu créer des stratégies plus ou moins réussies tout en sachant qu'il y a des jeunes qui n'arrivent pas à créer une stratégie et qui se trouvent dans un totale crise.

1.1. Les ragots : symboles des différences de modes de vie entre les générations

Les ragots dérangent les filles beaucoup plus que les garçons. Comme les parents sont soucieux de conserver leur nom et leur honneur ils essaient à tout prix de ne pas être sujet des ragots. Dans beaucoup de cas les jeunes filles se déclarent être dérangées personnellement des ragots, même s'il s'agit le cas contraire c'est une peine pour elles car il faut convaincre les parents. A ce propos notre interviewé Gül nous disait : « Ici, on fait beaucoup de ragots. Moi personnellement je ne me sens pas dérangé par cela, je n'y porte aucune importance. Mais comme les ragots ont une

¹¹³⁹ Judith Lazar, *op.cit*, p.133.

¹¹⁴⁰ Gönül, 20 ans, originaire de Sivas, chanteuse de folklore, août 2002.

mauvaise influence sur mes parents je dois les convaincre de la fausseté de ces ragots»¹¹⁴¹.

Les garçons perçoivent le ragot plutôt comme un problème marginal sans nier pourtant leur existence. « Venir tard à la maison, prendre d'alcool peut être des problèmes entre les parents et les jeunes. Il y a des problèmes avec les voisins et leurs ragots mais ça ne me dérange pas tellement »¹¹⁴²

L'un des facteurs essentiels du mécanisme de contrôle dans les quartiers populaires sur les femmes et les jeunes filles est le contrôle vestimentaire dont souffrent les jeunes filles. Ce fait a été remarqué par les différentes recherches effectuées dans les quartiers populaires métropolitains de Turquie. Une enquête de terrain faite dans le quartier de Kuştepe d'Istanbul par une équipe de l'Université de Bilgi en 2001 a eu des résultats assez semblables à ceux du quartier de Gazi. Deux entretiens méritent d'être cités : « Il faut que vous vous habillez selon votre entourage, car si vous vous habillez selon les règles de l'extérieur (du quartier), selon la mode on vous appelle différemment [comme pute]. C'est pourquoi nous avons grandi avec une certaine pression sur nous. Si on va ailleurs pour les vacances, ou à l'intérieur de la maison nous pouvons mettre ce que nous voulons. Si on sort dans quartier nous devons nous habiller selon les règles des autres. Si vous vous habillez d'une façon différente, si votre coiffure ou votre maquillage change, votre nom [appellation] aussi change. C'est-à-dire ces [anciennes formes] mentalités n'ont pas du tout changé »¹¹⁴³, ou « Il y avait des restrictions sur nous. Ma mère m'habillait avec des minijupes et des T-shirts *débardeurs*, et le vieux *Pèlerin [hacı]* voisin me terrifiait en me disant de ne pas mettre des choses pareilles... Et ma mère avait le souci des ragots et me disait de ne pas mettre des robes décolletées »¹¹⁴⁴.

¹¹⁴¹ Entretien avec Gül, 20 ans, originaire de Tunceli, chanteuse d'un café-bar qui fait la musique folklorique, août 2002. Elle fait avec Gönül, les deux chanteuses que nous sommes rencontrés pendant notre recherche de terrain.

¹¹⁴² Erhan, lycéen, 19 ans, originaire de Sivas, social-démocrate, se définit comme alévi et turc [l'unique interviewé qui se définit avec l'identité 'turque'], septembre 2002.

□ Hale Bolak Boratav, « Kuştepe Gençliği : Penceremden Gördüklerim » in sous la direction de Gülten Kazgan, *Kuştepe Gençlik Araştırması 2002*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002, p. 143.

1.2. Le code vestimentaire : quête d'une modernisme conforme au pudeur traditionnel

Nous posons l'hypothèse qu'il s'agit un code vestimentaire imposés par les parents qui veulent être modernes et pudiques à la fois. Cela concerne essentiellement les filles mais il y a des restrictions pour les garçons aussi. Les parents alévis refuseraient que leur fille se couvre comme les filles sunnites des familles conservatrices mais ils ne veulent pas non plus que leurs filles s'habillent d'une façon trop moderne, provocante. Le compromis serait des vêtements non-moulant, pas de mini jupe, maquillage léger, plutôt du type sport ou des vêtements de fille corrects (longue jupe, cols fermés etc.) qui essaye de trouver un modèle moderne-pudique conforme aux mœurs de leurs régions. A part de ça les nattes aux cheveux, des jupes longues seraient bienvenues.

La pudeur liée au code vestimentaire surtout pour les jeunes filles et la tension que cela provoque entre les générations a été bien analysé dans les recherches sur les quartiers populaires d'immigration. Une comparaison avec le cas maghrébin peut être intéressante: « Le vêtement doit être épais, non transparent, de couleur discrète et long. Cette éducation lui apprend la pudeur c'est-à-dire, la retenue, l'effacement, la réserve, la discrétion, dans les formes d'expression du corps. Cette valeur corporelle que représente la pudeur tient lieu de règle incontournable, signe de la bonne moralité de la jeune femme. Pourtant, les jeunes femmes maghrébines à qui leur mère a inculqué le voilement du corps sont confrontées à d'autres modèles corporels incarnés par les jeunes femmes françaises qu'elles côtoient tous les jours »¹¹⁴⁵

Le processus d'immigration va former plusieurs styles vestimentaires, que se soit bricolé avec le style des régions d'origine et le style urbain comme l'ancienne mode des quartiers périphérique turcs où l'on portait une jupe sur un pantalon, ou juste une adaptation à la version la moins sexué / sport du style urbain. Ces modes d'immigration

¹¹⁴⁴ Hale Bolak Boratav, *art.cit.*, p.143.

¹¹⁴⁵ Ouarda Raïth, *Corps contrôlé, corps libéré : Les figures du corps dans le discours de jeunes femmes maghrébines nées en France*, Thèse de Doctorat en anthropologie sociale, sous la direction de Francis Zimmermann EHESS, 1998, p. 308.

sont analysés comme la façon d'habiller à la kabyle « Ni pantalon, ni collant, ni talons, et pas le droit de lâcher ses cheveux, mais des nattes »¹¹⁴⁶.

Notre terrain nous présente une mode néo-conservatrice « alévie » dans les quartiers périphériques, avec des vêtements plutôt de style sport, jamais de voile de n'importe quel style (ni bien ni mal voilé) pour ne pas se ressembler aux sunnites conservateurs¹¹⁴⁷. En fait, ce qui pourrait différencier les filles d'origine alévie des quartiers populaires à celles des sunnites c'est le voile que portent une partie des sunnites. D'autre part, il s'agit des restrictions vestimentaires imposées par des parents.

Les restrictions vestimentaires ou les ragots sur leur façon de s'habiller forment un grand souci pour la plupart des jeunes filles. Une petite partie trouve ça normal et n'ont pas l'intention de dépasser certaines limites même si elles peuvent rester critique sur ce sujet.

Les jeunes filles du quartier on déclaré à plusieurs reprises pendant les entretiens que le fait de vouloir porter une minijupe pendant un mariage pourrait causer des problèmes et nécessiterait des négociations. Les mariages forment un sujet important car tout le monde y participe, ce qui en fait un lieu par excellence des ragots. Le code vestimentaire convenable est assez important car on a là un double problème : se montrer moderne et se montrer correcte en même temps. Il ne faut pas se montrer trop conservateur en essayant de montrer trop de pudeur car ça peut mal tourner, surtout entre les jeunes.

¹¹⁴⁶ Camille-Lacoste Dujardin, *Yasmina et Les Autres de Nanterre et d'ailleurs*, Paris : La Découverte, 1992, p. 50.

¹¹⁴⁷ Sur le souci de marquer la différence par le code vestimentaire dans les quartiers périphériques voir Tahire Erman, « Mahalledeki öteki : Gecekondu Ortamında Alevi-Sünni İlişkileri » in Gönül Pultar et Tahire Erman (éd.), *Türk(iye) Kültürleri*, Istanbul: Tetragon, 2005, pp.319-339.

2. Les grands frères et grandes sœurs de l'intérieur et de l'extérieur : Les acteurs médiateurs ou les acteurs des conflits intergénérationnels

Dans la culture traditionnelle de la Turquie le fait d'être frère aîné [*ağabey*] ou sœur aîné [*abla*] porte un certain statut au sein de la hiérarchie de la famille, et la coutume veut que les cadets ne les appellent pas par leur prénom (comme leur père et leur mère) mais *ağabey* et *abla*. Il se peut même que les enfants aînés jouent le rôle des parents légitimement étant des quasi-parents selon les circonstances. Ce statut peut être aussi valable pour les autres personnes plus âgées au sein de la famille élargie c'est-à-dire des cousins, et même sans être membre de famille on peut être un « grand frère » ou « grande sœur » et être appelé ainsi. C'est aussi le cas des appellations de tante et d'oncle.

Cette coutume en Turquie est en déclin mais résiste mieux dans les quartiers populaires que d'autres. Pendant mes observations dans le quartier j'ai remarqué que les jeunes font attention à ces appellations et respectent les plus âgés, le chercheur lui-même est plutôt appelé « ağabey » ou vouvoyé (par les filles essentiellement). L'appellation des autres comme frère aîné ou sœur aîné montre à la fois une affection et un certain respect.

Le même fait, l'élargissement de l'appellation de « grand frère » est aussi observable dans bien d'autres cas, comme nous montre certains quartiers populaires d'immigrés en France « ...Un second sens vient s'ajouter et s'enchevêtrer au premier : dans les banlieues, par extension, certains de ces grands frères de famille peuvent devenir des « grands frères » sur le quartier, c'est-à-dire non seulement se sentir en devoir de s'occuper de leur collatéraux mais aussi, par assimilation, des autres jeunes de la cité »¹¹⁴⁸. La différence réside dans le fait que dans la culture turque, ce statut est désigné par des mots propres, donc plus enraciné, tandis que dans l'exemple des banlieues françaises ce type d'analogie doit être analysés avec ses ambiguïtés¹¹⁴⁹. Le statut de « grand frère » est défini essentiellement par sa fonctionnalité : « Le grand frère n'est pas défini par son âge mais par la prise de responsabilités qu'on lui

¹¹⁴⁸ Pascal Duret, *Anthropologie de la fraternité dans les cités*, Paris : PUF, 1996, pp. 11-12.

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 27-55.

accorde »¹¹⁵⁰. Dans notre cas d'étude, surtout s'il s'agit une certaine connaissance/intimité, on considère les âgés comme frère/sœur aînés sans faire distinction¹¹⁵¹.

Le manque de communication entre les enfants et leurs parents, du à l'écart entre le niveau d'éducation, les modes de vie et l'influence des mœurs voulant que le père garde toujours une certaine distance envers ses enfants, les problèmes socioéconomique et au fait d'avoir beaucoup d'enfants (si on laisse à coté les couples jeunes le fait d'avoir 4-5 enfants est fréquent au sein des familles), nécessite l'intervention des autres acteurs. C'est ainsi que les grands frères/sœurs viennent au secours équilibrant les relations entre les parents et essayant d'aider aux cadets à résoudre leurs problèmes ou au moins de les écouter.

2.1. Les grands frères et soeurs de l'intérieur : on est tous de même famille !

Sur le terrain, nous avons observé deux types d'acteurs : les grands frères/sœurs de l'intérieur, habitant dans le quartier et de l'extérieur qui englobent les professeurs de lycée et les responsables du Centre Social. En fait une partie des professeurs de lycée et l'un des responsables du Centre social habitent dans le quartier mais comme ils y sont arrivé récemment récents et que leur influence dépend de leur situation professionnelle (fonctionnaire d'Etat) et non d'être membre d'un des réseau existant au sein du quartier, je les ai considérés comme grands frères/sœurs de l'extérieur.

Les grands frères/sœurs de l'intérieur du quartier sont ainsi les frères/sœurs aînés au sens propre du terme, les cousins plus âgés, d'un même réseaux de solidarité, les amis dans le quartier, ou un voisin. Conformément aux valeurs traditionnelles anatolienne on a des rôles à jouer étant aîné et cadet ; le fait d'être plus âgés nécessite d'être appelé ağabey (grand frère) ou abla (grande sœur) selon l'usage. Les plus jeunes

¹¹⁵⁰ P.Duret, *op.cit.*, p.23

¹¹⁵¹ Voir aussi sur ses appellations dans les quartiers périphériques Alan Duben, *Kent Aile Tarihi*, Istanbul : İletişim, 2002.

doivent respecter leurs aînés et les aînés, pour leur part, doivent se comporter de façon exemplaire envers leurs petits frères/sœurs et doivent les aider en cas des problèmes.

Le grand frère/la grande sœur de l'intérieur peut être quelqu'un de la famille mais aussi un ami plus âgé, un leader d'un groupe, un voisin etc. Lui ou elle joue un rôle intermédiaire entre les enfants et leurs parents et a un grand influence sur la formation de la personnalité des petits. Surtout dans les réseaux d'amitié ce phénomène est observable. Les grands doivent avoir de bonnes manières pour avoir une influence sur les petits. Sinon malgré le fait qu'il soit plus âgé, le grand frère peut perdre le respect des autres en commençant par les parents.

Du fait du fossé séparant les parents de leurs enfants et du manque de communication, les grands frères/sœurs sont appelés au secours par les deux groupes. Ceux-ci doivent jouer le rôle d'intermédiaire dans les quartiers d'immigration. Dans ce dialogue des sourds ils symbolisent « les personnes écouté et qui savent écouter », les parents, se sentant dépassés par la situation et les petits frères qui n'arrivant pas à communiquer avec leurs parents demandent leurs conseils ou leur interventions sur les différents problèmes¹¹⁵².

Dans certains cas les frères/sœurs aînés peuvent jouer un rôle assez semblable à celui des parents en montrant une autorité puissante pour combler leur absence ou de jouer un rôle d'encadrement des plus jeunes, c'est-à-dire d'une part montrer une certaine tolérance envers l'autonomie des petits et les aider à la sauvegarder vis-à-vis de leurs parents et d'autre part les empêcher de dépasser certaines limites. Ce rôle ne marche pas aussi bien que le rôle d'intermédiaire et peut aussi causer des disputes entre deux groupes. Tout dépend des circonstances.

Les aînés se sentent responsable des cadets. Le sentiment de responsabilité est assez partagé par les jeunes du quartier. On peut déterminer deux causes à cela : les mœurs des parents, qui appréciant le sérieux et la responsabilité, exaltent « l'enfant sage » et les circonstances socioéconomiques, nécessitant la participation à la vie active des jeunes pendant leur adolescence. La participation à la vie active dès l'âge de 15 ou

¹¹⁵² Voir P. Duret, *op.cit.*, pp. 133-135.

16 ans était le cas d'une grande partie des mes interviewés. Cela influe sur leur personnalité et ils doivent se comporter en adulte très tôt. Il y a des jeunes couples chez mes interviewés qui se sont mariés environ à l'âge de 20 ans. Ceux-ci ne sont pas des cas marginaux surtout si les jeunes en question ne font pas ou ne prévoient pas de faire des études universitaires.

Une jeune femme mariée à 20 ans et qui travaillait déjà depuis des années peut donc adopter un autre mode de vie par rapport aux jeunes célibataires et inactifs et se comporter envers eux comme une adulte qui aurait un grand écart d'âge. Elle peut se sentir responsable d'eux et attendre qu'ils la respectent. Ainsi nous avons entendu de multiples discours de jeunes de 20 à 25 ans accusant la « nouvelle jeunesse » d'être irresponsable voire dégénérée. En fin de compte « la nouvelle jeunesse » en question étaient les jeunes de 15-20 ans. A ce sujet une jeune mariée -qui critiquait à la fois l'ancienne génération et les jeunes- de 24 ans disait : « Il y a une certaine dégénération. Les jeunes se montrent en couple, ils sont des imitateurs, ils veulent être libres de tout, ils sortent du cadre de leur identité, ils refusent leur personnalité »¹¹⁵³

2.2. Les grands-frères et les grands-sœurs de l'extérieur : le cas des enseignants et les agents du Centre Social

Les grands frères/sœurs de l'extérieur que j'ai pu définir comme tels sont essentiellement les professeurs de lycée du quartier et les fonctionnaires qui travaillent au sein du Toplum Merkezi [le Centre Social].

Les professeurs de lycée, pour la plupart de jeunes professeurs ayant commencé à leurs carrières dans ce quartier, ont exprimé eux-mêmes qu'ils jouaient (ou plutôt qu'ils devaient jouer) le rôle de frère « aînés » pour pallier l'incapacité des parents de s'occuper des problèmes de leurs enfants. Ils exprimaient ce fait ainsi, sans nier leurs

¹¹⁵³ « Fatma », lycéenne sans bac, comptable, femme mariée, originaire de Sivas sympathisante d'un parti politique socialiste légal [EMEP] qui a une filière dans le quartier, septembre 2002.

propres difficultés : « Nous essayons de faire de notre mieux pour les enfants. Ils voient l'amour qui est absent chez leurs parents à l'école. Mais quand ils rentrent à la maison après les cours c'est toujours la même chose. Cela affecte leur équilibre psychologique. Il y a aussi des élèves qui utilisent certaines drogues (tiner-bally, collants) »¹¹⁵⁴.

Ils apprécient le respect des élèves envers eux. « Dans notre école il y a des élèves qui ont des relations avec les groupes extrémistes. Même eux (les militants) ont de la sympathie envers le lycée, ils respectent les professeurs et ils respectent l'école. Même nos élèves les plus difficiles ne montrent aucun signe de violence ou manque de respects envers les professeurs »¹¹⁵⁵.

Mais tout en appréciant le respect des élèves, ils s'inquiètent de la timidité des élèves provenant essentiellement de l'éducation autoritaire dans la famille «Beaucoup de problèmes peuvent découler de l'introversion et cela est encore plus grave chez les garçons que chez les filles. »¹¹⁵⁶

D'après eux, l'écoute des problèmes que rencontrent les élèves avec leurs parents fait partie de leur travail :« Ils racontent beaucoup leurs problèmes familiaux ». Les professeurs de lycée se sentent proches de leurs élèves et déclarent continuer à enseigner ici pour cette raison.

Les professeurs de lycée et les agents du Centre Social insistent beaucoup sur la mauvaise influence des problèmes familiaux sur la personnalité des jeunes. « Les problèmes de la région sont des problèmes économiques, mais aussi des problèmes au sein des familles. Ces problèmes influencent les attitudes des jeunes. Ils produisent un certain vide de personnalité et des problèmes psychologiques importants. Les jeunes peuvent être très introvertis. Ils n'arrivent pas à construire (d'une façon efficace) leur personnalité ». A ce propos les professeurs disent : « Les parents ne soutiennent pas leurs enfants. Leurs problèmes sortent pendant les cours. Il arrive que l'enfant mente »¹¹⁵⁷.

¹¹⁵⁴ Entretien avec les professeurs de Lycée, avril 2002

¹¹⁵⁵ Entretien avec les professeurs de Lycée, avril 2002

¹¹⁵⁶ Entretien avec les professeurs de lycée, avril 2002

¹¹⁵⁷ Entretien avec les professeurs de lycée, avril 2002

Ils insistent aussi sur l'impact des transformations sociales « Les jeunes ont des problèmes avec leurs parents. Il y a des familles déchirées. Les problèmes d'alcoolisme des pères de familles, l'adultère des pères de familles et le chômage sont des grands problèmes. Il y a aussi des élèves qui sont loin de leurs parents et qui habitent chez d'autres membres de leur famille »¹¹⁵⁸

Le cas des agents du Centre Social est différent au sujet des jeunes car leur préoccupation est concentrée essentiellement sur les femmes et les enfants, étant sous la contrainte de faire un choix par manque de moyens. Par contre des cours de théâtre destinés surtout aux préadolescents permet à l'enseignante de jouer un rôle de sœur aînée. Elle s'occupe des problèmes de ses élèves et elle peut aussi jouer un rôle d'intermédiaire entre les enfants et leurs parents, notamment dans les cas où les parents s'abstiennent d'envoyer leurs filles à son cours. Il faut aussi citer la socialisation des jeunes filles ou jeunes femmes par le biais des activités du centre. Les agents du Centre essaye de doter les gens qui le fréquentent d'un savoir faire d'une certaine estime de soi. Il se peut que les femmes ayant suivi les cours du Centre deviennent enseignantes à leur tour en finissant un certain stage...

L'activité qui mérite essentiellement d'être citée, sur le rôle d'intermédiaire du personnel entre les parents et les enfants, est le cours intitulé *Babalık Eğitim Programı* [le programme d'apprentissage de paternité moderne]. Il a connu un grand succès dans le quartier et a repris plusieurs fois. Par le biais de ce cours, qui fonctionne comme une discussion de groupe, le Centre essaye de créer un dialogue entre les pères et leurs enfants. C'est ainsi que l'enseignant essaye d'être intermédiaire entre eux¹¹⁵⁹.

La participation à ce séminaire nous montre bien qu'il s'agit d'un manque de savoir de la part des pères. Ils en sont conscients et veulent pouvoir garder des bonnes relations et créer un dialogue avec leur enfant dans un contexte urbain d'une société qui se modernise à toute vitesse. Les participants du séminaire, qui avaient l'air très motivés, m'ont déclaré qu'ils avaient tous des problèmes de dialogues avec leurs enfants et qu'ils ne savaient pas comment être « ami avec leurs enfants ». Le désir

¹¹⁵⁸ Entretien avec les professeurs de lycée, avril 2002

¹¹⁵⁹ Voir sur les réussites de ce programme dans les quartiers périphériques www.milliyet.com.tr/2005/01/18/genel/agun.htm

« d'être ami avec leur enfants » est primordial car cela montre une envie de dépasser le rôle du père de famille patriarcal pour devenir des pères « modernes », « démocrates » pouvant communiquer avec leurs enfants et faire des choses ensemble. Mais comme eux n'ont pas vécu une telle relation avec leurs pères, ils ont besoin d'aide pour établir le dialogue avec leur enfant. C'est ici que les assistants sociaux jouent le rôle d'intermédiaire¹¹⁶⁰.

Les problèmes entre les enfants et leurs parents ne sont pas toujours liés aux mentalités ou aux différences entre les modes de vie. Il peut s'agir l'impact de certaines déviance des parents, surtout l'alcoolisme qui est lié à son tour à des problèmes socioéconomiques. Ce problème concernant les pères de famille m'a été aussi confié au cours des discussions avec les pères participant au séminaire. Un d'entre eux a déclaré qu'il avait souffert de ce problème et qu'il n'avait pas des bonnes relations avec son fils. Il a cependant dépassé cela et à présent il voyait son fils plus heureux, grâce aussi au séminaire qu'un ami y participant déjà lui avait fait découvrir¹¹⁶¹.

¹¹⁶⁰ Entretien avec l'animateur du cours, septembre 2002.

¹¹⁶¹ Entretiens avec les coursiers au Centre Social de Gazi, septembre 2002.

3. Les relations générationnelles dans le contexte politique

En comparaisons aux différends concernant la mode vestimentaire, dans la vie quotidienne les différends politiques entre générations sont moins importants. Les parents sont moins radicaux concernant la politique. Notre hypothèse est basée sur une certaine pertinence de la politique dans les relations générationnelles du quartier. Ce fait aurait une influence sur la conscientisation politique des jeunes et sur leur autonomisation.

La communauté alévie, étant une communauté tardivement modernisée et urbanisée, est ainsi caractérisée par une forte différenciation intellectuelle entre les générations, due au niveau scolarisation. A l'heure actuel cet écart n'est pas aussi important que dans les années 1970-80 mais reste valable, surtout dans certains quartiers périphériques récents où on trouve peu de parents diplômés du lycée. Pendant notre recherche de terrain nous avons remarqué que plusieurs parents qui ont des enfants diplômés du lycée voire de l'université n'ont que le diplôme de l'école primaire. Il en résulte une certaine influence des jeunes sur leurs parents du point de vue de la conscientisation politique.

En effet, dans les milieux alévis qui accordent beaucoup d'importance à l'éducation, la considérant comme le moyen primordial de l'ascension social, les jeunes peuvent, par le biais de leur niveau d'éducation, gagner l'estime de leurs parents même s'ils agissent de manière peu traditionnelle¹¹⁶². C'est cette caractéristique de la communauté qui avait facilité l'intégration dans les milieux alévis des courants de gauche depuis les années 1970, surtout par le biais des étudiants engagés alévis ou non-alévis qui militaient beaucoup à cette époque dans les villages et les quartiers à majorité alévis.

Le cas de Gazi s'inscrit dans ce contexte, déjà évoqué à plusieurs reprises. Les mouvements de gauche militaient dans les quartiers depuis leur création et les nouveaux

¹¹⁶² Pour un exemple de cette forte tolérance, parmi les personnes originaires de Sivas (qui forment la plus grande part de la population du quartier), voir Murat Okan, "İki Sivas", *Birikim*, n°88, août 1996, p. 70.

émigrés du quartier avaient déjà l'habitude de rencontrer des militants dans leur village d'origine. C'est ainsi que les mouvements de gauche étaient familiers depuis longtemps aux habitants alévis du quartier et plus ou moins appréciés selon les contextes¹¹⁶³.

La situation d'un groupe social ou le contexte particulier influence la socialisation politique, c'est le cas de Gazi, quartier *gecekondu* englobant essentiellement la communauté alévie. L'emprise du contexte a été remarqué aussi dans d'autres cas, comme dans le cas palestiniens « Dans la situation politique très particulière de la Palestine, on est ainsi tenté de soutenir que la politique est autant l'affaire intime de la famille et des amis que celle des partis et affiliations politiques ». ¹¹⁶⁴

3.1. Les parents face à l'engagement de leurs enfants : soutien, crainte et interdiction

Dans ce contexte politique de gauche au sens large, les tendances politiques des jeunes et de leurs parents sont souvent marquées par certaines divergences, sans être forcément opposées. Elles s'échelonnent plutôt entre la gauche radicale et modérée. Une enquête au niveau national qui englobe la décennie 1990 montre que 90 % des Alévis se déclarent à gauche¹¹⁶⁵. Plusieurs recherches insistent sur la permanence des relations entre les groupes alévis et les groupes de gauche depuis une quarantaine d'année¹¹⁶⁶.

D'après nos entretiens, l'essentiel sujet de discorde vient du désir des parents d'empêcher leurs enfants de participer aux manifestations politiques, de peur de les voir arrêtés et même torturés. A ce propos un jeune commerçant né et ayant toujours vécu dans le quartier prétend qu'il ne s'agit pas d'un conflit générationnel mais d'une

¹¹⁶³ Voir à ce sujet, Sükrü Aslan, « Sıradışı Mahallede Tarih ve Kimlik Sorunsalı », *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, n°20, décembre 2005, pp.149-193.

¹¹⁶⁴ Bernard Sabella, « la socialisation politique des jeunes palestiniens : positions des adolescents et de leurs parents en matière de politique et de société », *Monde arabe*, n° 171-172, janvier-juin 2001, p.44

¹¹⁶⁵ *Türkiye'de Siyasi Parti Seçmenleri ve Toplum Düzeni*, Istanbul : TÜSES Vakfı yayımları, 1999, p.23.

¹¹⁶⁶ Pour voir pour une analyse complet du processus du vote alévi Harald Schüller, « Aleviler ve Sosyal Demokratların İttifak Arayışı : Dilsel ve dinsel olarak tanımlanmış grupların sosyal demokrat-laik ortam ve Partilerdeki Rolü ». in *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, Istanbul: İletişim yayımları, 2001, pp.133-184.

différence de stratégie : « Tous les parents savent ce qui est juste, ce qui est vrai, mais ils ne disent jamais à leurs enfants d'aller aux manifestations. Les deux générations ont la même mentalité mais la jeunesse est plus active et désireuse de faire quelques choses. Les parents sont pessimistes et disent que rien va changer, seulement que les jeunes auront des soucis. Certains jeunes arrivent à dépasser leurs parents en disant que c'est notre lutte et agissent, les autres obéissent »¹¹⁶⁷.

Un jeune militant récemment sorti de prison au moment où nous avons fait l'entretien, où il se trouvait pour des crimes politiques, a insisté sur le fait qu'il n'y avait pas de différend idéologique entre les générations : « Ils ne disent jamais qu'ils sont contre les « révolutionnaires ». La plupart des parents ne craignent que la mort de leurs enfants et leur disent : « je préférerais mourir à ta place ». En dehors de ça, nous ne pouvons pas parler d'une pression des parents envers les jeunes engagés »¹¹⁶⁸.

La peur face à l'activisme politique est un sujet évoqué dans les recherches récentes sur les quartiers de *gecekondu*, comme le montre cette interprétation issue d'une recherche de terrain récente menée à Istanbul : « Les adultes des *gecekondu* s'abstiennent d'être actifs personnellement ou même évitent de déclarer leurs demandes légitimes, certains essaient d'empêcher leurs enfants de s'intéresser à la politique »¹¹⁶⁹.

Cette crainte des parents vis-à-vis des dangers que risquent les jeunes engagés est commune aux zones sensibles, qu'une interprétation du cas palestinien nous montre clairement « « L'attention portée à la sécurité » et « la réussite » peuvent influencer la participation aux manifestations. »¹¹⁷⁰ La crainte du danger est très importante chez les parents, c'est ainsi qu'ils peuvent empêcher leurs enfants de participer à une manifestation sans mettre en cause sa légitimité.

Le souci de l'insécurité provoque une certaine méfiance chez les parents envers les membres des groupes activistes de gauche qui sont en partie les « grands frères » du quartier. Ils peuvent vouloir à tout prix protéger leurs enfants de la violence des agents de police et du danger d'être incarcéré en les empêchant de manifester et de fréquenter

¹¹⁶⁷ Ertuğrul, originaire de Sivas, commerçant, 21 ans, sympathisant de la gauche radicale, avril 2000.

¹¹⁶⁸ Öymen, 22 ans, chômeur, ancien prisonnier politique, originaire d'Erzincan, alevi kurde, avril 2000.

¹¹⁶⁹ Heidi Wedel, *Gecekondularda kadın kimliği*, Istanbul : İletişim yayımları, 2001, p. 101.

¹¹⁷⁰ Bernard Sabella, *art.cit.* p.49.

les gens connu comme militants, en s'appuyant sur leur autorité parentale. C'est ainsi que la méfiance des « fréquentations dangereuses » peut dominer dans un contexte social où tout le monde se connaît : « Il s'agit... une culture dont tous les membres se connaissent entre eux mais font preuve de méfiance envers les événements et envers les tiers... la surveillance stricte des jeunes devient nécessaire pour contrebalancer l'incertitude et le danger »¹¹⁷¹.

Dans certains cas les enfants et leurs parents sont de même tendance politique radicale. Dans ce cas, d'habitude le jeune et ses parents ont des niveaux d'éducation assez semblable et/ou les parents en question sont membres des syndicats ou des associations engagées. Ils appartiennent généralement à la première génération des militants de gauche au sein de la communauté de la période 1970-80. C'est le cas d'une jeune fille qui vit avec sa mère, sympathisante du même groupe politique qu'elle. Elle nous a même déclaré que sa mère encourageait son engagement en politique¹¹⁷².

