



**HAL**  
open science

# ESPACE, CITOYENNETE ET PRATIQUES DE RESISTANCES ENQUETE A SULUKULE ET HASANKEYF EN TURQUIE

Gülçin Erdi Lelandais

► **To cite this version:**

Gülçin Erdi Lelandais. ESPACE, CITOYENNETE ET PRATIQUES DE RESISTANCES ENQUETE A SULUKULE ET HASANKEYF EN TURQUIE. Citoyennetés ordinaires. Pour une approche renouvelée des pratiques citoyennes, KARTHALA, 2014, 9782811112479. halshs-01277642

**HAL Id: halshs-01277642**

**<https://shs.hal.science/halshs-01277642>**

Submitted on 22 Feb 2016

**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.

# ESPACE, CITOYENNETE ET PRATIQUES DE RESISTANCES ENQUETE A SULUKULE ET HASANKEYF EN TURQUIE<sup>1</sup>

**Gülçin Erdi Lelandais**

*Paru dans Neveu C., Carrel M. (dir.), Citoyennetés ordinaires. Pour une approche renouvelée des pratiques citoyennes, Paris, Karthala, 2014.*

La citoyenneté peut être définie comme un ensemble de pratiques (culturelles, symboliques et économiques) et un ensemble de droits et devoirs (civils, politiques et sociaux) qui déterminent l'adhésion d'un individu à un régime politique. La citoyenneté n'est donc ni un concept purement sociologique ni un concept purement légal, mais se situe plutôt à leur croisée. En effet, la citoyenneté se matérialise non seulement dans un statut borné par l'État de droit, mais également dans les pratiques par lesquelles les individus et les groupes formulent et revendiquent de nouveaux droits ou luttent pour maintenir ou améliorer des droits existants.

En Turquie, la citoyenneté s'est longtemps résumée à l'allégeance totale des individus à l'autorité de l'État. Le terme turc pour « citoyen » est *vatandaş*, mais il est couramment employé, de manière consubstantielle, pour « compatriote ». Ainsi, la citoyenneté en Turquie signifie, avant toute autre chose, partager la même patrie. La relation des citoyens à l'État se mesure à l'aune du respect et de la loyauté des premiers envers ce dernier et non en termes de réciprocité. De ce fait, certains chercheurs ont qualifié l'État turc d'État paternaliste (Poulton, 1997 ; Akgönül, 2002 ; Dorronsoro, 2005). La république de Turquie établie en 1923 s'appuyait sur un projet d'inspiration occidentale et avait pour objectif de construire, dans les frontières imparties après l'effondrement de l'Empire ottoman, une nation « nouvelle » intégrant, par le biais d'une citoyenneté déconnectée de toute appartenance religieuse ou ethnique, l'ensemble des populations (turques, kurdes et autres) présentes sur le territoire (Kentel, 2001). Les craintes suscitées par les aspirations à l'indépendance de plusieurs nations sur les décombres de l'Empire et les revendications séparatistes formées sur des bases ethniques ont provoqué une série de violentes secousses au sein de la société turque au moment de la fondation du nouvel État. Aussi, en dépit de la modernité affichée comme composante de sa nouvelle république, la nation turque s'est construite sous la menace de velléités séparatistes permanentes. D'après Kentel, « le projet de citoyenneté a, d'une certaine

---

<sup>1</sup> Le projet de recherche dont l'article est issu a bénéficié du soutien du programme de recherche Marie Curie de la Commission européenne (FP7 ITAMTUR 253607). L'étude de terrain a été réalisée entre mars et décembre 2011. Nous avons eu recours à des entretiens semi-directifs approfondis avec les habitants de deux lieux et des militants associatifs ayant activement participé aux campagnes contre le barrage d'Ilisu et la transformation du quartier Sulukule afin de recueillir leur opinion, leur expérience, leur perception de la ville et ce qu'elle représente pour eux. Des observations participantes lors des réunions, mobilisations et rassemblements ainsi que des entretiens collectifs (*focus group interviews*) avec les habitants ou les militants associatifs et politiques ont également été réalisés. Pour mieux comprendre la situation, les questions identitaires et mémorielles en jeu ainsi que les mécanismes de la mobilisation contre ce projet, nous avons eu recours aux théories qui mettent l'espace au cœur de leur analyse. Je voudrais remercier particulièrement Şükrü Aslan, Mehmet Şafî Ekinçi et de nombreux militants sur le terrain dont l'assistance et la contribution ont été cruciales pour la réalisation de cette recherche.

manière, abouti, mais la nouvelle identité turque s'est elle-même ethnicisée face à l'idée d'un danger persistant venant de l'extérieur et trouvant des alliés à l'intérieur, en l'occurrence les minorités » (*ibid.* : 39). La citoyenneté turque est ainsi marquée par la valorisation de la « turcité »<sup>2</sup> ; elle a été pensée et construite avec la volonté d'effacer les différences religieuses, ethniques et linguistiques au sein de la société, en rupture avec l'expérience multinationale et multi-ethnique de l'Empire ottoman (İçduygu, Kaygusuz, 2004). C'est une « république des Turcs » qui s'est développée à travers diverses politiques d'homogénéisation, d'exclusion et d'assimilation des différentes populations (Bozarslan, 2005 ; Dündar, 2005). Elle a ignoré la présence d'autres groupes religieux et ethniques au point de les « oublier » (Kadioğlu, 2007), et créé une altérité entre ceux qui se définissent comme turc et les autres.

