



HAL
open science

European Journal of Turkish Studies Social Sciences on Contemporary Turkey

Benoît Fliche

► **To cite this version:**

Benoît Fliche. European Journal of Turkish Studies Social Sciences on Contemporary Turkey: "Modernity lies below": rurality and urbanity of the inhabitants of an Ankara gecekondu. European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey, 2015, 1. hal-02426540

HAL Id: hal-02426540

<https://amu.hal.science/hal-02426540>

Submitted on 2 Jan 2020

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



**European
Journal of Turkish Studies**
Social Sciences on Contemporary Turkey

1 | 2004
THEMATIC ISSUE
Gecekondu

« La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un *gecekondu* d'Ankara

*"Modernity lies below": rurality and urbanity of the inhabitants of an Ankara
gecekondu*

Benoit Fliche



Publisher
EJTS

Electronic version

URL: <http://ejts.revues.org/67>
ISSN: 1773-0546

Electronic reference

Benoit Fliche, « « La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un *gecekondu* d'Ankara », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 1 | 2004, Online since 04 March 2015, Connection on 22 May 2017. URL : <http://ejts.revues.org/67>



Citation: Fliche, Benoit (2004) '«La modernité est en bas» : ruralité et urbanité chez les habitants d'un gecekondü d'Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondü, URL: <http://www.ejts.org/document67.html>

To quote a passage, use paragraph (§).

« La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un gecekondü d'Ankara

Benoit Fliche

Abstract. On the basis of the ruralist image associated with the *gecekondü* in the sociological literature, this article argues that the concept of "urban village" applied to this urban morphology characterising Turkish cities is not relevant. The ethnological analysis of a *gecekondü* district located in Ankara shows initially how and in how far former villagers appropriate the urban space of Ankara physically, symbolically and "cognitively". However, this evidence of urbanity does not proof their "non – rurality " and the irrelevance of the urban village's concept: it is possible to live like a "townsman" in an "urban village". The paper then analyses why and how the village of origin is not a relevant social frame of reference any more for the inhabitants of this district. However, this village continues to evoke. Representations of rurality and urbanity are articulated to give birth to new and original cultural practices which explain the dialogue between urban and rural space in Turkey.

Introduction : le *gecekondou*, héritier d'un débat sur le rural et l'urbain

Lorsque j'arrivai un doute m'assailit. Etais-je bien dans la capitale de la Turquie ou dans l'un de ses villages ? En effet, dans ce quartier de *gecekondou*, j'avais l'impression d'être dans un village urbain. Tout d'abord, par l'architecture : des maisons basses à un ou deux étages, solides mais dénotant un art certain du bricolage chez leurs constructeurs, jouxtaient quelques *apartkondou*¹ de trois à cinq étages. Bien souvent, on trouvait des jardins avec une partie réservée à un poulailler. Au printemps ou au début de l'automne, la rue était régulièrement investie par les femmes pour carder la laine des matelas et des coussins, ou encore pour préparer certains plats comme le *salça*². Elles pouvaient aussi se réunir pour confectionner le *yufka*, fine feuille de pain consommée essentiellement dans les villages, ou les *erişte*, pâtes villageoises. Par ailleurs, j'étais étonné du haut degré de connexité. Les réseaux d'interconnaissance y étaient denses et si tout le monde ne se connaissait pas, comme dans un village, il était toujours possible de savoir quelque chose sur n'importe qui. Cette connexité était renforcée par le fait que beaucoup d'habitants provenaient des trois mêmes villages d'un arrondissement de Yozgat, en Anatolie centrale. A cette interconnaissance s'ajoutait un contrôle social fort, à une certaine fermeture devant l'étranger, même si l'hospitalité demeure une valeur cardinale. Est-ce pour autant un 'village urbain' ? Sommes-nous devant des paysans étrangers à la ville ? Est-ce là un cas de 'villagisation' de la capitale turque (Planck 1976 : 46)?

I Redfield, Wirth et Gans : quelques modèles de l'urbain et du rural appliqués au *gecekondou*

[2] Ce sentiment de se retrouver devant un « village urbain » trouvait écho dans la littérature sociologique sur le *gecekondou*. L'image des quartiers populaires nés de l'exode rural anatolien est généralement ruralisante. L'une des questions principales qui sous-tend cette littérature est de savoir si ces quartiers d'implantation de population rurale sont des quartiers urbains, ou si ce ne sont que des villages reconstitués ? Cette question repose

¹ Immeuble construit dans l'illégalité, comme le *gecekondou*.

² Concentré de tomates et de piment vert.

en fait sur des représentations de la ville et de la campagne héritées d'un débat qui prend pour source l'opposition classique de Tönnies (1977) entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* (Kayser 1990 : 15), que l'on retrouve dans les deux modèles des sociétés rurales et urbaines de Robert Redfield (1955) et de Louis Wirth (1990).

[3] A partir d'un terrain au Mexique, Redfield construit un modèle des sociétés rurales, isolées et fermées sur elles-mêmes. Ses membres sont en communication étroite les uns avec les autres. La mobilité géographique y est nulle ou suffisamment réduite pour ne pas bouleverser les relations internes ni accroître les influences externes. Sa culture est d'une pièce : les normes et valeurs sont universellement partagées. Enfin, le sentiment d'appartenance est fort.

[4] Face à cette société traditionnelle rurale, s'oppose presque point par point, dans une dialectique des différences complémentaires, la société urbaine décrite par Louis Wirth. Pour lui, à la différence du village, 'la ville est caractérisée par des contacts secondaires plutôt que primaires' (1990 : 267). Les citadins s'y rencontrent dans des rôles segmentaires. Ils dépendent de plus de personnes que les ruraux pour assurer leurs besoins vitaux, mais ils sont moins dépendants de personnes particulières et leur 'dépendance vis-à-vis des autres est limitée à un aspect très parcellisé du système d'activités d'autrui' (1990 : 267). La raison principale de la différence de mode de vie entre la ville et le village tient à la densité de population : l'individu ne peut pas connaître véritablement plus d'une centaine de personnes (1990 : 266). Cela ne veut nullement dire que les citadins connaissent moins de monde que les ruraux, mais ils ont une connaissance moins approfondie des individus qu'ils côtoient au cours de leur vie.

[5] Ce « grand partage » entre rural et urbain donna lieu à une série de critiques et tentatives de dépassement : on passa peu à peu à l'idée d'un *continuum* entre le rural (traditionnel) et l'urbain (moderne), l'objectif étant de montrer que le village n'était pas si fermé que cela et la ville pas si ouverte (Hannerz 1983 : 91, Kayser 1990 : 16). Dans ce même mouvement de déconstruction du modèle wirthien, Hubert Gans (1963) mit en évidence la présence de communautés villageoises réimplantées en ville. Les relations sociales du citadin se développent à l'intérieur des limites de ce 'village' où nombre des voisins sont des parents ou des amis. Le tissu social est dense : si tout le monde ne

connaît pas tout le monde, tout le monde sait quelque chose sur tout le monde. Ces relations sociales sont d'une remarquable stabilité, puisque les villageois se voient tous les jours et ne font que très rarement l'expérience de modifications de leur mode de vie susceptibles de rompre les liens mutuels qui les unissent (Hannerz 1983 : 22). Le monde urbain ne serait donc pas si anémique : de petites communautés résistent à la désintégration sociale induite par l'urbanisation. Mieux, elles permettraient une meilleure intégration à la ville.

[6] Ces trois modèles, redfieldien, wirthien et gansien, ont eu une influence sur les recherches urbaines en Turquie. Depuis le début des études de sociologie portant sur les *gecekondu*, jusqu'au début des années 80, les deux modèles qui sous-tendaient le champ scientifique, étaient ceux de Redfield et Wirth : il s'agit d'expliquer le passage d'une société « traditionnelle » et « rurale » à une société « moderne » et « urbaine » et, pour beaucoup d'observateurs d'alors, comme Kemal Karpat (1976), Paul J. Magnarella (1970) ou Emre Kongar (1976), ce passage – cette intégration à la ville des populations rurales – devait se faire rapidement.

[7] Ce point de vue change considérablement à partir du début des années 80. Le *gecekondu* devient alors le symbole d'une villagisation 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'urbaniser³. Ces derniers sont perçus comme des « naufrageurs de l'urbain », comme des producteurs et consommateurs d'une 'sous-culture de *gecekondu*' (*gecekondu kültürü* ou *dolmuş⁴ kültürü*), synonyme, pour les classes supérieures, de culture de masse et de mauvais goût. La musique arabe⁵ en serait l'incarnation (Stokes 1992). Ce mépris pour ces formes d'expression et d'appréciation culturelles trouve ses fondements dans une représentation partagée aussi bien par les personnes vivant dans ces quartiers

³ Voir par exemple Şenyapılı (1981) et Yasa (1966) qui ont insisté sur les résistances et l'incapacité des migrants à « s'intégrer ».

⁴ Le *dolmuş* est un minibus disposant d'une quinzaine de sièges, qui sert de transport collectif, notamment là où les infrastructures publiques sont absentes ou insuffisantes.

⁵ Musique populaire inspirée de la musique égyptienne, aux sonorités « arabes » et particulièrement peu appréciée par les élites urbaines.

populaires que par celles des quartiers chics : le peuple est *cahil* (ignorant), sensible à tous les populismes, cible particulièrement facile du clientélisme, incapable de s'intégrer à la ville, définie ici comme le lieu de la modernité, du savoir et de la démocratie.