A ce propos un autre jeune nous a déclaré que son père syndicaliste et membre de la "génération 68", insistait sur le fait que son fils devait participer à des manifestations massives mais jamais des manifestations des groupes « aventurières », tandis que sa mère, qui n'est politisée, se contentait de lui dire de ne pas s'y rendre¹¹⁷³. Le même jeune nous a confié aussi que la plupart de ses amis subissaient des pressions de la part de leurs familles pour qu'ils ne participent pas aux manifestations. Pourtant, les parents pensent que les militants restent leurs enfants et qu'ils ne peuvent pas les abandonner, même s'ils sont trop radicaux et aventuriers dans leurs activités politiques.

Les divergences idéologiques entre les jeunes et les parents proviennent essentiellement du degré de radicalisation. A ce propos un autre interviewé engagé nous précisait que les différences idéologiques entre les enfants et leurs parents se situent entre une sensibilité social-démocrate et une position socialiste. D'après lui, les événements de 1995 ont beaucoup rapproché les générations. Et comme les jeunes ont

¹¹⁷¹ Bernard Sabella, *art.cit.* p.48.

¹¹⁷² Entretien avec Yadigar, 20 ans, jeune fille originaire de Zara (Sivas), qui a abandonné ses études avant le diplôme du lycée et qui travaille dans un café Internet, militante de la gauche radicale, avril 2000.

« souvent raison dans leurs demandes », les parents les soutiennent et ne les laissent jamais seuls¹¹⁷⁴.

Il faut avoir raison, il faut se comporter en jeunes exemplaires pour plaire aux parents et pour attirer les jeunes non-engagés. Les relations personnelles ont un grand effet sur la formation des réseaux de militantisme et c'est pour cette raison que beaucoup des jeunes engagés ont le souci de plaire aux autres par leurs actes et leur réussite dans la vie active ou dans le domaine de l'éducation.

Le désir des jeunes d'être apprécié par les adultes, peut les pousser à se montrer exemplaires. Pour cela, il faut trouver un travail stable et/ou se forger une bonne éducation et avoir une bonne conduite. Les critiques proférées par les personnes âgées contre les jeunes engagés, portent plutôt sur ces questions que sur les différends idéologiques d'après les déclarations de certains jeunes.

Les propos d'un jeune patron de café (engagé) illustre clairement cet état de fait : « Les vieux nous demandent : où sont les anciens révolutionnaires ? Eux, ils travaillaient et militaient à la fois. Les nouveaux « soi-disant révolutionnaires » ne sont que des dégénérés, des chômeurs qui traînent dans les rues comme des voyous. Il faut travailler pour gagner le respect et le soutien de la famille. Il faut avoir une indépendance économique et être "exemplaire" pour les autres par sa façon de vivre »¹¹⁷⁵.

Se comporter en jeune exemplaire n'est pas toujours facile pour ces jeunes. Le poids considérable du chômage chez les jeunes les oblige à être dépendants de leurs parents sur une longue période. D'autre part avoir l'estime des parents par le biais de l'éducation n'est pas aussi facile qu'auparavant car les chances de réussir le concours national pour entrer à l'université devient de plus en plus minces, surtout pour les lycéens issus des couches populaires et le diplôme du lycée s'est banalisé et n'ai d'aucune aide dans la recherche d'un emploi.

¹¹⁷³ Muharrem, 21 ans, ouvrier dans une entreprise privée, diplômé du lycée, originaire de Sivas, sympathisant de la gauche radicale, avril 2000.

¹¹⁷⁴ Ata, 25 ans, originaire de Tunceli, sympathisant de la gauche kurde, étudiant et co-gérant d'un café, avril 2000.

¹¹⁷⁵ Entretien avec Eyüp., 24 ans, originaire d'Erzincan, diplômé du lycée, l'autre co-gérant du café « engagé », avril 2001, sympathisant de la gauche radicale.

Ces contextes de précarité relative, de changement de mode de vie par rapport à celui des parents, la pression quotidienne de la police et la stigmatisation de l'identité alévic et du quartier, provoquent une certaine radicalisation de l'identité juvénile de Gazi. La perte de respect des adultes envers les jeunes nous a été mentionnée plusieurs fois dans les réponses qui nous ont été données concernant les relations entre générations. Donc, on peut supposer qu'être jeune dans le contexte actuel du quartier et moins aisé qu'avant s'inscrivant ainsi au contexte national¹¹⁷⁶.

3.2. L'enjeu du partage de l'espace politique et concurrence pour l'usurpation des valeurs entre les jeunes engagés et les élites du Quartier

Nous prenons comme hypothèse que la gauche (radicale) dans les quartiers périphériques a un caractère à la fois territorial-générationnel et émotionnel, ludique. Un caractère territorial par son implantation dans les quartiers périphériques de deuxième génération, générationnel par l'encadrement essentiellement des jeunes, et identitaire par sa relation avec la communauté alévic depuis la fin de la décennie 1960. Ainsi l'engagement à gauche symbolise aussi une stratégie identitaire juvénile. Être sympathisant d'un groupe de gauche, ou être seulement de gauche permet aux jeunes de trouver une ressource d'identification leur fournissant une légitimité, une dignité. Par le biais de la gauche radicale, les jeunes trouvent la possibilité d'intervenir au sein du quartier. Les autres réseaux excluent les jeunes tandis que la gauche est dominée par les jeunes. D'autres part, la gauche permet de dépasser l'influence des réseaux identitaires familiaux-tribaux, des régions d'origine et de l'alévisme traditionnel qui exclut les jeunes. Ainsi les jeunes deviennent des acteurs.

Quant à la dimension ludique et émotionnelle nous insistons sur les émeutes lors des manifestations, les *peer groups* organisés autour de l'engagement à gauche, les

¹¹⁷⁶ Voir Demet Lüküslü, *La jeunesse turque actuelle : la fin du « mythe de la jeunesse »*, thèse de doctorat de sociologie, sous la dir. de François Dubet, EHESS, 2005, surtout, pp. 173-205.

cafés fréquentés où ils écoutent la musique engagée. Ainsi une quasi « sous-culture » juvénile se forge autour d'un noyau de gauche radicale, avec ses codes, ses rituels, ses formes culturelles enracinés au territoire. Déjà une enquête menée par des journalistes en 1996 attirait notre attention sur une « jeunesse de quartier » se déclarant à gauche dans plusieurs quartiers périphériques¹¹⁷⁷.

L'engagement politique permet aussi une certaine autonomie des jeunes par rapport à leurs parents. Ainsi il est plus aisé d'échapper au contrôle familial, de dépasser le cercle de la vie quotidienne traditionnelle qui leur est imposé. D'autre part, le cercle du militantisme politique est beaucoup plus ouvert aux jeunes que les autres réseaux par sa nature et permet aux jeunes d'intervenir dans la vie sociale du quartier, ce qu'ils ne peuvent faire par le biais des réseaux familiaux, des associations ou des partis politiques légaux. Au moins ils peuvent créer leur propre autonomie car le militantisme de gauche recrute essentiellement chez les jeunes. Il semble que l'une des causes de la crainte de l'engagement des jeunes provient de cette caractéristique des réseaux de militantisme, qui échappent au contrôle et à la participation des adultes. C'est ainsi que les relations, complémentaires et concurrentielles à la fois entre les élites du quartier et des militants de la gauche radicale, doivent être analysées sous l'angle des relations générationnelles.

Concernant ce sujet, l'identité alévie et ses valeurs forment un autre aspect de la concurrence. Les mouvements de gauche infiltrés dans le quartier s'appuyant sur les valeurs de l'identité alévie, ils forment ainsi une double stratégie : faire adhérer les habitants aux idéologies de gauche en les légitimant par le biais de l'alévisme, et s'approprier l'alévisme en le dotant d'un discours politique militant faisant l'éloge à son caractère « révolutionnaire » et minimisant son contenu religieux. C'est ainsi que l'alévisme des militants entre en concurrence avec l'alévisme traditionnel de l'ancienne génération, plus attachée à la pratique de la croyance et moins radicale dans ses perceptions politiques. Il semble que pour les jeunes militants, il s'agit d'une part de minimiser l'influence de l'alévisme dans leur construction identitaire au profit de leur identité politique de gauche, et d'autre part de le manipuler pour des causes politiques

¹¹⁷⁷ Voir pour les détails, Ömer Özgüner, Metin Göktepe, « 'Sosyal Patlamamın' ta kendisi », *Express*, Istanbul : Yeni Asya Matbaacılık A.Ş., n°78 22 juillet 1995, pp.12-14.

en prétendant déterminer « le véritable alévisme »¹¹⁷⁸. Ici, il s'agit entre autres du désir de cette jeune génération engagée de ne pas laisser l'alévisme aux mains des autres (du clergé, des traditionalistes) et donc de les concurrencer pour son contrôle.

En raccourci, les jeunes militants de gauche déclarent que l'alévisme n'est pas si important, voir pas du tout dans leur construction identitaire. A ce propos, un interviewé déclarait « l'alévisme n'est pas important pour moi quand tu commence à lire à, connaître des choses tu deviens athée »¹¹⁷⁹. On trouve aussi le discours : 'le vrai alévisme c'est de soutenir la cause socialiste'. On trouve des exemples abondants de ce point de vue dans la littérature de la gauche radicale : ceux qui ne soutiennent pas cette cause, qui ne luttent pas contre la tyrannie, l'exploitation ne pourraient être de vrais Alévis¹¹⁸⁰. Ce double discours est valable dans plusieurs situations, montrant une stratégie qui prévoit d'une part de ne pas laisser le contrôle de l'alévisme et d'autre part de remplacer les valeurs de l'alévisme par des valeurs de gauches, plus universelles.

Ainsi ils peuvent mettre en cause les actes des élites du quartier qui s'organisent autour de l'identité alévie, en les accusant de ne pas agir selon les valeurs suprême de l'alévisme comme la résistance aux oppresseurs (*zalim*), d'être conformiste et de collaborer avec leurs oppresseurs. Cette stratégie permet deux choses : discréditer les adversaires avec leur propres armes et se légitimer dans leurs actes par le biais des valeurs communautaires.

Comme on peut le supposer, les parents sont plus soucieux de respecter l'autorité de l'Etat et ses agents qu'une partie importante des jeunes et ce fait peut être considéré comme un signe de l'influence de la culture traditionnelle des régions rurales, parmi d'autres facteurs. L'Etat et son autorité peuvent avoir une certaine sacralité pour les parents. Ainsi, « l'activisme » peut être un sujet de dispute entre deux générations ayant plus ou moins les mêmes tendances politiques : « les parents palestiniens sont

¹¹⁷⁸ J.F. Pérouse, «Contexte et formes des nouveaux alévis à Istanbul (1990-2000) », *Multitudes–Atiyazi*, Paris : CFAIT, n°1, p.9. URL : http://www.cfait.org/_immigration/analyse/47.html

¹¹⁷⁹ Mehmet, originaire de Tunceli septembre 2001, 25 ans diplômé d'université.

¹¹⁸⁰ Pour voir un exemple détaillé de ce discours voir *Gazi Gecekondulardan Geliyor Halk*, Istanbul : Haziran Yayıncılık, 1996, surtout pp.219-227.

respectueux de la loi et ne voient pas d'un bon œil l'engagement dans les activités politiques illégales ou violentes »¹¹⁸¹.

L'image et l'influence du jeune engagé vont dépendre des rapports de forces selon certains. A ce sujet un interviewé déclarait que : «Etre jeune nous contraint à être traité en criminel potentiel. Soit l'Etat, soit les parents ont des doutes. Quand l'engagement révolutionnaire gagne puissance les choses se passent différemment. Entre 1995-1997 les familles soutenaient [les révolutionnaires] même s'ils n'étaient pas à l'aise. C'était un soutien de facto. Les parents participaient aux mouvements. Maintenant les parents ne veulent pas ça. Ils empêchent leur enfants de participer aux mouvements en abusant de la contrainte économique et en les obligeant. Ils essayent de préserver leurs enfants des problèmes ainsi »¹¹⁸²

Il ne faut pas cependant nier les différends entre les générations, mis en lumière par les différentes organisations. Dans le quartier, les adultes se réunissent plus souvent sous le toit des organismes légaux comme le comité du *Cemevi*, les associations d'entraide etc., et les jeunes plus dans les organisations illégales. Le témoignage d'une jeune fille illustre la perception des jeunes de Gazi : « le *cemevi* est une chose positive, la direction est négative. Ceux qui dirigent le *cemevi* ne sont que des partisans de droite déclarant être de gauche. La section jeunesse qui a été abolie était utile »¹¹⁸³.

Même si une partie des jeunes participent au moins aux cours du *Cemevi* et se trouvent dans certaines associations d'entraide par le biais des comités de jeunes (c'est plutôt le cas des associations d'entraide qui ont une vision politique ou qui mènent des activités culturelles destinées à tous les habitants du quartier), ces organisations sont fermées à l'intervention des jeunes. Les élites des associations ne veulent pas partager la direction avec eux. Il s'agit d'une méfiance des adultes vis-à-vis des jeunes radicaux ou bien par le détachement même des jeunes qui les jugent très souvent corrompues, très conformistes, éculées et fermées sur elles-mêmes. Donc, les jeunes se trouvent face au dilemme de ne pas s'engager ou de s'organiser plutôt au sein de groupes politiques illégaux.

¹¹⁸¹ Bernard Sabella, *art.cit.*, p.49.

¹¹⁸² Ferhat (militant du mouvement kurde, socialiste, collègue, ouvrier, Sivas, 16 septembre 2001)

¹¹⁸³ Entretien avec Yadigar. 20 ans, militante de la gauche radicale, avril 2000.

D'autre part, on a aussi une certaine dispute à caractère idéologique entre les jeunes engagés autour des mouvements de gauche radicale et les membres de comité de Cemevi qui forment une identité de gauche beaucoup plus modérée, soucieuse de rester dans l'égalité et respecter l'autorité de l'Etat. Les *cemevi* sont aussi utilisés par les militants¹¹⁸⁴ à plusieurs reprises et cela occasionne de nouvelles tensions entre les jeunes et les adultes qui les considèrent comme des aventuriers, cherchant à empêcher le fonctionnement du *cemevi* par leurs activités illégales. Les jeunes engagés interviewés (d'après leurs déclarations) font, en revanche, attention de ne pas entraver le fonctionnement des organisations de quartier et ne pas provoquer une certaine dispute idéologique/générationnelle¹¹⁸⁵.

3.3. Reformulation d'une sous-culture juvénile territoriale par le biais de l'engagement en gauche radicale ? : La musique engagée et les cafés

Nous prenons le sous-culture suivant les *Cultural Studies*, dans un contexte d'incertitudes identitaires renvoyant à deux modalités, ruptures et continuité chez les jeunes des classes populaires¹¹⁸⁶. Il s'agit d'une part de retranscrire dans un style de vie jeune des valeurs empruntées à l'héritage¹¹⁸⁷, dans notre cas c'est les valeurs de leur lieu d'origine des jeunes et de la culture alévie, pour les reformuler et combiner ces valeurs avec les nouvelles émergées par l'impact de la culture urbaine et la nouvelle culture juvénile au sens large qui influence aussi les quartiers périphériques. Ainsi il se forme une culture juvénile des périphéries comme nous avons déjà évoqué dans la partie

¹¹⁸⁴ Ainsi, la police a découvert dans le *cemevi* d'Alibeykoy (quartier populaire à Istanbul près de Gazi) des dizaines de masques, affiches et livres interdits de DHKP-C. Mehmet Gundem, "Alevilere Terör Oyunu", *Zaman*, 31 août 1996. İlyas Uzum, "Günümüz Alevi Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevilikle İlişkileri", in *Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Ensar Neşriyat, 1999, p. 344.

¹¹⁸⁵ Muharrem nous a déclaré qu'ils ne fréquentaient pas certaines associations de peur que la rumeur raconte que les militants utilisent ces lieux, avril 2000.

¹¹⁸⁶ Armand Mattelart, Erik Neveu, *Introduction aux Cultural Studies*, Paris : Eds. La Découverte, 2003, pp.32-34.

¹¹⁸⁷ Voir pour les détails sur ce sujet Dick Hebdige, *Subcultures The Meaning of Style*, Londres : Methuen, 1979.

consacrée à la jeunesse de varoş et aussi « une communauté culturelle à l'ère des médias ».

Une récente recherche tire notre attention sur les *socialités ludiques chez les jeunes* à travers des lieux de divertissement à l'exemple des boites de nuits à travers lesquelles qu'il est possible « de définir les jeunes non pas d'après leurs manques face aux adultes, mais en tenant compte de leurs singulières et originales pratiques culturelles »¹¹⁸⁸. Selon lui, les boites constituent des espaces semi-fermés capables de créer univers propre, imperméable à l'influence des arbitraires culturels, qui contrôlent l'ordre de la société instituée dans le cadre de l'utilisation de l'espace, des musiques et des danses¹¹⁸⁹. Ainsi nous pouvons faire l'hypothèse que les lieux de divertissement appropriés par les jeunes puissent créer une ressource d'identification dans un contexte spatial, restant autonome de l'intervention des adultes. Il s'agit ainsi des différentes sociabilités juvéniles distinctes, qui s'éloignent de l'ordre institué dans la société et créer des sociabilités juvéniles de celles des adultes de celles des adultes, par le recours à l'amusement¹¹⁹⁰. Une ressource d'identification ludique et spatiale à la fois.

Nous allons essayer de contextualiser d'une certaine sous-culture juvénile territorialisée à travers usant la description de José A. Berguna transposition de l'expérience des « des boites » aux cafés-bars du quartier de Gazi où la clientèle écoute la musique engagée (de gauche) et la musique folklorique d'habitude stylisée. Une culture s'émerge ainsi dans un contexte musical et spatial essentiellement réservés aux jeunes et liés à une conscientisation politique qui a un caractère essentiellement juvénile et ludique.

Ici il faut noter que les quartiers périphériques des métropoles turques ont vécu des changements importants voir décisifs au cours de ces dernières années. En particulier la structure culturelle de ces quartiers a subit de profondes mutations dans les années de 1990. Un spécialiste de la culture populaire turque, Can Kozanoğlu, explique ce fait, en faisant allusion au fonctionnement des cafés des quartiers périphériques –qui

¹¹⁸⁸ José Angel Bergua, « Les socialités ludiques chez les jeunes », *Esprit Critique*, été 2004, vol. 6, n°3, p.187.

¹¹⁸⁹ *Ibid*, p.188.

¹¹⁹⁰ *Ibid*, p.194.

sont nombreux dans le quartier de Gazi- des métropoles comme endroits de socialisation des jeunes, ainsi :

« Et dans la décennies de 90 certaines choses se sont transformées. Il y a encore une ville essentielle. La région la plus éclairée, la plus riche... Les zones urbaines en dehors de cette région ne font pas partie de la ville essentielle, on ne les considère pas ainsi. Mais [ces régions] ne sont plus désormais des zones entre la ville et le village à l'ambiance semi-rurale. Ces sont des quartiers en dehors des murs de la ville, en dehors de la culture de la ville essentielle ayant leur culture propre. Surtout pour les jeunes issus de n'importe quel cercle [*halka*] périphérique à la ville, l'influence du village est quasi inexistante. Ces quartiers ne sont « ni ruraux ni urbains », ce sont des quartiers ayant leur culture propre, formulée par la vie urbaine. Je ne sais pas si ça tombe bien mais cela ressemble à la situation du Bronx, coupé de la vie de Manhattan sans avoir aucune spécificité rurale »¹¹⁹¹.

D'ailleurs le quartier de Gazi ne propose pas grand chose aux jeunes en ce qui concerne la culture ou les loisirs. Il n'y a aucune salle de cinéma, ni théâtre, ni bibliothèque, il ne possède pas davantage de parcs publics, de boîtes ou de lieux organisés pour faire du sport. Se promener en groupe le soir tard peut provoquer des ennuis avec les forces de l'ordre et des arrestations¹¹⁹². Ainsi il ne reste essentiellement que des cafés comme seuls lieux de socialisation.

Les jeunes que nous avons interviewés étaient majoritairement actifs. Leur temps libre se limitait donc aux week-ends. Comme ils n'ont pas beaucoup de liberté dans le choix de leurs loisirs, leurs récits se ressemblaient beaucoup. Cela dit, ils sortent tout de même hors de Gazi. Pour ces sorties, ils préfèrent le quartier de Beyoğlu [quartier central de divertissement d'Istanbul] connu pour ses cafés et ses boîtes de nuit de toutes sortes. La plupart des jeunes sont contre l'ouverture dans leur quartier de cafés ou de boîtes où l'on pourrait consommer de l'alcool mais paradoxalement ils sortent à Beyoğlu pour boire. Cette forme de néoconservatisme des jeunes qui insistent beaucoup sur une image positive et digne du quartier peut être le signe d'une certaine fragilité des équilibres sociaux au sein du quartier et mérite des recherches plus approfondies.

Les lectures des jeunes du quartier, qui n'ont pas autant d'importance que la consommation de la musique engagée, se caractérisent plutôt par une consommation de

¹¹⁹¹ Can Kozanoğlu, *Yeni Şehir Notları*, Istanbul : İletişim Yayınları, 2001, p. 31.

¹¹⁹² Presque chaque enquêté a subi, d'après ce qu'ils disent, des problèmes avec la police parce qu'ils se promenaient en groupe le soir. Beaucoup de gens sont arrêtés pour cette raison.

vulgarisations politiques ou idéologiques. La lecture de journaux et de revues gauchistes passant de mains en mains dans les cafés est courante¹¹⁹³. Les jeunes nous ont dit qu'ils lisaient généralement « des livres politiques » ou bien des ouvrages traitant de l'histoire des ethnies anatoliennes en particulier de « l'histoire kurde ». Les cafés qui ne datent que de quelques années fonctionnent comme un milieu (presque le seul) de *socialisation* et comme un champ de propagande pour les militants, dans un contexte où les associations ne peuvent pas fonctionner¹¹⁹⁴.

La musique occupe une place déterminante dans la vie quotidienne de ces jeunes à la fois comme source de divertissement et comme construction identitaire. Ils écoutent souvent de la musique, jouent et chantent. C'est presque leur seul divertissement et même leur seule activité. Comme nous avons expliqué dans la partie consacrée à l'alévisme, la musique tient aussi une place importante et sacralisée chez les Alévis. Ce fait joue beaucoup sur l'intérêt des jeunes à la musique.

Un mélange de styles musicaux populaires en Turquie, allant du *protest music* à la musique alévie domine dans ces cafés. La préférence des jeunes se tourne généralement vers la *protest music* et en particulier vers les nouveaux hymnes gauchistes. D'ailleurs dans les cafés fréquentés par la jeunesse nous n'avons entendu presque que ce type de musique (essentiellement en turc et marginalement en kurde) et de la musique folklorique alévie.

Comme nous l'avons déjà évoqué, la *musique révolutionnaire*, qui existait déjà dans la décennie 1970, a vécu de grandes transformations. Pour certains, la masse des sympathisants et/ou militants de gauche, qui est en grande partie d'origine kurde et alévie et qui n'ont pas d'origines bourgeoises, existaient avec les identités « de la gauche », « des révolutionnaires » qui sont accrochés à leurs identités culturelles. L'identification à la gauche fonctionnait comme un espace du maintien conjoncturel de ces groupes exilés de leur pays au sens culturel du terme. La marginalisation de la gauche les a servis pour retourner à leurs identités¹¹⁹⁵. Nous n'allons pas si loin mais

¹¹⁹³ Les journaux comme *Evrinsel* (gauche radicale) et *Özgür Bakış* (pro-kurde) et sont populaires.

¹¹⁹⁴ Un des nos enquêtés, Ertuğrul, interprète le fonctionnement des cafés ainsi : « Avant la police ne se mêlait pas du fonctionnement des cafés. Ils croyaient que les jeunes y avaient des "relations sentimentales" et que, par conséquent, ils s'éloignaient des affaires politiques. Mais dans ces cafés, il s'est formé un potentiel révolutionnaire et un certain nombre de pressions policières ont alors été exercées ».

¹¹⁹⁵ Murat Okan, « Ahmet Kaya ne anlatıyor (du)? Sol popüler kültür ve Ahmet Kaya », *Folklor/Edebiyat*, Ankara : Başkent Matbaası, 2001/2, vol VII, n°26, pp.13-21.

nous insistons sur la nécessité de prendre en considération le changement en faveur de l'apport des identités culturelles dans le contexte d'acculturation entre les groupes d'identités culturelles et la gauche. La musique nous offre un espace riche afin de comprendre ce changement.

C'est par ce biais qu'une sorte de "sous-culture" se forme dans le quartier. Un groupe de *protest music*, le "Grup Yorum", est particulièrement populaire dans les milieux de gauche de Turquie et du quartier. La vente des albums du "Grup Yorum" atteint environ 200 000 albums en dépit des interdictions dans certaines régions du pays¹¹⁹⁶. L'originalité de ce groupe tient dans les relations indirectes qu'il entretient avec un groupe de gauche radicale qui a une certaine notoriété dans le quartier, et dans la production d'un hymne pour Gazi qui glorifie l'émeute de 1995 et y voit le commencement d'une grande révolution socialiste¹¹⁹⁷ :

Depuis des *geceköndü* pauvres de Gazi
Nous avons coulé dans les rues avec la haine
Les drapeaux de notre Libération
Ont flottés sur les barricades
La pierre, le bâton, l'essence sont des armes dans nos mains
Notre force vient de notre amour de la Patrie
Pour une vie libre et digne
La lutte est notre devoir d'honneur
Si tu soutiens si tu dis que c'est mon combat
Ce feu va devenir un grand incendie
Nos pas font trembler la terre et le ciel
Notre révolte grandit
Même s'ils ont des fusils, des chars, des canons
Les cruels ont peur
Des femmes, des hommes de tous les prolétaires
La haine du peuple augmente
La terre où on a versé le sang

¹¹⁹⁶ Pour les détails voir <http://www.ozgurluk.org/yorum/gyfrench.html> surtout pp. 1-2.

¹¹⁹⁷ Cette chanson porte le nom de Gazi Marşı [*Hymne de Gazi*] et se trouve dans l'album « Geliyoruz » (Nous Venons). Les paroles originales sont suivantes : Gazinin yoksul kondularından / Aktık öfkeyle sokaklara / Kurtuluşumuzun bayrakları / Dağalandı barikatlarda / Taş sopa benzin elde silahtır / Gücümüz vatana sevdamızdandır / Onurlu özgür bir yaşam için / Savaşmak namus borcumuzdur / Omuz verirsen kavga benimdir dersen / Bu kıvılcım yangın olur / Adımlarımız yeri göğü sarstıyor / İhtilalimiz büyüyor / Tankları, topları, tüfekleri olsa da / Zalimler korkuyor / Kadın, erkek emekçilerin / Halkın öfkesi büyüyor / Uğruna kanlar dökülen toprak / Düşmana verilmiyor / Haydi omuz ver kurtuluş cephesine / Zafer bizi bekliyor / İhtilalimiz büyüyor / Zafer bizi bekliyor.

On ne la donne pas à l'ennemi
 Allez au secours du front de libération
 La victoire nous attend
 Notre révolte agrandit
 La victoire nous attend.

Les figures et la tradition alévie sont abondamment utilisées comme exemples de la résistance révolutionnaire en Anatolie¹¹⁹⁸. D'autre part, dans chaque album le groupe chante quelques chansons pour les « martyres révolutionnaires » morts récemment. Leur exercice de propagande va jusqu'à utiliser, dans certaines chansons, des voix originales enregistrées dans les camps d'entraînement à la guérilla¹¹⁹⁹ ou encore les derniers mots des « martyrs », cherchant ainsi à recréer l'atmosphère de leur mort¹²⁰⁰. Dans les quartiers de périphériques comme Gazi, la jeunesse de gauche s'identifie à ce groupe, connaît la biographie de ses membres et les prend pour modèles¹²⁰¹. Ainsi écouter la musique du « Grup Yorum » est considéré comme une activité qui éduque la conscience révolutionnaire¹²⁰² et comme une forme de résistance à la culture de masse¹²⁰³ et aux agents de l'Etat¹²⁰⁴. La plupart des jeunes écoutent aussi de la musique populaire mais plutôt en privé¹²⁰⁵.

¹¹⁹⁸ Par exemple, dans l'album intitulé « Geliyoruz » [Nous venons], il y a une interprétation d'une chanson religieuse alévie (Ey Şahin Bakışım), une chanson folklorique en langue laz (Avlaskani Cuncti), une chanson révolutionnaire en kurde (Hévidarım), et une chanson anonyme en arabe dédié à certains « martyres » d'origine arabe (Haydi Tenruh).

¹¹⁹⁹ Voir dans l'album « Cesaret » [Courage], l'introduction de la chanson « Dersim'de Dogan Gunes » [Le soleil qui se lève au Dersim], enregistré en Anatolie de l'Est dans un camp de guérilla.

¹²⁰⁰ Voir dans l'album « Geliyoruz », la chanson « Sibel Yalçın Destanı » [Épopée de Sibel Yalçın] dédiée à une jeune fille, « martyre » de la Révolution du DHKP-C [tuée pendant une attaque de police alors qu'elle avait 18 ans].

¹²⁰¹ Les jeunes de Gazi aiment bien parler de ce groupe qui tourne depuis 15 ans. Ils chantent par cœur toutes leurs chansons (anciennes ou nouvelles) et fréquentent les cafés où l'on passe les albums du groupe.

¹²⁰² A la question : « Les événements de Gazi de 1995 ont-ils provoqué un changement chez toi ? », un enquêté, Muharrem (21 ans), a répondu : « Oui, j'ai commencé à écouter « Grup Yorum » plus qu'avant ». D'après lui 90% (!) de la population de Gazi écoute « Grup Yorum ».

¹²⁰³ Un autre enquêté, Öymen, 22 ans, ancien prisonnier politique, a déclaré qu'il écoute « Grup Yorum », « Grup Ekin » (un autre groupe turc qui fait *protest music*), de la musique « révolutionnaire », de la musique folklorique, et « La voix du peuple, notre culture » pas 'Ricky Martin', avril 2000.

¹²⁰⁴ La musique est mise assez fort dans les cafés pour être entendu au dehors.

¹²⁰⁵ La réponse de Muharrem, qui a déclaré avoir commencé à plus écouter « Grup Yorum » après les événements de 1995, est très représentative et mérite d'être citée. Il a déclaré qu'il écoute (mis à part « Grup Yorum »), de la musique arabesque et il a cité les noms de ses chanteurs préférés. Puis, tout d'un coup, il a ajouté qu'il n'écoute que rarement (une fois / deux fois par mois) cette musique et qu'il préfère la musique folklorique : « c'est notre culture ».

Une grande partie des cafés qui se trouvent à Gazi font le choix de diffuser de la *protest music* pour marquer l'identité du café et manipuler le client¹²⁰⁶. Dans les autres cafés, on écoute parfois de la musique arabe¹²⁰⁷ ou de la *canlı müzik*¹²⁰⁸. Les cafés où l'on fait de la *canlı müzik* sont similaires aux boîtes de nuit du centre-ville. Les clients ne s'y trouvent que pour le divertissement, chanter et danser. D'habitude il n'y a pas de consommation d'alcool¹²⁰⁹ et beaucoup de filles les fréquentent. Une grande partie des habitants craignent la décadence du quartier susceptible de se produire avec l'introduction de la prostitution, une consommation abondante d'alcool et la diffusion de drogues. D'apparence cette peur reflète une sensibilité relativement conservatrice mais est aussi légitimée par l'accélération de la consommation de l'alcool et des drogues qui commencent à déstabiliser les quartiers périphériques¹²¹⁰.