Cependant, les paramètres socio-politiques du monde actuel ne sont plus ceux des années 1930. Pour Öniş et Keyman, depuis les années 1980-1990, la Turquie, avec l'accélération du développement économique et de l'urbanisation, a connu différents mouvements contestant le discours unificateur de la modernité turque sur la base duquel le nationalisme turc laïque prospère. Selon eux, « ces mouvements ont fait des déclarations basées sur l'identité et ont lancé des appels pour la “reconnaissance”, et ils ont joué un rôle important dans la création de polarisations politiques et d'oppositions idéologiques » (Öniş, Keyman, 2007 : 292). Ainsi, plusieurs communautés minoritaires ont commencé à revendiquer leurs droits culturels et politiques, à prétendre à une certaine visibilité dans l'espace public, à s'appropriier l'espace et investir les villes, par leurs pratiques socio-culturelles et leur mode de vie spécifique. Nous pouvons même avancer l'idée que la citoyenneté s'est progressivement déterritorialisée, de telle sorte que le lien étroit entre la souveraineté territoriale de l'État-nation et la loyauté politique est de plus en plus remis en question (Purcell, 2003). En effet, les références locales, l'appartenance à une communauté groupée autour d'un espace de vie à l'échelle infra-nationale peuvent changer le regard sur la citoyenneté, ébranler les fondements de la citoyenneté nationale et en proposer de nouvelles formes d'expression.

Dans ce chapitre, l'étude de deux lieux en Turquie – le quartier Sulukule et la ville de Hasankeyf – nous permettra d'enquêter sur ces mutations de la citoyenneté à partir des résistances d'habitants qui y sont observées. Le quartier Sulukule, situé dans la partie européenne d'Istanbul, a fait l'objet de projets de transformation urbaine en 2006 et a été détruit dans sa totalité en 2009 ; les habitants ont été déplacés dans une cité nommée Tasoluk construite à 30 km d'Istanbul. La ville de Hasankeyf, localisée à 40 km de la frontière syrienne, est, quant à elle, menacée par la construction prévue d'un barrage hydroélectrique. À travers l'étude de ces deux lieux, l'objectif est de s'affranchir du cadre classique de l'analyse de la citoyenneté et de s'intéresser plutôt aux pratiques ordinaires de cette dernière. La citoyenneté sera donc analysée comme l'aboutissement d'un processus basé sur des pratiques quotidiennes, inventées ou employées par diverses communautés. Il s'agira de voir comment les conflits incitent les communautés à reconsidérer leur citoyenneté et à inventer de nouvelles pratiques qui lui sont liées dans le cadre de leur quartier, notamment par des rituels culturels. Comme ces résistances émergent dans des lieux ethniquement ou politiquement stigmatisés par différents types d'acteurs (institutions publiques, forces de police, médias, opinion publique, habitants d'Istanbul, habitants des quartiers eux-mêmes), nous chercherons à savoir si le lieu de vie, en s'articulant avec une identité ethnique, constitue un support pour créer une résistance face à des menaces venant de l'extérieur.

De ce fait, notre recherche soulève de nombreuses questions : peut-on parler d'une forme de citoyenneté urbaine dépassant le cadre institutionnel de la citoyenneté ? La ville constitue-t-

---

<sup>2</sup> Ce mot signifie l'appartenance à une groupe ethnique d'origine turcique (le mot est utilisé pour les spécialistes du sujet pour attribuer un sens englobant les ethnies à l'Asie centrale). Pour une explication détaillée, voir Akgönül S. « “Roumélie” : les Balkans encore turcs ? », *Outre-Terre* 1/2005 (n° 10), p. 271-284.

elle un espace dans lequel les minorités mettent en place des processus d'affirmation identitaire face à une perception nationale de la citoyenneté qui renie la diversité ethnique et refuse toute manifestation publique des appartenances ethniques et religieuses ? Pour répondre à ces questions, nous nous référerons aux recherches qui tentent de relier la citoyenneté à la ville, et en particulier aux notions de droit à la ville (Lefebvre, 1968) et de justice spatiale. Nous chercherons à comprendre l'articulation entre ces concepts et à observer les formes sous lesquelles la citoyenneté se manifeste dans la vie quotidienne des habitants. Nous verrons qu'elle s'incarne dans de nouvelles formes d'expression dans la ville lorsque certains de ses habitants sentent leur lieu de vie menacé, car il représente une partie de leur identité spécifique. Cette citoyenneté ne prend pas nécessairement la forme d'actes « héroïques » étudiés par Işın et Nielsen dans leur ouvrage *Acts of Citizenship* (2008), mais se manifeste davantage par des pratiques et rituels quotidiens, souvent invisibles de l'extérieur et non-médiatisés. En plus des formes classiques de mobilisation collective comme les meetings, les manifestations, les barricades et les campagnes de pétition, une résistance basée sur une « culture subalterne » (Scott, 2009) apparaît, par laquelle les habitants expriment leur citoyenneté.