[8] Dans ce contexte, ces migrants ruraux sont vus comme simplement capables de reproduire leur village dans la périphérie des grands centres urbains, villages qui sont autant de menaces pour la ville. Pour Istanbul, par exemple, Fadime Deli et Jean-François Pérouse (2002 : 2) notent que le discours dominant présente les migrations comme un danger. Istanbul se peuplerait rapidement mais ne s'urbaniserait pas ; la 'mal-urbanisation' (*çarpık kentleşme*) et le sentiment de ruralisation de la ville (*kentin köyleşmesi*) font quasiment unanimité, dans le sens commun comme dans le discours scientifique. Dans cette optique, les problèmes ruraux se transfèrent en ville et viennent dénaturer celle-ci, à travers les problèmes d'hygiène ou sociaux, comme ceux ayant trait à l'augmentation des sans-emploi. La mégapole se serait transformée en un méga-village à partir des migrations des années 80. Cette image de la ruralisation de l'urbain en Turquie fut véhiculée par de nombreux auteurs, turcs ou étrangers, comme le géographe allemand Höhfeld (1984).

[9] Le paradigme du village urbain fut alors utilisé, non pour souligner son rôle intégrateur à l'espace urbain comme l'avait fait Hubert Gans, mais en montrant que ces communautés rurales reconstituées étaient des obstacles infranchissables à l'urbanisation des masses rurales. A ce titre, le travail d'Ayşe Güneş-Ayata (1996) est remarquable puisqu'elle rappelle combien les nouveaux urbains savent développer des réseaux de sociabilité entre eux, mais aussi dans les structures urbaines existantes. L'urbanisation se fait sans atomisation sociale mais avec une diversification des types de communauté. Cela dit, si Güneş-Ayata déruralise les quartiers de *gecekondu* en montrant les différentes dynamiques sociales et urbaines qui les traversent, il ne demeure pas moins qu'elle assimile ou compare toujours ces quartiers à des villages, même si elle souligne que les liens communautaires y sont moins forts qu'à la campagne (1996: 108-109).

[10] Le quartier de *gecekondu* véhicule donc une forte image ruralisante. Or, nous sommes en droit de nous demander si cette image est justifiée et si elle ne repose pas d'abord sur un imaginaire de l'urbain, peut-être commun aux observateurs et observés. Le premier objectif de ce texte réside ici : montrer en quoi l'image ruraliste de cette

morphologie urbaine caractéristique de la Turquie que sont les *gecekondu*, doit être relativisée. Pour procéder à cette relativisation, je m'appuierai pour cela sur un terrain ethnologique mené durant deux ans dans Güzeltepe, un quartier de *gecekondu* à Ankara⁶, que j'avais moi-même qualifié de 'village urbain' au début de mes enquêtes. J'essaierai ici de montrer pourquoi je suis revenu sur cette désignation.

[11] Ce quartier est né de l'exode rural dans les années 60 d'un arrondissement du département de Yozgat. Je partirai d'un des villages alévis qui l'a peuplé, Kaya, et qui a la particularité d'avoir été complètement abandonné et de connaître une renaissance depuis sept ans, ses anciens habitants ayant décidé de le réinvestir. Ce village a fortement contribué au peuplement de ce quartier, au point qu'une rue porte son nom. La présence du village d'origine, sur un plan démographique, symbolique et culturel, semble forte, mais justifie-t-elle l'utilisation du concept de village urbain ? Pour dépasser l'image ruralisante que peut imposer une observation superficielle de la vie quotidienne, je montrerai, dans un premier temps, en quoi et comment Ankara, comme territoire urbain, est approprié aussi bien physiquement, symboliquement que cognitivement par ces anciens villageois.

[12] Mais cette déruralisation suffit-elle ? On peut en effet imaginer, dans la perspective de Güneş-Ayata, qu'une multiplicité d'appartenances naisse avec la ville, mais que le village reste un cadre social pertinent pour les habitants du *gecekondu*. L'appropriation de la ville constitue en effet une preuve de leur urbanité, mais en aucun cas, de leur non-ruralité. Autrement, il est tout à fait possible de vivre comme un citoyen dans un village urbain comme l'a montré Gans. Pour montrer que la notion de village urbain est inadéquate, il faut prouver que la nouvelle configuration sociale dans laquelle ces anciens villageois s'inscrivent est radicalement différente de la précédente et que le village ne constitue plus un cadre de référence pour ses anciens habitants. A partir de ce constat, la notion de village urbain devient inopérante pour l'ethnographie de ce *gecekondu*.

[13] Mais si le village cesse d'être un cadre de référence, cesse-t-il par la même occasion d'évoquer ? Peut-on oublier facilement le village d'origine ? On observe en fait,

⁶ Pour Ankara, on se référera aux travaux de Jean-François Pérouse (1994a et 1997).

par le biais d'une patrimonialisation en cours, un réinvestissement du village et plus largement de la culture rurale. Que nous indique-t-il ? Les représentations du rural et de l'urbain s'articulent pour faire naître des pratiques culturelles nouvelles, notamment à travers les usages urbains du village d'origine. S'il faut déruraliser le *gecekondu*, il convient toutefois de saisir le dialogue entre ces deux espaces.

II L'appropriation matérielle, pratique et cognitive d'Ankara

Le *gecekondu*, une appropriation matérielle de l'espace urbain

[14] L'appropriation de l'espace ankariote par les Kayalı (anciens habitants de Kaya) commence par une appropriation physique avec la construction d'une maison 'dressée dans la nuit'. Le style architectural du *gecekondu* est difficile à définir, puisque ce terme désigne des habitations allant d'une cabane construite à la va-vite à une maison en dur soigneusement bâtie. Sans réduire cette élasticité morphologique, nous pouvons souligner que généralement la forme architecturale est simple : un parallélépipède à base carrée ou rectangulaire, peu élevé, surmonté d'un toit en tuile à quatre pentes. Donnant l'impression d'être le fruit de bricolages successifs, entourées d'un jardin dans lequel on cultive quelques plants de tomates, de menthe ou d'oignons, à l'ombre d'un figuier ou d'un peuplier, ces maisons qui sont, de fait, rarement construites dans la nuit, donnent une tonalité verdoyante au paysage ankariote, ce qui contribue à l'image de 'village dans la ville'. Les quartiers de *gecekondu* tranchent ainsi avec les immeubles des quartiers centraux et la bétonisation d'Ankara.

[15] Pourtant, ces constructions marquent une réelle rupture architecturale et comportementale avec le village. A la différence de la maison de village des années 60, le *gecekondu* est fabriqué à partir de matériaux commercialisés 'non libres'⁷. Il est fait de briques cuites, de parpaings, de tuiles, de poutres de bois, de ciment, d'eau, autant d'éléments commercialisés, alors même que l'on pouvait continuer à construire avec du

⁷ Cuisenier distingue deux sortes de biens dans l'économie villageoise: libres et non-libres, c'est-à-dire non-appropriés et appropriés. La terre qui sert à fabriquer le *kerpiç* est par exemple un bien libre (1975 : 205).

kerpiç, brique séchée de paille et de terre utilisée au village, qui appartient aux 'biens libres'. Il y a donc un choix délibéré pour des matériaux non-ruraux, qui sont durables à la différence du *kerpiç* ou de la *çorak*⁸. Cette préférence se comprend aisément : la migration en ville étant vécue comme une ascension sociale, il était inconcevable de continuer à vivre dans une maison en briques de paille et de terre. La mobilité sociale prend corps dans l'habitation, qui privilégie des matériaux urbains, comme le béton, la brique cuite et la tuile.

[16] Les Kayalı se sont donc appropriés ces matériaux, mais selon leurs moyens. Ce mode architectural a ensuite lentement gagné les campagnes : dans mes trois villages d'études, le béton n'est apparu que dans les années 90 et une grande majorité des habitations est encore en brique crue. Le toit en tuile fut en revanche introduit de manière plus précoce : dès la fin des années 70, le toit plat disparaît au profit du toit à quatre pentes, en tuile, plus léger et plus commode d'entretien. Ainsi, l'architecture urbaine a davantage influencé l'architecture rurale que le contraire.

[17] Si les habitants de Güzeltepe ont influencé l'architecture de leur village d'origine, ils ont aussi fortement contribué à la fabrication du paysage ankariote en produisant des formes d'habitat jugées plus urbaines, par leur taille et leur verticalité, comme des immeubles. A côté des maisons basses, on trouve en effet des *apartkondu*, immeubles construits dans l'illégalité⁹. Les premiers *apartkondu* du quartier apparaissent dès 1975¹⁰. Ils sont généralement le fruit de l'investissement du seul propriétaire du terrain. De nombreux Kayalı ont ainsi procédé en deux temps. Après la construction d'un *gecekondu*, et à la suite d'une capitalisation *via* l'Allemagne, ils ont pu construire un immeuble qui leur appartient entièrement. Ce mode de construction fut très répandu à Güzeltepe. Il permettait de doter ainsi tous les enfants mâles de la famille d'un appartement. Au niveau du capital familial, le gain était énorme, puisqu'un appartement

⁸ Argile bleue utilisée pour imperméabiliser les toits dans les zones rurales avant l'introduction de la tuile.

⁹ A cette différence que l'*apartkondu* est une construction illégale, mais généralement sur un terrain non squatté.

¹⁰ A titre de comparaison, sur le passage du *gecekondu* à l'*apartkondu* d'un point de vue architectural, on se référera, pour Istanbul, au travail de Barry (2000) ; pour Ankara, voir Pays (1995). Dans une perspective plus sociologique, voir Erman (1997) et Ayata (1989).

vaut plus cher qu'un *gecekondu*. A Ankara, des quartiers entiers subirent cette densification et verticalisation du bâti, comme celui de Güzelevler, en contrebas de Güzeltepe, qui passa ainsi d'un bâti de *gecekondu* à un bâti d'*apartkondu*¹¹.