Le cas de Grup Yorum, le groupe de musique le plus écouté au quartier Gazi est très intéressant pour diverses raisons. Ce groupe caractérisé par son militantisme politique fait partie du courant de la nouvelle musique de caractère engagé dit *özgün müzik*. Dans leur cas cette musique est inspirée de la musique *protest* latino-américaine, de la musique folklorique anatolienne (en grande partie de la musique alévie), de la tradition de la musique pop des décennies antérieures. Il s'agit d'un bricolage de différents courants dans un contexte politisé. Comme nous avons déjà évoqué dans la partie sur les varoş, cette musique est appropriée essentiellement par la jeunesse des quartiers informels.

Par contre, l'intérêt du groupe à ce quartier renvoie à une autre dimension. Le groupe a organisé une tournée en Europe afin de collecter des fonds pour construire un

¹²⁰⁶ Le patron de café, Eyüp., explique qu'il ne passe pas les chanteurs arabesques (il a cité les noms) et la plupart des chanteurs de Pop « pour s'opposer au système ». Il passe des chansons folkloriques car c'est « sa culture » et Grup Yorum parce qu'il s'agit d'une musique engagée. La plupart des clients apprécient ce choix mais certains partent car il ne passe jamais de musique populaire. Il soutient que, de toute façon, il ne veut pas que ce type de clients fréquente son café. Il s'oppose aussi à la *live music* car cela empêche les gens de parler et, par conséquent, de faire de la propagande.

¹²⁰⁷ Pour les détails sur la musique arabe, largement répandue dans les quartiers périphériques créés vers la fin des années 1960 comme un genre de musique marquée par son caractère latent de contestation, voir Martin Stokes, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

¹²⁰⁸ Concert en direct.

¹²⁰⁹ Pendant mes recherches les gens m'ont déclaré que les « révolutionnaires » empêchaient la vente d'alcool dans ces lieux pour des raisons idéologiques.

¹²¹⁰ Voir pour l'intervention de différents groupes contre la drogue et les crimes dans le quartier Gazi, Candan Yıldız – Esra Cengiz, « Gazide derin sorunlar », *Birgün*, 15 septembre 2004.

mausolée pour les 'Martyres de Gazi'. A la suite de l'émeute ils ont écrit une hymne à l'honneur des émeutiers de Gazi qu'ils l'ont publié dans leur prochaine album intitulé *Geliyoruz* [Nous venons]. Ils ont essayé de construire un centre culturel dans le quartier plusieurs fois qu'ils n'ont pu activer à cause de la pression de la police¹²¹¹. Selon Orhan Kahyaoğlu, la solidarité des membres de ce groupe avec les Alévis s'est accélérée après l'Émeute de Gazi et ainsi ils ont commencé à donner plus d'importance à la musique alévie dans leur album¹²¹².

Il y a une multitude de cafés fréquentés par les jeunes, différenciés entre eux en fonction de l'existence ou non-existence de la musique live, de la vente ou non d'alcool, de sa bonne ou mauvaise réputation, et enfin par la concentration de tel ou tel groupe. Les cafés ouverts le soir où se produisent des groupes en *live* et où l'on consomme de l'alcool se situent dans le même contexte de bricolage culturel que les autres. Voici nos observations sur l'un d'entre eux où nous avons passé une soirée accompagnée par un groupe mixte de jeunes du quartier.

Un café à Gazi

Il s'agissait d'un café-bar dit *Çağdaş* [Moderne]. La clientèle était jeune, habillée de façon moderne. Il y avait un petit orchestre, un joueur de *bağlama* (lute anatolien, instrument sacré pour les Alévis) qui chantait aussi, un joueur de *synthesizer* et une chanteuse.

Le répertoire était diversifié ; chansons folkloriques en grande partie alévie, chansons en kurde, des airs pour danser des danses folkloriques anatoliennes, de la pop turque mais plutôt des exemples engagés. C'était un grand café formé de deux salles décorées de façon moderne avec des fauteuils. Le répertoire allait des chansons dynamiques, gaies à des chansons plus mélancoliques. La participation aux chansons et aux danses était générale¹²¹³.

¹²¹¹ Orhan Kahyaoğlu, *Grup Yorum « Sıyrılıp Gelen » And Dağları'ndan Anadolu'ya Devrimci Müzik Geleneği*, Istanbul : Ne kitaplar, 2003, pp.258-261.

¹²¹² *Ibid.* p.271.

¹²¹³ Observation faite en avril 2002.



En haut, la vitrine d'un disquaire à Gazi. Les affiches du fameux cinéaste engagé (Yılmaz Güney), les vedettes du pop et de la variété turque, les stars de la chanson folklorique ainsi que de la musique engagée [y compris le Grup Yorum bien sur] sont ensemble.
 En bas, les affiches du concert de *Grup Yorum*, le groupe de musique le plus écouté par les jeunes du quartier, à côté des affiches politiques qui appellent les habitants du quartier aux manifestations du 1 mai.
 [Photos pris le mai 2004]



4. LA VIE AFFECTIVE DES GARÇONS ET DES FILLES ET LE PROBLEME DE LA MIXITE

Les différences entre les quartiers populaires et les quartiers du centre ville dans les métropoles actuelles, sur le sujet de la vie affective des jeunes -essentiellement des jeunes filles- est provient de plusieurs sortes de contraintes du aux mécanismes de contrôles social qui sont soit inexistants soit moins puissant dans les quartiers des classes moyennes et aisés, comme le montrent certaines recherches menés sur des terrains différents¹²¹⁴.

A partir de ce constat nous pouvons supposer que la vie affective des jeunes des quartiers périphériques a ses propres spécificités, dépendant les circonstances sociales du terrain donné. Ce fait serait généralisable et c'est ainsi que dans une recherche menée aux cités françaises la chercheuse se demandait au sujet des jeunes banlieusardes : « ... La sexualité des jeunes filles dans les « banlieues » serait-elle différente de celle des jeunes filles des classes moyennes et des classes aisées des centre villes ou des villages ? Contraintes de vivre une « coupure » entre leur vie familiale, leur sociabilité de voisinage à visage découvert et leur vie affective nécessairement cachée, comment parviennent-elles à faire leur entrée dans la sociabilité affective et amoureuse ? »¹²¹⁵.

¹²¹⁴ Voir comme des recherches récentes Mahnaz Shirali, *Les jeunes d'Iran : Une génération en crise*, Paris : PUF, 2001 la partie consacrée aux jeunes des quartiers de Sud, ou Caroline Vaissière, « Les sociabilités adolescentes dans les quartiers difficiles », in *VEI Enjeux*, n° 129, mars 2002.

¹²¹⁵ Caroline Vaissière, *art.cit.*, p. 33.

4.1. Les mœurs de la communauté comme obstacles des relations affectives

Le premier problème à ce sujet est celui de la mixité. Les sociabilités des jeunes filles et des garçons montrent certaines différences, dépendant surtout des contraintes spécifiques pesant sur les jeunes filles.

La communauté alévie a un discours insistant beaucoup sur l'égalité des hommes et des femmes au sein de la communauté et le respect de leur culture envers les femmes. Ils sont fiers de ne pas avoir de ségrégation entre les sexes opposés ni dans la vie quotidienne ni pendant le déroulement de leurs cérémonies religieuses. En général ils insistent sur le fait qu'ils se différencient des sunnites conservateurs par leurs capacités à assumer l'égalité entre les sexes. Les membres de la communauté en tirent une grande fierté.

La réalité à ce sujet est plus complexe que le discours. D'une part l'égalité des sexes au sein de la communauté est assez problématique et critiqués par beaucoup de chercheurs travaillant sur l'alévisme, dénonçant un simple discours de la communauté destinés aux tiers. D'autre part le fait de la mixité pour les membres de la communauté, qui est un fait essentiel de la culture alévie depuis toujours, est souvent encadré par des mœurs assez strictes qui limitent les relations entre les sexes, avec un code d'honneur rigoureux privilégiant la domination de la communauté sur les membres, des âgés sur les jeunes et de l'homme sur la femme. Les membres de la communauté étant très soucieux de ne pas être perçus comme conservateurs, essayent de trouver un équilibre entre les modes de comportements provenant de la vie sociale urbaine et leurs mœurs qui sacralisent la pudeur de la femme.

D'ailleurs le discours de l'alévisme sur le caractère libéral de la communauté au sujet des femmes se contente de souligner le fait que les parents alévis ne s'opposent jamais à ce que leurs filles fassent des études et les encouragent même, que la polygamie est mal vue dans la communauté et que les femmes ne se cachent pas des hommes. Mais tout cela ne suffit pas pour dépasser « le code d'honneur » de la communauté qui s'inscrit dans le cadre du code d'honneur méditerranéen. Ici il faut

bien souligner que les parents des parents en question ont des origines rurales et que leurs comportements sont par conséquent sous l'influence des mœurs de leurs régions.

Le flirt est plutôt mal vu et le code vestimentaire, qui exclut le voile, peut être quand même assez stricte pour les membres conservateurs de la communauté comme nous avons essayé de démontrer dans la partie consacré aux relations générationnelles. La mixité limitée dépend toujours de l'honneur (*namus*), et ne laisse pas trop de place aux relations affectueuses des jeunes.

4.2. Les différences de la socialisation des garçons et des filles

D'une manière générale les filles sortent moins¹²¹⁶. Il s'agit d'espaces de socialisation où la ségrégation sexuelle est en vigueur. C'est le cas des cafés traditionnels et des *Birahane** Les jeunes garçons fréquentent moins ces espaces masculins en faveur des cafés modernes mais cet processus n'est pas encore abouti. Sortir le soir tard est mal vu pour les jeunes filles. Même les dans les cafés qui sont des espaces mixtes par excellence, que j'ai souvent fréquenté pendant mes recherches de terrains, les garçons forment la majorité absolue, à peu près les 2/3 de la clientèle. Certains cafés n'ont pas bonne réputation et une partie des filles sont plus vigilantes à ce sujet que les garçons.

Ainsi les filles qui sont moins visibles dans les lieux de divertissement voir même dans les rues quelques fois seraient moins sociables que les garçons ? La réponse pourrait être plutôt contraire. C'est le mode de socialisation qui est différent entre ces deux genres. Les filles sont absentes des lieux de loisir qui ont toujours été masculins comme les cafés traditionnels et des *Birahane*, moins nombreuses dans les cafés et dans les rues le soir mais elles fréquentent plus les cours de langues, de musique, de *semah*

¹²¹⁶ Pour une description du même phénomène, voir Benoit Fliche, « La modernité est en bas : ruralité et urbanité chez les habitants d'un gecekondu d'Ankara », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issues No 1 – Gecekondu, URL : <http://www.ejts.org>.

(danse religieuse alévie) -où il y a le problème de former les couples-, de Cemevi, du théâtre du Centre Social (Toplum Merkezi) et ainsi de suite. Aussi les enseignants du Lycée du quartier me déclaraient que les filles sont souvent plus actives dans l'école¹²¹⁷. La différenciation de modes de socialisation des jeunes des quartiers populaires en Turquie a été remarquée aussi par les recherches quantitatives, selon une recherche effectuée dans un ancien quartier *gecekondu* d'Istanbul¹²¹⁸. Ainsi il faut faire attention aux différences de socialisation des jeunes des quartiers populaires, fonctionnant par rapport aux identités sexuelles et socioculturelles.

Donc, on ne peut pas dire que les formes de sociabilité des jeunes filles et des garçons sont différents mais leurs poids dans les milieux de socialisation varient et c'est ainsi que la mixité devient plus ou moins déséquilibrée. Une recherche de terrain menée par une équipe filiale turque de l'UNICEF en 1994 remarque la diversification et la différenciation culturelle dans les relations filles/garçons et une différenciation des formes de conduite entre les jeunes filles qui font des études, qui travaillent et filles au foyer¹²¹⁹.

* Littéralement la maison de bière. Les *birahane* sont des lieux où les gens consomment plutôt de la bière surtout à partir des années de 1970 dans tout le pays tout en restant essentiellement les lieux masculins comme les *meyhane*.

¹²¹⁷ Voir pour comparer Françoise Gaspard, Farhad Khosrokhavar, « La problématique de l'exclusion, de la relation des garçons et des filles de culture musulmane dans les quartiers défavorisés », *Revue Française des Affaires Sociales*, 48^e année, n°2, avril-juin 1994, pp. 3-25.

¹²¹⁸ Voir Gülten Kazgan, « Kustepe Gençliğinin sosyoekonomik görünümü », in Gülten Kazgan, *Kustepe Gençlik Araştırması*, Istanbul : Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002, pp.22-23.

¹²¹⁹ Le rapport intitulé *Istanbul-Gaziosmanpaşa Toplumunun Sosyal Profili*, UNICEF/Turkiye Kentsel Gecekondu Programı, août 1994, sous la direction de Nuran Yavuz., p. 8.

4.3. La question du flirt sous la contrainte de la formule magique « de ne pas dépasser les bornes de l'amitié »

« Ne pas dépasser les bornes de l'amitié », formule magique qui explique les frontières des relations entre les sexes est difficile à dépasser et constitue une synthèse des mœurs et de la modernité urbaine dans notre contexte. Ainsi notre terrain se rapproche des quartiers d'immigrés en France. A propos de la sexualité dans ces quartiers une ethnologue française faisait cette description : « L'observation sur le terrain met en évidence l'absence de relation mixte ostensiblement fondée sur les rapports intimes entre les sexes. Je n'ai vu aucun couple d'adolescents durant mon investigation dans la ZAC et ce qui fut exposé des rapports microsociaux le laisse émerger comme une évidence »¹²²⁰.

Il se peut que cette formule soit partagée à la fois par les parents, les frères-sœurs aînés engagés ou non politiquement et les adolescents en question mais que leurs soucis sont toutefois différents.

Le flirt entre les garçons et les filles est assez difficile dans le quartier car l'anonymat est impossible, le contrôle social est fort. Nous prenons le fait de flirt comme : « un échange affectif accompagné de baisers et de caresses avec un partenaire qui n'est le futur conjoint »¹²²¹. Il est préférable de sortir hors du quartier pour les couples mais cela reste aussi compliqué. Les cafés pourraient être des lieux d'intimités car beaucoup moins surveillés que d'autres (les jeunes restent entre eux en dehors de la surveillance de leurs parents et leurs voisins) mais il y a deux obstacles : le propriétaire du café doit garder une bonne réputation et limite les comportements des clients et pour les couples risquent d'être vus par des connaissances.

« L'absence du flirt » ou la difficulté de le vivre sans contrainte est un grand problème pour les jeunes pour trouver un équilibre personnel. A propos de « flirt » nous suivons l'idée de H. Lagrange: Le flirt n'est pas seulement un émoi, ni même un

¹²²⁰ Claire Calogirou, *Sauver son Honneur Rapports sociaux en milieu urbain défavorisé*, Paris : L'Harmattan, 1989, pp. 88-90.

¹²²¹ Pour le flirt voir Hugues Lagrange, « Le sexe apprivoisé ou l'invention du flirt », *Revue française de sociologie*, XXXIX-I, 1998, pp. 138-175.

échange physique préliminaire au coït, mais désormais une composante autonome des relations interpersonnelles des jeunes gens... »¹²²².

D'habitude les filles et les garçons sortent en groupe. Ils fréquentent plutôt les gens en qui leurs parents ont confiance. Ils peuvent ainsi se réunir dans les maisons ou dans les cafés ou sortir aussi à l'extérieur du quartier d'une façon toute à fait légitime sans « dépasser les bornes de l'amitié ». Les interdictions couvrent les deux sexes. Les filles et les garçons doivent se comporter correctement pour ne pas être exclus par les autres. Le garçon doit être honnête, respectueux [*efendi*] et la fille être une « fille honnête » [*namuslu*] pour ne pas avoir une mauvaise réputation. Pour échapper du stigmatisme ils n'ont pas d'autre possibilité de sortir avec des gens extérieurs au quartier.

Cette interdiction peut constituer un point commun à différents groupes mais pour de diverses raisons. Il est possible de citer trois tendances différentes : celles des parents, des groupes de jeunes militants et les autres jeunes.

Selon mes informateurs jeunes les parents craignent énormément que leurs enfants ne respectent pas les bonnes mœurs dans leurs relations ou puissent être vus par les autres. En gros, la raison l'interdiction des relations filles/garçons qui dépassent « les bornes de l'amitié » est un souci de préservation des mœurs et de la virginité des filles. La mauvaise réputation d'une jeune fille est un grand problème pour ses parents qui doivent pouvoir répondre de chaque action de leur fille pour garder l'honneur de la famille. Comme c'est « l'honneur » qui est en question dans les relations entre les filles et les garçons, des tierces personnes peuvent intervenir légitimement car « l'honneur est souvent collectif, pas seulement du lignage ou de famille, mais de n'importe quelle unité sociale à laquelle un individu appartient »¹²²³.

Quant aux frères aînés engagés et aux leaders des groupes de gauche, sans être nécessairement plus âgés que les autres, ce soucis devient un désir d'empêcher la dégradation de la structure sociale et le processus dépolitisation venant de l'appropriation d'un style de la vie bourgeoise que, d'après eux, les agents de l'Etat essayent de diffuser dans les quartiers périphériques où les mouvements de gauche sont

¹²²² H. Lagrange, *art.cit.* p. 156

¹²²³ Voir Julian Pitt-Rivers, *Anthropologie de l'honneur*, Paris : Hachette, 1997, p.2

influent pour empêcher la conscientisation politique des jeunes et briser la « morale révolutionnaire ».

A ce propos un lycéen de 17 ans, Eyup, sympathisant du mouvement gauche kurde, à propos des relations affectives entre les jeunes et de l'influence de la « morale révolutionnaire » avait déclaré lorsque je lui ai demandé si cela pouvait poser un problème de sortir avec une fille dans le quartier : « Non, ça cause pas de problème comme ça mais si tu fais des choses pas convenables... Par exemple si tu entres dans un café et tu es « intime » avec la copine, les gens se fâchent et demandent pourquoi tu fais ça etc. C'est-à-dire il y a une certaine pression de cette façon. Cela n'est pas issu des règles de la morale mais plutôt du fait que le « révolutionnarisme » c'est-à-dire c'est la gauche l'interdit. Il faut pas penser que c'est une réaction religieuse». Quand je lui ai demandé pourquoi la gauche faisait ainsi, il m'a répondu « Moi non plus je n'ai jamais compris. D'ailleurs je ne trouve pas cette réaction très juste. Si la révolution et la liberté sont synonymes, il ne faut pas attenter à la liberté des gens... Dans un tel quartier comme *Fatih* [quartier connu conservateur d'Istanbul] les gens sont contre à ces choses mais [c'est normal] ils sont des réactionnaires. Mais dans des lieux comme Gazi, il faut que les gens soient plus tolérants. Pas les interdire. .. La cause de cette réaction [contre le flirt] est issue du fait que les gens qui se considèrent comme révolutionnaires vivent tout d'une façon sérieuse et que les relations amoureuses n'existent pas pour eux. [Même] le fait de boire d'alcool dans le parc peut causer des problèmes. Ils interviennent au nom de la dignité du révolutionnarisme [devrimcilik]. C'est-à-dire, dans notre quartier de Gazi ces types de choses (pas convenable, superficielles) ne devraient pas exister».¹²²⁴

Une autre raison de pouvoir s'opposer aux relations qui dépassent « les bornes de l'amitié » est que le quartier porte une sacralité, issue de la mémoire de l'émeute de 1995, ce qui interdit de se comporter de façon légère. Il faut respecter la mémoire des « martyrs » et de se comporter d'une façon correcte : « qu'ils aillent faire ces choses légères ailleurs » mais pas dans le quartier !

¹²²⁴ Entretien avec Eyüp, 17 ans, Sivas, lycéen, kurde, sympathisant de la gauche kurde, mars 2001

Toujours à propos du flirt, Ferhat qui se définit comme socialiste d'origine kurde, parlait ainsi des discussions entre les « révolutionnaires » : « Jusqu'à deux ou trois ans les relations sentimentales étaient cachées. Maintenant ce n'est plus comme ça. On peut interpréter ce changement comme un fait positif car avant ces types de relations étaient refoulés. Ce temps-là nous avons critiqué l'occultation des relations sentimentales et nous avons défendu les relations sous contrôle et équilibrées. Les relations [sentimentales] actuelles sont [dégénérées], comme le Système voulait. Il y a même des prostitués qui habitent dans le quartier »¹²²⁵.

Le troisième groupe qui critique le flirt est formé par les mêmes jeunes qui dénigrait l'appropriation du style de vie bourgeois par les jeunes du quartier, car, en raison des différences de niveau social les jeunes des quartiers favorisés risquent de perdre leur équilibre personnel par cette transformation trop rapide qu'ils ne sont pas prêt à assimiler.

Ce fait de « ne pas être prêt » à un tel changement est naturellement plus fort chez les parents. Il faut alors que les jeunes fassent attention à leurs comportements dans le quartier afin de changer les choses en douceur même si les demandes sont légitimes. C'est pourquoi ils accusent certains jeunes plus radicaux à ce sujet d'être des faux-semblants des jeunes bourgeois et de n'avoir aucun sens des responsabilités en étant provocants dans le quartier sans y réfléchir, sans avoir conscience ce qu'ils font.

A ce sujet une interviewée, Alev, disait : Les jeunes du quartier c'est ne pas pour moi. Leurs comportements sont imités, ils essayent de se montrer. C'est pourquoi je vais à un seul café dans le quartier avec mon copain pas aux autres. Les jeunes d'ici ne sont pas « mûrs ». Ils n'arrivent pas à trouver leurs identités, leurs personnalités ne sont pas établies. Il y a des jeunes « hip-hop » (!), des « faux semblants »¹²²⁶.

Cette critique sur le manque de responsabilité et la légèreté dans les comportements est monnaie courante chez les jeunes qui se sentent plus mûrs. Ce fait

¹²²⁵ Entretien avec Ferhat, 20 ans, de Sivas, ouvrier, kurde, collègue sans diplôme, militante de la gauche kurde, septembre 2001

¹²²⁶ Alev, 18 ans, lycéenne, Tunceli, avril 2002

est remarqué par différents chercheurs travaillant sur différents terrains de recherche dans les banlieues comme montre cet exemple : « ... Ce qu'ils perçoivent comme une absence de souci pour l'avenir et un manque de responsabilité, les amènent à décrire les autres comme « fous », « perdus » ou « débordés » par la vie, et cela également à l'égard des jeunes de mêmes origines qu'eux... »¹²²⁷

Un autre interviewé, commerçant, 25 ans, diplômé d'une maîtrise doutait de la capacité des jeunes à assumer une autonomie totale dans leurs relations sentimentales : « Les jeunes d'ici ne sont pas des gens conscients. Pour eux c'est « la vie en rose ». Le même interviewé disait pour les relations entre les garçons et les filles : « Il s'agit d'un problème de confiance des parents. Il faut de la conscience pour mener ces relations mais ce « bagage culturel » manque chez les jeunes »¹²²⁸.

Etre sérieux, sage, se comporter comme adulte, prendre ses responsabilités sont des qualités que les jeunes doivent avoir pour plusieurs de mes interviewés. Il y en avait aussi qui se plaignaient de ceux trop sérieux, voire 'lourds'¹²²⁹. Le fait de devenir adulte de façon précoce chez les jeunes des quartiers populaires a été aussi souligné par une recherche récente d'une équipe de sociologues¹²³⁰. Les jeunes peuvent rester coincés entre les mœurs de leurs parents et leurs désirs. Les responsables du Centre Social m'ont parlé des trois cas de suicides des jeunes dans le même année et du fait que les jeunes se sentent coincés¹²³¹.

¹²²⁷ Claire Schiff, *thèse citée*, p. 90

¹²²⁸ Ahmet, commerçant, diplôme de maîtrise, 25 ans, originaire de Muş, qui se définit ni par rapport à son identité ethnique, ou confessionnelle, ni politique. Il se déclare écologiste, avril 2002.

¹²²⁹ Ferhat me disait qu'il était un peu trop sérieux et ainsi il aime plutôt de parler avec des gens plus âgé que lui [et il m'a parlé plus de deux heures malgré le fait que j'avais prévu un entretien d'1 heure].

¹²³⁰ Gülten Kazgan, *Kustepe Gençliği*, İstanbul : Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002. pp.109-119.

¹²³¹ Entretien avec les responsables du Centre Social, le 4 avril 2002.

4.4. Et la sexualité

Dans ce contexte la sexualité reste plutôt un sujet tabou dans le quartier, il y a des jeunes couples qui ont des relations sexuelles mais on peut supposer qu'ils forment un groupe marginal parmi les jeunes. Mais le fait d'afficher ses relations sexuelles est un comportement quasi inexistant¹²³² donc la double vie est monnaie courante pour les jeunes qui se trouvent dans une telle situation. En fait le tabou autour de la sexualité concerne aussi la deuxième génération des immigrés turcs en Occident qui sont en grande partie issus de familles d'origines rurales. Une récente recherche sur les jeunes étudiants français d'origine turque issus des familles immigrées nous montre que même dans un groupe qui a reçu une éducation assez élevée, la question de virginité a une certaine importance¹²³³.

La peur des commérages nécessite une certaine discrétion pour les jeunes, surtout les jeunes filles. Ce fait nécessite soit une discrétion attentive, comme avoir des relations en cachette ou de sortir avec quelqu'un mais tout en restant attentif aux manières ou légitimer le petit ami/la petite amie aux yeux des parents par le biais de fiançailles. C'est le cas d'une pharmacienne apprentie qui m'a confié qu'ils se sont fiancés avec son petit ami même si les deux ne pensent pas à se marier, du moins pour l'instant et même qu'elle pense plutôt à faire une étude supérieure avant de penser à se marier, juste pour satisfaire les parents.

En résumé nous pouvons dire que vivre la sexualité pour les jeunes du quartier est plutôt difficile et en parler est encore plus compliqué. Il y a plusieurs obstacles à ce sujet, la pression des parents et des autres adultes plutôt conservateurs au sujet du flirt, la pression des réseaux d'amitié dans certains cas qui nécessite une certaine discrétion, et aussi la peur des jeunes de prendre une certaine autonomie en matière des relations

¹²³² Pendant mes entretiens, je n'ai interviewé que deux enquêtés sur leurs vies affectives. Ils ont déclaré avoir des relations même sexuelles sans que je l'aie demandé en supposant que ça m'intéresserait. Pour le reste j'en sais rien car c'est trop compliqué pour le chercheur de questionner la vie sexuelle des jeunes, surtout des jeunes filles. Je les questionnais de manière détournée en demandant si leur groupe d'amis est mixte s'il fréquente des jeunes de l'autre sexe etc. Aux mêmes jeunes j'ai demandé si leurs relations provoquent des problèmes dans le quartier ils m'ont répondu « Bien sur ça doit rester secret ! On ne peut pas afficher ces types de relations ici ».

¹²³³ Dans la recherche de Derya Firat les quarts des jeunes déclarent qu'ils donnent de l'importance à la virginité. Voir Derya Firat, *Les jeunes issus de l'immigration de Turquie en France*, thèse de sociologie, sous dir. de Dominique Schnapper, EHESS 2005, pp. 411-417.

avec l'autre sexe et la contrainte imposée par de l'assimilation des mœurs des parents qui leur impose d'être pudique, sérieux, correcte, sage rendent timide les jeunes filles et les garçons dans leurs relations sentimentales.

Tout au long de mes observations, j'ai remarqué plusieurs jeunes soucieux d'être des jeunes exemplaires comme leurs parents et leur entourage le souhaiteraient, en faisant d'attention à tout prix à conserver le respect des autres par leurs actes et de substituer la vie affective qu'ils occultaient par la sublimation des activités sociales - c'est plutôt le cas des jeunes filles- ou l'engagement politique qui est plutôt la cas des jeunes garçons. Il semblerait que jouer le rôle du grand frère ou de la grande sœur soit quelquefois plus confortable que de s'opposer pour sa liberté sexuelle en risquant de se confronter à plusieurs obstacles.

Cette aspiration est un facteur important pour garder l'honneur. La valorisation de la personne dans la collectivité se ferait sous l'influence de sa conformité à l'honneur car « L'honneur est la valeur qu'une personne possède à ses propres yeux mais c'est aussi ce qu'elle vaut au regard de ceux qui constituent la société. C'est le prix auquel elle s'estime, l'orgueil auquel elle *prétend*, en même temps que la confirmation de cette revendication par la reconnaissance sociale de son excellence et de son *droit* à la fierté »¹²³⁴ et elle « implique non seulement qu'on se conduise d'une certaine façon, mais qu'au retour on bénéficie aussi d'un traitement particulier »¹²³⁵.

¹²³⁴ Cf. Julian Pitt-Rivers, *op.cit.*, p. 18

¹²³⁵ *Ibid.*, p. 19.

5. Les Stratégies de Mariages

Plusieurs recherches sur les groupes immigrés nous montrent que les stratégies de mariages s'inscrivent dans le cadre des traits culturels que nous pouvons qualifier de « noyau dur de la culture d'origine »¹²³⁶. Les mariages endogames entre les cousins germains qui sont répandus en Anatolie rurale sont aussi partiellement répandus chez les immigrés anatoliennes, sunnites ou alévis vivant dans les métropoles turques et de l'Occident¹²³⁷. D'autre part, l'interdiction de se marier avec un dit 'étranger' pour les deux genres des Alévis, considéré comme un crime nécessitant l'exclusion de la communauté, était un des règles les plus respectés chez les Alévis avant l'impact de la modernisation¹²³⁸. Mais, actuellement, le refus du mariage mixte, moins fort qu'autrefois, concerne essentiellement le mariage d'une fille alévie avec un sunnite en raison de l'inquiétude de voir les filles aléviées maltraitées à cause de leur différence confessionnelle¹²³⁹. Ces mariages mixtes, qui se multiplient de plus en plus, peuvent encore causer des problèmes mais ils peuvent aussi servir au rapprochement et à la compréhension mutuelle, entre les membres des deux confessions¹²⁴⁰.

¹²³⁶ Dominique Schnapper, *La France de l'intégration*, Paris : Gallimard, 1991, pp. 154-155.

¹²³⁷ Voir pour les détails sur les mariages endogames chez les immigrés tures en Occident, Altan Gökalp, « Conjointes et stratégies matrimoniales dans l'immigration » in *CEMOTI*, n°21, 1996. URL : <http://cemoti.revues.org/documents563.html>.