### **Comprendre Sulukule et Hasankeyf**

Un examen approfondi de la géographie socio-économique et physique de Sulukule et Hasankeyf révèle leur potentiel à générer des profits immobiliers, mais également le niveau élevé de pauvreté et de précarité économique des habitants. En plus d'être considérés comme des territoires pauvres et socialement stigmatisés, ils sont également peuplés de minorités ethniques. Les mécanismes d'ostracisme à l'œuvre dans la mise en pratique de la citoyenneté turque ont poussé ces communautés à se regrouper dans des quartiers reflétant leur mode de vie, afin d'échapper à l'exclusion sociale et politique.

La majorité de la population de Sulukule est composée des Roms<sup>3</sup>. S'il existe d'autres quartiers à Istanbul où vivent des communautés tsiganes, Sulukule reste le plus emblématique compte tenu de la culture locale « à part » du quartier, liée à l'expression musicale et artistique en son sein. Certaines recherches estiment que l'installation des Roms dans ce quartier remonterait au XVI<sup>e</sup> siècle (Kolukırık, 2009). Sulukule est situé à l'intérieur des murailles byzantines de la ville, dans l'arrondissement de Fatih sur la péninsule historique (la Corne d'Or) avec une population de 3 500 personnes environ. Les Roms de Sulukule, tous sédentaires, gagnent leur vie comme musiciens, danseurs, voyants, vendeurs ambulants, cireurs de cuivre ou fabricants de tamis (*elek*). Alors que les Roms de Thrace jouissaient d'une certaine autonomie politique et économique sous l'Empire ottoman, ils ont progressivement perdu leur statut et ont commencé à être stigmatisés pendant la période républicaine. De ce fait, Sulukule a subi de nombreuses destructions et dispersions. À deux reprises déjà au XX<sup>e</sup> siècle, en 1950 et 1982, le quartier a été entièrement détruit par le gouvernement en place, mais la population rom continua d'y vivre et de s'y investir. Les tavernes musicales du quartier, souvent installées chez l'habitant, ont été régulièrement présentées par les médias et les acteurs publics comme des lieux de prostitution. Fermées en 1991, elles ont continué à fonctionner de manière illégale. Un riverain de Sulukule déclarait ainsi en décembre 2007, devant la commission d'enquête des droits de l'homme du Parlement, que « les habitants de Sulukule ne sont pas des musiciens comme on le croit [...]. Ils sont consommateurs d'alcool, ils habitent leurs enfants à la drogue. Ce que l'on appelle

---

<sup>3</sup> Si le quartier est composé majoritairement (2 500 personnes environ) des Roms, il faut néanmoins souligner la présence d'autres communautés et la pauvreté qui constitue le point commun de l'ensemble des habitants.

“culture” dans ce quartier, c’est la prostitution des enfants »<sup>4</sup>. Ainsi, la stigmatisation de ce quartier repose sur la dévalorisation de la culture rom, appréhendée comme une source de problèmes.

L’absence d’investissement public dans le quartier avant sa destruction en 2009 est une des conséquences de cette disqualification : les maisons et les bâtiments y étaient vétustes, faute d’entretien et de financement, et ne répondaient pas aux critères minimaux en termes de sécurité. Dans le même temps, le quartier étant situé dans une zone historique protégée, les habitants rencontraient de nombreux obstacles bureaucratiques quand ils tentaient de réparer ou de rénover leur maison. La dégradation du quartier, implicitement recherchée, ou pour le moins non combattue, a permis à la municipalité de justifier et de légitimer le projet de transformation<sup>5</sup>. Si la nécessité d’une telle rénovation était admise par les habitants, ils souhaitaient qu’elle soit effectuée en tenant compte de leurs besoins quotidiens et de leurs propositions.