[18] Parallèlement à ce mode de construction s'est mis en place un second système, dit *yap-sat* (littéralement 'fais et vends'), qui fait appel à des entrepreneurs en bâtiment. Ce système est né du manque de capitaux de certains propriétaires qui s'associent à un entrepreneur. Ce dernier construit avec ses propres fonds sur leur terrain en échange des deux-tiers des appartements. Ce système date dans le quartier des années 90 : auparavant, Güzeltepe ne paraissait pas intéresser les entrepreneurs mais, avec le désenclavement progressif du quartier par le métro, le quartier a acquis plus de valeur. Ces dernières années, malgré de nombreuses crises financières, l'intérêt pour ce quartier s'est accru avec l'arrivée progressive du gaz de ville. Aujourd'hui, tous les nouveaux immeubles sont pourvus des équipements nécessaires pour être raccordés au réseau du gaz de ville. Les Kayalı se sont donc appropriés physiquement Ankara mais ont aussi participé activement à la verticalisation et la densification du bâti ankariote. A ce titre, ils en sont les producteurs.

Les mobilités urbaines comme appropriations pratiques de la ville

[19] L'appropriation matérielle de la ville par l'investissement foncier fait écho aux appropriations pratiques et cognitives observables à travers la mobilité et la géographie mentale développées par ce groupe d'anciens villageois. A ce titre, Güzeltepe ne peut pas être assimilé à un ghetto - un espace clos et fermé sur lui-même - en raison de la grande mobilité dont font preuve ses habitants. Cette mobilité est différenciée en fonction

¹¹ Ce quartier évolue comme l'arrondissement voisin de Keçiören. Cette *belediye* (mairie) était constituée essentiellement de *gecekondu* il y a dix ans. A la suite d'investissements importants sur le mode de *yap-sat* et d'une bonne politique de désenclavement (bus, *dolmuş*, métro), Keçiören est devenu un quartier relativement côté d'Ankara. Il s'oppose cependant à Çankaya par son passé de quartier de migrants et son côté 'anatolien'. L'installation du premier ministre, Tayyip Erdoğan, en est le symbole : 'élu par l'Anatolie', il a rapidement quitté ses appartements de fonction pour déménager à Keçiören, conciliant ainsi le rang que lui procure son élection, et son souci de rester proche du peuple, populisme qu'il entretient en rappelant régulièrement qu'il a passé son enfance dans le quartier populaire stambouliote de Kasımpaşa.

principalement de l'âge et du sexe : les personnes âgées et les femmes sont moins mobiles. Mais cette immobilité doit elle-même être relativisée.

[20] Ainsi, les femmes d'une cinquantaine d'années éduquées au village paraissent les moins mobiles, à l'exception de celles de plus de soixante-dix ans. Leurs déplacements en dehors du quartier sont rares, d'autant qu'elles ont un handicap spécifique lié à leur mauvaise maîtrise de l'écrit. L'alphabet est à peine connu et la composition d'un numéro de téléphone est impossible. Sont-elles pour autant immobiles, enfermées dans leurs maisons ? Non : elles sortent tout d'abord pour faire des achats. En effet, bien que le quartier soit très bien ravitaillé, certains objets comme les vêtements ou d'autres produits pour la maison (rideaux, poêle, etc.) nécessitent de se rendre dans d'autres quartiers.

[21] Ces espaces marchands extérieurs au quartier structurent une bonne partie de leur représentation d'Ankara. En effet, quand on leur demande de qualifier la capitale, beaucoup répondent '*alışveriş*' (faire les magasins)¹². Le premier espace marchand est celui de Demetevler, en contrebas du quartier de Güzeltepe. L'autre espace fréquenté - toujours en groupe de copines - est Ulus, l'ancien centre commercial d'Ankara avant l'essor de Kızılay à partir de la fin des années 70. Les espaces commerciaux plus bourgeois, comme Migros - un immense complexe commercial sur cinq étages - ou Kızılay - un quartier commercial très dynamique et « branché » - ne sont fréquentés qu'occasionnellement. Il en va de même des cinémas et des parcs publics comme le Gençlik Parkı près d'Ulus. Ce n'est qu'à l'occasion de la venue des migrants d'Europe, l'été, que ces femmes peuvent visiter ces endroits. Lorsque l'on leur demande par exemple si elles connaissent Anıtkabir, le mausolée de Mustafa Kemal Atatürk, monument le plus cité par les informateurs comme symbole de la capitale, beaucoup ne s'y sont jamais rendues, comme elles ne sont jamais allées à la citadelle, ni à la tour d'Atakule.

[22] Pourtant leur connaissance d'Ankara ne se limite pas aux quartiers marchands. Elles ont une autre carte mentale liée à la parenté : l'un des autres qualificatifs que j'ai recueillis pour désigner cette ville était *akraba* (parentèle). Même si les Kayalı sont

¹² Voir aussi Cindoğlu *et al.* (2002 : 74).

concentrés dans le quartier, chaque famille a des parents dispersés aux quatre coins d'Ankara. Or, ces femmes qui ne conduisent pas, connaissent parfaitement le chemin pour se rendre chez les parents, voire d'un parent à l'autre, comme j'ai pu le vérifier plusieurs fois. Une femme analphabète, qui se plaignait par ailleurs de connaître très médiocrement la ville, pouvait guider son fils en voiture - soit une heure de trajet - pour rendre visite à des parents, sans se tromper une seule fois. Cette cartographie efficace d'Ankara ne doit cependant pas faire croire en une bonne connaissance des espaces traversés ou juxtaposés à celui du quartier de vie. Ainsi, les informatrices pensent que les femmes du quartier situé en contrebas de Güzeltepe, à cinq minutes à pied, ne se livrent pas aux tâches rurales, comme la fabrication du *salça* ou le cardage de la laine, alors qu'elles le font de la même façon que leurs voisines. Au final, ces femmes ne sont pas immobiles : leur appropriation de l'espace urbain, certes assez sommaire, passe par deux facteurs de déplacement : les courses et les visites aux parents.

[24] A l'inverse, les jeunes se caractérisent par une pratique intense de la ville et ont acquis un certain nombre de compétences urbaines¹³ qui leur permettent de circuler et de pratiquer pleinement Ankara. Les filles ou les petites sœurs des 'femmes immobiles', qui ont passé leur enfance à Ankara, ont une mobilité urbaine proche de celles des hommes. Scolarisées, elles ont un capital culturel suffisant pour se déplacer n'importe où dans la ville. Elles circulent, travaillent, se détendent, passent leur temps libre, flirtent. Elles sortent régulièrement du quartier, même si elles passent leurs fins de semaine chez leurs parents. Leur cartographie mentale est plus complète que celle de leur mère ou de leur grande sœur, puisqu'il faut y ajouter les universités, mais aussi les lieux de loisir comme les cafés où l'on se retrouve avec les copines, les cinémas, etc. Kızılay ou Migros deviennent des espaces fréquentés. Cette meilleure compétence à la mobilité urbaine ne doit cependant pas faire croire à une entière autonomie. Hormis pour le travail, la mobilité féminine s'effectue très souvent en groupe.

¹³ La notion de 'compétence urbaine' a été développée par Isabelle Berry-Chikhaoui et Agnès Deboulet (2000). Cette notion est proche de celle d' 'art de faire' de Michel de Certeau (1990), mais ces deux auteurs s'en distinguent en faisant remarquer que le paradigme de l'art de faire ne correspond pas aux réalités observées : dans les villes sur lesquelles elles travaillent, les acteurs ne se contentent pas de faire du bricolage, ils façonnent le paysage urbain (2000 : 19).

[25] Il reste que les femmes jouissent ici d'une plus grande liberté de mouvement qui s'accompagne d'une plus grande liberté vestimentaire. En effet, pour circuler en ville, il faut être habillée comme une citadine, c'est-à-dire rompre avec le vestimentaire villageois, comme nous l'explique une jeune informatrice : 'Tu ne peux pas aller à Kızılay en *pijama* (pantalon bouffant). Ce n'est pas possible. Tout le monde te regardera et tu ne sauras plus où te mettre. Dans le quartier, tu peux le faire. Mais nous, les jeunes, on ne le fait plus. On s'habille normalement. On n'est pas au village.'

[26] Ces filles, qui doivent fréquenter des endroits 'convenables', sont contrôlées dans leurs allées et venues. En outre, elles ont en général une connaissance d'Ankara moins bonne que leurs frères. Cela tient en partie à leur mode déplacement – bien que les deux sexes passent le permis de conduire, rares sont les femmes qui conduisent –, mais aussi aux modalités d'appropriation de l'espace. Les hommes ont découvert Ankara par leurs propres moyens, plus tôt que les femmes. Ces dernières ne se sont parfois pas promenées à Kızılay avant l'âge de seize ou dix-sept ans, alors que de nombreux petits garçons descendent à Yenimahalle pour aller cirer les chaussures des passants, une fois l'école finie. 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* 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 entraîneuses - 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.

D'une géographie commune à une appartenance ankariote

[27] Malgré ces différences de mobilité, on observe une certaine communauté de perception dans la façon dont la ville est symbolisée. J'ai demandé à plusieurs d'entre eux

quels étaient pour eux les symboles d'Ankara¹⁴. Les réponses ne montrent pas de différence importante selon le sexe et l'âge de l'informateur, raison pour laquelle ces éléments n'apparaissent pas dans l'analyse. Viennent largement en tête le mausolée d'Atatürk (Anıtkabir, 27% des réponses) et la citadelle (Ankara Kalesi, 14% des réponses), puis la statue représentant un soleil hittite sur la place de Sıhhiye (9 %).

[28] Si l'on analyse le stock et la fréquence des symboles cités, les symboles associés à la République semblent primer (6 symboles sur 9). On ne trouve que trois symboles non républicains, avec en tête la citadelle, puis la tour Atakule construite en 1989, et les statues grandeur nature des chèvres angora, dispersées à chaque rond-point de la ville.