¹²³⁸ Une recherche de terrain effectuée dans une région alévie en Anatolie (Tokat) montre qu'une minorité importante d'alévie veut encore que l'interdiction des mariages mixtes continue et il le perçoit comme une cause d'exclusion de la communauté. Mais la même recherche nous indique que si l'interdiction des mariages des hommes alévis en dehors de la communauté est un principe important de la communauté, les Alévis sont méfiant plutôt pour leurs filles. De même, 44 % des enquêtés ont déclaré qu'ils sont contre le mariage mixte mais seulement 22 % ont déclaré qu'ils sont pour l'interdiction. Le chercheur interprète cet écart comme la conséquence de l'inquiétude que les différences socio-culturelles impliquent sur les mariages. Voir Recep Cengiz, « Sosyo-Kültürel ce siyasallaşma bağlamında Alevi-Bektaşılık üzerine Ampirik bir çözümleme ; Camiçi (Tokat) Örneği », URL : www.aleviyol.com/camici.htm.

¹²³⁹ Une association aléviste, Karacaahmet Derneği, explique le niveau discours ainsi : « Il ne s'agit pas de problèmes en ce qui concerne de prendre comme épouse des sunnites par contre les Alévis ne veulent pas marier leurs filles avec les Sunnites pour deux raisons : l'inquiétude des préjugés (les Alévis sont infidèles, immorales...) envers les Alévis et le fait de la différence de la situation des femmes chez les Alévis où les femmes sont relativement plus libre que les Sunnites et habitué à cette liberté. Actuellement, la question du mariage mixte n'est pas une question religieuse mais une question sociologique et psychologique. Si les milieux sociaux et culturels sont convenables, le mariage ne cause aucun problème » [URL : www.karacaahmet.net/arastirma.asp]

¹²⁴⁰ Voir sur cette récente enquête sur le sujet des expériences de mariages mixtes, Demet Bilge Ergün et İsmail Saymaz *Günlük Yaşamda Aleviler* [Les Alévis dans la vie quotidienne]. *Radikal* 29 janvier 2006 4 février 2006.

Certaines recherches effectuées dans la décennie 1990 confirment que cette inquiétude des Alévis a une certaine base. Une recherche menée par l'Association Konrad Adenauer et réalisée au près des jeunes des différentes régions de la Turquie nous montre que même dans le milieu juvénile il existe un anti-alévisme non négligeable et qui mérite d'être citée. Selon cette enquête, 11,7% des personnes interrogées ont déclaré qu'il n'y a pas de 'bons' alévis, 23,5% pensent que la plupart des alévis sont 'mauvais', 55,1% que la majorité est 'bonne' mais qu'il y a aussi des 'mauvais', et seulement 8,3% qu'il n'y a pas de mauvais alévis¹²⁴¹. Précisons qu'une partie des personnes interrogées ont implicitement des origines aléviées -leur nombre n'est pas précisé dans l'enquête- car 1,3% des personnes interviewés ont déclaré qu'elles fréquentaient régulièrement les *cemevi* et 4,4 % de temps en temps comme lieu de culte¹²⁴². Ainsi la proportion d'Alévis parmi les enquêtés devait donc être supérieure à 5,7 % de ceux qui fréquentent les *cemevi* pour des raisons religieuses. De même, une autre enquête menée au sein des jeunes stambouliotes en 1995, nous montre que 10,5 % des jeunes interviewés ne veulent pas habiter dans le même immeuble qu'un Alévi. Ce chiffre augmente à 17.7 % chez les jeunes qui travaillent et diminuent à 4.7 % chez les jeunes étudiants¹²⁴³.

Parmi les jeunes que nous avons rencontré pendant notre recherche de terrain une petite partie des interviewés étaient déjà mariés (trois femmes et un homme). Les époux des interviewés étaient aussi des personnes d'origine aléviée et des habitants du quartier et aussi de même 'département' d'origine dans deux de ces quatre cas. Par contre, une jeune femme de 22 ans, Yeliz nous a déclaré qu'elle se marierait quand même avec son époux même s'il n'était pas alévi¹²⁴⁴.

Quant aux célibataires formant l'écrasante majorité, ce qui est frappant, dans les résultats concernant les stratégies de mariages, c'est que la réaction des jeunes se différencie de façon très claire entre les filles et les garçons. Les réponses sont

¹²⁴¹ Nous avons traduit littéralement les termes de l'enquête. La majorité des enquêtés étaient issus des trois plus grandes métropoles de la Turquie, les autres de Denizli (la région égéenne), Trabzon (de la Mer Noire), Sivas et Tokat (Anatolie Centrale), Diyarbakır et Gaziantep (Sud-Est), Antalya (Sud-Ouest), Edirne (Thrace). A. Ortaç, M. Aközel, F. Kentel, *Türkiye Gençliği 98 Suskun Kitle Büyüteç altında*, Ankara : Konrad Adenauer Vakfı, 1999, p. 71.

¹²⁴² *Ibid*, p. 73

¹²⁴³ Sur les résultats de cette enquête voir *Türkiye'de Gençlik*, Istanbul : Yeni Yüzyıl Kitaplığı, 1996, pp. 60-62.

différenciées entre des jeunes filles et garçons célibataires dans un cas de désaccord avec les parents sur le choix de l'époux. Même si la stratégie du mariage traditionnel, basée sur le mariage arrangé, est devenue anachronique la réaction des jeunes filles est essentiellement conformiste tandis que les garçons montrent un détachement dans leurs réponses. Quant à un éventuel mariage avec quelqu'un non alévi, les jeunes filles ont déclaré qu'elles seraient contre comme leurs parents à un tel mariage.

Dans ce contexte le rejet de mariage mixte qui est la stratégie d'une partie importante des parents est partagé par les jeunes soit par leur propre volonté soit par la quête compromis dans leur relation avec leur parents. Ici, il faut attirer l'attention sur le fait qu'ils entendent essentiellement par « sunnite » quelqu'un qui est conservateur et qui peut poser des contraintes après le mariage. A ce sujet, ils m'ont aussi raconté qu'il existe des mariages qui n'ont pas marché essentiellement à cause des belles-familles sunnites qui ont exclu leurs belles filles aléviées¹²⁴⁵. Une très récente recherche effectuée par le journal *Radikal* insiste sur la prudence en Anatolie sur le mariage mixte alévi-sunnite qui continue aussi dans les métropoles. Cette prudence serait critiquée par les jeunes¹²⁴⁶.

C'est ainsi, le refus de mariage mixte concerne les filles que les garçons car il est perçu en plus comme une menace éventuelle pour elles. Dans cette perspective, les propos suivants sur les immigrés maghrébins semblent en partie être valables pour les membres de la communauté en question :

« Même dans le cas où la pratique de l'islam est faible, voire inexistante, le mariage hors du groupe reste tout de même difficile. Dans ce cas, les oppositions ou les réticences avouées sont beaucoup moins fondées sur des arguments religieux que sur des arguments culturels mettant en avant l'incompatibilité des modes de vie, des références, ainsi que la domination du conjoint non musulman dans la relation de couple. En d'autres termes, c'est moins l'interdiction religieuse qui est invoquée que l'incommunicabilité des cultures et la domination de l'une sur l'autre¹²⁴⁷.

¹²⁴⁴ Yeliz, 22 ans, de Sivas, Alévi-kurde, ouvrière, diplômée de l'école primaire, avril 2001.

¹²⁴⁵ Les mêmes propos sont observables dans différentes recherches. Les mariages mixtes des voisins, des membres des familles qui ne fonctionnent pas bien, et les histoires des filles aléviées maltraitées par leurs beaux-parents à cause de leur identités confessionnelles consolident la tradition du mariage endogame et provoquent la réticence des parents alévis au sujet du mariage mixte pour leurs filles. Voir à ce sujet, Orhan Türkdoğan, *Gecekondu İnsan ve Kültür*, Istanbul : GENAR, 2002, pp.337-338.

¹²⁴⁶ Cf. Demet Bilge Ergün, İsmail Saymaz, « Günlük Yaşamda Aleviler », *Radikal*, 1 janvier 2006.

¹²⁴⁷ Camille Lacoste – Dujardin, *op.cit.*, p.177.

Nous avons regroupé les réponses des garçons et des filles en deux stratégies : celle des garçons qui ont montré un détachement quasi-complet avec les stratégies de mariages traditionnelles et celle des filles que nous pouvons analyser dans un contexte de détachement relatif en différentes modalités insistant sur l'accord des parents pour le futur époux ainsi que la reproduction, dans des contextes et des stratégies différenciées, de l'endogamie alévie tout en rejetant le mariage arrangé et précoce. Selon le rapport d'UNICEF en date de 1994 les rôles traditionnels au sein de la famille sont en train de changer chez les jeunes couples. Le rapport déclare que les femmes qui ont réalisé en grande partie des mariages précoces veulent que leurs filles continuent leurs études et apprennent un métier prestigieux et qu'elles se marient bien plus tard qu'elles¹²⁴⁸.

5.1. Les Stratégies des Garçons : Détachement du communautarisme

La stratégie des garçons sur le choix des épouses repose essentiellement sur un choix individuel et libre. Ils expriment que c'est eux qui décideront de la personne qu'ils vont épouser et que demander l'avis de leurs parents n'est qu'une question de respect traditionnel. Par ailleurs, ils ont tous déclarés qu'en cas de désaccords ils insisteront sur leur choix. Le choix d'une épouse d'origine alévie ne figure pas comme un problème chez les garçons. Ceci montre la transformation sociale de la communauté car l'interdiction d'épouser les 'étrangers' concerne à la fois les femmes et les hommes¹²⁴⁹. Ainsi, un jeune alévi vivant dans un quartier informel déclarait : « Pour moi ça ne change rien du tout si la fille avec qui je vais me marier a des origines alévies ou sunnites. Ce qui est important c'est que je l'aime »¹²⁵⁰.

L'interviewé déclare aussi que s'il fait mêler ses parents à son choix, il est sûr qu'ils apprécieraient son choix. Pour donner un exemple nous pouvons citer le cas de Yaşar, 18 ans, de Tunceli, d'origine rurale membre d'un parti socialiste, l'EMEP, qui

¹²⁴⁸ le rapport d'UNICEF cité p.6.

¹²⁴⁹ Sur le terme d'étranger et l'endogamie chez les Alévis voir Murat Okan, *Türkiye'de Alevilik*, Ankara : İmge Yayınevi, 2004, pp. 25-33, 62-64, 69, 80-81 voir aussi Kehl-Bodrogi, « Tarih Mitozu ve Kollektif Kimlik », *Birikim*, no :88, août 1996, pp.52-63.

□ Orhan Türkdoğan, *op.cit.*, p.347.

déclare : « Bien sur que je vais faire mêler ma famille à ce sujet et je vais prendre leur opinion au sérieux, mais en fin de compte ils vont accepter mon choix et l'origine de ma future épouse ne posera pas de problèmes »¹²⁵¹

Un autre interviewé, Mehmet, 20 ans, épicier dans le quartier, nous a déclaré clairement, malgré le fait qu'il restait traditionnel quand il critiquait la nouvelle jeunesse, qu'il n'accorde pas d'importance à l'alévisme ou au sunnisme ni pour le mariage ni dans ses relations avec les gens. Pour ce qui concerne l'intervention de la famille il nous a affirmé ainsi : « Mes parents ne pourront pas se mêler beaucoup de cette affaire et ce même si je leur demande leur avis. La décision finale m'appartiendra toujours »¹²⁵².

Un autre interviewé Erhan¹²⁵³, qui se prépare à l'université affirmait qu'« à propos du mariage, ce qui est important c'est de bien s'entendre. Elle doit aussi s'entendre avec ma famille. La famille attend qu'elle s'entende avec eux. La famille attend que l'épouse soit de « leur société » mais ils vont finir par l'accepter. En fin de compte c'est moi qui me marie. Pour une relation durable je vais quand même chercher quelqu'un qui est proche de moi. Je ne peux pas créer une relation durable avec une fan de heavy métal ».

Nous pouvons observer, dans ce propos cité au-dessus, une telle influence de la culture communautaire. Par contre, du point de vue de la dimension sociale la question d'adaptation semble peser plus. Il ne rejette pas directement une candidate non-alévie mais insiste sur son adaptation à un mode de vie précis. Ici l'usage des termes nous paraît intéressant puisqu'ils montrent la stratégie de la communauté. Les Alévis n'utilisent jamais le terme de *cemaat* [communauté] terme qui renvoie au communautarisme, à l'époque ottomane [au système de Millet], et qui risque d'engendrer un parallélisme avec les communautés islamiques (sunnites ou chiites orthodoxe). Ils utilisent le terme de *Alevi toplumu* (la société alévie) comme les Arméniens et ainsi essayent de marquer leur différence des groupes islamiques/islamistes. L'autre terme à l'usage est celui de *kültür* (culture). Il se réfère au

¹²⁵¹ Yaşar, 18 ans, originaire de Tunceli, gauche socialiste-légale, du Parti d'EMEP, avril 2002.

¹²⁵² Mehmet, 20 ans, diplômé du lycée, militant de gauche radicale, originaire de Tunceli.

mode de vie et certaines fois à la culture politique. Nous avons expliqué dans la partie consacrée à la transformation de la communauté alévie que par l'impact de l'acculturation, l'alévisme a été redéfinie permettant au couple son ouverture sur les autres, des sunnites non conservateurs, dits 'progressistes'. Ainsi, il faudrait interpréter les stratégies de mariages en dehors de l'endogamie communautaire traditionnelle sans nier sa relative influence.

5.2. Les Stratégies des Filles : La quête de la conformité avec la tradition

Chez les filles la stratégie change de manière décisive. Le choix 'libre' laisse sa place au choix *mis en discussion* avec les parents. Même si les mariages arrangés sont rejetés, le mariage malgré la famille n'est pas envisageable pour une grande partie des jeunes filles. Elles déclarent plutôt qu'elles vont discuter leur choix avec leur parent et qu'en cas de désaccord elles n'auront pas le choix si elles n'arrivent pas à convaincre leurs parents. Cette « soumission » aux parents ne s'est pas formée par des contraintes matérielles du système de la vie traditionnelle. Les interviewés en question sont des filles qui travaillent et minoritairement des étudiantes. Sur ce point, c'est-à-dire sur le sujet de l'autonomie économique, il n'existe pas de différences entre les deux sexes. Mais cela n'empêche pas l'attachement émotionnel des filles aux parents. Même s'il ne s'agit pas d'un cas réel, la majorité des filles ont déclaré ouvertement qu'elles ne feraient pas un choix malgré leur parent, qu'elles essaieraient de les convaincre et que en cas de désaccord elles accepteraient la décision de la famille.

L'autre fait important c'est l'identité de futur époux. Ainsi, il y aurait deux tendances: la recherche absolue d'un Alévi comme futur époux et la négation de cette obligation perçue comme dépassée et anachronique. Les filles qui insistent sur la nécessité de se marier avec un Alévi ne pensent pas de la même manière à propos des

¹²⁵³ Erhan, 19 ans, lycéen, la famille des parents petit commerçant/ ouvrier retraité, gauche socialdémocrate, originaire de Sivas, qui se déclare essentiellement alévi, avril, 2002

mariages arrangés et décrivent ce choix essentiellement par la méfiance du conservatisme sunnite. D'autre part, une partie des filles qui rejettent l'obligation de se marier avec un homme alévi ont quand même déclaré qu'elles ne pensent pas faire un mariage malgré leurs parents mais qu'elles n'obligeraient jamais leurs enfants à se marier dans la communauté.

Le choix d'un futur époux de la même « culture » (c'est-à-dire alévi) peuvent être la stratégie des filles et parents à la fois. Parmi les filles interviewées, certaines ont déclaré qu'elles ne pensaient pas épouser un sunnite. Le fait d'être de la même « culture » pourrait même aller jusqu'à chercher un époux concitoyen /de la même ethnie. Ceci a aussi été observé au cours d'autres recherches effectuées dans les quartiers populaires. A ce sujet, O. Türkdöğän cite les propos d'une jeune fille alévie de 19 ans, originaire d'Antioche qui déclarait nettement son rejet du mariage mixte: «Même si je meure d'amour, je ne me marierai pas avec un Sunnite! Car le mariage avec les sunnites c'est contre nos mœurs, il y a une différence de culture. Même si je ne fais pas de distinction alévi-sunnite, ils vont sûrement la faire »¹²⁵⁴

A ce propos, une interviewé a déclaré qu'elle ne pourrait pas se marier avec une personne qui n'est pas originaire de Tunceli. Ce désir de chercher un mari de la même « culture » est plutôt basé sur la méfiance qui existe envers les familles conservatrices sunnites qui pourraient exercer une pression sur leurs belles filles¹²⁵⁵. Les mauvais exemples de mariages mixtes, les couples qui ont des problèmes avec leurs belles-mères et leurs beaux-pères ou même avec leur mari consolident ce renfermement. La restriction issue de la belle-famille etc., les divorces issus des problèmes des différences de « culture » provoquent une certaine méfiance chez les filles ainsi que chez leurs parents. Comme le divorce est mal perçu chez les Alévis, ils pensent que la meilleure solution est d'empêcher les mariages mixtes dès le début.

A ce propos Dilek¹²⁵⁶, apprentie pharmacienne, déclarait en août 2002: « Je veux me marier avec quelqu'un avec qui je peux m'entendre. Je vais me marier avec un homme de mon pays sinon avec un Alévi. Je pense me marier avec un non-alévi. La

¹²⁵⁴ Orhan Türkdöğän, *op.cit.*, p.350.

¹²⁵⁵ Fatma, lycéen, de Tunceli, 18 ans, septembre 2002

¹²⁵⁶ Dilek, diplômée de lycée, apprentie-pharmacienne, 20 ans, d'originaire de Sivas, août 2002.

pression de la famille serait une évidence. Si c'est le cas je vais essayer de convaincre mes parents mais si je n'y arrive pas je crois que vais accepter leur décision ».

La deuxième tendance, plutôt anachronique, est celle de chercher un mari au sein de la communauté et d'insister sur l'identité personnelle des gens. Mais au cas où il s'agirait d'une dispute issue de l'identité du mari, même la fille pourrait décider d'accepter la décision de la famille au lieu de prendre une position contradictoire.

A ce propos une de nos interviewés¹²⁵⁷, une jeune fille nous a déclaré qu'elle «trouve tous ces différences entre alévi et sunnite dépassées voire anachroniques. Quand j'aurai des enfants je ne chercherai pas à les influencer à ce propos ! Mais pour mes parents c'est bien différent, ils donnent beaucoup d'importance à ce fait. Et moi, comme je suis très attachée à mes parents et je ne peux pas les rendre tristes en épousant un Sunnite ».

Cette interviewé citée au dessus, nous a donné l'image, pendant l'entretien, d'avoir un caractère fort voir même imposant. Probablement elle a le respect des scs parents qui n'ont pas fait d'études supérieures comme elle. Elle peut sortir avec qui elle veut, où elle veut et quand elle veut et même son père fait « un peu de pression ». Mais tout cela n'empêche pas qu'elle accepte des compromis avec ses parents au sujet du mariage. L'autre compromis réalisé entre les filles et les parents pourrait être que la famille n'intervienne pas au choix des amis voir des petits amis de leurs filles mais que quand les choses deviennent sérieuses c'est-à-dire quand il s'agit d'un projet de mariage ils recherchent, d'après la déclaration de la même interviewé, que le candidat soit alévi.

La stratégie de chercher des compromis avec les parents pourrait aller plus loin afin de légitimer une relation. Une autre interviewé de 19 ans, qui travaille dans un magasin du quartier et qui se prépare à faire des études universitaires affirme « j'ai un petit ami. On ne pense pas se marier, au moins pour l'instant. Je veux faire des études et

¹²⁵⁷ Zeynep, professeur de lycée, 23 ans, issue d'une famille de 6 enfants, des parents ouvriers retraités diplômés de l'école primaire.

on est jeune pour penser à ça. Mais nos familles l'ont voulu, nous nous sommes fiancés malgré nous pour les satisfaire sans faire de projet de mariage »¹²⁵⁸.

Dans un autre entretien le compromis devient plus net : Canan, 25 ans¹²⁵⁹, déclarait à propos des relations affectives : « ma famille n'intervient pas beaucoup. Mais avant ce n'était pas comme ça, comme j'ai pris de l'âge ça a changé. Avant, ils faisaient beaucoup attention aux rumeurs qui circulaient mais maintenant ils ont confiance en moi. A propos de mariage je ne suis pas très libre. Mon père intervient et moi j'essaie de le convaincre. Le fait que le candidat ne soit pas alévi n'est pas important pour ma famille car il y a d'autres exemples similaires dans ma famille »

Le compromis forme une partie importante des relations des jeunes filles avec leur famille. Le fait de travailler, autrement dit de « gagner sa vie », d'avoir l'autonomie économique et de faire des études supérieures ne change pas définitivement cette situation de dépendance envers les parents car il nous semble qu'il s'agit d'une dimension affective pour les jeunes filles plus que pour les jeunes hommes. D'ailleurs une grande partie des jeunes filles ne sont pas si différenciées au sujet des mariages mixtes que leurs parents.

¹²⁵⁸ Fatma, 20 ans, de Sivas, apprenti pharmacienne, septembre 2002.

¹²⁵⁹ Canan, 25 ans, apprentie pharmacienne, Tokat, diplômée de lycée, septembre 2002.

CONCLUSION

Nous avons essayé, tout au long de la recherche, de traiter trois questions sociales qui ont touché la Turquie ces deux dernières décennies ; la question alévie, la question des quartiers périphériques auto-construits désormais différenciés entre eux dans l'espace urbain actuelle des métropoles de la Turquie où la ségrégation spatiale commence à dominer¹²⁶⁰ et enfin la question de la jeunesse des ces quartiers, figure des tensions urbaines. Sur ce sujet, l'exemple du quartier Gazi nous a semblé intéressant puisque c'est un territoire qui regroupe ces trois questions sociales. Dans cette perspective, l'effet de *l'Émeute de Gazi*, comme ressource d'identification territoriale dans le contexte d'un « macro-événement »¹²⁶¹ et ce essentiellement pour ces jeunes habitants, a été privilégié.

La première question évoquée, à savoir la question alévie, doit être, selon nous analysée dans le contexte de la transformation d'une communauté confessionnelle cherchant à sortir de son isolement. Nous pouvons lire l'histoire contemporaine de l'alévisme comme le processus de la quête d'intégration d'une communauté isolée socialement et spatialement, usant des occasions offertes par la laïcisation de l'appareil étatique et la sécularisation de la société et ce aussi bien pour la modernisation que pour l'urbanisation. Mais, il serait aussi légitime de faire une lecture historique de la marginalisation engendrée par un système politique où « la démocratie et l'autoritarisme vont de pair »¹²⁶² sans la reconnaissance des minorités et faisant obstacle à la participation des groupes en périphérie. Il existerait un sentiment collectif que celui d'être exposé à la menace des groupes conservateurs ou réactionnaires débouchant sur l'assimilation ou l'exclusion d'une communauté confessionnelle. Ainsi, cette quête qui serait réalisée pour sortir du contexte territorial isolé afin de vivre avec les 'étrangers'

¹²⁶⁰ Nous prenons le terme de ségrégation, au sens strict incluant l'idée de discrimination. Cf. Jaques Brun, « Essai critique sur la notion de ségrégation et sur son usage en géographie urbaine », in *La ségrégation dans la ville*, Paris : Harmattan, 1994, pp. 21-57.

¹²⁶¹ Selon Farhad Khosrokhavar, « par macro-événement il faut entendre des événements dans lesquels se déroulent des formes d'action et de mobilisation en groupe d'une certaine ampleur dans des quartiers où sont impliquées des catégories sociales plus ou moins *difficile* » cf. F. Khosrokhavar « A Argenteuil, une mémoire dépossédée par les médias » in *Ces Quartiers dont on parle*, Paris : Eds. de l'Aube, 1997, p.180.

¹²⁶² Sur une analyse de la démocratie turque dans le contexte des clivages centre-périphérie qui résulte d'une conflictualité latente entre l'Etat et la société, dans laquelle surtout la situation des minorités en périphérie que les Alévis font partis devient fragilisée voir Semih Vaner, « La démocratie et l'Autoritarisme vont de pair », in Semih Vaner (dir.), *La Turquie*, Paris :Fayard/CERI, 2005, pp.151-191.

serait marquée par des stratégies identitaires¹²⁶³. Ces stratégies ont figuré essentiellement dans la relation de la communauté avec la gauche turque ce qui a abouti sur l'intégration avec la modernité et la légitimation de l'alévisme grâce à la réinterprétation de cette culture dans un cadre universel que la gauche a rendu possible notamment par le biais de l'acculturation¹²⁶⁴. Par ailleurs, ce fait est devenu une source de marginalisation pour la communauté qui provoque la superposition du clivage confessionnel et politique¹²⁶⁵. Ainsi, la communauté en est sortie menacée par la droite nationaliste et islamiste et aussi par l'autoritarisme étatique qui a réduit à la fois les minorités et la gauche au sein des ennemis intérieurs surtout dans les périodes de crises politique. C'est essentiellement par l'impact de cette double menace et de l'émergence des mouvements identitaires que s'est formée dès la fin de la décennie 1980 une nouvelle mobilisation alévie accélérée par des événements tragiques tels que ceux perpétrés à Sivas en 1993 et à Gazi en 1995. Ils pourraient être situés dans le cadre des nouveaux mouvements sociaux¹²⁶⁶. Du mouvement alévi a émergé une multitude d'alévisme culturelle, politique, générationnelle et territoriale¹²⁶⁷ qui s'entrecoupent sur certains points et forment un espace identitaire.

Quant aux quartiers informels, des dits *gecekodu*, et à l'évolution de leur population, nous avons essayé de les situer dans le contexte du processus d'intégration physique des ces territoires urbains par l'évolution du cadre bâti et l'installation des équipements infrastructurels ainsi que des accès aux services urbains et l'intégration sociale par la transformation sociale de ces quartiers. Nous avons essayé d'analyser ce

¹²⁶³ Nous prenons la stratégie identitaire dans le cadre des stratégies identitaires des minorités et nous utilisons ce concept afin de souligner la dimension changeante de l'identité. Les stratégies doivent nécessairement tenir en compte de la situation sociale, du rapport de force entre les groupes, des manœuvres des autres, etc. Ainsi nous considérons l'identité comme l'ensemble structuré des éléments identitaires permettant à se définir dans une situation d'interaction et d'agir en tant qu'acteur social. Cf. I. Taboada-Leoneti, « Stratégies identitaires et minorités : le point de vue sociologique », in *Stratégies Identitaires*, Paris : PUF, 1990, pp.43-83.

¹²⁶⁴ Roger Bastide, « Acculturation », *Encyclopédia Universalis* 1994 [1968], vol I, pp.102-107.

¹²⁶⁵ Hamit Bozarslan écrivait sur l'alévisme : « ... la gravité de la question kurde en Turquie a largement éclipsé ce deuxième conflit ; pourtant il est, de loin, le plus explosif puisque l'appartenance confessionnelle constitue une frontière ethnique qui traverse une grande partie d'Anatolie divisant aussi bien les Kurdes que les Turcs. De plus, la déterritorialisation accélérée de la population alévie transplante ce conflit au cœur des grandes métropoles » cf. Hamit Bozarslan, « L'Alévisme, la méta-histoire et les mythes fondateurs de la recherche », in I. Rigoni, *op.cit.*, 2000, p.78.

¹²⁶⁶ Voir pour une évaluation d'alévisme dans le cadre des « nouveaux mouvements sociaux » en Turquie, Sefa Simsek, « New Social Movements », *Turkish Studies*, vol 5, no :2, summer 2004, pp. 111-139.

¹²⁶⁷ Elise Massicard, « Constructions identitaires, territoires et réseaux : le cas des alévis de Turquie », URL : <http://www.ifea-istanbul.net/oui/SED/elise%20massicard.htm>.

phénomène urbain en trois étapes. La première étape est l'infiltration des masses rurales dans les décennies 1950-1960 et l'émergence des quartiers auto-construits en périphéries urbaines. Cette étape est suivie, ensuite, par la consolidation de ces quartiers et la formation des nouveaux dans le contexte des mouvements sociaux urbains dits mouvements de *gecekondu*¹²⁶⁸. Enfin, la troisième étape qui nous paraît comme la plus importante est la marginalisation de ces quartiers par l'impact de la ségrégation urbaine et de la nouvelle pauvreté urbaine issue des impacts du néo-libéralisme sur la Turquie de ces dernières décennies¹²⁶⁹ dans un contexte au niveau global où la question urbaine émerge comme la nouvelle question sociale¹²⁷⁰.

Le phénomène de *gecekondu* nous paraît important dans le cadre de la 'territorialité'¹²⁷¹. Ces quartiers sont des zones urbaines construites par leurs habitants, certaines fois au prix des résistances collectives contre les démolitions et des revendications successives pour l'accès à l'usage des services d'infrastructures et la légalisation des habitats. Nous tenons l'hypothèse que tous ces faits contribuent à l'identification territoriale des habitants de ces nouveaux quartiers. D'autre part, l'impact de la ségrégation urbaine qui cause la stigmatisation des habitants des quartiers auto-construits, réduit à la marginalité dans l'exemple de l'usage de *varoş*, symbole d'une ségrégation culturelle et spatiale à la fois¹²⁷², joue aussi sur ce processus d'identification territoriale en provoquant surtout chez les jeunes le besoin d'aller à la quête de la défense du territoire¹²⁷³. Ainsi la tension urbaine émergerait comme la

¹²⁶⁸ Sema Erder, « Kentsel Gelişme ve Kentsel Hareketler: Gecekondu Hareketi » [le développement urbain et les mouvements urbains], in *Kent Yerel Siyaset ve Demokrasi* [La ville, la politique locale et démocratie], Istanbul : Demokrasi Kitaplığı (WALD), pp.203-221.

¹²⁶⁹ Necmi Erdoğan (ed.), *Yoksulluk Halleri - Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, [Les états de pauvreté - Les manifestations sociales de la pauvreté urbaine en Turquie] Istanbul : Demokrasi Kitaplığı, WALD, 2002

¹²⁷⁰ Catherine Bidou-Zachariassen, « La prise en compte de l'"effet de territoire" dans l'analyse des quartiers urbains », *Revue Française de sociologie*, n° XXXVIII, 1997, pp.97-117

¹²⁷¹ Nous prenons le territoire comme : « une construction consubstantielle de la venue à la forme puis à la visibilité sociale d'un groupe, d'une communauté ou de tout autre collectif dont les membres peuvent employer un « nous » identifiant, comme moment d'une négociation entre la population concernée et celle qui l'entourent et le marquage spatial de la conscience historique d'être ensemble ». Cf. Alain Tarrus, *Les Nouveaux Cosmopolitismes*, Paris : Eds. de l'Aube, 2000, p. 123.

¹²⁷² Zeliha Etöz, « Varoş, bir istila bir tehdit ! » [Varoş : une invasion une menace], *Birikim*, n° 132, avril 2000, pp. 49-54

¹²⁷³ Sur la 'défense du territoire' par les jeunes voir Sébastien Peyrat, « La, cité : une nation de jeunes » in Alain Vulbeau (dir.), *La Jeunesse Comme Ressource*, Paris : ERES, 2001, pp. 97-108

nouvelle question sociale de la Turquie des décennies 1990¹²⁷⁴ et 2000¹²⁷⁵ dans un contexte de ségrégation spatiale et d'exclusion sociale.