À la différence de Sulukule, la ville d’Hasankeyf n’est pas située dans un système métropolitain, bien qu’elle soit proche des grands centres urbains du sud-est du pays comme Batman et Mardin, où la majorité de la population est kurde. Cependant, la pauvreté et la faiblesse du capital social et culturel de la population y sont similaires<sup>6</sup>. Hasankeyf, peuplé de 2 921 habitants, fait partie d’une zone historique située au bord du Tigre dans la province de Batman, déclarée zone de conservation naturelle en 1981. À l’origine, la ville était majoritairement arabe et syriaque<sup>7</sup>, mais une immigration kurde régulière et significative en provenance des villages environnants, provoquée par le conflit armé avec le Parti des travailleurs de Kurdistan (PKK), a changé sa composition ethnique en faveur des Kurdes depuis une trentaine d’années. La ville est relativement proche des camps d’entraînement du PKK dans les montagnes de Raman, et une proportion considérable de la population a des liens passés ou présents avec le PKK, soit sous forme de soutien direct ou indirect, soit en résistant à leur emprise. La population vit de l’agriculture et du commerce lié au tourisme. Jusqu’aux années 1970, elle habitait dans les falaises calcaires environnantes mais à cette période, le gouvernement a forcé les résidents à abandonner leurs maisons troglodytes et à s’installer dans la vallée, estimant qu’ils « devraient apprendre à vivre dans la modernité au lieu de s’enfermer dans des grottes », selon les propos d’un habitant.

Le projet de barrage d’Ilisu, qui prévoit la submersion d’Hasankeyf, remonte à 1963 mais il est resté à l’état de projet en raison du manque de financement. Au milieu des années 1990, il est réinscrit sur l’agenda gouvernemental car ses promoteurs estiment qu’il permettra de

---

<sup>4</sup> Neşe Ö., « Discrimination et insulte aux Roms dans la Commission parlementaire de droits de l’homme », disponible sur : <http://www.bianet.org/biamag/belediye/103963-romanlara-insan-haklari-komisyonusunda-dairimcilik-ve-asagilama>, (consulté le 5 janvier 2008). Nous traduisons.

<sup>5</sup> Ce phénomène n’est pas propre à la Turquie. On observe le même type de procédé dans la mise en place des projets de transformation urbaine dans divers pays du Moyen-Orient. Voir Berry Chikhaoui et al., 2007 et Fawaz 2009.

<sup>6</sup> En 2004, Hasankeyf figurait au 765<sup>e</sup> rang parmi les 872 sous-préfectures de Turquie en termes de développement économique. L’index de développement socio-économique se situe à -0,84. Le taux de croissance de la population d’Hasankeyf est de -31,36 %, ce qui signifie une forte émigration (les données sont de 2004, pour information détaillée, voir « Le Rapport sur le classement de développement socio-économique des sous-préfectures », disponible en turc sur <http://ekutup.dpt.gov.tr/bolgesel/gosterge/2004/ilce.pdf>).

<sup>7</sup> Les habitants âgés de la ville racontent qu’avant 1923, son tissu social était davantage cosmopolite, incluant des communautés arméniennes et syriaques. Ces communautés ont disparu lors des déportations et du génocide. La plupart des Syriaques ont migré vers l’Europe. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, Hasankeyf était située sur la route du commerce transfrontalier et on estimait sa population à plus de 15 000 personnes. À titre d’exemple, en 1990, la population totale d’Hasankeyf (centre-ville et villages confondus) était de 11 690. En 2011, elle était passée à 6 637 avec seulement 2 921 habitants dans la ville elle-même.

limiter la zone de manœuvre du PKK et d'améliorer le développement économique de la région dans le cadre du projet de l'Anatolie du Sud-Est (Güneydoğu Anadolu Projesi, GAP).

### **La ville comme lieu de construction identitaire et de résistance**

Les espaces étudiés ici sont caractérisés par une relative homogénéité sociale et ethnique de leurs habitants. On y observe une forte identification avec un petit territoire où se déroule la majeure partie du processus de socialisation des habitants et où des liens communautaires et de parenté denses permettent d'établir des réseaux d'entraide mutuelle efficaces. Un habitant de Sulukule explique ainsi :

« notre nourriture avec le peu d'argent gagné quotidiennement. L'épicier notait dans son cahier et nous le payions quand nous avions de l'argent. Si nous avions des difficultés, le propriétaire de notre appartement nous disait de payer quand c'était possible. Pour vivre, nous n'avions jamais besoin de beaucoup d'argent à Sulukule. » (Türkan, 39 ans, habitant de Sulukule depuis la naissance, entretien réalisé le 31 mars 2011)

Comme la majorité des habitants qui sont nés dans ces deux lieux, ceux qui s'y sont installés ont choisi de ne plus en partir. De ce fait, les habitants se connaissent bien et se fréquentent tout au long de la journée :

« Toute la population de Hasankeyf se résume à quatre-cinq familles. Leurs membres se marient entre eux. Tout le monde se connaît et est lié par des relations de parenté. De ce fait, la moindre chose est très vite sue. » (Ali, habitant de Hasankeyf, 24 ans, entretien réalisé le 5 mai 2011).