[29] La vision républicaine et kémaliste de la ville est donc dominante. Mais comment pourrait-il en être autrement? Ankara porte à chaque coin de rue l'empreinte de Mustafa Kemal. Les redondances de la sémiotique kémaliste frisent parfois le bégaiement, comme lorsqu'à la place de Kızılay, où des statues d'un style réaliste-socialiste sont érigées à la gloire du père de la Nation dans le Güvenpark (parc de la confiance), se croisent le boulevard Gazi Mustafa Kemal et le boulevard Atatürk. Etant donné le nombre de symboles kémalistes, on peut même être étonné du score des symboles autres, comme la citadelle d'Ulus qui vient nettement concurrencer le mausolée d'Atatürk. Il ne semble pas que le caractère historique du monument, ni son aspect touristique, ne l'érigent en symbole. Il ne représente pas le cœur historique d'Ankara, mais plutôt un repère puisque c'est dans son ombre, dans le quartier d'Ulus, que l'on venait travailler ou faire des affaires au début de la migration dans les années 60 et 70. Aussi, deux sémiotiques coexistent : l'une, politique, kémaliste, ne reflète pas pas forcément les lieux fréquentés ; et l'autre, fonctionnelle, plus neutre politiquement, renvoie au vécu des migrants, à leur histoire migratoire.

[30] Cette géographie commune repose aussi sur une grille de lecture commune servant à classer les différents espaces urbains. La ville se lit selon des couples d'opposition simples comme 'pauvre-riche' ou 'licencieux-convenable'. A Kızılay ou à

¹⁴ Pour une analyse symbolique d'Ankara, cf. Sargin (2002) et, dans ce collectif, Bülent Batuman pour Kızılay.

Yenimahalle, s'opposent les zones dangereuses à éviter, du moins en famille ou en couple, comme Lunapark (parc d'attraction situé entre la gare et Ulus), où sévirait la prostitution, et les environs d'Ulus où se concentrent les *paviyon* (du français 'pavillon'), sortes de bars où des entraîneuses poussent à la consommation d'alcool. Les zones d'indigence, par exemple les quartiers de *gecekondu* situés en face de la citadelle d'Ankara, s'opposent aux quartiers huppés (Çankaya). Classique, cette grille de lecture est cependant complétée par une opposition alévi-sunnite et par une connaissance des lieux où se concentrent les natifs de la région d'origine. Pour tout le monde, Tuzlucağır est majoritairement alévi¹⁵ ; en revanche Demetevler est fortement sunnite. De même, chacun sait qu'à Hüseyin Gazi résident beaucoup de Yozgatlı. Une dernière grille de lecture géographique permet de rendre compte des territoires politiques d'Ankara. Les quartiers ont une couleur politique connue de tous. Le partage entre les quartiers de gauche et de droite a probablement son origine dans la fin des années 70 : bien que l'on ne puisse pas postuler une stabilité de l'orientation politique de ces quartiers, certains d'entre eux portent néanmoins une étiquette politique héritée des affrontements sanglants entre droite et gauche radicales. Ainsi, Hüseyin Gazi est de gauche, tout comme le quartier qui nous intéresse ici.

[31] Le couple de lecture le plus souvent utilisé reste celui de modernité-archaïsme, notamment pour classer Güzeltepe dans le paysage ankariote. Güzeltepe, rappelons-le, se situe sur les hauteurs de la municipalité de Yenimahalle : cette dernière englobe une colline qui définit la morphologie sociale. En haut prennent place les quartiers pauvres de *gecekondu* ; au milieu, les nouveaux bâtiments construits essentiellement au moyen des investissements des migrants ; en bas le centre-ville, avec le métro, la poste, les bureaux administratifs et les banques. L'échelle sociale et l'altitude sont inversement proportionnelles. Les habitants du quartier de *gecekondu* interprètent généralement cette morphologie urbaine dans l'opposition modernité-archaïsme, comme nous l'explique cet informateur d'une quarantaine d'années : 'La modernité (*çağdaşlık*), elle est en bas, à Yenimahalle. Les gens sont plus cultivés : il y a des professeurs, des médecins. Ici les gens sont ignorants (*cahil*). Ce n'est pas moderne comme en bas. Les femmes, elles

¹⁵ Certains informateurs le désignent sous le terme de *küçük Alevistan* (petite patrie alévie).

s'habillent comme des paysannes, avec des *pijama*, des *şalvar* etc. Mais en même temps, tout le monde se connaît. Les gens des *gecekondu* sont plus *canlı* (vivants, chaleureux). Alors que les gens d'en bas, ceux qui vivent dans les appartements, sont plus froids. Il n'y a pas d'entraide, ils ne connaissent pas leurs voisins, celui d'en face'.

[32] Si la modernité est 'en bas' et si le quartier de *gecekondu* est peuplé d'ignorants, ses habitants se définissent-ils pour autant comme villageois ? Bien qu'ils se pensent habitants d'un quartier plein de *cahil*, terme souvent équivalent à celui de *köylü* (villageois), ils se disent ankariotes. Cette revendication de l'appartenance ankariote s'accompagne souvent d'un discours valorisant Ankara par rapport à sa grande rivale, Istanbul. Les mêmes grilles de lecture utilisées plus haut sont reprises. Ankara apparaît comme un havre de paix, où les gens sont sincères ou cordiaux (*samimi*) et où l'on est en sécurité, à la différence d'Istanbul, repère de débauchés et de voleurs. Ankara est mieux organisée, davantage planifiée ; on y circule mieux. Elle est *düzenli* (ordonnée, disciplinée) à la différence d'Istanbul, décrite comme un chaos infernal, une ville embouteillée, impraticable. Enfin, la vie à Ankara n'est pas chère, alors qu'elle serait hors de prix près du Bosphore.

[33] On reconnaît l'habituelle ambiguïté des définitions identitaires qui sont d'abord contextuelles. Alors que l'on se définit comme *cahil* et *köylü* (villageois) par rapport aux classes supérieures, on affirmera son appartenance ankariote contre Istanbul¹⁶. Cette souplesse des définitions identitaires selon les contextes d'énonciation relativise grandement les résultats des analyses uniquement fondées sur le discours des informateurs. Cette 'ethnologie de l'énonciation' trouve ainsi deux limites évidentes. La

¹⁶ Cette remarque, classique, renvoie au demeurant à une autre question, tout aussi habituelle, l'absence de neutralité dans l'expérience ethnologique. Autrement dit, l'interaction dans laquelle se produit l'énonciation 'je suis urbain' ou 'je suis paysan' n'est pas neutre : pour ma part, j'ai souvent remarqué que mon statut d'universitaire, de 'sachant', induisait des comportements de modestie et de présentation de soi dévalorisant chez certains des informateurs. Ces derniers se définissaient alors volontiers comme *cahil* (ignorants) et *köylü* (paysan). En revanche, dans d'autres contextes, où ils n'avaient plus à se positionner envers un universitaire, mais envers des villageois, ils définissaient ces derniers par ces mêmes termes, avec l'accent péjoratif qu'il convenait, en prenant bien de se distinguer d'eux. L'interaction ethnologique n'échappe pas au mécanisme de distinction (au sens de Bourdieu), voire à des phénomènes comme le transfert et le contre-transfert. L'ethnologie énonciative ne peut donc se faire sans rendre compte de la position de l'observateur pour l'observé.

première est celle décrite plus haut : la définition identitaire varie selon le contexte. Une seconde limite à l'approche 'énonciatrice' peut être résumée par la maxime 'ce n'est pas parce que l'on dit que l'on est'¹⁷. Les pratiques viennent souvent faire mentir l'énonciation (Bromberger 1997 : 303). On doit relativiser ce jeu de définition par une analyse des pratiques. Comparer le dire et le faire demeure productif, surtout lorsque l'on travaille sur un entre-deux. Cela rejoint une autre prescription méthodologique qui est de croiser l'émique et l'étiqque : un objet complexe ne peut être abordé que par une variation successive de perspective et de focale. Cette perspective a été privilégiée ici. Partant des différentes formes d'appropriation d'Ankara, on arrive à la conclusion que le sens pratique, au sens presque littéral, de ces anciens villageois est urbain, même si par ailleurs, des discours d'auto-définition rappellent, dans certains contextes, leur origine rurale.

[34] Ces pratiques d'appropriation de l'espace urbain suffisent-elles à en déduire que le quartier ne présente pas un village urbain? Rien n'est moins sûr : chez Gans comme chez les auteurs écrivant avant les années 80 sur le *gecekondu*, les villages urbains permettent aux migrants de s'intégrer à la ville. Aussi des pratiques urbaines ne sont pas incompatibles avec la survie ou la reconstruction d'un village en ville. La question est donc de savoir si le village d'origine continue à constituer un cadre social de référence pour les Kayalı.

III Kaya, un cadre social de référence à Ankara ?

[35] Pour montrer si Kaya constitue encore un cadre social de référence pertinent pour ses anciens habitants, j'ai mis l'accent sur trois objets où le « village » – en tant que réseau social – trouvait une expression particulière, à savoir la sociabilité, le commérage et l'alliance. A travers leurs évolutions, il nous est possible de rendre compte de l'importance du village de Kaya dans la vie réticulaire quotidienne de ses anciens habitants et ainsi déterminer s'il constitue encore un cadre social de référence.

¹⁷ Ce sont des limites que l'on pourrait adresser au travail de Tahire Erman (1998), par exemple. Si ce dernier est très novateur, puisqu'il est le premier à donner la parole aux habitants des *gecekondu*, il n'échappe cependant pas entièrement aux écueils de cette ethnologie de l'énonciation, d'autant qu'Erman n'objective pas la représentation qu'ont ses informateurs d'elle.