Quant à la question de la jeunesse, nous avons essayé de la traiter en insistant sur sa pluralité c'est-à-dire dans un contexte de *jeunesse au pluriel*. Nous prenons en compte que les jeunes des différentes couches sociales de la Turquie de l'après 1980 partagent un stigmate commun issu du nouveau contexte social où la catégorie de la jeunesse, que l'idéologie républicain et les différentes tendances politiques dominantes la mythifiaient dans les décennies antérieures, est relativement dévalorisée au sein de la Turquie contemporaine¹²⁷⁶. Toutefois pour les jeunes des quartiers périphériques, le stigmate de la jeunesse pose plus de problèmes quand il s'ajoute aux stigmates dus à la ségrégation spatiale et à l'exclusion sociale¹²⁷⁷.

Dans ce contexte, nous avons essayé de montrer que notre terrain de recherche, à savoir le quartier Gazi, émerge comme un territoire à l'intersection de plusieurs formes de concentration/d'identification territoriale. Premièrement, il s'agit d'une *territorialité* issue de l'émergence d'un quartier informel pendant la période des mouvements sociaux urbains. Parallèlement, dans le cadre de l'infiltration territoriale, un alévisme territorialisé s'inscrit, par le biais de ces réseaux sociaux, sur ce territoire. Mais nous privilégions essentiellement la territorialité générationnelle issue du *macro-événement* qui ressuscite le culte des martyrs et crée le territoire martyrisé du quartier devenu désormais un *Haut-Lieu*. Fortifiée par ces trois phénomènes territoriaux, il s'agit enfin de l'émergence d'une gauche (radicale) territoriale qui s'inscrit et qui s'isole dans le cadre du quartier et dans le cadre de la communauté alévie comme certains autres exemples des quartiers périphériques. C'est ainsi que la gauche fonctionne ; soit comme un moyen d'intégration, soit au contraire comme une cause de désintégration.

¹²⁷⁴ Voir pour une première analyse de la tension urbaine en Turquie Sema Erder, *Kentsel Gerilim* [La tension urbaine], Ankara : um :ag, 1997.

¹²⁷⁵ Cf. Tahire Erman et Aslihan Eken, « The 'Other of the Other' and 'unregulated territories' in the urban periphery : gecekondü violence in the 2000s with a focus on the Esenler case, Istanbul », *Cities*, Vol :21, No :1, 2004, pp. 57-68.

¹²⁷⁶ Cf. Leyla Neyzi, NEYZI Leyla, « Object or Subject ? The Paradox of « Youth » in Turkey, in *Autrepart*, n° 18, 2001, pp. 101-116.

¹²⁷⁷ La notion de 'ségrégation' que nous prenons dans le cadre 'sociale', 'spatiale', 'urbaine' nous permet de comprendre le rapport entre les phénomènes sociaux et les espaces dans lesquels ils s'inscrivent. Cf. Yves Grafmeyer, « Regards sociologiques sur la ségrégation », in *La ségrégation dans la ville*, Paris : Harmattan, pp.85-117.

Gazi, un exemple typique des quartiers *gecekondu* qui ont émergé dans la décennie 1970 suite au processus des mouvements sociaux urbains¹²⁷⁸, symbolise les caractéristiques de l'identification territoriale que ces quartiers portent. C'est un quartier où les habitants ont beaucoup œuvré et revendiqué pour s'y installer et accéder aux services d'infrastructure qui leur ont coûté autant de temps que de sacrifice. Nous avons aussi privilégié dans notre recherche, l'attachement au quartier symbolisé par le rejet des découpages administratifs, qui date pourtant, pour sa première réalisation, d'une vingtaine d'années, d'où s'est formé quatre quartiers officiels issus de Gazi¹²⁷⁹ et le conflit de l'usage officiel avec celui du « quartier vécu » et « perçu » qui représenterait l'informel contre le formel et l'officieux contre l'officiel.

Il s'agit aussi d'un quartier où les habitants sont majoritairement d'origine alévis, notamment pour les pionniers. Ici, l'alévisme est territorialisé par ses réseaux et ses hauts lieux de culte comme les *Cemevi* [l'un des premiers en Turquie] fonctionnant comme un lieu de rencontre des différents groupes, un centre socioculturel et culturel. C'est à la fois une macro-identité englobant les autres identités culturelle, ethnique, tribale, régionale et qui concurrence avec celles-ci alors que dans la pratique elles peuvent être confondues. La multitude des sens culturel, politique, religieux que porte l'alévisme contemporain résulte de la contribution des différents groupes et individus avec plusieurs équations possibles comme ceux d'être habitants de Gazi, sympathisants ou militants de la gauche modéré/radicale et définir ainsi l'alévisme par sa connotation politique et/ou territoriale. Il faut noter que les événements de Gazi sont perçus comme 'la dernière tragédie alévie' qui a marqué la mobilisation alévie et sont une des ressources d'identification de ceux-ci.

Nous avons essayé de privilégier le cas d'un *macro-événement* qui résulte de l'émergence d'une génération sociale suite à l'émeute de Gazi et l'impact des Martyrs de Gazi dans le processus d'identification territoriale. Le *macro-événement* en question a créé l'exceptionnalité du quartier par son impact sur les habitants du Quartier. Ceci a aussi été provoqué aussi par divers acteurs extérieurs tels que les groupes de gauche qui sont allés jusqu'à dédier un 'hymne pour l'émeute' et bâtir, au sens symbolique et

¹²⁷⁸ Şükri Aslan, *1 Mayıs Mahallesi*, Istanbul: İletişim Yay., 2004.

¹²⁷⁹ Jean-François Pérouse, « Les métamorphoses de Gazi Mahallesi : Formation et dilution d'un quartier périphérique d'Istanbul », *Anatolia Moderna* X, 2004, pp. 189-203.

physique du terme, un 'panthéon' pour les 'Martyrs' et les forces sécuritaires et les médias qui ont commencé à utiliser, après l'Émeute de Gazi, le terme de *varoş* équivalent aux *quartiers sensibles*. Nous avons soutenu l'hypothèse que ce *macro-événement* a créé une génération sociale¹²⁸⁰, à savoir une génération qui a vécu cette expérience ou qui est restée à la portée de son souvenir. Ainsi nous supposons que par l'impact du macro-événement l'identification territoriale qui est présente chez les jeunes de plusieurs quartiers populaires se consoliderait et prendrait une autre dimension.

Nous avons évoqué que la gauche radicale et en partie la gauche modérée de la Turquie contemporaine a pris une nouvelle forme où la communauté alévie et les quartiers périphériques qui étaient des ressources dans la décennie 1960-70 sont devenus des espaces de mobilisation. Comme différents exemples dans le monde nous le montrent, par l'impact des nouveaux contextes sociaux, il peut se former le glissement du rapport au politique des organisations de masse, partis politiques ou syndicats, vers le contexte du quartier¹²⁸¹. Il s'agit de la transformation des rôles¹²⁸²; la limitation de la lutte révolutionnaire vers une lutte culturelle et moraliste est devenue l'une des particularités typiques de la gauche turque de l'après 1980. C'est un fait qui est issu du problème de se renfermer, avec le recul, dans l'espace culturel dans la lutte pour la prise du pouvoir¹²⁸³. Ainsi une gauche réduite à un certain territoire et à une communauté confessionnelle émergerait dans la périphérie urbaine.

Enfin dans ce contexte, nous tenons l'hypothèse qu'il se forme une identification *générationnelle-territoriale* qui émerge dans l'exemple du quartier Gazi et qui est une construction identitaire englobant le fait d'avoir des origines alévies, d'être jeune,

¹²⁸⁰ Nous utilisons la description de J.-C. Lagrée pour la génération sociale : « des ensembles ou sous-ensembles d'individus que rapproche ou rapprocherait leur contemporanéité, et qui par le fait d'avoir éprouvé les mêmes événements historiques, d'avoir vécu la même époque, d'avoir été socialisés dans un contexte de vie similaire, seraient à même de se référer à une même identité collective ». . -C., Lagrée, *Génération 1, Les Annales de Vaucresson*, 1991, n°30-31, p.7.

¹²⁸¹ A ce propos, Denis Merklen insiste sur le regain d'importance du quartier, sous l'impact de la crise sociale, comme lieu de socialisation politique pour les catégories les plus pauvres de la ville comme c'est le cas de l'Argentine après la crise de 2001 Denis Merklen, « Le quartier et la barricade : le local comme lieu de repli et base du rapport au politique dans la révolte populaire en Argentine », *L'Homme et la Société*, n° 143-144, janvier-juin, 2002, pp. 153-154.

¹²⁸² Pour la nouvelle relation des Alévies et la gauche radicale voir Hamit Bozarslan, « From Political Struggle to self Sacrifice », in H. Bozarslan, *Violence in the Middle East : from political struggle to self-sacrifice*, Princeton : Markus Wiener Publishers, 2004, pp.59-97.

¹²⁸³ Fikret Kızıltan, <http://www.dayanismaevleri.org/id36.htm>

d'habiter ces quartiers périphériques et d'avoir l'expérience de cette émeute, ce que nous qualifions de *macro événement*.

Notre recherche a essayé de montrer que cette *construction* qui s'alimente des ressources citées fonctionne dans le cadre d'un conflit générationnel. Nous supposons qu'être de la gauche, s'identifier au quartier et réinterpréter l'alévisme dans un contexte essentiellement politico-culturel que religieux s'inscrit au sein d'une stratégie identitaire juvénile. Cette stratégie permet aux jeunes de s'échapper des réseaux sociaux créés et organisés par des adultes et qui dépendent des solidarités de types familiales ou de territoire d'origine organisés par le biais des associations *hemşehri* [de pays]¹²⁸⁴ dans lesquels les hiérarchies traditionnelles rendent difficile la participation des jeunes. Les jeunes investissent sur l'identification du 'quartier' comme un territoire symbolique et physique pour leur stratégie construite au travers du vécu et du destin commun. Nous interprétons ce phénomène dans un contexte global où la difficulté des jeunes des quartiers défavorisés de se référer aux identifications des classes ou des professions provoque les logiques 'territoriales' et plus ou moins ethniques des quartiers. En conséquence, ils favorisent leur appartenance au quartier, qui est (presque) leur seule appartenance¹²⁸⁵.

Les jeunes créent ainsi une sorte de sous-culture juvénile du quartier, avec sa musique, ses espaces de socialisation tels que les cafés et sa territorialité dans le cadre de quartier. Cette identification fonctionne comme une source de l'estime de soi issu d'une certaine 'sacralité' du quartier issu du *macro-événement* qui donne une certaine notoriété équilibrant sa stigmatisation spatiale et sociale. C'est dans ce cadre que nous avons essayé d'interpréter le souci du contrôle et de l'autocontrôle des jeunes dans plusieurs parties sur le terrain de notre texte qui visent à sauvegarder le *nom* et *l'honneur* du quartier, surtout pour ce qui concerne les relations affectives. De même, nous pensons que dans le cadre du conflit des générations, il s'agit là d'une quête du désir des jeunes de se faire accepter par leurs parents en étant des jeunes exemplaires suivant les codes moraux et de se doter d'un pouvoir à travers leur identification territoriale. Autrement dit, il s'agit là d'une conformité en grande partie aux règles

¹²⁸⁴ Pour les détails sur le concept dans le contexte turc cf. Marie Le Ray 'Associations de pays et production de *locality* : la 'campagne Munzur' contre les barrages', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°2, Hometown Organisations in Turkey, URL : <http://www.ejts.org/document370.html>

¹²⁸⁵ Cf. François Dubet, « A propos de la violence des jeunes », *Cultures & Conflits*, n°6, 1992, pp. 7-24.

morales des parents mais tout en étant plus revendicatif au niveau politique et de chercher une autonomie et un pouvoir par le biais d'une stratégie de conflit sans rupture. C'est ainsi qu'ils participent à la vie sociale du quartier.

Il ne faut pas non plus nier la fonctionnalité de cette identification effectuée par le renversement du stigmaté¹²⁸⁶, qui est à la fois le travail de l'acteur sur lui-même et la confrontation à la société, pour dépasser le stigmaté symbolisé par la réduction des quartiers périphériques au *varoş* et de ses habitants en une classe dangereuse¹²⁸⁷. Ainsi il se forme dans un contexte où l'accès à la consommation et aux études supérieures restent difficile, les jeunes essayent d'accumuler les ressources afin de fonder une *estime de soi* issue de la glorification de la Résistance et des valeurs qu'elle engendre afin de former une ressource de la dignité. Cette *estime de soi* fonctionne comme un refuge créant ses propres valeurs contre la société de consommation et contre les maux de la nouvelle pauvreté urbaine, source des différentes formes de la criminalité et de la dégénérescence sociale dans les quartiers périphériques de la Turquie actuelle. C'est ainsi que les parents, les élites des réseaux sociaux soutiennent indirectement cette identification juvénile qui est une source d'estime de soi afin d'empêcher la dégénérescence des jeunes et l'émergence de la criminalité dans leur espace de vie. Tous les groupes du quartier qui peuvent être concurrents ou opposés, se réunissent comme nous avons essayé de le montrer dans notre chapitre sur l'expérience du Parlement du Peuple [Halk Meclisi] afin de résoudre les problèmes du quartier et d'empêcher l'émergence de la criminalité et de la dégénérescence.

Quant à la fragilité de cette construction, il y a plusieurs thèmes à aborder. La qualité des ressources du macro-événement et l'exemplarité des dits 'martyrs' forment la fragilité de cette identification pour l'avenir car ce sont des faits exposés à l'usure du temps. D'autre part, le fonctionnement de cette identification qui n'englobe que les Alévis pourrait être mis en cause puisqu'il s'agit d'un quartier qui devient de plus en plus cosmopolite. Sur ce sujet, les propos de Franck Chignier-Riboulon, dans le cadre de la solidarité dans le quartier explique bien le cas de notre terrain d'étude où l'identification au quartier garde une dimension ethnique : « ... Cette solidarité n'est pas

¹²⁸⁶ Cf. Michel Wieviorka, *La Différence*, Paris : Balland, 2001, pp.126-128

¹²⁸⁷ Cf. François Dubet, *La Galère : Jeunes en survie*, la partie de « la galère et les classes dangereuses », pp.409-418.

seulement *spatiale* mais aussi *ethnique*. L'exclusion étant encore plus manifeste pour les jeunes, cette solidarité engendre une hyper-sensibilité à l'offense. Dans ce contexte, on peut différencier deux types d'acteurs au sein du quartier ; l'acteur passif, habitant du quartier mais ne participant pas à sa vie quotidienne, et les acteurs directement actifs qui sont à l'origine de la sociabilité locale »¹²⁸⁸.

Nous avons effectué une enquête qualitative prenant en compte les différents réseaux et les individus que nous avons pu joindre sans utiliser les réseaux ni même les médiateurs. Ainsi, la recherche porte sur la restriction du faible échantillon d'une cinquantaine d'entretiens semi-directifs réalisés avec les jeunes, des entretiens pour l'information avec les élites du quartier et des travailleurs sociaux ou des professeurs de lycée, des observations et des groupes de discussions dans un quartier dont la population dépasse les 70 milles d'habitants. Grâce à la diversité des enquêtes menées au près de différents réseaux et hors des réseaux et aux observations participantes dans différents lieux de socialisation nous supposons que nous avons pu explorer les différentes tendances inscrites dans le quartier et comprendre ce groupe dans ces grandes lignes. D'autre part, par la différenciation de l'« acteur passif » et « actif » nous légitimons le fait de travailler essentiellement sur ceux qui 'investissent' dans le quartier c'est-à-dire les 'acteurs actifs'. Dans le cadre du quartier, il nous paraît légitime de nous référer au cours de notre recherche essentiellement sur ceux qui s'investissent.

Nous supposons que ce terrain mérite d'être re-exploré plusieurs fois. Il nous paraît enrichissant, d'un point de vue scientifique, de retourner sur le même terrain après un certain temps pour rencontrer des jeunes qui n'ont pas vécu le macro-événement, afin de voir si nous sommes face à une réalité conjoncturelle exclusivement générationnelle ou bien face à une identification territoriale qui intègre plusieurs générations créant ainsi une mémoire collective d'où émerge la territorialité.

¹²⁸⁸ Voir Franck Chignier-Ribouton, « La Banlieue, entre culture populaire de l'honneur et sentiment de marginalisation », *Géographie et Culture*, n° 33, 2000, p.71-86.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES

- 50 Soruda Halk Meclisleri [Les assemblées populaires en 50 questions], Istanbul : Serler Matbaacılık, 1996. URL :[http:// www.ozgurluk.org/kitaplik/kitaplar.html](http://www.ozgurluk.org/kitaplik/kitaplar.html).
- ABOU Sélim, *L'identité Culturelle*, Beyrouth : PERRIN-Presses de l'Université Saint-Joseph, 2002.
- ACQUAVIVA (S.), PACE (E), *La sociologie des religions*, CERF, Paris 1994
- AGIER Michel, *L'Invention de la ville, Banlieues, townships, invasions et favelas*, Paris : Eds. de archives contemporaines, 1999.
- AKÇAY Eylem, « The end and beginning of politics : the case of Istanbul », URL: <http://www.criticalsense.berkeley.edu/akcay.pdf>
- Anadolu Aleviliği ve Pir Sultan Abdal* [L'Alévisme anatolienne et Pir Sultan Abdal], Paris : Fransa Alevi Birlikleri Federasyonu Yayınları, 1998.
- ANDREWS Peter Alford, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden : Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1989
- ARKAN Özdemir, *Beyoğlu*, Istanbul, İletişim yayınevi, 5^e édition, 1998.
- ASLAN Şükrü, *1 Mayıs Mahallesi* [Le quartier du 1er mai], Istanbul : İletişim yayınevi, 2004.
- ATTIAS-DONFUT, Claudine, *Sociologie des générations : l'empreinte du temps*, Paris : Presses Universitaires de France, 1988.
- AVENEL Cyprien, *Sociologie des Quartiers Sensibles*, Paris : Armand Colin, 2004.
- BACHMANN Christian et LE GUENNEC Nicole, *Autopsie d'une émeute et Violences urbaines*, Paris : Albin Michel, 1997.
- BACHMANN Christian et LE GUENNEC Nicole, *Violence Urbaine*, Paris : Albin Michel, 1996
- Baha Sait, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektasılık Araştırması* [L'enquête de l'Union et du Progrès sur l'alévisme-bektachisme], Berfin Yayınları, Istanbul, 1994.
- BAKIS Henri, *Les réseaux et leurs enjeux sociaux*, Paris : PUF, 1993.
- BALÍ Rıfat N., *Tarz-ı hayattan Life Style'a yeni Seçkinler, Yeni mekanlar, Yeni Yaşamlar* [De manière de vie à Life Style, les nouvelles élites, les nouveaux espaces, les nouvelles vies], Istanbul : İletişim Yay., 3^e édition, 2002.
- BALKIZ Ali, *Sivas'tan Sidney'e Pir Sultan* [Pir Sultan Abdal de Sivas à Sydney], Istanbul, İtalik yayınları, 3^e édition, 1999.
- BAŞGÖZ İlhan, *Aşık Ali İzzet Özkan* [Le Barde Ali İzzet Özkan], Ankara : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1979.
- BEHAR David – İSLAM Tolga (eds.), *Istanbul'da 'Soylulaştırma'* [Gentrification à Istanbul], Istanbul : Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, février 2006.

- BİRDOĞAN Nejat, *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi* (Ocaklar, Dedeler ve Soyagaçları) [L'établissement alevi en Anatolie et dans les Balkans (les foyers, les chefs spirituels et les arbres généalogiques), Istanbul : Alev Yayınları, 1992.
- BLANCHET A., GOTMAN Anne, *L'enquête et ses méthodes : l'Entretien*, Paris : Ed. Nathan, 1992.
- BLÖSS Thierry, *Les liens de famille*, Paris : PUF, 1997.
- BLÖSS, Thierry, *Sociologie des rapports entre générations*, Paris, PUF, 1997.
- BODY-GENDROT Sophie, *Ville et Violence. L'irruption de nouveaux acteurs*, Paris : PUF, 1993
- BONVALET C. GOTMAN A., GRAFMAYER Y (éds), *La Famille et Ses Proches*, Paris: Eds. De l'Institut National d'Etudes Démographiques, 1999
- BORA Tani, CAN Kemal, *Devlet Ocak Dergah* (L'État, le foyer, le *Dergah*), İletişim Yayınları, 3^{ème} éditions, 1994.
- BORATAV Korkut, A. Erinc YELDAN, Ahmet Haşim KÖSE (2000) « Globalization, distribution and social policy : Turkey, 1980-1998 », New School University, *Center for Economic Policy Analysis, Working Paper Series I*, N°20, Février, CEPA : New York. [URL:<http://www.newschool.edu/cepa>]
- BORATAV Korkut, *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2002* (L'histoire économique de la Turquie 1908-2002), Ankara: İmge Kitabevi, 8e édition, 2004.
- BOURDIEU Pierre (sous la dir. de), *La Misère du Monde*, Edition du Seuil, 1993.
- BOURDIEU Pierre, *Questions de Sociologie*, Paris : Les Eds. de Minuit, 1984
- BOZARSLAN Hamit, *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris : Edition La Découverte, Paris, 2004.
- BOZARSLAN Hamit, *La Question Kurde. Etats et minorités au Moyen-Orient*, Paris : Presses de Sciences Po, 1997.
- BOZARSLAN Hamit, *Violence in the Middle East : from political struggle to self-sacrifice*, Princeton : Markus Wiener Publishers, 2004.
- BRAUD Philippe, *Sociologie Politique*, 4^e édition, L.G.D.J., 1998, Paris
- BUĞRA Ayşe & Çağlar KEYDER, *New Poverty and the Changing Welfare Regime of Turkey*, Ankara : UNDP, 2003. .
- BURKAY Kemal, *Kürtler ve Kürdistan* (Les Kurdes et le Kurdistan), Istanbul : Deng Yayınları, 1992.
- CALOGIROU Claire, *Sauver son Honneur Rapports sociaux en milieu urbain défavorisé*, Paris : L'Harmattan, 1989.
- CANDAU Joël, *Mémoire et identité*, Paris : PUF, 1998.
- CASTELLS, Manuel, *Le Pouvoir de l'identité*, Paris : Fayard, 1999.
- CESARI Jocelyne, *Musulmans et républicains : les jeunes, l'islam et la France*, Paris : Editions complexe, 1998.

- CHEVALIER Louis [1958], *Classes Laborieuses et Classes Dangereuses à Paris, pendant la Première Moitié du XIX^e Siècle*, Paris : Perrin, 2002. .
- CLAVEL Maité, *Sociologie de l'urbaine*, Paris : Eds. Economica, 2002.
- COŞKUN Zeki, *Aleviler Sünniler ve Öteki Sivas* [Les Alévis, les Sunnites et l'autre Sivas], Istanbul : İletişim yay., 1995.
- CUCHE Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris : Editions de la Découverte, 2001.
- ÇABUK Zeynep, *Taş Yürek Barikat* [La pierre, le cœur et la barricade], Istanbul : Öz Basım Yay., 1995.
- ÇETİN Vedat, *Yakılan / Bosaltılan Köyler ve Göç* [Les villages brûlés/évacués et l'exode], Ankara : Öteki Matbaası, 1999.
- DE VILLANOVA Roselyne, *Immigration et Espaces Habités*, Paris : CIEMI/l'Harmattan, 1994.
- DELI Fadime; PÉROUSE Jean-François, *Migrations internes vers Istanbul : discours, sources et quelques réalités*, Les dossiers de l'IFEA, série : La Turquie Aujourd'hui, n°9, Istanbul, 2002.
- DIERL Anton Jozef, *Anadolu Aleviliği (L'alévisme anatolien)* [trad. Fahrettin Yiğit], Istanbul : ANT yayınları, 1991.
- Dictionnaire de l'Urbanisme et de l'Aménagement*, Paris : PUF, 1988.
- DUBAR Claude, *La Crise des Identités*, Paris : PUF, 2001.
- DUBEN Alan, *Kent Aile Tarih* [La ville, la famille et l'histoire], Istanbul : İletişim, 2002.
- DUBET François, *La galère : Jeunes en survie*, Paris : Fayard, 1987.
- DUBET François, LAPEYRONNIE Didier, *Les Quartiers d'Exile*, Paris : Eds. De Seuil, 1992.
- DUJARDIN Camille-Lacoste, *Yasmina et Les Autres de Nanterre et d'ailleurs*, Paris : La Découverte, 1992.
- DURAL, F. Tamaşa, *Aleviler ve Gazi Olayları* [Les Alévis et les événements de Gazi], Istanbul, ANT, 1995. .
- DURET Pascal, *Anthropologie de la fraternité dans les cités*, PUF, 1996.
- EKİNCİ Oktay, *Dünden Bugüne İstanbul Dosyaları* [Les dossiers d'Istanbul d'hier à aujourd'hui], Istanbul : Anahtar Kitaplar, 1995
- EKİNCİ Oktay, *Rant Demokrasisi Çöktü*, [La démocratie rentière s'est effondrée], Istanbul : Anahtar Kitaplar, 1999.
- ERAL Sadık, *Anadolu'da Alevi Katliamları* [Les massacres des Alévis en Anatolie], Istanbul : ANT yayınları, 1995
- ERASLAN Doğanay, *Anadolu'da Yaşayan Dergahlar* [Les Dergah qui vivent en Anatolie], Istanbul : Can Yayınları, 2000

- ERDER Sema *Istanbul'a Bir Kent Kondu : Ümraniye*, [Une ville a été mise sur Istanbul : Ümraniye], Istanbul : İletişim yayınları, 1996.
- ERDER Sema, *Kentsel Gerilim [La tension urbaine]*, Ankara, um:ag., 1997.
- ERDOĞAN Necmi (ed.), *Yoksulluk Halleri - Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, [Les états de pauvreté - Les manifestations sociales de la pauvreté urbaine en Turquie] Istanbul : Demokrasi Kitaplığı, WALD, 2002.
- ERDOST, Muzaffer İlhan, *Üç Sivas* [Les trois Sivas], Istanbul : Onur 1996.
- ERÖZ Mehmet, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık* [L'Alévisme-Bektachisme en Turquie], Otağ Yayınevi, Istanbul, 1977.
- FAYT Thierry, *Les Alévis : Processus identitaire, stratégies et devenir d'une communauté « chiite » en Turquie et dans l'Union Européenne*, Paris : L'Harmattan, 2004
- GALLAND Olivier, *Les Jeunes*, Paris : Eds. La Découverte, 6^e édition, 2002.
- Gazi, Gecekonduardan geliyor halk* [Gazi, le peuple vient des Gecekondu], Istanbul : Haziran Yayıncılık, 1996
- GEORGEON François, *Abdulhamid II le sultan calife*, Paris : Fayard, 2003.
- GOFFMAN Erwing, *Stigmaté*, Paris : Minuit, 1975.
- GÖKALP Altan, *Les Têtes-Rouges et les Bouches Noires, une confrérie tribale à l'ouest anatolien*, Paris : Société d'ethnographie, 1980.
- GÖLBAŞI Haydar, *Aleviler ve Sivas Olayları* [Les Alévis et les événements de Sivas], Istanbul : ANT Yayınları, 1997
- GÖLE Nilüfer, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* [Les nouvelles faces publiques de l'Islam], Istanbul : Metis, 2000
- GÖLE Nilüfer, *Melez Desenler* [les dessins hybrides], Istanbul :Metis, 2e édition, 2002.
- GÖLE Nilüfer, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris : La Découverte, 1993
- GRAFMEYER Yves & Isaac Joseph (Ed.), *L'Ecole de Chicago - Naissance de l'Ecologie Urbaine*, Paris : Aubier, 1990.
- GÜMÜŞOĞLU Firdevs, *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan* (La ville et l'homme face au 21^e siècle), Istanbul : Bağlam Yayınları, 2001.
- Halk Sınıfı* [La Classe du Peuple] -- I, II. Tome, Istanbul : Haziran yayıncılık, 2003.
- HALM Heinz, *Le chiisme*, Paris : PUF, 1995
- HART Charles W.H., *Zeytinburnu Gecekondu Bölgesi* [La zone de gecekondu de Zeytinburnu], Istanbul : Istanbul Ticaret Odası yayınları, 1969.
- HEBDIGE Dick, *Subcultures The Meaning of Style*, Londres : Methuen, 1979.
- HERTIER Françoise (sous la dir.), *De La Violence*, Paris : Édition Odile Jacob, 1999
- HERVIEU-LEGER Danièle, *La Religion Pour Mémoire*, Paris : Les Editions du CERF, 1993.

- IŞIK Oğuz & M. Melih PINARCIOĞLU, *Nöbetleşe Yoksulluk - Sultanbeyli Örneği*, [La pauvreté à tour de rôle - L'exemple de Sultanbeyli], Istanbul : İletişim, 2001.
- İnsani Gelişme Raporu: Türkiye 1997*, [Le rapport de TESEV pour UNDP], Istanbul : TESEV 1998
- KAHYAOĞLU Orhan, *Grup Yorum « Sıyrılıp Gelen » And Dağları'ndan Anadolu'ya Devrimci Müzik Geleneği* [Grup Yorum, « Ce qui arrive en s'échappant » la tradition de la musique révolutionnaire des montagnes d'And à l'Anatolie] , Istanbul : Ne kitaplar, 2003.
- KALELİ Lütüfi, *Sivas Katliamı ve Şeriat* [Le massacre de Sivas et la Charia], Istanbul : Alev Yayınları, 1994
- KALELİ Lütüfi, *İnanç Boyutuyla Alevilik* [L'alévisme par sa dimension de croyance], Istanbul: Can yayınları, 1995.
- KARPAT Kemal, *The Gecekondu, rural migration and Urbanization*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Katliamın ve Ayaklanmanın 4. Yılında GAZİ* [Gazi au 4^e année du massacre et de l'émeute], Istanbul : Boran Yayınevi, 1999. [URL : www.ozgurluk.org/kitaplik/kitaplar.
- KAZGAN Gülten (dir.), *Kuştepe Araştırması 1999* [L'enquête à Kuştepe 1999], Istanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1999
- KAZGAN Gülten (dir.), *Kuştepe Gençlik Araştırması* [L'enquête de jeunesse à Kuştepe], Istanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002..
- KELEŞ Ruşen ÜNSAL Artun, *Kent ve Siyasal Şiddet* [La ville et la violence politique], Ankara : Ankara Üniversitesi SBF Yay.,1982
- KELEŞ Ruşen, *Kentleşme Politikası* [La politique d'urbanisation], Imge Yay., 7^e édition, 2002.
- KHOSROKHAVAR Farhad, *İslam des Jeunes*, Paris : Flammarion, 1997.
- KHOSROKHAVAR Farhad, *Les nouveaux martyres d'Allah*, Paris : Flammarion, 2002
- KIRAY Mübeccel, *Kentleşme Yazıları* [Les écrits sur l'urbanisation], Istanbul : Bağlam., 1998.
- KOKOREFF Michel, *La Force des Quartiers*, Paris : Eds. Payot & Rivages, 2003.
- KONGAR Emre, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* [La Turquie au 21^e siècle: la structure sociale de la Turquie dans les années 2000], Istanbul : Remzi Kitabevi, 1998
- KONGAR Emre, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* [La structure sociale de la Turquie], Istanbul : Remzi Kitabevi, 8^e édition, 1994
- KOZANOĞLU Can, *Pop çağı Ateşi* [Le feu de l'âge du pop], İletişim yayınevi, 5^e édition, 1995.
- KOZANOĞLU Can, *Cilalı İmaj Devri* [L'âge de l'image vernis], Istanbul : İletişim yayınevi, 10^eme édition, 2001.
- KOZANOĞLU Can, *Yeni Şehir Notları* [Les notes sur la ville nouvelle], Istanbul : İletişim yayınevi, 2001.