Les habitants de ces deux lieux ne sont pas mobiles ; ils voyagent peu. Certains Roms de Sulukule travaillent comme musiciens ou danseurs dans les restaurants et bars touristiques d'Istanbul, mais de manière générale, les habitants passent la majeure partie de leur temps dans leur voisinage. Les femmes interviewées à Hasankeyf, par exemple, n'ont jamais été à Dargeçit où se construit le barrage d'Ilisu, à 90 km de distance, ni à Gercüş, à 30 km de là. Par conséquent, leur espace de vie est le lieu principal où se construisent leurs relations sociales. Les habitants se représentent et se projettent dans leur environnement quotidien, composé du quartier et de la ville. Par ailleurs, leur espace de vie que ce soit la ville ou le quartier confère une signification à leur comportement, leur assignant une identité en situant l'individu socialement, économiquement et culturellement. De plus, les réseaux sociaux construits dans l'environnement immédiat constituent des instruments de préservation de l'identité collective donnant aux résidents la capacité de développer une résistance afin de protéger ces espaces d'identité. Ce processus d'identification va au-delà de l'appartenance ethnique et se confond avec l'appartenance au quartier. Ainsi, l'enracinement dans ces espaces géographiques et les habitudes spatiales qui y ont été développées aident les individus et les groupes à maintenir une identité qui leur est propre et les encouragent à résister aux divisions spatio-temporelles imposées par la restructuration des villes.

Pour mieux comprendre le lien entre l'appartenance territoriale et les résistances qui émergent dans ces lieux, une analyse détaillée de ce que la mise en place des projets d'aménagement a provoqué en termes de résistance est nécessaire. Depuis 2003, avec le renouvellement du statut de la Direction des logements collectifs (Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı,

TOKİ), le gouvernement de l'AKP a accéléré les projets d'aménagement public, que ce soit en matière de transformation urbaine ou de projets de développement de grande ampleur comme la construction des barrages ou des autoroutes. Dans la mise en place de ces projets, l'approche néolibérale domine progressivement au sein des institutions publiques (Kuyucu, 2010)<sup>8</sup>. L'objectif principal devient la création de villes dont les centres sont réservés au monde des affaires, au tourisme et aux loisirs (*shopping centers*, cinémas, parcs d'attraction, musées, etc.) et où un type d'habitat est imposé aux classes populaires par le biais des expropriations forcées à la périphérie de la ville, sans tenir compte des particularités culturelles, régionales et environnementales. Dans ce cadre, la ville n'est plus perçue comme un projet humain social mais plutôt comme une source de rentabilité. Ces visions antagonistes sur la ville nous renvoient à l'idée d'Henri Lefebvre concernant la production de l'espace. Pour lui, l'espace intègre, en soi, différentes interprétations possibles en fonction de la position des acteurs concernés. L'espace perçu et l'espace conçu constituent les deux dimensions majeures de l'espace (Lefebvre, 1974). Le premier renvoie à la perception quotidienne de l'espace par ceux qui l'habitent, tandis que le second désigne les constructions abstraites et techniques de l'espace, qui sont souvent celles des entreprises et des promoteurs immobiliers. Lefebvre considère l'espace perçu de la vie quotidienne comme un important lieu de résistance. Les habitants d'une ville en sont ses véritables propriétaires et, de ce fait, revendiquer le droit d'y habiter et de pouvoir accéder à toutes les infrastructures nécessaires pour mener une vie décente est un droit fondamental que Lefebvre appelle le droit à la ville (Lefebvre, 2009). Dans le cas de Hasankeyf et de Sulukule, l'espace de vie devient le lieu où les habitants contestent les décisions des acteurs publics et revendiquent une citoyenneté qui passe par la reconnaissance de leur lien identitaire à leur quartier.

Dans l'organisation des résistances, c'est cette revendication que nous avons observée à travers les campagnes organisées et les pratiques quotidiennes des habitants. Même si les habitants ne la formulent pas toujours explicitement, elle s'apparente clairement, dans ses modalités et dans sa substance, à la revendication d'un droit à la ville. Par ailleurs, lors du Forum social européen à Istanbul en 2010, de nombreux panels ont été organisés autour du thème du droit à la ville (*Şehir hakkı*) avec la participation des habitants des quartiers en cours de transformation.

## Résistances à Sulukule

À Sulukule, dès le début du projet de transformation, la municipalité de Fatih n'a pas considéré les habitants comme des interlocuteurs légitimes. Ces derniers en ont été informés par des organisations comme la « Chambre des architectes et des ingénieurs d'Istanbul » ou « Human Settlement Association » travaillant sur les questions urbaines. Ainsi, un comité de liaison a été fondé en 2006 afin d'assurer le contact avec la municipalité et obtenir des informations sur le déroulement du projet. Ce dernier a été présenté par le maire d'Istanbul comme « le projet urbain le plus social du monde »<sup>9</sup>, en ce qu'il visait à améliorer les conditions de vie des Roms dans le quartier, notamment en leur proposant de nouveaux

---

<sup>8</sup> Nous définissons le néolibéralisme comme une logique politique, une rationalité politique normative qui régit la sphère politique, les pratiques gouvernementales et la citoyenneté (Brown, 2008). Il ne prétend pas seulement gouverner la société au nom de l'économie, mais il s'emploie à construire des institutions visant à étendre la logique du marché à tous les registres de la vie politique et sociale. Dans ce sens, le néolibéralisme représente, d'après Lisa Brawley, la dépolitisation radicale des inégalités structurelles et entraîne une tolérance accrue à leur égard (Brawley, 2009). Dans cet article, quand nous parlons d'urbanisation néolibérale, il s'agit de mettre en relation la rationalité productive associée à la liberté avec les registres spatiaux de la gouvernabilité (voir Huxley, 2007).