Une transformation des sociabilités

[36] Le village est-il resté un cadre de sociabilité ? Les Kayalı continuent-ils, après leur migration en ville, à se fréquenter, se réunir ? La sociabilité masculine et féminine peuvent ici être distinguées. A la différence de la sociabilité masculine, qui prend place pour l'essentiel dans les cafés, la sociabilité féminine appartient à l'espace domestique. Les femmes se réunissent pour boire et commérer, mais surtout pour travailler ensemble¹⁸.

[37] Le travail des femmes a considérablement évolué avec l'installation en ville. L'introduction des machines à laver a privatisé les tâches : plus de grandes lessives au lavoir ou à la fontaine. A Ankara, lorsque les habitations ne disposaient pas d'eau courante, la fontaine, qui servait uniquement à l'approvisionnement en eau, est restée quelque temps un lieu de sociabilité féminine. Rarement, elles s'y rendaient pour nettoyer les tapis, une ou deux fois l'an. La fontaine a ensuite perdu de son importance avec la viabilisation du quartier et l'approvisionnement en eau. En conséquence, les occasions de travail en commun sont beaucoup plus rares qu'au village, même si elles n'ont pas complètement disparu. En effet, quelques travaux en commun subsistent comme la fabrication du *salça*, du *yufka*, ces feuilles de pâte sans levain. Ces activités ont certes un aspect rural qui rappelle le village. On a l'impression de se retrouver devant une forme urbaine de l'*imece*, le travail collectif villageois.

[38] Mais si ces travaux collectifs peuvent rappeler le village par les habits, les femmes arborent des *şalvar* et des foulards noués en arrière de la tête, par les mets, le *yufka* ou le *salça*, par les comportements, hospitalité mais mise à l'égard de l'étranger masculin, sont-ils pour autant des moments de sociabilité villageoise ? L'entraide ne se fait pas entre femmes du village, mais entre femmes du même lignage (*sülâle*). Aussi, ne sommes nous pas en présence d'une forme d'*imece* car les femmes de différentes familles collaborent pas. Les échanges s'inscrivent dans un système de don et contre-don (décalé dans le temps). En outre, d'un point de vue émique, ces formes d'entraide ne sont pas de

¹⁸ Comme le fait remarquer Kiray pour des femmes d'une petite ville de Turquie, la différence entre le travail et le loisir n'est pas jamais nette. Le véritable loisir est celui des 'visites sans cérémonie' (Kiray 1974 : 268).

l'imece : 'De *l'imece* ici ? Non, dans le quartier, il n'y a plus d'*imece*. C'était avant, au village. Ici, c'est indépendant (*bağımsız*)' m'explique une des femmes âgées participant à la fabrication du *yufka*. *L'imece* est connoté par 'l'obligation' et par le 'collectif villageois', ce qui ne se retrouve pas ici : l'obligation de participer est remplacée par la collaboration. Le village n'est donc plus un cadre du travail collectif féminin. Cette absence de *l'imece* peut-elle nous faire conclure que la sociabilité féminine villageoise a disparu avec l'implantation en ville? Pour le savoir, il faut observer les autres moments forts de sociabilité des femmes que sont les *kabul günü*¹⁹. Il s'agit d'un système de tontine, où des femmes se réunissent tous les mois et mettent une somme en commun, celle-ci revenant à l'hôtesse. Ces femmes capitalisent ainsi pour des moments-clés comme un mariage, une circoncision, un achat important. Selon la nature des valeurs engagées (or, argent etc.), le nom de la tontine change. Pour de l'or (*altın*), on parlera par exemple d'*altın günü*. Cette forme de sociabilité féminine est proprement urbaine²⁰ : elle n'existait pas au village. Sans en changer le principe, les habitantes de Güzeltepe l'ont adaptée à leurs moyens en mettant en commun non de l'or, mais du sucre. Plus important pour nous est de voir que le *kabul günü* n'est pas l'occasion de recréer d'une sociabilité féminine villageoise. Au contraire, il permet une ouverture pour ces femmes qui tentent ainsi d'accéder à d'autres réseaux féminins et d'élargir leurs horizons sociaux.

[39] A travers ces deux exemples, on peut conclure que le village ne constitue pas le socle de la sociabilité féminine, du moins lorsque celle-ci est associée à de l'économie. Pour l'entraide dans les tâches ménagères, les femmes font appel à leurs sœurs, tantes ou cousines, donc au cadre de la parenté ; et dans le cas de tentatives de capitalisation, elles tentent d'élargir leurs réseaux au voisinage, pouvant parfois, d'ailleurs, dépasser les clivages religieux. Le réseau proprement villageois ne semble donc pas utilisé par les femmes pour des activités économiques.

¹⁹ Voir Benedict (1974). Il faut ici préciser que l'observation participante fut très réduite : les cercles de réunion féminins sont difficiles à ethnographier par un enquêteur masculin. Les matériaux dont je dispose sur cette question sont donc essentiellement oraux, notamment sur les *kabul günü* (jour de l'acceptation).

²⁰ C'était au départ une pratique qui se retrouvait plutôt dans les couches supérieures de la société.

[40] Mais si cette sociabilité liée à l'économie ne prend pas appui sur le village, en est-il autrement pour les activités plus quotidiennes, comme la consommation de thé par exemple ? Derrière la question des visites se pose celle du réseau social des informatrices. Il est bien évidemment difficile de rendre compte de l'ensemble des réseaux de toutes les informatrices. Sans avoir la prétention d'être exhaustif, je prendrai donc ici l'exemple du foyer dans lequel je logeais.

[41] Il apparaît clairement que les visites des femmes de ma famille d'accueil sont, à plus de 95%, des *akraba* (parents), très souvent proches. Leur réseau social semble être fondé sur la parenté et non sur le village. La présence d'un visiteur était rarement expliquée par une commune origine géographique ; en outre, celle-ci était mentionnée, ces personnes n'étaient jamais de Kaya, mais des villages voisins. Le lien justifiant la visite était alors amical. La sociabilité villageoise des femmes s'affaiblit considérablement avec la migration, puisque le village ne les réunit plus.

[42] Si le village ne constitue plus un cadre de sociabilité chez les femmes, on peut se demander ce qu'il en est pour les hommes. Le village perdure-t-il dans les sociabilités masculines, au premier rang desquelles se trouve le café ? Plutôt que 'café', il faudrait dire *çayevi* ou *çayhane* (maison de thé) puisque l'on y sert majoritairement cette boisson. Ce n'est pourtant pas ainsi que la nomment les informateurs qui parlent de *kahve* (café).

[43] Au village, les hommes se réunissaient pour jouer aux cartes ou boire des infusions dans une pièce particulière de chaque *hane* (maison) : le *misafir odası*. Cette pièce permettait de gérer l'altérité masculine lorsque venaient des invités, tout en accomplissant le devoir d'hospitalité. Ce n'est que très récemment, dans les années 90, que des cafés se sont ouverts dans les villages. Avec la migration en ville, les *misafir odası* ont complètement disparu. Les lieux de sociabilité masculine sont sortis de la sphère domestique pour entrer dans l'espace public avec l'apparition des *çayhane*. A Güzeltepe, les deux cafés présentent la même organisation : une dizaine de grandes tables carrées avec un tapis de jeu, des chaises en fer, une grande télévision qui sert notamment lors des matchs de football, un coin-cuisine avec deux grands samovars et un lavabo pour

rincer les verres à thé. Dans les deux cas, il n'y a aucune référence religieuse ou politique au mur, hormis un portrait d'Atatürk, signe consensuel s'il en est (Copeaux 2000)²¹.

[44] Si l'on compare ces cafés urbains aux cafés de village, des différences notables apparaissent. Dans les deux cafés des villages alévis voisins du village que j'étudiais, trônaient en effet les portraits d'Atatürk mais aussi ceux d'Ali, du cinéaste Yılmaz Güney²² et du révolutionnaire Deniz Gezmiş²³, deux symboles de la gauche turque. Les cafés d'Ankara sont donc beaucoup plus consensuels politiquement, puisque rien ne vient indiquer l'appartenance religieuse ou politique des propriétaires ou des clients. Au village, il semble acquis que les clients partagent une communauté d'idées.

[45] De même, le café villageois est un espace d'hypocorrection : dans l'un deux, deux posters de femmes en maillot de bains sont affichés²⁴. Il traîne parfois un journal pornographique déposé par le cafetier lui-même. Enfin, le langage lui-même est peu châtié. Les gros mots et les insultes fusent facilement. Dans les deux cafés de Güzeltepe, je n'ai pas rencontré ces formes d'échange verbal, pas plus que d'affiches ou de revues pornographiques. Aussi, le café du village est-il un lieu de sociabilité où règne un certain entre-soi, ce qui n'est pas le cas dans les cafés ankariotes. Le café urbain n'est donc pas un espace permettant la recomposition d'un entre-soi et *a fortiori* d'un entre-soi villageois. Pourtant, c'est le seul lieu public qui offre cette possibilité : à la différence des femmes, et de ce qu'ils faisaient au village, les hommes ne se réunissent pas dans l'espace domestique. Ils sortent de la maison. Or, si les cafés du quartier ne sont pas les lieux d'un entre-soi villageois, quel lieu pourrait l'être ? On peut conclure qu'à Ankara la sociabilité villageoise masculine n'a pas d'endroit où se matérialiser. Mais est-ce parce qu'une sociabilité n'a pas d'espace propre que les réseaux sociaux qui pourraient la fonder sont

²¹ C'est aussi une obligation sociale : certains clients, devant cette absence, le remarqueront puis s'en plaindront, si bien que généralement le cafetier finit par en mettre un.

²² Yılmaz Güney, cinéaste qui a remporté la palme d'or du festival de Cannes en 1982 pour son film *Yol*, est connu pour son engagement politique à gauche.

²³ Deniz Gezmiş est la figure emblématique du mouvement soixante-huitard en Turquie. Il dirigeait l'Armée de Libération Populaire de Turquie (Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu, THKO), guévariste, avant d'être arrêté, puis pendu le 6 mai 1972 avec deux de ses compagnons révolutionnaires.