- KOZANOĞLU Hayri, *Yuppies, Prenler ve Bizim Kuşak* [Les Yuppies, les princes et notre génération], Istanbul : İletişim yayınevi, 1993
- KURTOĞLU Ayça, *Hemşehrilik ve şehirde siyaset* [Le concept de *hemşehrilik* et la politique en ville], Istanbul : İletişim yayıncı., 2004.
- KÜÇÜK Murat, « Cemaat, Yurttaş ve Sivil Toplum Meseleleri Işığında Aleviler ve Cem Vakfı » [Les Alévis et le Wakf de CEM sous la lumière des questions de communauté, de citoyenneté et de société civile], in *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, Istanbul : İletişim yayıncıları, 2001
- LACOSTE – DUJARDIN Camille, *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs*, Paris : Eds. La Découverte, 1992.
- LAZAR Judith, *La violence des jeunes*, Paris : Flammarion, 2002.
- LEPOUTRE David, *Cœur de Banlieue –codes, rites et langages-*, Paris : Eds. Odile Jacob, 1997.
- LÜPTON Ruth, *Neighbourhood effects : Can we measure them and does it matter ?*, CASE paper 73, sept., London School of Economics, Centre for Analysis of Social Exclusion. 2003 [<http://sticerd.lse.ac.uk/dps/case/cp/CASEPAPER73.pdf>]
- MANNHEIM Karl., *Le problème de générations*, Paris : Nathan, 1990.
- MARDİN Şerif, *Modern Türkiye'de Din ve Siyaset* (La religion et la politique dans la Turquie moderne), Istanbul : İletişim yayıncıları, 3e édition, 1993
- MARLIERE Eric, *Jeunes en cité Diversité des trajectoires ou destin commun ?*, Paris : Harmattan, 2005
- MARTUCELLI Danilo, *Sociologie de la modernité*, Paris : Editions Gallimard, 1999
- MASSICARD Elise, *L'autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- MASSICARD Elise, *Sivas, une province turque entre local et global*, Les Etudes de CERJ, n° 79, octobre 2001
- MASSIS & DE TARDE, *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, Paris : Imprimerie Nationale Editions, 1995
- MATTELART Armand, NEVEU Erik, *Introduction aux Cultural Studies*, Paris : Eds. La Découverte, 2003
- MAYEUR-JAOUEN Catherine (sous la dir.), *Saint et Héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris : Maisonneuve & Larose, 2002.
- MÉLIKOFF Irène, *De l'épopée au mythe*, Istanbul : Isis, 1995
- MENTRAL J., MUTIN G., *Politiques urbaines dans le monde arabe*, Paris : Maison de l'Orient, 1985.
- MERCKLÉ Pierre, *Sociologie des réseaux sociaux*, Paris : Editions la Découverte & Syros, 2004
- MESSIN Audrey, *De l'usage d'Internet à la « culture de l'écran »*
URL : nctx.u-paris10.fr/.../pdf/doctorants/papiers_2005/Audrey_Messin.pdf.

- MICHAUD Yves, *La Violence*, Paris : PUF, janvier 1986
- MISSAOUI Lamia, *Les Fluidités de l'ethnicité ou les compétences de l'étranger de l'intérieur : Tsiganes et santé, jeunes des « honorables familles » trafiquants de psychotropes Maghrébiens des économies souterraines de Barcelone à Turin*, Presses Universitaires de Septentrion, 2000.
- MUCHIELLI Alex, *L'Identité*, Paris : PUF, 2003
- NEVEU Erik, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris : Eds. La Découverte, 3^e édition, 2002
- OCAK Ahmet Yaşar, *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Conseil Suprême d'Atatürk pour Culture Langue et Histoire Publications de la Société Turque d'Histoire, SERIE VII -N°99, Imprimerie de la Société Turque d'Histoire, 1989.
- OKAN Murat, *Türkiye'de Alevilik* [L'Alévisme en Turquie], Ankara : İmge Yayınevi, 2004.
- ORTAÇ A., AKÖZEL M., KENTEL F., *Türkiye Gençliği 98 Suskun Kitle Büyüteç altında* [La jeunesse de Turquie 98, la masse muette est sous la loupe], Ankara : Konrad Adenauer Vakfi, 1999.
- OTYAM Fikret, *Hu Dost* [Hé l'ami], Ankara : Dayanışma basımevi, 1982.
- ÖZ Baki, *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları* [Les insurrections aléviées dans l'Empire ottoman], ANT Yayınları, 2^e édition, İstanbul, 1991
- PAULET Jean-Pierre, *Géographie urbaine*, Paris : Armand Colin, 2001.
- PERETZ Henri, *Les méthodes en sociologie, l'observation*, Paris : Eds. La Découverte & Syros, 1998.
- PÉROUSE Jean-François, *La Turquie en marche : Les grands mutations depuis 1980*, Paris : Editions de La Martinière, 2004.
- PETERSON Anna L., *Martyrdom and the politics of Religion*, New York: State University of New York Press, 1997.
- PÉTONNET Colette, *On est tous dans le brouillard*, Paris : Editions Galilée, 1985
- PITT-RIVERS Julian, *Anthropologie de l'honneur*, Paris : Hachette, 1997
- POULET Jean-Pierre, *Géographie Urbaine*, Paris : Armand Colin, 2001.
- POYRAZ Mustafa, *Espace de Proximité et Animation Socioculturelle*, l'Harmattan, 2003.
- REVEL Jaques (sous la dir.de), *Jeux d'Echelles : La micro-analyse à l'expérience*, Paris : Gallimard-Le Seuil, 1996
- RIGONI Isabelle (Coor.) (2000) *Turquie : Les mille visages*, Paris : Syllepse.
- ROCHEFORT Michel, *Le défi urbain dans les pays du Sud*, Paris : L'Harmattan, 2000.
- RONCAYOLO Marcel, *La ville et ses territoires*, Paris : Gallimard, 1997.

- SARIOĞLU Sezai, *Nar Taneleri* [Les grains de grenade], İstanbul : İletişim Yayınevi, 2001.
- SAVAS Saim, *Bir Tekke'nin Dini ve Sosyal Tarihi: Sivas Ali Baba Zaviyesi* [L'histoire religieuse et sociale d'un Tekke : le zaviye d'Ali baba à Sivas], Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.
- SAYAD Abdelmalek, *Un Nanterre algérien, terre de bidonvilles*, Paris : Eds. Autrement, 1995.
- SCHINAPPER Dominique, *La France de l'intégration*, Paris : Gallimard, 1991
- SCHULER Harald, *Particilik Hemşehrilik Alevilik* [Le partisme, les réseaux de hemşehri et l'alévisme], İstanbul : İletişim Yay., 1999.
- SCOGNAMILLO Giovanni, *Bir Levantenin Beyoğlu Anıları*, [Les mémoires de Beyoğlu d'un Levantin] İstanbul : Metis Yayınları, 1990.
- SEGALEN Martine, *Sociologie de la famille*, Paris : Armand Colin, 1993.
- SENER Cemal, *Alevilik Olayı (Toplumsal Bir Baskaldırının Kısa Tarihçesi)* (Le phénomène d'alévisme. La brève historique d'une révolte sociale, İstanbul : Yön Yayınları (7ème édition), 1989.
- SHIRALI Mahnaz, *Les jeunes d'Iran : Une génération en crise*, Paris : PUF, 2001
- SIMON Pierre-Jeanne, *La Bretonnité. Une ethnicité problématique*, Rennes : Presses Universitaire de Rennes, 1999
- SOYSAL Levent, *Ritual on stage : A Cem ceremony in Berlin*, Best Graduate Student paper Award, Society for the Anthropology of Europe, 1998.
- SÖNMEZ Mustafa, *100 Göstergede Kriz ve Yoksullaşma* [La crise et l'appauvrissement dans 100 indicateurs], İstanbul : İletişim, 2002.
- SÖNMEZ Mustafa, *Bölgesel Eşitsizlik : Türkiye'de Doğu – Batı Uçurumu* (L'inégalité régionale : le fossé Est-Ouest en Turquie), İstanbul, Alan yay., 1998.
- STOKES Martin, *The Arabesk Debate : Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford : Oxford University Press, 1992.
- ŞAHHÜSEYİNOĞLU H. Nedim, *Yakan Tarihimize Kitleli Katliamlar* [Les massacres de masse dans notre histoire contemporaine], İstanbul : İtalik Yay., 1999.
- ŞENER Cemal – İLKNUR Miyase, *Seriat ve Alevilik* [Charia et alévisme], İstanbul : ANT Yayınları, 1995.
- ŞENSES Fikret, *Küreselleşmenin öteki yüzü : Yoksulluk-kavramlar, Nedenler, Politikalar ve Temel Eğilimler*, [L'autre face de la globalisation : La pauvreté - les concepts, les causes, les politiques et les tendances principales] İstanbul : İletişim, 2001.
- ŞENYAPILI Tansı, *Bütünleşmemiş Kentli Nüfus Sorunu* [La question de la population urbaine non-intégrée], Ankara : Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 1978.
- ŞENYAPILI Tansı, *Baraka'dan Gecekonduya Ankara'da kentsel mekanın dönüşümü 1923-1960* [De la baraque au gecekondu, la transformation de l'espace urbain à Ankara 1923-1960], İstanbul : İletişim Yay., 2004.

- ŞİMSEK Sefa, *Bir İdeolojik Seferberlik Deneyimi Halkevleri 1932-1951* [Les maisons populaires comme une expérience de mobilisation idéologique 1932-1951], İstanbul : Boğaziçi Yayınevi, 2002.
- TARHANLI İstar, *Müslüman Toplum Laik Devlet : Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı* [Société musulmane, État laïc : la Direction des Affaires Religieuses en Turquie], İstanbul : AFA Yayınları, 1993.
- TARRIUS Alain, *Les Nouveaux Cosmopolitismes*, Paris : Eds. de l'Aube, 2000.
- TARRIUS Alain, MISSAOUI Lamia, *Les Fluidités de l'Ethnicité : réseaux de l'économie souterraine, codes d'honneur, transitions sociales et transformations urbaines*, Laboratoire DIASPORAS, UMR CNRS 5057, Université de Toulouse le Mirail, septembre 2000.
- TEKSEN Adnan, *Bir Tampon Mekanizma Olarak Kentleşme sürecinde Hemşehrilik [Le concept de 'hemşehrilik' comme une mécanisme de tampon dans le processus d'urbanisation]*, Ankara, DPT Yay., 2003.
- TEZCAN Mahmut, *Gençlik Sosyolojisi Yazıları [Les écrits sur la sociologie de jeunesse]*, Ankara : Gündoğan Yayınları, 1991.
- TÜMERTEKİN Erol, *İstanbul İnsan ve Mekan [İstanbul, l'homme et l'espace]*, İstanbul : Tarih Vakfı yay., 1997.
- TÜRKDOĞAN Orhan, *Gecekondu İnsan ve Kültürü [Gecekondu, ses habitants et sa culture]*, İstanbul, GENAR, 2002.
- TÜRKELİ Nalan, *Varoşta Kadın Olmak [Etre femme dans les varoş]*, İstanbul : Gendaş Yay., 2000
- Türkiye'de Gençlik [La jeunesse en Turquie]*, İstanbul : Yeni Yüzyıl Kitaplığı, 1996.
- Türkiye'de Siyasi Parti Seçmenleri ve Toplum Düzeni [Les électeurs des partis politiques en Turquie ve l'ordre social]*, İstanbul : TÜSES Vakfı Yayınları, 1999.
- ÜNSAL Artun, *Umuttan Yalnızlığa Türkiye İşçi Partisi (1961- 1971) [De l'espoir à la solitude, le parti ouvrier de la Turquie 1961-1971]*, İstanbul : Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.
- VASTA Ellie, *Informal Employment and Immigration Networks : A Review Paper*, Centre on Migration, Policy and Society (COMPAS) Working Paper No :2, Universty of Oxfod, 2004. URL : <http://www.compas.ox.ac.uk/publications/wp-04-02.shtml>
- VISONNEAU Geneviève, *L'Identité culturelle*, Paris : Armand Colin, 2002.
- VULBEAU Alain, *La Jeunesse Comme Ressource*, Paris : ERES, 2001.
- WEDEL Heidi, *Siyaset ve Cinsiyet - İstanbul Gecekondularında Kadınların Siyasal Katılımı*, [La politique et le genre - la participation politique des femmes dans les gecekondu d'İstanbul], İstanbul : Metis yay., 2001
- WIEVIORKA Michel, *La Différence*, Paris : Eds. Balland, 2001
- WIEVIORKA Michel, *La Violence*, Paris : Eds. Balland, 2004.
- WIEVIORKA Michel, *Violence en France*, Paris : Seuil, 1999.

YAMAN Ali, *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar [les Dedes et les foyers dans l'alévisme]*, İstanbul : Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2004.

ZELYUT Rıza *Aleviler Ne Yapmalı [Que doivent faire les Alévis]*, İstanbul: Yön yayınları,1993.

ZİLELİ Gün, *Yarıлма (1954-1972)*, İstanbul : Ozan yayıncılık, 2000.

ARTICLES

«Aleviliğe Ne Oluyor » [Qu'est-ce qui arrive à l'alévisme], *Yeni Gündem*, n° 77, 1987.

«Kuruluşundan Bugüne Gazi Halk Meclisi » [Parlement du Peuple de Gazi depuis sa fondation jusqu'à aujourd'hui] , *Gazi Halkının Sesi*, année 1, no : 2, 1 août 1998, p.3

«Maraş'tan Sontâ » [Après Maraş], *Birikim*, n°46/47, décembre 1978-janvier 1979, pp. 32-55.

«Metropoldeki Alevi gettosu : Gazi » [Le ghetto alévi dans la métropole : Gazi], *Radikal*, le 6 février 2006

«Öteki İstanbul » [L'autre Istanbul], *İstanbul Dergisi*, 1997, n° 23.

AKTAŞ Ali, « Alevilerin İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açından değerlendirilmesi » [Evaluation de point de vue sociologique des fréquences de la pratique des rituels de foi des Alévis] , in Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, *1. Türk Kültürü ve Hacı bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri* , 22-24 octobre 1998), Ankara, 1999, pp.449-482.

ANATRELLA Tony, « Les 'adulescents' » in *Etudes*, n°3991-2, juillet-août 2003, pp. 37-47.

ARIKANLI ÖZDEMİR Maya, « Kentsel Dönüşüm Sürecinde Eski Bir Gecekondu Mahallesi: Karanfilköy-Kentlere Vurulan Neşterler » [Un ancien quartier *gecekondu* dans le processus de transformation urbaine: Karanfilköy – les lancettes frappant les villes], in Hatice Kurtuluş (éd.), *İstanbul'da Kentsel Ayrışma [La différenciation urbaine à İstanbul]*, İstanbul :Bağlam Yay., 2005, pp.187-239.

ASLAN Şükrü, « Sıradışı Mahallede Tarih ve Kimlik Sorunsalı » [La problématique d'histoire et d'identité dans le quartier marginal] , *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, n°20, décembre 2005, pp.149-193.

ATTIAS-DONFUT Claude, « Solidarité et entraide entre générations », in *La famille en questions*, Paris:Ed. Syros, 1996, p.170-190.

ATTIAS-DONFUT Claudine, « La génération, un produit de l'imaginaire social », in Jean-Claude Ruano-Borbala (coord.), *L'identité, l'individu, le groupe, la société*, Paris : Eds. Sciences Humaines, 1998, pp.157-162.

AVENEL Cyprien, « Les jeunes hommes et le territoire dans un quartier de grands ensembles », *LIEN SOCIAL ET POLITIQUES-RIAC*, n°43, Printemps 2000, pp. 143-153.

- AYATA Sencer, « Toplumsal çevre olarak gecekondulu ve apartman » [L'immeuble et le gecekondulu en tant qu'environnement social], *Toplum ve Bilim*, n° 46-47, été-automne 1989, pp.101-127.
- BACQUÉ Marie-Hélène, SINTOMER Yves, « Peut-on parler de quartiers populaires ? », in *Espaces et Sociétés*, n° 108-109, 2002/1-2, p.29-46.
- BALİ Rifat N., « Çılgın kalabalıktan uzak » [Loin de la folle populace], *Birikim*, n°123, juillet 1999, 35-46.
- BALKIZ A., « Daha Çok Sivaslar Yaşarız » [Nous allons vivre encore plusieurs (événements de) Sivas], *Pir Sultan Abdal*, n° 9, octobre 1993
- BAREL Y., « Territoires et corporatismes », *Economie et Humanisme*, no : 314, juillet-septembre, 1990, pp.60-70.
- BARTH Frederik, « les groupes ethniques et leurs frontières », in Ph. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF, 1995, pp.203-249.
- BASTIDE Roger, « Acculturation », *Encyclopédia Universalis* 1994 [1968], vol I, pp. 114-119.
- BATAILLE Philippe, « La Sociologie des mouvements sociaux et l'ethnicité. Une comparaison internationale », *Sociologie et sociétés*, vol. XXIX, no : 2, automne 1997, pp.171-182.
- BAYART Jean-François, « La question Alévi dans la Turquie moderne » in Olivier Carré (dir.), *L'Islam et Etat dans le monde d'aujourd'hui*, Paris : PUF, 1982, pp.109-120.
- BAYAT Asef, « From 'Dangerous Classes' to 'Quite Rebel' : Politics of the Urban Subaltern in the Global South », *International Sociology* 15, n°3, 2000, pp. 533-557.
- BAYRAKTAR Ulaş, « Formelleşen Hemşehri Dayanışma Ağları : İstanbul hemşehri dernekleri » [Les réseaux de solidarité de Hemşehri qui se formalisent : Les associations de Hemşehri à İstanbul], *Toplumbilim*, n°17, 2003, pp. 107-119.
- BELGE Murat, « Buradaki 'medeniyet çatışması' » ['Le conflit des civilisations' d'ici], *Radikal*, 5 août 2005.
- BELGE Murat, « Marksizmin Millileşmesi mi Yerlileşmesi mi ? » [Le marxisme en cours d'être nationalisé ou localisé ?], *Birikim*, n°60, 1980, pp. 31-36.
- BELGE Murat, « Sol » [la Gauche], in *Geçiş Sürecinde Türkiye* [La Turquie dans la période de transition], Irvin Cemil Schick-Ahmet Tonak, İstanbul : Belge Yayınları, 1992, pp.169-172.
- BERGUA José Angel, « Les socialités ludiques chez les jeunes. L'Agon dans les boîtes de nuit », *Esprit Critique*, vol.6, n° 3, pp.187-201.
- BIDOU-ZACHARIASEN Catherine, « La prise en compte de l'"effet de territoire" dans l'analyse des quartiers urbains », *Revue Française de sociologie*, n° XXXVIII, 1997, pp.97-117.
- BODY-GENDROT Sophie, « Violence urbaine : recherche de sens (France et U.S.A.) », *Lignes*, Paris : Editions Hazan, n° 25, mai 1995, pp. 70-85.
- Birikim*, dossier spécial sur l'événement de Sivas, n° 51, juillet 1993.

BOUCHER Manuel, « Peurs de la jeunesse, Turbulences et Régulation Sociale au Sein Des Quartiers Populaires », *VEI Enjeux*, n°126, septembre 2001, pp.78-93.

BOZARSLAN Hamit, « L'Alévisme, la méta-histoire et les mythes fondateurs de la recherche », in I. Rigoni (coord), *Turquie : les milles visages*, Paris : Syllepse, 2000, pp.77-88.

BOZARSLAN Hamit, « Le chaos après le déluge ? notes sur la crise turque des années 70 », *Cultures et Conflits*, n° 24-25, printemps-hiver 1997, p. 73-92.

BOZARSLAN Hamit, « Le phénomène milicien : une composante de la violence politique en Turquie des années 1970 », *Turcica*, n° 31, 1999, pp. 185-244

BOZKULAK Serpil, « Gecekonduvan Varoşa : Gülsuyu Mahallesi » [De *Gecekondu* au *Varoş* : le quartier de Gülsuyu], in *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, sous la dir. de Hatice Kurtuluş, Bağlam Yay., Ankara, 2005, pp. 239-267.

BRAUD Philippe, « Violence symbolique, violence physique. Eléments de problématisation », in J.Hannoyer (dir), *Guerre Civiles, Economies de violence, dimension de la civilité*, Paris ; Karthala, 1999, pp.33-45.

BRUINESSEN Martin Van, « Ashını inkar eden haramzadedir (Celui qui nie ses origines est pêcheur.) » The debate on the Ethnic Identity of Kurdish Alevis » in Krisztina Kehl-Bodrogi (eds.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leyde: Brill, 1997, pp.1-23.

BRUN Jacques, « Essai critique sur la notion de ségrégation et sur usage en géographie urbaine », *La ségrégation dans la ville*, Paris : Harmattan, 1994, pp. 21-57.

BUĞRA Ayşe, « La fin du régime traditionnel de protection sociale de la Turquie », in Ahmet Insel (éd.), *La Turquie et le Développement*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp.194-210.

BUĞRA Ayşe, « The immoral economy of housing in Turkey », *International journal of urban and regional research*, vol: 22, n°2, 1998, pp.303-317.

BURGAT Florence, « La logique de la légitimation de la violence : animalité vs humanité », in *De La Violence*, tome II, sous la dir. de HÉRITIER Françoise, Paris: Édition Odile Jacob, 1999, pp. 45-62.

CAPRON Guénola, « Buenos Aires ou le rêve inachevé », in *Espaces et Société*, n° 104, 2001, pp. 109-126.

CASTEL Robert, « Les pièges de l'exclusion », *Lien Social et Politiques – RIAC*, 34, automne 1995, pp.13-21.

CENGİZ Recep, « Sosyo-Kültürel ve siyasallaşma bağlamında Alevi-Bektaşilik üzerine Ampirik bir çözümleme. Camiçi (Tokat) Örneği (Une analyse empirique sur l'alévisme-bektachisme dans le cadre de politisation et socio-culturelle. L'exemple de Camiçi (Tokat)) », URL : www.aleviyol.com/camici.htm.

CHIGNIER-RIBOULON Franck, « La Banlieue, entre culture populaire de l'honneur et sentiment de marginalisation », *Géographie et Culture*, n° 33, 2000, pp.71-86.

CLAVAL Paul, « Le territoire dans la transition à la postmodernité », *Géographie et cultures*, n° 20, hiver 1996, L'Harmattan. pp.93-112.

- ÇAHA Ömer, « The Role of the Media in the Revival of Alevi Identity in Turkey », *Social Identities*, volume 10, number 3, 2004, pp.325-338.
- ÇAMUROĞLU Reha, « Alevilik ve Sol Üzerine », *Günümüz Aleviliğinin Sorunları* (« De l'alévisme et de la gauche », les problèmes de l'alévisme de nos jours), Ant Yayınları, İstanbul, 1992, pp.72-81.
- ÇAMUROĞLU Reha, « Resmi İdeoloji ve Aleviler » (Idéologie officielle et les Alévis), *Birikim*, n°105-106, 1998, pp.112-116.
- DE LATAULADE Bénédicte, « Les conditions sociales de production d'un événement en banlieue », *Espaces et Sociétés*, n° 84-85, 1996, pp.269-279.
- DEPAULE, Jean-Charles, « Territoires de l'urbain et pratiques de l'espace » in Mentral, J. ; MUTIN, G. (dir.), *Politiques urbaines dans le monde arabe*, Lyon : Maison de l'Orient, 1984, pp.485-488.
- DI MEO Guy, « L'identité : une médiation essentielle du rapport espace/société », *Géocarrefour*, Vol 77, 2/2002, pp. 175-184.
- DOĞAN İsmail, « Türkiye Yoksulluğunun Sosyo-kültürel Zemini » [La base socio-culturelle de la pauvreté de Turquie], in *Yoksulluk* (La pauvreté), İstanbul : Denizfeneri Derneği Yayınları, volume I, juillet 2003, pp. 80-89.
- DUBET François, « A propos de la violence des jeunes », *Cultures & Conflits*, n°6, 1992, pp.7-24.
- DUBET François, MARTUCELLI Danilo, « Théories de la socialisation et définition sociologique de l'école », *Revue Française de Sociologie*, XXXVII, 1996, 511-535.
- DUMONT Paul, « Le poids de l'Alévisme dans la Turquie d'aujourd'hui », *Turcica*, XXI-XXIII, 1991, pp.155-172.
- EKİNCİ Oktay, « İstanbul secoué après les années 80 », *Mediterraneans*, n°10, winter 1997-1998, pp.400-406.
- ELÇİ Armağan, « Ankara Cubuk'ta (Çit köyü-Avdula Mahallesi) Dar Cemi » [Cérémonie de Cem à Çubuk / Ankara (le village de Çit – le quartier d'Avdula)], *Folklor/Edebiyat*, 2001/2, n°26, pp. 151-162.
- ERDEM Efe, « 74 trilyona Mahalle » [Un quartier pour 74 trillions], *Milliyet*, 26 juin 1999.
- ERDEM Fazıl Hüsnü, « Alevi Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler » [Certaines réflexions sur la question alévie], *Toplum ve Bilim*, n° 90, automne 2001, pp.193-205.
- ERDER Sema « Göç, yerleşme ve 'çok' kültürel tanışma » [*Migration, installation et connaissance 'multi'culturelle*], *Birikim*, n°123, Juillet, 1999, pp. 68-75.
- ERDER Sema, « Kentsel Gelişme ve Kentsel Hareketler : Gecekondu Hareketi » [Le développement urbain et les mouvements urbains : Le mouvement de gecekondu], in *Kent, Yerel Siyaset ve Demokrasi* [La ville, la politique locale et la démocratie], İstanbul : Demokrasi Kitaplığı (WALD), 1999, pp.203-221.
- ERDER Sema, « Köysüz 'köylü' göçü » [*La migration des 'villageois' sans village*], *Görüş*, N°34, mars 1998, pp. 24-26.

ERDER Sema, « Yeni kentliler ve kentlin yeni yoksulları » [*Les nouveaux citadins et les nouveaux pauvres de la ville*], *Toplum ve Bilim*, n° 66, printemps, 1995, pp. 106-119.

ERGİN İsmail, « Aleviliğin Kendi Görüntüsünü Algılayışı ve Alevi İmajına Yönelik Bakış Açıları » [La perception alévie de sa propre image et les approches vis-à-vis de l'image alévie], in *Türkiye 'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, Ensar Nesriyat, 1999, pp. 289-310

ERGINSOY Güliz, « İstanbul'da Üç Kuşak Loç Anlatıları : Yerel Topluluk ve Küresel Koşullar » [Les récits de trois générations sur Loç à İstanbul: la communauté locale et les conditions globales] in Firdevs Gümüšoğlu (éd.), *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, İstanbul, Bağlam Yayınları, pp. 45-52.

ERGÜN Demet Bilge et SAYMAZ İsmail, *Günlük Yaşamda Aleviler* [Les Alévis dans la vie quotidienne]. *Radikal* 29 janvier 2006 - 4 février 2006.

ERMAN Tahire et Aslıhan Eken, « The 'Other of the Other' and 'unregulated territories' in the urban periphery : gecekondu violence in the 2000s with a focus on the Esenler case, İstanbul », *Cities*, Vol :21, No :1, 2004, pp. 57-68.

ERMAN Tahire, « Becoming 'urban' or remaining 'rural': the views of Turkish rural-to-urban migrants on the 'integration' question », *International Journal of Middle East Studies*, N°30, 1998, pp.541-561.

ERMAN Tahire, « The Politics of Squatter (*Gecekondu*) Studies in Turkey : The Changing Representations of Rural Migrants in the Academic Discourse », *Urban Studies*, Vol. 38, N°7, 2001, 983-1002.

ERMAN Tahire, « Farklılaşan Kırsal Kökenli Cemaat, Değişen Gecekondu : Bir Etnografik Araştırmanın Gösterdikleri » [La communauté d'origine rurale qui se différencie, le gecekondu qui change : ce que montre une recherche ethnographique], *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi/Journal of Sociological Researches*, n°1-2, Automne 1998, Ankara : Sosyoloji Derneği yay., pp. 44-59.

ERMAN Tahire, « Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' olarak gecekondu kurguları » [Les représentations d'habitants de *gecekondu* en tant qu' 'autres' dans les études sur le *Gecekondu*], in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issu No 1 – Gecekondu, URL : <http://www.ejts.org/document117.html>

ERMAN Tahire, « Mahalledeki öteki : Gecekondu Ortamında Alevi-Sünni İlişkileri » [L'Autre du quartier : Les relations alévies-sunnites dans le contexte de *Gecekondu*] in Gönül Pultar – ERMAN Tahire (éd.), *Türk(İye) Kültürleri*, İstanbul: Tetragon, 2005, pp.319-339.

ERSOY Mehmet Akif, « Alevi Kimliğinin Gelişimine ve Alevi Sünni İlişisine Psikanalitik bakış » [Un regard psychanalytique sur le développement de l'identité alévie et les relations entre les Alévis et les Sunnites], *Doğu-Batı*, no:8, août 1999, pp.89-104.