<sup>9</sup> Propos du maire de Fatih, Mustafa Demir, recueillis par le journal *Zaman*, 17 novembre 2006.

logements. Le choix leur était laissé de prendre une maison reconstruite dans le quartier ou d'accepter un logement dans une autre cité construite à Tasoluk. De nombreux habitants disent avoir pensé, au départ, accepter la première proposition dans l'espoir de voir leurs activités légalisées et les services publics améliorés. Néanmoins, malgré l'implication des associations susmentionnées, le projet ne s'est pas avéré si « social » qu'annoncé. D'abord parce qu'habiter ces nouvelles maisons impliquait, en réalité, un lourd endettement pour des habitants aux ressources financières précaires. Ensuite parce que ces maisons ne correspondaient pas au style de vie des habitants<sup>10</sup>. En définitive, ils ont vite compris que le projet n'était pas conçu pour eux, mais plutôt comme une opportunité immobilière extrêmement rentable pour la TOKİ qui prévoyait de vendre les maisons à des populations économiquement et socialement aisées<sup>11</sup>.

Une mobilisation s'organise alors à Sulukule à partir de 2006. Initiée par des associations extérieures au quartier et dont la majorité des membres sont urbanistes ou architectes, elle a été rejointe par certains habitants du quartier au fil du temps. Bien que la fonction d'orientation et d'apprentissage des associations soit restée déterminante, ces derniers ont contribué à la fondation de la *Sulukule Platformu* (Plateforme de Sulukule)<sup>12</sup> et certains d'entre eux se sont ainsi initiés à un militantisme actif. La mobilisation à Sulukule a été organisée autour de deux thèmes, devenus des revendications centrales : le droit d'habiter la ville et le droit à une vie conviviale dans un environnement humain. Il s'agissait tout d'abord de dénoncer le caractère inhumain des projets urbains promus par l'AKP, leur objectif de rentabilité au détriment de la constitution d'un espace urbain socialement équitable. Ainsi, la Plateforme de Sulukule a tenté de montrer que tous les projets de transformation visaient systématiquement les quartiers défavorisés et écartaient les catégories sociales les plus pauvres en leur interdisant *de facto* de se loger au centre de la ville. Cette revendication a ensuite été couplée à la préservation de l'identité culturelle des Roms. Dans les discours des habitants et des militants associatifs, la rhétorique sur les fondements historiques de l'installation des Roms à Sulukule est systématiquement utilisée pour montrer que les Roms sont les « vrais habitants », les « vrais propriétaires » d'Istanbul et qu'ils ont autant le droit d'y vivre et de s'y investir que tout autre citoyen turc, avec leurs identités, leurs traditions et leurs habitudes. Cette prise de conscience et cette résistance ont également permis aux Roms de réfléchir sur leur place dans la société en tant que citoyens à part entière. Le président de l'Association de la culture rom de Sulukule explique ainsi :

---

<sup>10</sup> Ils nous ont expliqué avoir « l'habitude de vivre dans des maisons sans étage collées les unes aux autres avec un jardin et une cour intérieurs communs pour avoir une vie collective interfamiliale » ; et ne pas avoir compris « la nécessité des garages en dessous des maisons » alors qu'ils ne possèdent que rarement une voiture.

<sup>11</sup> Le journal *Hürriyet* a ainsi révélé que bien avant le début des travaux, de nombreux députés de l'AKP avaient déjà acheté des maisons en construction. Voir « Iste Sulukule'nin rantsal dönüsümü » (Voici la transformation rentière de Sulukule), *Hürriyet*, 18 mars 2009.

<sup>12</sup> Cette plateforme a été composée d'associations, d'universitaires et d'individus indépendants oeuvrant pour la préservation du quartier et une réhabilitation sur place, sans que les habitants soient obligés de quitter les lieux. La Chambre des architectes et des ingénieurs ainsi que des chercheurs de l'Université de Mimar Sinan ont été les plus actifs au sein de la plateforme. Pour davantage d'information, voir le site de la plateforme : <http://sulukulegunlugu.blogspot.fr/>

« Avant le projet, le réflexe était de ne pas s'opposer à l'État. Cela s'explique par le dénigrement et le mépris [dont sont victimes les Roms] depuis des siècles. Il n'y avait pas d'organisation, d'esprit de résistance, ni de conscience politique. Moi-même, je n'ai que le diplôme de l'école primaire. C'est avec ce projet que j'ai appris à rédiger des lettres officielles ; je suis devenu à la fois urbaniste, juriste, activiste et orateur. Nous avons compris qu'il faut défendre nos droits et que nous avons également notre mot à dire sur des décisions qui nous concernent. » (Şakir, 43 ans, habitant de Sulukule, entretien réalisé le 15 mars 2012)