²⁴ L'un d'eux représente Sibel Can, une chanteuse très connue.

inexistants ? Certes, la sociabilité villageoise masculine a considérablement décliné avec l'urbanisation.

[46] Il est cependant tout fait imaginable que le « village » soit resté un cadre de référence pour ce qui concerne les normes sociales, et que les familles de Kaya forment encore un réseau de référence dans lequel chacune d'elle doit se situer par rapport aux autres. Pour le savoir, nous devons nous intéresser à une activité indispensable à la cohésion morale d'un groupe : le commérage.

Des *dedikodu* en famille

[47] Gluckman (1963) établit une corrélation étroite entre le ragot et le maintien de l'unité d'un groupe, particulièrement lorsque ce dernier est bien délimité et relativement exclusif (élites, professions libérales ou minorités ethniques). Plus qu'un bruit sur quelqu'un, le commérage est un mode d'expression et d'affirmation des normes, qui ressort du contrôle social. On peut cependant en faire une lecture moins structuro-fonctionnaliste et se demander s'il produit effectivement une telle conformité (Hannerz 1980 : 237).

[48] Ici, on cherchera simplement à déterminer le cadre de référence social du commérage. Dans un premier temps, le commérage est-il producteur de normes sociales même s'il peut, par ailleurs, être perçu comme ayant d'autres fonctionnalités ? Ensuite, si le *dedikodu* maintient des normes, dans quel cadre opère-t-il ou quel est le 'on' du qu'en dira-t-on ? Cela nous permettra donc de définir plus précisément le cadre social pertinent pour les acteurs et... les victimes du *dedikodu*.

[49] Il apparaît nettement que le cadre de référence est la famille: les *dedikodu* s'effectuent essentiellement sur le dos de personnes appartenant à la même parentèle, très rarement sur des anciens villageois. Lorsque les propos sont suscités par la jalousie, comme accuser quelqu'un d'obséquiosité auprès des *gurbetçi* pour avoir des cadeaux, les personnes visées sont toujours membres de la même famille. La concurrence, et les *dedikodu* qui vont avec, sont intra-familiaux, alors qu'ils étaient d'abord inter-familiaux au village. Le commérage inter-familial reprend lorsque les familles sont de nouveau en

relation, pour les mariages par exemple. Le cadre de référence est donc moins celui du village que celui de la parenté et du réseau de relations proches.

Le village est-il de la noce ?

[50] Nous avons vu que le village ne servait plus de cadre pour la sociabilité masculine et féminine, ni pour le commérage. Le village a aussi perdu de son importance dans le champ de l'alliance. A la différence des villages voisins, l'analyse des registres de population montre indéniablement une exogamie villageoise forte avant la migration. En 150 ans, sur les femmes des 247 hommes mariés, divorcés et veufs, seules 53 sont du village si l'on compte les mariages dans le même lignage. Le taux d'endogamie villageoise est donc de 21% si l'on se place dans une hypothèse monogamique, ce qui constitue un taux relativement bas par rapport aux villages voisins. L'exode rural et l'abandon de Kaya ont accentué l'exogamie villageoise. Sur les 53 femmes mariées à l'intérieur du village, 47 sont nées avant 1950, dont plus d'une vingtaine avant la République, ce qui indique que l'exode rural ne s'est pas accompagné d'une crispation endogamique. Au contraire, à la migration en ville a correspondu une ouverture exogamique plus grande. Le champ de l'alliance est donc encore plus détaché du village qu'avant.

[51] Si le village n'est pas un élément fondamental du champ de l'alliance des Kayalı, il peut cependant avoir d'autres rôles dans le domaine matrimonial. Avant la migration, le village, par l'intermédiaire des *büyükler* (anciens) avait ainsi un droit de regard sur les unions. Représenté en tant que communauté par ces hommes sages, le village était un acteur important dans le processus de décision. Deux personnes étaient désignées par le village comme organisatrices du mariage : le *düğün kahyası* (littéralement l'intendant du mariage) et le *sağdıç* (le garçon d'honneur). Ces rôles n'étaient pas forcément assurés par des membres des *sülâle* preneurs et donneurs : le *kahya* pouvait fort bien être une personnalité du village et le *sağdıç* était souvent l'ami le plus proche du futur marié. Aussi la prise en charge du mariage était-elle collective : le village donnait en premier lieu son assentiment pour la date, et se chargeait ensuite de l'organisation de la cérémonie à travers le *kahya* et le *sağdıç*. Son rôle pouvait être encore plus actif : la communauté villageoise pouvait prescrire ou proscrire un mariage. C'est ainsi à l'aide

d'un mariage que le village réconcilia deux lignages dont les dissensions menaçaient de produire un *kan davası* (vendetta).

[52] Cette participation de la communauté villageoise a entièrement disparu de nos jours, bien que la coutume du *kahya* et du *sağdıç* perdurent. Ce ne sont généralement plus des *Kayalı*, mais des personnes appartenant au lignage du mari qui se chargent de ce travail. En outre, les *büyükler* du village n'ont plus leur mot à dire sur les unions ; les autorités de chaque lignage sont désormais écoutées. Les parents du marié ne réunissent plus le village pour faire une annonce officielle : en contexte migratoire ankariote, le téléphone est beaucoup plus efficace, à la différence d'hier, le village n'est plus de la noce. Cette absence se retrouve de nos jours dans les rites de mariage, où le village, remplacé par les réseaux de parents ou d'amis, n'apparaît plus comme acteur du rituel. La famille, une nouvelle fois, apparaît comme le cadre pertinent d'inscription sociale des individus à Ankara.

IV Les usages urbains d'un village : de la ressource à la source

[53] Le village n'est donc plus un cadre social de référence pour les *Kayalı*, mais est-ce pour autant que le dialogue avec ce lieu d'origine, et plus largement avec la « ruralité », est définitivement rompu ? Au regard de l'association de village ou du réinvestissement récent matérialisé par la reconstruction de maisons, on pourrait conclure que non. Sommes-nous cependant devant les mêmes usages du village qu'avant la migration ? Ces réinvestissements du rural ne s'effectuent-ils pas sur un mode « urbain » ? Quels sont les modes contemporains des usages sociaux de Kaya ?

Le refuge

[54] Kaya, l'un des plus petits villages de l'arrondissement, était un ancien hivernage de caravaniers spécialisés dans le commerce entre Bassora et Samsun jusqu'au début de la première guerre mondiale. Avec la réquisition de leurs animaux de portage (camélidés) et la fermeture des frontières, ses habitants, forcés de se sédentariser, commencèrent une douloureuse reconversion dans l'agriculture. Leurs terres

n'étant guère adaptées à la culture de céréales, cette conversion marqua un appauvrissement considérable qui explique que les villageois aient cherché très tôt à diversifier leurs ressources, par exemple en intégrant la fonction publique, en faisant du commerce ou en travaillant en ville

[55] Rares étaient les familles qui ne comptaient pas un jeune manœuvre pour l'été à Ankara dans le bâtiment²⁵. Les travailleurs saisonniers ne cherchent rien d'autre qu'une ressource complémentaire au travail agricole. A partir du milieu des années 60, le village commence à se vider considérablement. Les familles suivent deux stratégies en fonction de leur rapport au village. Certains vendent leurs terres, d'autres les conservent par prudence, comme l'explique l'une des mes informatrices de soixante ans : 'Nous, on a jamais vendu nos terres. On a vendu seulement pour acheter ici. On a gardé du terrain au cas où. On ne sait jamais. Si un jour il y a un problème, on pourra toujours retourner là-bas et recommencer à faire de l'agriculture'.

[56] Cette précaution a permis à certaines familles de se réfugier au village à la fin des années 70, lors des troubles politiques. Une dizaine de familles de Kaya, installées depuis dix ans dans la sous-préfecture voisine et menacées en raison de leur appartenance religieuse et de leur engagement politique, se réinstallèrent au village. A ma connaissance, dans cet arrondissement du département de Yozgat, il n'y a pas eu d'échanges violents entre villages de gauche (majoritairement alévis) et villages de droite (majoritairement sunnites), contrairement à la ville, où l'on assista à des échanges de coups de feu et à des débuts de pogroms à l'encontre des quartiers alévis de gauche. Pour les informateurs qui vécurent ce retour au village, la ville était le lieu dangereux de l'altérité, où l'on peut rencontrer des gens qu'on ne doit pas rencontrer²⁶. Ils évitèrent pendant deux ans de descendre à la sous-préfecture, restant au village où ils ne craignaient pas une attaque des villages voisins sunnites, 'parce qu'ils se connaissaient'²⁷.

²⁵ Sur les migrations de travail, voir Planhol (1952).

²⁶ On retrouve cette idée de la « rencontre possible » chez Hannerz (1983).

²⁷ Cette absence de violence entre villages ne veut pas dire qu'il en a toujours été ainsi : de véritables batailles eurent lieu antérieurement. Il faut cependant y voir, plutôt que des affrontements religieux, des « bagarres » dénuées de sens politique : la raison en était bien souvent l'empiétement abusive d'un troupeau sur les cultures du voisin.

[57] Après le coup d'Etat du 12 septembre 1980, accueilli avec soulagement, ces familles abandonnèrent complètement le village. Avec ce nouveau départ, les liens avec Kaya commencèrent à s'estomper. Les visites étaient rares, à l'occasion d'un passage éclair dans l'un des deux villages alévis voisins, très liés matrimonialement à celui-ci, ou lors de visites à la famille. Est-ce à dire que le lien avec la ruralité était coupé ? Non : les villages voisins servaient de fournisseur de boulgour, de farine, de fromage, de miel.