ESCALLIER Robert, « De la tribu au quartier, les solidarités dans la tourmente », *Cahiers de la Méditerranée*, vol 63. URL :<http://www.revel.unice.fr/medi/>

ETÖZ Zeliha, « Varoş : bir istila bir tehdit ! » [Varoş : une invasion, une menace !], *Birikim*, n° 132, avril 2000, pp. 49-54

- EVE Michael, « Deux traditions d'analyse des réseaux », in *RESEAUX*, dossier Cycles de Vie et Sociabilité, Paris : Hermès Science Publications, vol 20, n° 115, p. 185-194
- EVREN Süreyya, « Gaziosmanpaşa, Öteki İstanbul » [Gaziosmanpaşa, l'Autre İstanbul], *Atlas*, numéro spécial d'Istanbul, 2003, pp.70-82.
- FAVRE Pierre, « De la question sociologique des générations et de la différence à la résoudre dans le cas de la France » in J. Crête & P. Favre (dir.), *Génération et Politique*, Paris : Economica, 1989, pp. 283-322.
- FIRAT Kamil, « Kentleşen Alevilik 1 – 2 » [l'Alévisme en processus d'urbanisation 1-2], *Milliyet*, le 4-5 juillet 2005
- FLICHE Benoît, « La modernité est en bas : ruralité et urbanité chez les habitants d'un gecekondü d'Ankara », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issues No 1 – Gecekondü, URL : <http://www.ejts.org>.
- GALLAND Olivier, « Adolescence, post-adolescence, jeunesse : retour sur quelques interprétations », *Revue Française de Sociologie*, n° 42-4, 2001, pp. 611-640.
- GALLAND Olivier, « Jeunesse et exclusion », in ROMAN Joël (dir.), *Ville, exclusion et citoyenneté*, Paris : Eds. Esprit, 1993, pp. 247-251.
- GASPARD Françoise, KHOSROKHAVAR Farhad, « La problématique de l'exclusion de la relation des garçons et des filles de culture musulmane dans les quartiers défavorisés », *Revue Française des Affaires Sociales*, 48^e année, n°2, avril-juin 1994, pp. 3-25.
- GÖKALP Altan, « Une minorité chiite en Anatolie : les Alévis », *Annales* vol. 35 (3-4), mai-août 1980, p.748-763.
- GÖKTÜRK Gülay, « Eğitim Varoşları » [les Varoş de l'éducation], *Yeni Yüzyıl*, 9 septembre 1996.
- GÖNER Özlem, « The Transformation of the Alevi Collective Identity », *Cultural Dynamics*, n° 17, London: SAGE Publications, 2005, pp.107-134.
- GRAFMEYER Yves, « Regard sociologiques sur la ségrégation », in *La ségrégation dans la ville*, Paris : Harmattan, 1994, pp.85-117.
- GUIDÈRE M., « Sémiotique comparée du « territoire ». Les stratégies territoriales en publicité internationale », in PAGES Dominique et PÉLISSIER Nicolas, *Territoires sous influence/ 1*, Paris : Eds. de l'Harmattan, 2000, pp.121-142.
- GÜNEŞ AYATA Ayşe, « Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşehrilik » [La question de l'identité, les réseaux de solidarité et le concept de hemşehrilik dans les gecekondu], *Toplum ve Bilim*, n° 51/52, 1990, pp.89-101
- GÜVENÇ Murat & IŞIK Oğuz (1996) « İstanbul'u okumak : Statü-konut mülkiyeti farklılaşmasına ilişkin bir çözümleme denemesi », [Lire İstanbul : Un essai d'analyse sur la différenciation basée sur le statut et la propriété immobilière] *Toplum ve Bilim*, N°71, Hiver, pp. 6-60.
- HANCI I. Hamit, « Gecekondulaşma ve çocuk Suçluluğu » [La bidonvillisation et la criminalité des enfants] in *Adli Tıp Dergisi*, n° 11, pp. 55-62, 1995. URL : www.kriminoloji.com/gecekonduulasma.cocuksuc.htm.

HARB Mona, « La Dâhiye de Beyrouth : Parcours d'une stigmatisation urbaine, consolidation d'un territoire politique », *Genèses*, n°51, juin 2003, p. 70-91.

IŞIK Oğuz & M. Melih PINARCIOĞLU, « 1980 sonrası dönemde kent yoksulları arasında güce dayalı ağ ilişkileri : Sultanbeyli örneği » [*Les réseaux basés sur le pouvoir parmi les pauvres urbains dans la période post-1980 : l'exemple de Sultanbeyli*], *Toplum ve Bilim*, n°89, Été 2001, 31-61.

IŞIK Oğuz & M. Melih PINARCIOĞLU, « Sultanbeyli notları » [*Notes de Sultanbeyli*], *Birikim*, N°123, Juillet, 1999, pp. 47-52.

IŞIK Oğuz & M. Melih PINARCIOĞLU, « Yoksulluğun değişen yüzü - Nöbetleşe yoksulluktan kuralsız yoksulluğa » [*Le visage changeant de la pauvreté - De la pauvreté à tour de rôles à la pauvreté sans règles*], *Görüş*, juillet 2003, pp.52-54.

İBA Seref, « Gazi Olayları TBMM Partilerarası Özel Komisyon Raporu Üzerine » [Sur le rapport de la commission spéciale inter-partis de la Grande Assemblée nationale de la Turquie concernant les événements de Gazi] Les événements de Gazi in İsmail Engin, Erhard Franz (eds.), *Aleviler/Alewiten*, tome 3 [Siyaset ve Örgütler – Politik und Organisation], Hamburg : Deutsches Orient-Institut, 2001, pp.145-166.

İNSEL Ahmet, « Yaşam alanlarımıza sahip çıkmak » [S'approprier nos espaces de vie], *Birikim*, n°123, juillet 1999, pp. 23-25.

İNSEL Ahmet, « İki yoksulluk tanımı ve bir öneri » [Deux définitions de la pauvreté et une proposition], *Toplum ve Bilim*, n° 89, été 2001, pp.62-72.

JASPER James M., « The emotions of Protest : Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements », *Sociological Forum*, vol 13. no:3,1998, pp.397-424

KAHRAMAN H. Bülent, « Devletin yeni resmi dini: Alevilik » [La nouvelle religion officielle de l'Etat : l'alévisme], *Radikal*, le 7 septembre 1998

KAYGALAK Sevilay, « Yeni kentsel yoksulluk, göç ve yoksulluğun mekansal yoğunlaşması : Mersin/Demirtaş örneği » [*La nouvelle pauvreté urbaine, la migration et la concentration spatiale de la pauvreté : l'exemple de Mersin/Demirtaş*], *Praksis*, N°2, printemps 2001, 124-172.

KAYIKÇI Marat, « Gecekondu Olgusunun Yeniden Ele Alınışı (Une nouvelle réflexion sur le concept de Gecekondu » URL : http://www.birimweb.icisleri.gov.tr/tid/dergi/443_105_118.doc.

KEHL-BODROGI Krisztina, « Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik » [Le mythe de l'histoire ve l'identité collective], *Birikim*, no :88, août 1996, pp.52-63.

KEYDER Çağlar « Enformel konut piyasasından küresel konut piyasasına » [Du marché de logement informel au marché de logement global] in Çağlar KEYDER (Ed.) *Istanbul : Küresel ile Yerel Arasında* [Istanbul : entre le global et le local], Istanbul : Metis, 2000, pp.171-191.

KEYDER Çağlar, « Konut Piyasası : Informelden Küresele » [Marché des logements : de l'informel au global], *Defter*, année 12, no : 35, hiver 1999, p. 73-97.

KHOSROKHAVAR Farhad, « A Argenteuil, une mémoire dépossédée par les médias » in *Ces Quartiers dont on parle*, Paris : Eds. de l'Aube, 1998, pp. 178-213.

- KIZILTAN Fikret « Varoşlar Üzerine Notlar II » [Les notes sur les *Varoş* II], URL : <http://www.dayanismaevleri.org/id36.htm>.
- KIZILTAN Fikret, « Varoşlar Üzerine notlar I » [Les notes sur les *Varoş* I], in *Yol*, no : 4, 2003.
- KORAY Meryem, « Gerçeklerin stilize edildiği bir dünyada ötekileşen yoksulluk » [La pauvreté qui devient 'l'autre' dans un monde où les vérités sont stylisées] , *Toplum ve Bilim*, n° 89, printemps 2001, İstanbul :Birikim Yayınları, pp. 218-241.
- KURTOĞLU Ayça, « Mekansal Bir Olgü Olarak Hemşehrlik ve Bir Hemşehrlik Mekanı Olarak Dernekler » [Le concept de *Hemşehrlik* comme un fait territorial et les associations comme un espace de *hemşehrlik*], *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 2 – Hometown Organisations in Turkey, URL : <http://www.ejts.org/document375.html>.
- KURTULUŞ Hatice « Bir Ütopya Olarak Bahçeşehir » [Bahçeşehir comme une utopie] in KURTULUŞ Hatice (dir.) *İstanbul'da Kentsel Ayrışma* [Ségrégation urbaine à İstanbul], İstanbul : Bağlam Yayıncılık, 2005, pp.77-126.
- LAGRANGE Hugues, « Le sexe apprivoisé ou l'invention du flirt », *Revue française de sociologie*, XXXIX-I, 1998, pp. 138-175.
- LAGRÉE J. -C., « Générations ! », *Les Annales de Vaucresson*, 1991, n°30-31, pp.25-45.
- LÜKÜSLÜ G. Demet, « Maddeci Başarıcı manager tipten yuppie ve tiki'ye » [Du type matérialiste manager en quête de réussite au yuppie et au tiki], in *Birikim*, n°196, août 2005, pp. 30-36.
- MAKTAV Hilmi, « Türk Sinemasında yoksulluk ve yoksul kahramanlar » [La pauvreté dans le cinéma turc et les héros pauvres], *Toplum ve Bilim*, n°89, été 2001, pp.161-189.
- MASSICARD Elise « La question alévie », in Semih Vaner (dir.), *La Turquie*, Paris : Fayard/CERI, 2005, pp. 331-350.
- MASSICARD Elise, « L'alévisme en Turquie : une identité collective à sens multiple », *Etudes Turques et Ottomanes*, Documents de travail, numéro 9-10, juin 2001, Paris,EHESS, pp.61-78.
- MASSICARD Elise, « Politiser la provenance. Les organisations d'originaires de Sivas à İstanbul et Ankara », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°2 – Hometown Organisations in Turkey URL : <http://www.ejts.org/document362.html>.
- MELIKOFF Irène, « Le problème kizilbas », *Turcica*, no :6, 1975, pp.49-67.
- MERÇİL Ipek et TÜRKMEN Buket, « Le Pop Vert : De la Contestation Islamiste à l'Expression Musicale de la Subjectivité », in *Diversité Culturelle en Turquie et en Europe*, L'Harmattan, 2004, pp.173-200.
- MERKLEN Denis, « Le quartier et la barricade : le local comme lieu de repli et base du rapport au politique dans la révolte populaire en Argentine », *L'Homme et la Société*, n° 143-144, janvier-juin, 2002, pp. 143-164.
- MOREAU Alain, « Culture de l'entre-deux et survie psychique du migrant », in *Hommes et Migrations* (1190), septembre 1995, pp. 22-27.

MOZÈRE Liane, « Territoires entre territorialisation et déterritorialisation » in L.Mozère, M. Peraldi, H.Key, *Intelligence des Banlieues*, Eds. De l'Aube, 1999. pp.11-29.

NEYZI Leyla, « Object or Subject ? The Paradox of « Youth » in Turkey, in *Autrepart*, n° 18, 2001, pp. 101-116.

NEYZI Leyla, « Metin-Kemal Kahraman'ın Müziği : Yaşlı kuşağın belleği yoluyla Dersimli kimliğinin yeniden keşfi » [La musique de Metin-Kemal Kahraman : la redécouverte de l'identité de *Dersimli* par le biais de la mémoire de la génération vieille], *Toplum ve Bilim*, no : 92, printemps 2002, p.163-175.

OKAN Murat, « İki Sivas » [Les deux Sivas], *Biririm*, n°88, août 1996, pp. 68-72.

OKAN Murat, « Ahmet Kaya ne anlatıyor (du) ? Sol popüler kültür ve Ahmet Kaya » [Qu'est-ce qu'il raconte(aît) Ahmet Kaya, la culture populaire de gauche et Ahmet Kaya] , *Folklor/Edebiyat*, vol VII, n°26, 2001/2, pp.13-21.

ORAL Tan, « Arabesques », in Stéphane Yerasimos (sous la dir.), *Les Turcs*, Paris : Editions Autrement, 1994., pp.150-156.

ÖKTEM Alper, «Burdur'da yerleşmiş Senirkent Alevileri » [Les Alévis de Senirkent installés à Burdur], *Tarih ve Toplum*, n°196, avril 2000, pp.43-49.

ÖNDER Harun, ŞENSES Fikret, « Türkiye'de Yoksulluk Düşüncesi (La pensée de pauvreté en Turquie) », in ULMAN Burak et AKÇA İsmet Akça, *İktisat, Siyaset ve Devlet Üzerine Yazılar : Prof. Dr. Kemalî Saybaşı'ya Armağan*, İstanbul : Bağlam Yayınları, 2006.

ÖZBAY Ferhunde, « Migration and intra-provincial movements in İstanbul between 1985-1990 », *Boğaziçi Journal. Review of Social, Economic and Administrative Studies*, vol. 11, n° 1-2, 1997, pp. 115-150.

ÖZBEK Meral « Arabesk Culture: A Case of Modernization and Popular Identity », in Sibel Bozdoğan et Reşat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, 1997, pp.211-232.

ÖZGÜNER Ömer, GÖKTEPE Metin, « 'Sosyal Patlamamın' ta kendisi » ['L'explosion sociale' elle-même], *Express*, İstanbul : Yeni Asya Matbaacılık A.S., n°78 22 juillet 1995, pp.12-14.

ÖZTÜRK Mehmet, Türk Sinemasında Gecekondu [Les *gecekondu* dans le cinéma turc], *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 – Gecekondu, URL : <http://www.ejts.org/document94.htm>

PERELLI Carina., « Memoria de sangre. Fear, hope and disenchantment in Argentina », in J. Boyarin (ed.), *Remapping memory, The politics of TimeSpace*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, pp. 39-66.

PEROUSE Jean-François & A.Didem DANIS, « Zenginliğin Mekanda Yeni Yansımaları : İstanbul'da Güvenlikli Siteler » [Les nouveaux reflets de la richesse dans l'espace: Les cités avec agents de sécurité à İstanbul] , *Toplum ve Bilim*, n° 104, 2005, pp.92-123.

PÉROUSE Jean-François, « 'l'Interroger le quartier' quelques repères terminologiques et méthodologiques », *Anatolia Moderna*, X, 2004, pp. 127- 130.

- PÉROUSE Jean-François, « Le Nouvel Ordre Urbain du Refah : Urbanisation, Gestion Urbaine et Urbanisme à Istanbul Depuis Mars 1994 », in *Les Annales de l'Autre Islam*, n°6, INALCO-ERISM, Paris, 1999, pp.277-289.
- PEROUSE Jean-François, « Les tribulations du terme *gecekondu* (1947-2004) : Une lente perte de substance. Pour une clarification terminologique », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1, Gecekondu, URL : <http://www.ejts.org/document117.html>
- PÉROUSE Jean-François, « Contexte et formes des nouveaux alévis à Istanbul (1990-2000) », *Multitudes-Altyazı*, Paris : CFAIT, n°1.
URL : http://www.cfait.org/_immigration/analyse/47.html
- PEROUSE, Jean-François, « Les métamorphoses de Gazi Mahallesi : Formation et dilution d'un quartier périphérique d'Istanbul », *Anatolia Moderna* X, 2004, pp.189-203.
- PEROUSE, Jean-François, « Aux marges de la métropole stambouliote : les quartiers Nord de Gaziosmanpaşa, entre Varoş et Batıkent », *CEMOTI* 24, 1997, pp. 122-162.
- PEYRAT Sébastien, « La cité : une nation de jeunes », in VULBEAU Alain (dir.), *La jeunesse comme ressource*, Paris : ERES, 2001, pp. 97-108.
- POCHE Bernard, « le sociologue et la question de l'espace », in PAGÈS Dominique et PÉLISSIER Nicolas, *Territoires sous influence/ 1*, Paris : l'Harmattan, 2000, pp.25-44.
- POUJOL Hélène, « Nourrir les mythes et les symboles: l'évènement-mémoire de Gazi », *Etudes Turques et Ottomanes*, 9-10, EHESS, 2001, pp. 79-100.
- RIGOUSTE Mathieu, « Le langage des médias sur les 'cités' », *Hommes et Migrations*, n°1252, novembre-décembre, 2004, pp. 74-81. URL : http://www.acrimed.org/imprimer.php3?id_article=1875.
- ROSENTAL Paul-André et COUZON Isabel, « Le Paris dangereux de Louis Chevalier : un projet d'histoire utile », in LEPETIT Bernard et TOPALOV Christian, *La ville des sciences sociales*, Paris : Belin, pp.191-226.
- SABELLA Bernard, « la socialisation politique des jeunes palestiniens : positions des adolescents et de leurs parents en matière de politique et de société », *Monde arabe*, n° 171-172, janvier-juin 2001, pp.42-51.
- SARIOĞLU Sezai, « Değişmek de değişmemek de yordu beni » (Tant changer que ne pas changer m'a épuisé) », *Birikim*, n°152-153, décembre 2001-janvier 2002, pp. 61-67.
- SCHÜLER Harald, « Aleviler ve Sosyal Demokratların İttifak Arayışı : Dinsel ve dinsel olarak tanımlanmış grupların sosyal demokrat-laik ortam ve Partilerdeki Rolü » [La quête d'alliance des Alévis et des Sociaux-démocrates : le rôle des groupes définis selon la langue et la religion dans les milieux et les partis sociaux-démocrates laïcs], in *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, Istanbul: İletişim yayınları, 2001, pp.133-184.
- SİMŞEK Sefa, « New Social Movements », *Turkish Studies*, vol 5, no :2, summer 2004, pp.111-139.
- SOJA E. -J., «The political organization of space», in *Annales of Association of American Geographers* i.x, pp.1-54.

SÖKEFELD Martin, « Alevism Online : Community in Virtual Space », *Diaspora*, no.11/1, 2002. pp.85-123.

SÖNMEZ-ÖZBEK, İpek, « Kentsel Yoksulluk ve Sosyo-Mekansal Dışlanma » [la pauvreté urbaine ve l'exclusion socioterritoriale], in Rahime Beder Sen, *IV. Aile Surusu « Aile ve Yoksulluk » Bildirileri*, Ankara : T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yay., pp.561-569.

SUBASI Necdet , « Modern Alevilik : Sınırları Zorlayan Söylem Arayışı (L'alévisme moderne : la recherche du discours forçant les limites) », *İslamiyat*, tome IV, n° 4, octobre-décembre 2001, pp.147-164.

SUBASI Necdet, « Kültürel kimliğin melezleşmesi ve Alevi Modernleşmesi » [L'hybridation de l'identité culturelle et la modernisation alévie], in Gönül Pultar – Tahire Erman (ed.), *Türkiye Kültürleri*, pp.299-317.

ŞAHİN Doğan, « Gazi mahallesi İzlenimleri : Zorunlu Göçe ve şiddete bağlı ruhsal sorunlar » [Les impressions sur le quartier Gazi : les problèmes psychologiques liés à l'exode forcée et à la violence], *Ütopiya*, no : 11, automne 2000, p. 60-67.

ŞAHİN Şehriban, « The Rise of Alevism as a Public Religion », *Current Sociology*, May 2005, Vol. 53(3), pp.465-485.

ŞEN Besime, « Soylulaştırma : Kentsel Mekanda Yeni bir Ayrışma Biçimi » [Gentrification : Un nouveau mode de différenciation dans l'espace urbain], in *Istanbul'da Kentsel Ayrışma*, İstanbul : Bağlam, 2005, pp.127- 159.

ŞENYAPILI Tansi, « Enformel sektör : Devingenlikten durağanlığa/ Gecekondulaşmadan apartmanlaşmaya » [Le secteur informel : Du dynamisme à la stagnation / Des gecekondu aux immeubles], in A. Halis AKDER & Murat GÜVENÇ (Coor.) *Yoksulluk*, İstanbul : TESEV, 2000, pp.161-183.

TABOADA-LEONETI I, « Stratégies identitaires et minorités : le point de vue sociologique », in *Stratégies Identitaires*, Paris : PUF, 1990, pp.43-83.

TAŞĞIN Ahmet, « Ayetten Nefese : Alevi-Bektaşî Edebiyatının Düşümü (Du verset à la volonté. Etude de la littérature alévie-bektachie) », *Yol Dergisi*, n°18, pp. 28-43.

TOSUN Musa, « Gecekondudaki Herkes Suçlu Değil » [Tous les habitants des gecekondu ne sont pas des criminels], *Aksiyon* n°536, 14 Mars 2005.

TOURAINÉ Alain, « Découvrir les mouvements sociaux », in François Chazel (ed.), *Action collective et mouvement sociaux*, Paris : PUF, 1993, pp.17-36.

TOURAINÉ Alain, « Inégalités de la société industrielle, exclusion du marché », in J. Affichard, J.B. De Foucault (eds), *Justice sociale et inégalité*, Paris : Eds. Esprit, 1992.

TRUDELLE Catherine, « Au-delà des mouvements sociaux : une typologie relationnelle des conflits urbains », in *Cahiers du Géographie du Québec*, volume 47, n°131, septembre 2003, pp.223-247.

ÜSTÜNKAYA Ezelhan, « Varoş gençleri içgüdü kurbanı » [Les jeunes des périphéries, victimes de leur instinct], in *Milliyet* 23 juin 2001

ÜZÜM İlyas, « Gunumuz Alevi Orgütlenmeleri ve Geleneksel Alevilikle İlişkileri [Les organisations aléviées contemporaines et leurs relations avec l'alévisme traditionnel], in *Türkiye'de Aleviler, Bektasiler, Nusayriler*, İstanbul : Ensar Nesriyat, 1999, pp.335-375.

- VAISSIERE Caroline, « Les sociabilités adolescentes dans les quartiers difficiles », in *VEI Enjeux*, n°129, mars 2002, pp.33-44.
- VAN BRUINESSEN Martin, "Kurds, Turks and the Alevi revival". in *Middle East Reports* n°200, Summer 1996, pp. 7-10.
- VAN BRUINESSEN Martin, « Aslini Inkar Eden Haramzadedir » [Celui qui nie son origine est un bâtard] in *Birikim*, no:88, août 1996, pp.38-52
- VANER Semih, « La démocratie à l'épreuve », in VANER Semih, AKAGÜL Deniz, KALEAĞASI, *La Turquie en mouvement*, Paris : Eds. Complexe, 1995, pp.13-55.
- VANER Semih, « La démocratie et l'autoritarisme vont pair », in VANER Semih (dir.), *La Turquie*, Paris : Fayard/CERI, 2005, pp.151-191.
- VIDAL Dominique, « Catégorisations, territoires et individu : quelle place pour le pauvre ? », *Cultures et Conflits*, n° 35, automne 1999, pp.7-14.
- VORHOFF Karin, « Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey » in T. Olsson, E. Özdalga et C. Raudvere, *Alevi Identity*, Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul Transactions Vol. 8. 1998, pp. 23-50.
- WIEVIORKA Michel, « Le nouveau paradigme de la violence », *Culture & Conflits*, n° 29-30, pp. 9-57
- YAVUZ Hakan, « Değişim Sürecinde Alevi Kimliği [L'identité alévie dans le processus de transformation], in Ismail Engin –Erhard Franz (ed.), *Aleviler/Alewiten*, Hamburg : Deutsches Orient Institut, tome I, 2000, pp. 75-95.
- YAVUZ Nuran, « Upgrading Life Standarts in The Periphery – Gazi 1993 », *Observatoire Urbain d'Istanbul*, IFEA, n°8, octobre 1995, pp. 26-27.
- YERASIMOS Stéphane « Istanbul : Métropole inconnue », *CEMOTI*, N°24, Juillet-décembre, 1997, pp. 105-121.
- YERASIMOS Stéphane, « Espoirs et utopies pour une cité à la dérive », *Mediterraneans*, N°10 : Istanbul-Many Worlds, Hiver, 1997-1998, pp.53-62.
- YERASIMOS Stéphane, « Istanbul : La naissance d'une mégapole », *Revue Géographique de l'Est*, Tome XXXVII, N°2-3, Sept., 1997, pp.189-215.
- YILDIZ Candan – CENGİZ Esra, « Gazide derin sorunlar » [Les questions graves à Gazi], *Birgün*, 15 septembre 2004.
- YILMAZ Bediz, « Göç ve kentsel yoksulluğun İstanbul Tarlabası mahallesi örneğinde incelenmesinde ilk adımlar, ilk sorular » *L'analyse de la migration et la pauvreté urbaine dans l'exemple du quartier de Tarlabası à İstanbul : Premiers pas, premières questions*, *Toplumbilim*, n°17, octobre 2003, pp.95-105.
- YILMAZ Elif, « Suçlu Kentin çocukları : İstanbul'da Suç İşlemiş çocuklar sorunu » [Les enfants de la ville coupable : le problème des enfants qui ont commis des crimes à İstanbul], in Firdevs GÜMÜŞOĞLU (ed.), *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2001, pp.339-352.
- YÜCEL Hakan, «Une étude de terrain dans le quartier Gazi à İstanbul », *Etudes Turques et Ottomanes* 9-10, EHESS, 2001, pp. 101-113.

YÜCEL Hakan, «Les jeunes alévis du quartier de Gazi (Istanbul) et les associations de *hemşehri* : identifications croisées », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°2, Hometown Organisations in Turkey, URL:<http://www.ejts.org/document406.htm>.

ZİLELİ Gün « Devrim Ruhü Gecekondu Yoksullarıyla Ayakta » [L'esprit de révolution survit avec les pauvres des Gecekondu] , *Apolitika*, numéro 3, avril 1995, pp.6-7.

ZUBAIDA Sami, « Class and Community in Urban Politics », in *Etat, Ville et Mouvements Sociaux au Maghreb et au Moyen-Orient*, Paris : l'Harmattan, 1989. pp.57-71.

Thèses, mémoires, rapports et documents inédits

AKKOYUNLU Kuvılcım, *Kentsel Toplumsal Hareketler ve Türkiye* [Les mouvements urbains sociaux et la Turquie], thèse de master, Université Ankara, Institut des Sciences Sociales, Ankara, 1995.

BARRY Claude, *La transformation des périphéries d'Istanbul, du gecekondu à l'immeuble d'appartement : vers une intégration à la ville ?*, Mémoire de D.E.A. sous la dir. de Stéphane Yerasimos et Pierre Pinon, Paris VIII, Ecole d'Architecture de Belleville, 1999-2000.

BOUBAKER Ahmed, *Des mondes de l'ethnicité, la communauté d'expériences des héritiers de l'immigration maghrébine en France*, thèse de doctorat en sociologie, sous la dir. de Michel Wieviorka, EHESS, Paris, 2001.

BOZARSLAN Hamit, « L'Etat, le Nationalisme et la Question Alévie en Turquie », (Première version. A l'usage exclusif du groupe d'études sur les nouveaux nationalismes), septembre 1996.

CHARBATIER Marie-Pierre, *Etude Comparative des Mouvements Messianiques des trois religions du monothéisme dans l'Empire Ottoman du XVI au XVIII siècle*, Mémoire de DEA d'Etudes arabes et civilisation du monde musulman, Université de Provence (Aix Marseille I), 1994

FIRAT Derya, *Les jeunes issus de l'immigration de Turquie en France*, thèse de sociologie, sous la dir. de Dominique Schnapper, EHESS, Paris, 2005.

Gazi (Gazi ve Zübeydehanım) Raporu 1998 [Le Rapport de Gazi (Gazi et Zübeydehanım) 1998], Le rapport de DSP (Parti démocratique de gauche), document inédit, 15 avril 1998.

HAYAT Deniz, *Istanbul ili Toplum Merkezlerinde Uygulanan "Kadının İnsan Hakları Eğitim Programı"nın Değerlendirilmesi* [L'évaluation du "Programme des Droits de l'Homme pour les Femmes" appliqué dans les centres sociaux d'Istanbul], thèse de master, Université Hacettepe, Institut des Sciences Sociales, Ankara, 2002.

- KENTEL Ferhat, *La société turque entre totalitarisme et démocratie. Etude de la transformation des intellectuels révolutionnaires et islamistes*, thèse de doctorat en sociologie, EHESS, Paris, 1989
- LE RAY Marie, *Territoire d'inquiétude : Quels modes d'inscriptions dans l'espace public ? Le cas du quartier Bir Mayıs Istanbul*, mémoire de DEA, Université de Droit, d'Economie et des Sciences Sociales, Aix-Marseille III, 2002
- LÜKÜSLÜ G. Demet, *La jeunesse turque actuelle : la fin du « mythe de la jeunesse »*, thèse de doctorat en sociologie, sous la direction de François Dubet, EHESS, Paris, 2005.
- ÖZYİĞİT Ercan, *Toplumsal İktidar ve Haber Medyası : Gazi mahallesi Olaylarının Basında Sunumu* [Le pouvoir Social et les media d'information : la présentation des événements de Gazi dans la presse], thèse de master, l'Université Ankara Institut des Sciences Sociales, Ankara, 2002.
- POUJOL Hélène, *Alevisme et construction identitaire en Turquie : entre stigmatisation, mobilisation et violence*, mémoire de DEA en sociologie, sous la dir. de Farhad Khosrokhavar, EHESS, Paris, 1999.
- RAITH Ouarda, *Corps contrôlé, corps libéré : Les figures du corps dans le discours de jeunes femmes maghrébines nées en France*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale, sous la direction de Francis Zimmermann, EHESS, Paris, 1998,
- SCHIFF Claire, *Situation Migratoire et Condition Minoritaire – Une comparaison entre les adolescents primo-arrivants et les jeunes de la deuxième génération vivant en milieu urbain défavorisé-*, Thèse de doctorat en sociologie, sous la dir. de Michel WIEVIORKA, EHESS, Paris, 2000.
- SÜMER Beyza, « White Turks versus Blacks Turks : The Civilising Process in Turkey in the 1990s ». M. Sc., department of Political Science and Public Administration, sous la dir. de Necmi Erdoğan, Middle East Technical University, Ankara, 2003.
- TIETZE Nikola, *L'islam : un mode de construction subjective dans la modernité*, thèse de doctorat en sociologie, EHESS, Paris, 1999.
- Türkiye Birlik Partisi Seçim Programı* [Le programme pour les élections du Parti de l'union de la Turquie], 1973
- TÜRKMEN Buket, *La reconstruction de l'Espace Public Turque par les Jeunes Kémalistes et Islamistes*, thèse de doctorat en sociologie, EHESS, Paris, 2001.
- YAVUZ Nuran (dir.), *Istanbul-Gaziosmanpaşa Toplumunun Sosyal Profili* (Le profil social de la société d'Istanbul-Gaziosmanpaşa), UNICEF/Turkiye Kentsel Gecekondu Programı, août 1994
- YILMAZ Bediz, *Migration, Exclusion et Taudification dans le Centre-VilleIstanbuliote : Etude de cas de Tarlabası*, thèse de doctorat en urbanisme, sous la dir. de Nora Seni, Université Paris VIII – Saint Denis, Institut Français d'Urbanisme, 2006.
- YÜCEL Hakan, *La formation de l'identité alévie : de l'acteur communautaire au quasi-individu*, mémoire de DEA en sociologie, sous la dir. de Farhad Khosrokhavar, EHESS, Paris, 2000.

ANNEXES

DES EXTRAITS DE CERTAINS ENTRETIENS

Zeynep, 23 ans, enseignante, originaire de Sivas, diplômée de l'université, née à Gazi, avril 2002

Je suis née à Gazi, j'ai cinq frères et sœurs. Actuellement, avec mes parents, nous sommes cinq à vivre dans la même maison, les autres trois qui se sont mariés n'habitent pas avec nous. Mon père est un ouvrier à la retraite. Mes parents ont poursuivi leurs études que jusqu'à la fin de l'école primaire.

Je me définie essentiellement selon de ma ville d'origine. Je suis originaire de Sivas. Nous vivons depuis 25 ans dans le même quartier et la même rue. Nous sommes content d'y vivre.