Dès le départ, la Plateforme de Sulukule a déclaré qu'elle n'accepterait pour Sulukule qu'un projet de transformation urbaine dont le seul objectif serait d'améliorer le bien-être de ses habitants, sans les évincer du quartier. Elle estimait que ceux-ci devaient avoir le droit de continuer à vivre dans le quartier et d'exercer leurs métiers. Par le biais des associations professionnelles et de l'Université technique du Moyen-Orient, un projet alternatif de transformation a même été proposé<sup>13</sup>. Leur demande relevait clairement d'une revendication d'un droit à la ville, dans la mesure où leur volonté de participer à la conception de leur espace de vie procédait d'une volonté de rendre la ville plus inclusive, de mieux répartir les opportunités dans la population (Purcell, 2003). La résistance à Sulukule ne se résumait pas à une simple opposition à la destruction des maisons ; elle dénonçait avant tout le processus de ségrégation urbaine mis en œuvre par les institutions publiques et le manque d'alternatives viables pour la population rom. Ainsi, dans tous ses affrontements avec les acteurs publics, dans les brochures et lettres adressées aux diverses institutions internationales, la campagne de résistance à Sulukule a formulé son désir de participer ouvertement et équitablement aux processus de production de l'espace urbain et d'accéder aux avantages de la vie citadine. Elle faisait valoir que vivre dans le centre-ville ne devait pas être un luxe et s'est opposée à toutes formes de ségrégation et de confinement spatiaux imposés par le haut.

Pour les Roms du quartier, le projet de transformation signifiait un déracinement, une rupture dans leur histoire collective. En fait, si aucune pratique de résistance n'avait encore été observée chez les Roms jusqu'à la mise en place de ce projet, c'est probablement que Sulukule, leur espace de vie, subsistait tant bien que mal malgré les destructions chroniques partielles et qu'ils réussissaient à le réinvestir et même à le reconstruire. En d'autres termes, Sulukule représentait pour ses habitants un refuge, un lieu de sérénité et de stabilité, un lieu protégé où ils échappaient à la stigmatisation, à l'exclusion ou au mépris. Un habitant raconte ainsi :

---

<sup>13</sup> Ce projet alternatif a été conçu par un groupe d'urbanistes nommé STOP (Sınır Tanımayan Otonom Plancılar, Urbanistes autonomes sans frontières). Il a été exposé devant un public composé des décideurs publics locaux, d'universitaires, d'étudiants et d'ingénieurs à l'Université de Yıldız à Istanbul en 2008. Il n'a jamais été pris en compte par la mairie de Fatih.

« Vous avez dû voir les murailles byzantines autour de notre quartier. Elles peuvent vous apparaître comme des cailloux ordinaires, mais, en fait, elles étaient notre couverture. Une couverture qui camouflait notre pauvreté, nos disputes, notre honneur. Le quartier était notre maison. Nous le considérons ainsi. Un quartier gai, dans lequel on entendait de la musique toute la journée, et nos soirées... Tu connais le carnaval de Rio ? C'était comme ça, mais toute l'année. Nos fêtes, nos joies, notre malheur, on les partageait tous ensemble. C'était le lieu qui faisait de nous ce que nous étions. Quand ils ont détruit notre quartier, nous avons souffert comme une maman arrachée à son enfant. Il était tout pour nous. »  
(Sakir, *op. cit.*)

Malgré l'injustice généralisée et le mépris qu'ils ressentaient en raison de leur origine ethnique, les Roms de Sulukule demeuraient loyaux envers les pouvoirs publics et avaient intériorisé l'autorité de l'État. À partir du moment où cette injustice est également devenue spatiale, elle s'est combinée avec un sentiment de déracinement : devenue inacceptable, elle a fait franchir aux habitants un pas vers la résistance. Ils ont compris qu'avec ce projet, un espace qui faisait partie de leur identité ne leur serait plus accessible et qu'ils seraient condamnés à vivre à l'extérieur de la ville. Pour la plupart d'entre eux, c'était la fin de leur communauté :

« Après les destructions, des familles sont parties à Taşoluk mais, ils n'ont pas pu y vivre. Comme Sulukule n'existait pas, ils n'ont pas pu revenir ici non plus. Certaines ont trouvé des appartements dans Karagümruk à côté de Sulukule, certaines sont parties dans différents quartiers d'Istanbul. Dans une ville de 12 millions d'habitants, elles se sont perdues de vue, les fréquentations se sont raréfiées avec le temps. Elles ont perdu leurs amis et voisins ainsi que leur vie sociale. Aujourd'hui, il y a encore des gens qui n'arrivent pas à dépasser ce traumatisme. » (Nesrin, 42 ans, activiste-psychologue, bénévole dans le quartier depuis quatre ans, entretien réalisé le 31 mars 2012)