Du fromage au vert

[58] Profitant des vacances d'été, beaucoup d'Ankariotes ramènent avec eux des sacs entiers de provisions des villages voisins du leur. Les produits du village sont considérés comme meilleurs, moins 'hormonés' et leur coût - lorsqu'il y en a un, car ces produits sont très souvent donnés - est bien moins élevé. Cet approvisionnement joue parfois un rôle considérable dans les budgets familiaux.

[59] Le fromage villageois, qu'on ne trouve pas en ville, est du *çökelek*, un fromage poudreux à base de lait écrémé. Tassé en couches alternées avec du fromage (*beyaz peynir*) dans une cruche en terre, dans une proportion de un pour trois, il est fabriqué aux mois de mai-juin et consommé en hiver. Pour une famille de quatre personnes, deux cruches de *çökelek* suffisent pour l'année. De plus, on fait venir du village un certain nombre de denrées séchées à la fin de l'été comme les cynorhodons, les haricots verts, les aubergines, les tomates, les oignons, ou plus luxueux, le miel. Enfin, viennent les denrées de base (lentilles, blé, boulgour, haricots, pois chiches).

[60] Certaines familles confient leurs terres en métayage (*orta çiftlik*) aux agriculteurs des deux villages alévis voisins en échange de la moitié de la récolte, donnée lors d'un voyage annuel. La plus grande partie est ensemencée avec du blé russe, au rendement d'un pour quinze, pour faire de la farine. Les familles récupèrent une partie en nature pour la consommation familiale, environ 50 kg par an. Le reste est vendu et les familles ankariotes récupèrent ainsi de l'argent liquide. Il en va de même pour les lentilles, les haricots, etc.

[61] Toutes les terres ne sont cependant pas ensemencées avec du blé russe car ce dernier, bien rentable, ne convient pas à la fabrication du boulgour, qui vient uniquement du *yarma*. La famille d'un informateur, fonctionnaire à Ankara, est à ce titre exemplaire : chaque année, le métayer apporte sa part de blé pour boulgour qu'elle lave, cuit, sèche, nettoie, puis apporte au moulin. Elle fabrique ainsi 240 kg de boulgour par an. Autrefois, il en fallait le double pour une famille, mais, de nos jours, avec l'introduction du riz dans le régime alimentaire citadin, 32 kg suffisent à une famille ankariote²⁸. Cet informateur en distribue près de 160 kg aux *akraba* d'Ankara et en réserve 16 kg pour son frère d'Allemagne. Sa mère conserve enfin 96 kg de blé *yarma* pour faire de la soupe.

[62] Le ravitaillement villageois se perd pourtant rapidement en raison de la perte des savoir-faire culinaires entre générations. Même si la cuisine quotidienne garde la prédominance des plats bouillis (*sulu yemekleri*), les jeunes femmes ne savent plus traiter la matière première que constitue le blé. Aucune jeune fille née à Ankara, par exemple, ne saurait comment le nettoyer pour obtenir du boulgour. Plus généralement, des mets qui constituaient la base de la cuisine villageoise disparaissent : aucune ne saurait fabriquer du *yufka*, ni faire des *erişte* (pâtes villageoises).

Retours à Kaya

[63] Le village n'a pas seulement un refuge et une source secondaire de revenus. Depuis sept ans, un étrange retour a permis la reconstruction de maisons - uniquement pour les vacances estivales. Kaya est donc maintenant un village de vacances. Retourner au village nécessite pourtant un investissement financier important : près de 10 000 € pour reconstruire une maison, ce qui fait hésiter beaucoup. La distinction se marque entre ceux qui ont connu une belle promotion sociale *via* la migration ou l'accès à un bon emploi et les autres.

[64] Sur la douzaine de personnes réinstallées, seulement trois n'ont pas séjourné en Europe, et toutes bénéficient d'une belle réussite économique. Tous ceux qui ont réussi

²⁸ D'une façon générale, l'urbanisation entraîne une baisse de la consommation du *pilav* (riz et boulgour) au profit des légumes (Gökçe 1971 :123).

n'investissent pas pour autant dans le village, certains préfèrent Antalya ou Ankara. Pourquoi donc le village lorsque l'on a le luxe de choisir ?

[65] Les personnes interrogées répondent invariablement en vantant la qualité de l'air, de l'eau, l'absence de pollution, l'excellence de l'alimentation, mais la sociabilité rentre aussi en ligne de compte : 'Moi, je préfère ici à Antalya. Je préfère voir ce paysage que la mer. Il fait trop chaud là-bas. Ici, il fait frais l'été. L'air est bon. On est bien ici. Et puis ici, on connaît les gens. A Antalya, qui tu connais ? Tu vas à la plage, tu ne connais personne. Tu ne discutes avec personne ; Le soir, tu es chez toi. Alors que là, tu vas chez les voisins, on boit, on fait des parties de *okey*, on fait comme ce soir ; on fait des *mangal* (barbecue), on regarde la télévision ensemble. Ici, on se connaît. C'est plus vivant (*canlı*)' nous dit un informateur qui a récemment fait construire une grande maison.

[66] Selon un autre informateur s'ajoute la décontraction : 'Ici, je reste pendant quinze jours ou une semaine. Dès que je peux, je viens. On est tranquille. Je fais le vide. Je n'achète pas le journal, je ne regarde pas la télévision. Je suis en vacances. Je me décontracte complètement. Regarde ce que j'ai fait aujourd'hui : un cerf-volant ! Et tous les gens qui viennent ici en visite, quand ils repartent, ils nous disent que l'on a raison. On est tranquille. Tout le stress de la ville s'en va. Chaque soir, il y a le concert de cigales'. On retrouve ici une représentation néo-rurale de la campagne comme lieu de détente, de calme et de santé.

[67] Enfin, le facteur le moins explicite, bien qu'il soit probablement important, est l'affectif. Les vacanciers qui retournent au village l'ont tous quitté à l'âge de quinze ou vingt ans. Certains sont partis adolescents à la fin des années 50 ; d'autres l'ont quitté à la fin des années 70. La sensibilité villageoise se retrouve essentiellement chez les personnes ayant migré à la fin de l'adolescence. Les migrants partis plus âgés ou plus jeunes éprouvent beaucoup moins ce besoin de retour. Le choc du départ, même s'il est désiré, correspond à l'entrée dans la vie adulte et l'éloignement du milieu familial. Ils ont généralement vécu une double rupture : le départ du village, mais aussi de la famille, pour aller parfois jusqu'en Europe.

[68] A cela, s'ajoutent parfois des histoires douloureuses. L'un est orphelin de père ; l'autre est récemment sorti du coma, un dernier a perdu son frère en Allemagne et

son père est grabataire. Sans qu'il soit possible d'aller plus loin, on peut poser à titre d'hypothèse que le retour au village est aussi un moyen de régler certaines tensions, ce qui n'implique nullement en retour que tous ceux qui ont traversé de graves crises le font. Moins qu'une revanche sur la vie, nous serions plutôt devant la recherche d'un havre de paix.

[69] Ce havre de paix peut être aussi envisagé comme une maison pour la retraite. En effet, certains enfants construisent des maisons pour leurs parents à la retraite. Pourquoi ? 'Pour se débarrasser d'eux' avoue l'un des principaux protagonistes de ce retour à Kaya. De nombreux jeunes Ankariotes considèrent en effet le village comme l'endroit idéal pour que la retraite de leur parent : 'Maintenant, le village c'est bien pour les gens qui sont à la retraite. Ils ne dépensent rien là-bas. Ils font des choses bien : du jardinage, par exemple. Qu'est-ce qu'ils font ici ? Ils vont au café et c'est tout ! Surtout avec la crise économique : ce serait mieux, s'ils allaient au village. Ils dépenseraient moins. Nous, on préférerait qu'ils y aillent' avoue une jeune Ankariote.

[70] Le village est donc réinvesti par des citoyens qui voient en lui un lieu de villégiature. Cette construction urbaine du rural et du village est particulièrement notable dans le mouvement de patrimonialisation de la culture villageoise, par exemple avec la création d'une association de village à Ankara. Une telle association peut apparaître surprenante après avoir montré qu'il n'y avait pas de recomposition villageoise en ville et ces associations de pays, très fréquentes en Turquie depuis les années 90, sont vues comme un signe supplémentaire de la ruralité des quartiers de *gecekondü*. Je soulignerai le caractère construit de cette association, fruit d'une mobilisation impulsée par quelques entrepreneurs sociaux qui cherchent à recréer, avec d'énormes difficultés, le réseau villageois (Fliche à paraître). L'un des principaux obstacles à la réanimation de ce réseau reste d'ailleurs l'inertie des mobilisés qui doutent de l'utilité et de la fonctionnalité d'une telle association. Ce réseau réinventé d'*hemşehri* a donc du mal à exister, d'autant que le village est redevenu un lieu de conflit, en raison de la fréquence des procès entre familles. Les mobilisateurs s'emploient à organiser des fêtes comme l'*aşure çorbası günü* (le jour de la soupe *aşure*), un exemple particulièrement significatif de ces traditions réinventées qui participent à la réanimation de ce réseau de villageois.

[71] L'*aşure çorbası* est une soupe, préparée à partir de douze ingrédients, que les alévis préparent pour commémorer le martyr d'Hüseyin à Kerbela le dixième jour du mois de Muharrem. Les sunnites préparent aussi cette soupe, mais pour des raisons différentes : elle évoque un épisode du Déluge. Elle est donc un signe équivoque entre alévis et sunnites. Pour les premiers, cette soupe est sacrée (*kutsal*) : en manger n'est pas seulement une politesse mais un acte religieux, le consommateur devant remercier le donneur par une phrase rituelle, *Allah kabul etsin*²⁹, la même qui est prononcée lors d'un sacrifice animal. Cette dimension sacrée n'est pas aussi présente chez les sunnites. Du temps du village, sa préparation n'était pas collective, mais familiale. Après sa préparation, les villageois se rendaient visite, on en proposait alors aux invités, aux parents, aux amis, aux voisins. L'*aşure* n'avait donc pas un caractère de rituel collectif, malgré son caractère sacré. Préparée dans la sphère privée, elle circulait, certes, mais dans les réseaux d'alliance au sens large : amis comme la famille étendue. En ville, elle prenait les mêmes formes. Or, sous l'impulsion des dirigeants de l'association, cet acte va être investi d'un sens nouveau. Elle devient un événement collectif : toutes les familles du village se réunissent dans l'une des maisons du quartier et préparent ensemble de gros chaudrons de soupe que l'on distribue ensuite. Elle devient un double marqueur identitaire : elle signifie l'identité du réseau villageois recréé, mais aussi l'identité alévie du groupe d'anciens villageois.