Je fréquente essentiellement mes cousins plutôt que les voisins. Une grande partie de mes amis n'habitent pas dans le quartier, j'ai aussi des amis dans le quartier mais on se voit plutôt à l'extérieur du quartier. Je ne fréquente pas les associations, je suis allée quelques fois au *Cemevi*. Je ne pourrais pas dire beaucoup de choses sur le *Cemevi*. Je n'ai pas perçu de chaleur humaine de la part des membres de la direction. D'après moi, ils sont des affairistes. Je ne suis pas contente de la direction de *Cemevi*, ils ne s'intéressent pas aux jeunes.

Je ne sais pas la cause des événements de Gazi. A mon opinion, les causes restent obscures. Les habitants du quartier n'appréciaient pas la police avant même les événements. L'image de la police n'a toujours pas changé. Par contre, il existe une différence entre l'Armée et la police. Celle-ci est en faveur de l'Armée, « la gardienne de l'Etat ».

Lorsque je suis à l'extérieur du quartier, je défends celui-ci ainsi que mon identité d'habitante de Gazi. Notre image n'est pas 'bonne' à l'extérieur. L'image de Gazi à l'extérieur est celle d'un quartier des terroristes, des racailles et des criminels. Notons que les médias ont, dans la construction de cette image négative, une grande

responsabilité. Toute la responsabilité de toutes les 'bêtises' effectuées aux environs retombe sur Gazi. Par exemple, même s'il s'agit d'un événement au *Su Deposu* [quartier voisin de Gazi] tu peux lire dans les médias « encore un événement à Gazi ! ». En plus ils exagèrent les choses. Je peux ressentir leurs répercussions directes sur ma vie de ses types de publications/diffusions.

Etre un habitant de Gazi n'est pas une chose facile. Par exemple, une entreprise privée a refusé ma demande après les investigations de sécurité. Pourtant, je ne pense pas quitter Gazi. Je ne pense pas vivre ailleurs mais si ça devient vraiment nécessaire alors je pourrais penser déménager.

La nouvelle jeunesse... Les jeunes sont plutôt ignorants, ils n'ont pas de conscience développée aussi le chômage les touche beaucoup. Il y a une dégradation dans le quartier. Les gens de l'extérieur ne parlent pas bien sur notre quartier. Les nouveaux venant d'Erzurum et Muş n'ont fait qu'accélérer cette dégénérescence. Peut-être, qu'il n'y a pas de solution.

Les institutions comme *Toplum Merkezi* (Centre Social) servent beaucoup au quartier, il y a des bonnes activités là-bas. Mon beau-frère est allé au cours de 'paternité', il en a profité.

Je ne connais pas beaucoup de choses sur l'alévisme. Je n'ai pu recevoir des instructions sur l'alévisme que dans la famille. Quant à la politique je me situe en gauche. Je voudrais faire partie d'un parti politique légale.

Je ne fréquente pas les cafés de Gazi. Dans les cafés il n'y a que des types échappés de la potence. Je sors plutôt à l'extérieur du quartier pour aller au cinéma. Il n'y pas beaucoup de gens dans notre quartier qui continuent leur éducation après le bac comme moi. Je fréquente plutôt mes amis d'université ou des gens du quartier qui ont le même niveau éducatif que moi.

Je peux me promener comme je veux. Je ne permets pas aux autres d'intervenir, sauf à ma mère. Mes parents ne se mêlent pas beaucoup de mes affaires. Mais, mon père fait quand même un peu de pression. Dans notre famille on ne se mêle pas aux copains. Quant à l'intervention au futur conjoint... il faut qu'il soit alévi. Pour moi ce n'est pas important mais je risque rendre triste mes parents. Ainsi je n'envisage pas de marier

avec un sunnite. Par contre, je permettrai à mes futurs enfants de se marier comme ils le veulent. Je ne vais pas me mêler de leur choix.

Comme il y a des endroits plus riches que Gazi, il y en a aussi des plus pauvres. Je me sens en paix avec mon quartier mais aussi avec l'extérieur. La mairie travaille plutôt bien, nous n'avons pas beaucoup de problèmes.

Eyüp, originaire de Sivas, kurde, né au quartier, lycéen sans bac, récemment a rompu ses études, à l'époque il travaillait comme ouvrier, mars 2001

Pour moi, les nominations de Gazi ou Zübeydehanım dues aux redécoupages n'ont aucune importance car je suis de Gazi depuis ma naissance. Tu sais le pont ? Depuis, le pont c'est Gazi pour moi. Les redécoupages administratifs ne m'intéressent pas.

Nous avons vécu depuis mon enfance toujours sous l'oppression. Après, les événements de Gazi ont éclatés. Comme ici c'est un quartier où les Alévis sont nombreux ; l'oppression qui dure depuis des siècles sur les Alévis continue encore ici.

Les gens qui vivent dans les quartiers comme Gazi deviennent plus sensibles aux questions sociales. Beaucoup de gens sont tués sous nos yeux et nous les avons enterrés. Quant aux procès, on n'a rien obtenu. J'attendais un résultat du procès car c'est l'Etat qui organise ces choses.

Je travaille comme ouvrier. Je passe mon temps libre dans les cafés. Notre cercle d'amis se trouve dans les cafés. Si je vais à l'Association (de pays) je ne vois personne de ma génération. Je ne vais pas non plus au Cemevi. Avant, nous faisons les réunions aléviées dans les maisons et j'y participais. Cemevi s'est établi pour les cérémonies religieuses mais en réalité il s'agit d'un 'centre commercial' pour moi. La direction l'exploite l'alévisme.

Je lis des livres scientifiques. La revue *Bilim ve Teknik* [Science et Technique] je lis sur Einstein et un peu sur la philosophie. C'est l'influence d'un des mes professeurs du collège. Je m'intéresse plutôt à la physique théorique, surtout aux théories d'Albert Einstein. Mon grand rêve était d'étudier la physique. Mais j'ai rompu mes études pour l'instant. Il n'y a personne dans mon milieu qui s'intéresse à la physique et je ne peux pas développer mon intérêt.

Dans mon cercle d'amis il n'y a que des habitants de Gazi. Je suis né ici et je vais mourir ici. Nous nous sommes identifiés au quartier. Nous sommes comme des frères ici. Tu peux parler comme tu veux et sur n'importe quoi avec n'importe quel passant dans la rue. Je ne donne pas beaucoup d'importance au choix politique de la

personne avec qui je parle. Il faut être humaniste. Je parle même avec des ultranationalistes. Je n'ai pas de haine pour eux.

Mais dans notre cercle d'amis il n'y a que des Alévis. Comme nous sommes assez nombreux nous ne sentons pas le besoin de fréquenter les Sunnites. Les Sunnites ne nouent pas d'amitiés avec nous, nous non plus. Ils s'inquiètent un peu comme ils sont moins nombreux.

J'écoute plutôt de la musique kurde. J'écoute aussi du pop turc. J'écoute essentiellement la musique kurde ou la musique engagée comme le Grup Yorum. Mais quand je me sens pas à l'aise j'écoute des trucs pop plutôt des chansons mélancoliques.

Je sors aussi un peu au centre ville. Je vais par exemple aux cafés bars. On sort plutôt entre garçons mais des fois il y a des filles de notre quartier dans le groupe.

Ici tout le monde connaît tout le monde. Ainsi tu ne peux pas te permettre de faire des bêtises. Sinon tu dois supporter les ragots et le risque d'être exclus par la suite. Ce n'est pas très bien. Tu dois être sérieux si tu es avec une fille ; tu ne peux pas l'embrasser dans un café. Les gens seront furieux et te critiqueront. Il y a une certaine pression. La cause n'en est pas morale mais plutôt par *devrimcilik* (révolutionnarisme), puisque la gauche rejette ces attitudes. Ce n'est surtout pas une réaction religieuse.

Je n'ai pas compris pourquoi la gauche a une telle réaction. Je ne la trouve d'ailleurs pas juste. Si la Révolution et la liberté sont la même chose, il ne faut pas empêcher la liberté des autres. Dans un quartier comme Fatih (quartier connu conservateur) les gens montrent des réactions mais se sont des intégristes. Dans un quartier comme Gazi, le flirt devrait être plus toléré. Il faut être tolérant envers les gens et ne pas dire « tu ne peux faire ça ! » Les gens de gauche, ceux qui se disent révolutionnaires, vivent en gardant leur sérieux et ne vivent pas de relations amoureuses. Un révolutionnaire ne peut pas aller à un parc pour boire comme des gens ordinaires. Nous buvons de temps en temps près du lac ou dans les cafés. Certaines fois ils arrêtent de servir de l'alcool aux clients. En ce moment, ils ne servent pas d'alcool. Nous nous promenons dans les bois près du lac de barrage.

Le quartier est ordonné. Les rues sont en bons états maintenant. Jusqu'en 1990 il n'y avait que des gecekondü. Par contre les bus ne sont pas suffisants. Il me semble que la mairie ne s'intéresse pas beaucoup à nous.

Je ne vois pas Gazi au sein d'Istanbul. Ici c'est différent. Pour moi ce quartier fait partie de l'Est [d'Anatolie].

J'ai cessé de croire en Dieu. Comme je m'intéresse à la science, le concept de Dieu est mort pour moi. Je crois à la science. Pour moi il n'y a que la dimension humaniste de l'alévisme qui a un sens.

Gazi a une identité. Gazi est le synonyme de la Révolte. Les origines des habitants jouent beaucoup avec cette identité rebelle.

Il y a aussi des jeunes qui cherchent une aventure ou à avoir des cercles d'amis et qui intègrent les organisations politiques. Il n'y a pas beaucoup de jeunes qui continuent au lycée et les étudiants sont rarissimes.

Les médias ont une mauvaise influence sur le quartier. Beaucoup de gens n'ont pas pu trouver de boulot à cause de l'image du quartier. Plusieurs des habitants du quartier sont en prison. Les parents sont terrorisés de subir ces épreuves. Pourtant au début l'intérêt des médias était bénéfique pour nous. Les médias ont montré les problèmes du quartier c'est-à-dire ils ont accompli leur mission. L'intérêt des médias a aussi encouragé les gens à participer aux manifestations. Avec le temps, les gens qui ont commencé la lutte révolutionnaire pour le goût de l'aventure ont commencé à se retirer.

Je fréquente de temps en temps le *şehitlik* [panthéon des martyrs de Gazi]. Les gens qui sont morts pendant les événements de Gazi sont nos martyrs. Nous ne les oublierons jamais. C'est grâce à leur courage que notre quartier survit. Ils ont recréé Gazi.

Depuis mon arrestation mes parents ont commencé à me faire une pression. Ils ne veulent pas que je sors le soir et ils suivent mes fréquentations. Ils ont peur que je me trouve en prison ou qu'il m'arrive quelque chose. Dans notre famille, la culture de la gauche modéré est présente. J'ai aussi eu des problèmes avec mes parents quand j'ai décidé d'arrêter mes études. Ils ne voulaient pas que j'arrête mes études.

Le flirt est un problème. On se voit dans les cafés et tu fais semblant qu'il s'agit d'une amie 'normale' sans trop la toucher. Personne ne comprend si c'est juste une copine ou ta petite amie. Les gens qui sortent ensemble contrôlent leur geste.

Erhan, lycéen, 19 ans, originaire de Sivas, des parents petits commerçants (épiciers), tous les deux diplômés de l'école primaire, avril 2002.

Je suis originaire de Sivas mais je m'identifie essentiellement par l'alévisme. Les Alévis forment une société qui ne fait pas de différences entre les gens. C'est une société humaniste.

Je me prépare pour le concours de l'université, c'est pourquoi je ne peux le fréquenter en ce moment sauf les cérémonies d'enterrement. Le *Cemevi* remplit sa fonction et fait tous ce qu'il doit faire. *Cemevi* nous apprend [l'alévisme], il nous fait gagner l'identité que nous devons avoir.

Oui, je fréquente les cafés mais je ne les apprécie pas. Dans les cafés, ils exploitent les sentiments des jeunes par la musique folklorique. C'est bon pour dépenser l'argent. Il y a beaucoup de cafés dégénérés que les gens fréquentent pour y trouver des flirts.

Notre quartier a une certaine identité. La solidarité sociale se fragilise à cause de ces endroits de divertissement. Avant, on se réunissait dans les maisons mais l'existence des cafés fait l'obstacle à ces réunions.

Je ne vais pas aux associations de pays [*hemşehri dernekleri*]. Dans ces locaux, les gens ne font pas d'autres choses que de jouer aux cartes. On se réunit juste pendant les cérémonies d'enterrement. Notre association organise une fois par an un pique-nique auquel je participe toujours. Si les associations remplissaient leur mission ça serait mieux. Ils peuvent par exemple ouvrir des bibliothèques, organiser des cours pour apprendre l'ordinateur... Ainsi, servir le peuple.

Je parle avec tout le monde sans faire de distinction entre les gens. J'ai aussi beaucoup d'amis en dehors du quartier. Je vais rarement au café. Il y a un café correct, *Sedir*, que je fréquente. Si je trouve l'occasion je sors à Taksim [quartier latin d'Istanbul] je fréquente les *türkü-bar* [cafés de musique folklorique].

Etre jeune peut causer des problèmes dans le quartier. Si tu viens tard le soir ou si tu bois tu peux avoir des ennuis à cause des [ragots] voisins. Les ragots ne sont pas si important je ne me soucis pas beaucoup pour ça.

Je vois mes amis/amies dans le quartier. Je vais aussi chez eux sans problèmes. Nous avons des cercles d'amis mixtes.

Pour le mariage ce qui est important c'est de s'entendre. Ma future épouse doit aussi s'entendre avec mes parents. Les parents veulent que tu choisisses ta conjointe dans 'ta société' mais ils l'acceptent en fin de compte. Enfin c'est moi qui me marie et c'est moi qui décide. Je vais trouver sûrement une fille qui est proche de moi. Je ne peux nouer une relation avec une fille fan de hard rock.

J'ai pris mon diplôme du lycée du quartier. C'est un bon lycée, je n'ai pas eu de problèmes ni avec les élèves ni avec les professeurs. Je m'entends avec tout le monde.

Je ne suis jamais allé à mon pays [d'origine] ça fait une trentaine d'année que nous avons quitté notre village. Maintenant nous n'avons pas de maisons là-bas. Je ne peux pas rester chez les autres. Toute la famille se trouve à Istanbul dans des quartiers différents.

Gazi a une situation marginale au sein d'Istanbul. C'est un problème pour y venir et pour en sortir. Il n'y a pas assez de lignes de bus. L'Etat ne donne pas beaucoup de services ici.

La mairie (d'arrondissement) non plus ne donne pas assez de services ici. C'est un quartier exclusif puisqu'il y a une concentration des gens issu d'une certaine culture, c'est-à-dire une concentration alévie. Ainsi il n'y a pas assez de services municipaux.

J'ai participé aux manifestations pendant les événements de Gazi. Les manifestations ont changé les choses ? Non. Beaucoup d'innocents (*masum*) ont perdu leur vie. Les gens sont morts à cause de leurs actes inconscients. C'étaient des gens que je connaissais et que je croisais dans la rue. Après les événements, le quartier est devenu difficile pour y entrer et sortir. Beaucoup de gens, des milliers de personnes [!] sont dans les prisons et beaucoup d'entre eux sont innocents.

L'Etat pourrait empêcher que les choses deviennent mal. Les agents de l'Etat pourraient être plus tolérants envers les manifestants. Il y aurait des gens venant de l'extérieur pour provoquer les manifestants. L'armée a pu calmer les choses.

Il y a une certaine polarisation dans le quartier. Il y a un régionalisme [de pays d'origine]. Le groupement des maisons se forme à base de ce régionalisme. Il faut être

ensemble pour trouver un accord. Le régionalisme concerne plutôt les personnes âgées que les jeunes.

Il y a un conflit entre les jeunes et les personnes âgées. Les jeunes ne savent pas comment se comporter pour faire les choses à bon temps. Il y a des choses que ce milieu peut supporter et il y a des choses qu'il ne peut pas. Les choses que les jeunes font ne sont pas conformes à leur vie [à leur situation sociale]. Une fille ne peut pas se promener ici avec une minijupe ou un garçon avec des boucles d'oreilles. Ils imitent les autres.

J'écoute beaucoup la musique folklorique et la musique *protest* [engagée]. J'écoute beaucoup des groupes comme Grup Yorum, Kızılırmak [les groupes de musique protest]. Je lis beaucoup de journaux.

Les habitants de Gazi ne doivent pas déclarer leurs vraies adresses. C'est un problème à l'extérieur [du quartier] d'être un habitant de Gazi, c'est une cause d'exclusion.

L'origine rurale des habitants les met ensemble. La plupart ne sont diplômés que de l'école primaire. Une grande partie travaille comme ouvrier dans les mairies. Ils sont ensemble à cause de nécessité.

Pour l'instant je suis content d'habiter dans le quartier. Probablement je ne serai pas content dans l'avenir. Je ne veux pas que mon enfant se trouve dans les mêmes conditions que moi. Je veux que mon enfant vive dans un bon milieu et qu'il ne devienne pas la cible des réactions des autres.

Je trouve bien qu'il y ait un centre social dans le quartier. Mais pour réussir il faut de l'argent. Tout dépend de l'argent maintenant. L'amour n'est pas important.

Pour moi c'est important d'être Turc. Je suis patriote. Politiquement je me situe à gauche, au sens de social-démocrate. Si tu vis ici tu dois protéger ton pays.

Quant à la légalité... si tu agis consciemment c'est bon. Sinon, même si tu es dans la légalité ça ne sert à rien. Je veux que tout le monde s'organise comme il le souhaite et qu'il n'y ait pas de conflits entre les gens.

Ahmet, petit commerçant, 25 ans, diplômé de maîtrise, originaire de Muş, vit à Gazi depuis son enfance, avril 2002.

Mes parents n'ont pas fait d'études. Ils n'ont que des diplômes de l'école primaire. Mon père est un petit commerçant et ma mère est femme au foyer. Mes cinq frères et sœurs continuent leurs études ou travaillent comme des petits commerçants comme moi.

Je suis plutôt bien ici. Je me suis habitué à y vivre. Mais je voudrais quand même vivre dans un endroit plus ordonné. Je voudrais bien avoir mon propre appartement. Le milieu fait ressembler l'homme à soi.

La jeunesse a beaucoup de problèmes. Il y a un manque de communication avec les parents. Les jeunes ont aussi des problèmes économiques. Moi aussi j'ai des problèmes avec mes parents à cause de mes cheveux longs. J'ai pas mal discuté avec eux pour mes cheveux. Tout le monde intervient ici à n'importe quoi. C'est ma tante qui m'a coupé les cheveux. Je n'avais pas d'autres problèmes à part mes cheveux longs mais ils me critiquaient beaucoup à cause d'eux.

Je passe mon temps plutôt en travaillant. Je vais au cinéma je sors dans les quartiers centraux comme Sultanahmet et Taksim. Je fréquente les cafés mais pas n'importe lequel. Il y a des endroits dégénérés que les gens fréquentent pour trouver des filles. Ici les jeunes ne sont pas conscients. Ils croient à la vie en rose.

Je ne fais pas de différence entre les gens. Je parle avec tout le monde, avec tous ceux avec qui je peux m'entendre. L'identité ethnique n'a aucun sens pour moi. Ce qui est important c'est de comprendre la vertu d'être humain. Je n'aime pas beaucoup la politique et je ne fréquente pas les gens politisés. Ils créent des différences entre les gens.

Ici, il y a peu de jeunes qui continuent leurs études après le bac. Je crois que ces jeunes ne passent pas leur temps dans le quartier. Je ne crois pas que ce quartier est un bon milieu pour un jeune étudiant. Ici il y a le problème du manque d'instruction. Nous ne pouvons pas nous entendre avec les autres.

Nous avons un projet d'activités écologiques. Nous voulons encadrer les étudiants et les lycéens. Nous réfléchissons pour créer une conscience écologiste et pour réaliser des activités dans ce contexte.

Je ne sais pas jusqu'à quel point l'identité de Gazi est valable maintenant. C'est plutôt l'impact des gens de l'extérieur qu'une certaine identité nous est collée. Les gens de l'extérieur nous excluent. C'est la faute des médias. En Turquie, les médias n'ont aucune valeur éthique. Les médias influencent les gens. Les gens qui ne connaissent pas Gazi sont sous l'influence des médias.

Ici, il n'y a aucune activité sociale. C'est un manque important. Je voudrais bien qu'il y ait un cinéma, une salle de concert dans notre quartier. Les jeunes doivent essayer de faire des activités artistiques en dehors du quartier.

Je ne vais jamais à notre association de pays (l'Association des originaires de Varto). Je n'aime pas ces types de relations. On s'en sert des associations pour la solidarité, les gens se sentent obligés d'être solidaire pour survivre dans la ville. Je n'aime pas m'identifier avec les 'identités', je me concentre plutôt sur d'autres choses.

Je ne suis pas un radical. Je ne me vois pas dans le conflit entre la gauche et la droite. Je ne vote pas et je ne pense pas à la politique. La politique limite l'homme, elle met des frontières entre les hommes. Je me sens comme un citoyen du monde, l'universalisme est plus important pour moi. Nous sommes dans un processus de globalisation. Il faut se demander qui va profiter de ce processus ? Je crois que la critique de ce processus ne doit pas être réduite aux milieux restreints. Il faut que tout le monde participe à cette discussion. J'essaie de garder la même distance envers tous les gens et ainsi de servir à tout le monde.

Gazi ne se trouve pas dans le 'Vrai Istanbul'. C'est un quartier exclud. Un tel quartier comme Yeşilpınar à côté, est dans un meilleur état que Gazi. Par contre ici c'est plus ancien. Tu ne peux pas faire les choses que tu veux. C'est difficile en Turquie de pouvoir être subjectif. La pression de la [valeurs de la] féodalité [il utilise le même mot] est aussi présente ici. Nous ne pensons pas à autre chose qu'à gagner de l'argent. Nous ne faisons pas de choses pour développer notre personnalité.

D'un point de vue économique on est dans une meilleure situation qu'auparavant. Par contre, la plupart des jeunes sont toujours au chômage. Les parents

disent toujours 'trouves-toi un boulot, taches de créer ta vie' mais les jeunes sont toujours chômeurs. Un peu de 'je m'en foutisme', un peu de manque de savoir-faire, d'avoir un métier. D'autres part, certains jeunes n'apprécient pas tous les boulots qui leurs sont offerts. Ils jouent l'arrogant. Etre jeune d'ici est plus difficile qu'ailleurs. C'est vraiment difficile.

Je ne fréquente pas le Cemevi. Pour moi l'aléisme est une philosophie de vie. Les membres de la direction ne sont pas assez compétents. Peu d'entre eux ont un niveau d'éducation élevé. S'ils accordaient de l'importance aux jeunes ils devraient distribuaient des bourses. Ils font peu de choses pour attirer les jeunes. Ils n'ont pas cette mentalité de servir les jeunes.

Les événements de Gazi ont influencé ma vision du monde. Les conséquences ont été lourdes. Je pense ce que nous avons gagné de ces événements n'est pas comparable avec ce que nous y avons perdu. Il y avait des adolescents de 13-15 ans qui ont trouvé la mort.

Je ne crois pas qu'il y a beaucoup de différences entre l'Armée et la Police. L'Etat utilise tous les moyens pour se sauvegarder. Par contre tout le monde peut être un militaire mais pas un agent de police.

Pour l'amitié entre les jeunes filles et jeunes hommes, il faudrait que les jeunes puissent créer une confiance générationnelle. En plus, c'est un problème de confiance. Les jeunes n'ont pas de capitale

J'écoute de la musique folklorique, du rock anatolien, un peu de heavy métal et du pop turc. Je lis essentiellement des livres sur le développement de la personnalité, des romans et des études.

Fatma, jeune femme mariée, 23 ans, originaire de Sivas, lycéenne sans bac.

J'ai 23 ans, je suis née dans le quartier. Je me suis mariée, je n'ai pas terminée le lycée, maintenant je travaille comme comptable.

Des fois je suis contente de vivre au Gazi et des fois non. Certaines fois les voisins et leurs ragots m'étouffent. Je me promenais beaucoup quand j'étais célibataire. Il n'y avait pas de pression de la part de ma famille. Je fréquentais des gens corrects et c'était suffisant pour ma mère (j'ai perdu depuis longtemps mon père). Je participais aux activités culturelles, politiques et sportives.

Je n'apprécie pas beaucoup la nouvelle jeunesse. Je vois des couples des purs imitateurs du mode de vie bourgeois. En voulant être libre ils finissent par se détacher des valeurs qui les constituent, leur 'être'.

Ici tu ne peux pas te promener en short ou avec des habits décolletés. On ne peut pas flirter avec les garçons. L'ancienne génération est ignorante. Par contre ma mère a pu surmonter les obstacles de cette ignorance.

J'ai beaucoup d'amis en dehors du quartier. J'essaye de participer aux activités sociales. Je lis d'habitudes des romans et des livres politiques. J'écoute essentiellement de la musique folklorique. J'écoute aussi du rock en turc et un peu de pop étranger.

Quant aux effets des événements de Gazi sur moi... Pour moi c'est un énorme chagrin. Ma perception politique a radicalement changé, j'ai commencé à haïr la police. Je participe aux commémorations.

Je suis membre du parti d'EMEP [Parti de Labeur]. Je suis devenu membre du parti par l'influence de mes cousins. Ils travaillaient bien, ils faisaient de bonnes choses. Les membres du parti donnaient des livres aux gens pour les familiariser avec la lecture, ils les dotaient d'une certaine conscience. Les autres groupes ne se préoccupent pas des lectures, ils nous nomment opportunistes.

Je ne me sens pas exclus de mon cercle d'amis à cause de mon quartier. Mes amis sont politiquement proches de moi. En cherchant du travail je cachais ma vraie adresse. Quand nous étudions au lycée de Küçükköy [quartier voisin] tout le monde avait peur de nous. Il y avait beaucoup d'habitants de Gazi au lycée de Küçükköy.

Gazi avait une identité plus forte avant. Maintenant les jeunes ne font pas n'importe quoi, ils imitent les autres (modes de vie). Avant, nous prenions les jeunes comme modèle. Mais la jeunesse actuelle imite l'extérieur.

Je ne suis jamais allée au Cemvi, les associations (de pays) non plus. Je ne m'intéresse pas à la religion. Mais c'est bien qu'il y ait un Cemvi. Avant, les enterrements étaient difficiles. On lavait les morts à la maison. Maintenant nous pouvons faire nos cérémonies d'enterrement sans aller à la mosquée. Les associations servent aussi à quelques choses. Grâce aux associations les gens peuvent connaître les membres de leur famille.

Nous résidions au *gecekodu*, maintenant nous vivons dans un appartement. C'était bien au *gecekodu*. Rien ne manquait, on avait de l'eau courante, de l'électricité, et le téléphone. En plus j'aimais son jardin. Nous pouvions jouer nos danses folkloriques sans peine. Nous avions des fleurs.

L'apparition de Gazi aux médias était positive selon moi. La télévision a montré la réalité. Ils manipulaient la réalité par leur discours mais au moins les gens ont pu voir ce qui se passait au Gazi.

Il y a des groupements dans le quartier entre les jeunes. Il y a des gens qui se trouvent dans le même réseau.

Je n'apprécie pas les redécoupages administratifs. Personne ne sait désormais où il habite. Ceux qui sont morts pendant les événements ont perdu leur vie par malchance. Nous ne pouvons pas, bien évidemment, juger les agents de police. Il y a aussi parmi eux des agents corrects.

Résumé

Cette thèse de sociologie porte sur l'analyse, dans le cadre d'une approche interactionniste, de la construction identitaire *générationnelle-territoriale* dans un quartier périphérique auto-construit d'Istanbul, chez les jeunes d'origine alévie formant la deuxième génération d'immigration en ville. Il s'agit d'une construction identitaire sous l'impact de trois ressources identitaires, à savoir l'identité alévie, l'identité d'habitant d'un secteur d'habitat auto-construit, dit *gecekondu* et enfin l'identité générationnelle due à l'expérience commune des jeunes ainsi que l'influence du conflit intergénérationnel. Selon notre hypothèse, ces trois ressources identitaires se trouvent sur le terrain dans un contexte d'interaction accélérée par le vécu de l'expérience d'une grande émeute éclatée dans le quartier en 1995 que j'interprète dans le cadre du *macro-événement* afin de créer une identité *générationnelle-territoriale*.

En allant du registre macro vers le micro, le texte aborde deux phénomènes sociaux dans ses deux premières parties: la transformation sociale d'une communauté confessionnelle fermée, les Alévis, par le biais d'acculturation due essentiellement à l'engagement massif de ses élites dans les mouvements progressistes qui allait former un nouveau mouvement social dans les deux dernières décennies et l'émergence, l'évolution et la différenciation des quartiers auto-construits analysés sous l'angle des concepts de mouvement et de ségrégation urbains. Dans la partie consacrée à l'étude du terrain, ces phénomènes qui constituent deux grandes questions sociales de la Turquie d'après-1980, sont analysés dans le contexte du quartier sans faire l'économie de certaines spécificités du terrain dues essentiellement à l'expérience du macro-événement.

La construction de l'identité *générationnelle-territoriale* que nous avons essayée d'analyser revêt ainsi la qualité d'une équation de diverses questions sociales affectant la Turquie contemporaine comme la question alévie, la ségrégation visant les périphéries urbaines et enfin la condition de la jeunesse, surtout de la jeunesse populaire, et nous offre une grille pour comprendre d'autres cas de figure au-delà de son exceptionnalité due au contexte particulier du terrain.

MOTS-CLES: IDENTITE, TERRITOIRE, GENERATION, JEUNESSE, ALEVI, MACRO-EVENEMENT, QUARTIER, GECEKONDU, MOUVEMENTS URBAINS.

Summary

This thesis aims to analyze the *generation-territory based* identity construction process among the young second generation of Alevit immigrants in a peripheral district of Istanbul. This process is under the influence of three identity sources: Alevit identity, the identity constructed through living in spatial proximity i.e. in the slum housing called *gecekondu* and finally the identity of « generation » formed through the experience of living together as well as through intergeneration conflicts. According to our hypothesis, the interaction of these three identity sources got accelerated with the experiment of a great riot took place in the district in 1995 which we interpret within the framework of a «*Macro-Event*» in order to create a *generation-territory based* identity.

Moving from macro to micro, this text focuses on two social phenomenon in its two first chapters: social transformation of a closed confessional community, the Alevits, by means of acculturation due primarily to the massive engagement of its elites in the progressist movements which would form a new social movement in the two last decades and the emergence, the evolution and the differentiation of their self-constructed districts analyzed in the framework of concepts related to urban movements and segregation.

In the chapter related to the field research, these phenomenon, which constitute the two important social problems of Turkey mainly after 1980, are analyzed in the context of the district. In doing so, we are also examining the specificities of the field due primarily to the experiment of the «*Macro-Event*»

The *generation-territory based* identity construction process that we try to analyze here has also important links to the various social problems affecting the contemporary Turkey such as the question of Alevits in general, the segregation aiming at the urban peripheries and finally the condition of youth, especially of the popular youth. Therefore, the findings of our study may offer a key to understand other cases which study the above mentioned common problems of Turkey.

KEY WORDS: IDENTITY, TERRITORY, GENERATION, YOUTH, ALEVITS, MACRO-EVENT, DISTRICT, GECEKONDU, URBAN MOVEMENTS.