Conclusion

[72] L'utilisation de la notion de village urbain ne semble pas pertinente pour rendre compte de Güzeltepe, ceci malgré l'apparence rurale que présente ce quartier de *gecekondu*. Parti de l'image villageoise que pouvaient donner ses habitants j'ai essayé de montrer comment ils s'étaient appropriés la ville d'Ankara, aussi bien matériellement – les Kayalı sont des producteurs de bâti urbain –, cognitivement que par leurs pratiques. Ces appropriations nous font dire qu'ils ont des compétences urbaines développées qui relativisent voire infirment l'image de ruraux qu'ils peuvent donner. Mais plus qu'inutile,

²⁹ « Que Dieu l'accepte ».

Citation : Fliche, Benoit (2004) '« La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un gecekondü d'Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondü, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

l'utilisation de ce terme peut se révéler problématique puisqu'en le posant comme donné, il aurait obstrué l'observation d'un phénomène très important pour comprendre la migration de ces anciens paysans, à savoir l'absence de recomposition du village en milieu urbain. Les Kayalı ne prennent plus comme cadre social de référence leur village d'origine. On retrouve ici la thèse de Güneş-Ayata, sauf que l'on n'observe aucune continuité communautaire villageoise. La seule que l'on pourrait soulever est l'association de village mais, comme j'ai essayé de le montrer, celle-ci est le résultat d'une mobilisation collective, à moitié réussie en raison de l'inertie des mobilisés, et dont le caractère artificiel et fragile n'échappe à aucun des acteurs de ce mouvement.

[73] Aussi la déconstruction du village urbain en ville induit-elle une conclusion, à savoir que le rapport à la ville chez ces migrants issus de l'exode rural des années soixante et soixante-dix ne s'est pas construit à partir du village : ils n'ont pas construit une forme intermédiaire – le village urbain – entre le village et la ville. En revanche, actuellement, le village est reconstruit à partir de la ville, et ce selon les différentes modalités énoncées plus haut. Kaya est devenu principalement un espace de villégiature et de patrimonialisation. Ce réinvestissement du village par des usages urbains montre que si village urbain il y a, ce dernier ne se trouve certainement pas à Ankara, mais dans le département de Yozgat, au milieu de la steppe.

Citation : Fliche, Benoit (2004) '« La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un gecekondu d'Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

References

- Ayata, Sencer (1989) 'Toplumsal Çevre olarak gecekondu ve apartman', *Toplum ve Bilim*, 49, pp. 101-127.
- Barry, Claude (2000) *La transformation des périphéries d'Istanbul. Du gecekondu à l'immeuble d'appartement : vers une intégration à la ville ?* Mémoire de DEA, Ecole d'Architecture, Paris, Belleville.
- Batuman, Bülent (2002) 'Mekân, kimlik, sosyal çatışma: Cumhuriyet'in kamusal mekânı olarak Kızılay meydanı' in Sargın, G. A. *Başkent üzerine mekân-politik tezler : Ankara kamusal yüzleri*, Istanbul, İletişim, pp. 41-76.
- Benedict, Paul (1989) 'Les réformes juridiques et prestations matrimoniales en Turquie' in Péristiany, Jean *Le prix de l'Alliance en Méditerranée*, Paris, Editions du CNRS.
- Berry-Chikhaoui, Isabelle ; Deboulet, Agnès (2000), *Les compétences des citoyens dans le Monde arabe. Penser, faire et transformer la ville*, Paris, Karthala.
- Bromberger, Christian (1997) 'L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangement', *Ethnologie française*, XXVII, n°3, pp. 294-313.
- Certeau, Michel de (1990) *L'invention du quotidien. 1. L'art de faire*, Paris , Gallimard.
- Cindoğlu, Dilek ; Durakbaşa, Ayşe (2002) 'Encounters at the Counter : Gender and the Shopping Experience', in Kandiyoti, Deniz ; Saktamber, Ayşe (eds.), *Fragments of Culture, the Everyday of Modern Turkey*, Londres, Tauris, pp. 73-89.
- Copeaux, Etienne (2000) 'Le consensus obligatoire', in Rigoni, Isabelle (dir.), *Turquie : les mille visages. Politique, religion, femmes, immigration*, Paris, Syllepse, pp. 89-104.
- Cuisenier, Jean (1975) *Economie et parenté : leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*, Paris, Mouton.
- Deli, Fadime ; Pérouse, Jean-François (2002) *Migrations internes vers Istanbul : discours, sources et quelques réalités*, Les dossiers de l'IFEA, série : La Turquie Aujourd'hui, n°9, Istanbul, Institut Français des Etudes Anatoliennes, pp. 1-56.
- Erman, Tahire (1997) 'Squater (gecekondu) housing versus apartment housing: Turkish rural-to-urban migrant residents' perspectives', *Habitat International*, vol. XXVIII, pp. 91-106.

Citation : Fliche, Benoit (2004) '« La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un gecekondou d'Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondou, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Erman, Tahire (1998) 'Becoming "urban" or remaining "rural", the views of Turkish rural-to-urban migrants on the "integration" question', *International Journal Middle East Studies*, n°30, pp. 541-561.

Fliche, Benoit (à paraître) 'De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie', in Dorronsoro Gilles (dir.), *Mobilisations collectives en Turquie contemporaine*.

Gans, Hubert (1962) *The Urban Villagers*, New York, Free Press.

Gluckman, Max (1963) 'Gossip and Scandal', *Current Anthropology*, n°4, pp. 307-316.

Gökçe, Birsen (1971) *Gecekondou gençliği*, Ankara, Hacetepe Üniversitesi Yayınları.

Güneş-Ayata, Ayşe (1996) 'Solidarity in urban Turkish family', in Gabriele Rasuly-Paleczek (dir.), *Turkish Families in transition* (Francfort, Berlin, Berne, New York, Paris, Vienne, Peter Lang), pp. 98-113.

Hannerz, Ulf (1983) *Explorer la Ville. Eléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Les Editions de Minuit.

Höfeld, Volker (1984) 'Gecekondus, Dörfer am Rande türkischer Städte?', *Geographische Rundschau*, 9, pp.444-450.

Karpat, Kemal (1976) *The Gecekondou – Rural migration and Urbanization*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kayser, Bernard (1990) *La renaissance rurale. Sociologie des campagnes du monde occidental*, Paris, Armand Colin.

Kıray, Mübeccel (1974) 'The women of small town', in Nermin, Abadan-Unat (ed.), *Women in Turkish society*, Leiden, E.J. Brill, pp. 259-274.

Kongar, Emre (1976) 'A survey of familial change in two Turkish gecekondou areas', in Péristiany, Jean *Mediterranean Family Structures*, Londres, New York, Melbourne, Cambridge University Press, pp. 205-218.

Magnarella, Paul (1970) 'From villager to townsman in Turkey', *The Middle East Journal*, 24 (2), pp. 229-240.

Pays, Odile (1995) *La planification de l'habitat autoconstruit turc. Evaluation des opérations de résorption des « gecekondou » dans la vallée de Dikmen, Ankara-Turquie*. Mémoire de maîtrise, Université de Provence.

Citation : Fliche, Benoit (2004) '« La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un gecekondou d'Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondou, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Pérouse, Jean-François (1994a) *D'Angora à Ankara (1919-1950): la naissance d'une capitale*, thèse de doctorat nouveau régime, Université de Reims, 642 p.

Pérouse, Jean-François (1994b) 'La construction du mausolée de Mustapha Kemal Atatürk à travers la revue *Arkitekt*', *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien* n°18, pp. 325-339.

Pérouse, Jean-François (1997) 'Ankara: la croissance équivoque d'une création-symbole', *Revue Géographique de l'Est*, n°2-3, pp. 217-242.

Planck, Ulrich (1974) 'Zur Verdörflichung orientalischer Städte am Beispiel der Türkei', *Orient* 15/2, pp. 43-46.

Planhol, Xavier de (1952) 'Les migrations de travail en Turquie', *Revue de Géographie Alpine*, XL(IV), pp. 583-600.

Redfield, Robert (1955) *The little community*, Chicago, University of Chicago Press.

Sargın, G. A. (2002) *Başkent üzerine mekân-politik tezler : Ankara kamusal yüzleri*, İstanbul, İletişim.

Stokes, Martin (1992) *The Arabesk debate – Music and musicians in modern Turkey*, Oxford, Clarendon Press.

Şenyapılı, Tansı (1981) *Gecekondou*, Ankara : Université Technique du Moyen-Orient, Mimarlık fakültesi yayınları.

Tönnies, Ferdinand (1977) *Communauté et société*, Paris, Retz-Cepl.

Türkdoğan, Orhan (2002) *Gecekondou, insan ve kültür*, İstanbul, Genar.

Wirth, Louis (1990) 'Le phénomène urbain comme mode de vie', in Grafmeyer, Y. ; Joseph, Isaac (dir.), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, France, Aubier, pp. 255-281.

Yasa, İbrahim (1966) *Ankara'da gecekondou aileleri*, Ankara, Sosyal Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayınları n°46.