Pour faire entendre ces revendications, les actions de résistance à Sulukule ont été menées à différents niveaux. Des stratégies transnationales d'action collective ont été mobilisées, et des artistes mondialement connus comme Manu Chao, Gogol Bordello et Goran Bregovic ont participé à des actions musicales. Des institutions européennes comme l'Union européenne et l'Organisation de coopération et de développement économique (OCDE), la Commission d'Helsinki au Congrès américain ont été saisies pour faire valoir le droit des habitants et faire pression sur le gouvernement turc. Même si la mobilisation des Roms de Sulukule n'a pas été couronnée de succès, puisqu'elle n'a pas pu empêcher la destruction totale du quartier, elle a constitué un premier exemple de résistance qui articule justice spatiale, droit à la ville et citoyenneté urbaine.

Cependant, malgré le fait que la mobilisation à Sulukule a été très dynamique en impliquant de nombreux acteurs associatifs locaux, nationaux et internationaux, elle est restée une mobilisation relativement extérieure au quartier car elle n'a pas réussi à inclure activement la majorité des habitants. La plupart de ceux-ci nous ont expliqué que la destruction du quartier avait été très facile et que les équipes de destruction n'avaient pas rencontré une résistance active. En fait, les Roms de Sulukule ont trouvé d'autres moyens de résister et de s'affirmer malgré la destruction de leur quartier après 2009. Ces formes de résistance étaient moins visibles dans l'espace public mais observables dans les pratiques quotidiennes, au sein du quartier. Elles ont consisté en la dénégation de la destruction de leur quartier, la reconstruction de leur identité culturelle et sa valorisation. Elle s'est également traduite par une vigilance accrue à l'égard des menaces pesant sur leur communauté.

Une fois le projet de transformation du quartier engagé, la majorité des Roms du quartier se sont vu attribuer des logements à Taşoluk, et la plupart y ont déménagé faute d'alternative. Néanmoins, le niveau des charges de copropriété, l'exclusion pour la plupart des familles des circuits salariaux et l'inadaptation des logements et de l'environnement aux modes de vie des Roms les ont conduits à abandonner leur logement assez rapidement. La solution choisie a été de retourner près de Sulukule, de repeupler les quartiers alentour et de rétablir les habitudes sociales et culturelles qui existaient auparavant. Cet acte peut être considéré comme une forme de résistance dans la mesure où il s'agit du refus de se voir imposer une vie qui ne correspond pas aux aspirations socio-culturelles et professionnelles d'une communauté. Ceux qui ont abandonné Taşoluk se sont majoritairement réinstallés à Karagümruk en fonction de la disponibilité des logements, pour être près de Sulukule et rétablir les chaînes de solidarité qui leur permettaient de survivre au quotidien. Ainsi, la destruction du quartier n'a pas réussi à faire disparaître le mode de vie et les traditions de la communauté.

« Ils ont proposé de nous installer à 30 km d'ici [Taşoluk], où il n'y a rien qui ressemble à une ville. Pour prendre un bus, voir un médecin, il faut marcher des kilomètres. À la limite tout ça n'est pas grave, mais nous sommes des musiciens. C'est comme ça que nous gagnons notre vie. Dis-moi qui viendra nous écouter à 30 km ? Qui fréquentera nos maisons ? Notre musique est notre vie. On ne peut pas vivre sans, mais eux, ils nous disent de trouver d'autres boulots, mais on ne sait pas faire autre chose. Ils devraient nous laisser la liberté de venir exercer notre métier ici à Sulukule... » (Şakir, *op. cit.*)

Une autre illustration de ce réinvestissement symbolique du quartier a été le rétablissement des rituels culturels (mariages, enterrements ou cérémonies de circoncision des garçons). Avant que les décombres ne soient entièrement enlevés, ceux qui avaient quitté le quartier ont décidé d'organiser leur fête de mariage ou de circoncision à Sulukule, avec les musiciens du quartier. Les Roms restent particulièrement attachés à leurs fêtes, qu'on peut considérer comme « un lieu de fabrique de modes d'identification, d'attributions catégorielles, de frontières symboliques, de signaux et emblèmes de différences » (Dorrier-Apprill, Gervais-Lambony, 2007 : 176). Cet attachement permet aux individus, dispersés dans la ville à cause du projet, de s'inscrire dans une action collective destinée à entretenir un lien social fort, à visibiliser une identité culturelle et à faire valoir une identité de quartier (Stébé et Marchal, 2011). Enfin, le quartier ainsi reconstitué grâce à la perpétuation d'actes symboliques permet aux individus d'affirmer leur droit de s'appropriier la ville, de la former en fonction de leurs besoins et habitudes et de refuser les processus publics de décision qui les excluent sans pour autant que cette revendication ne prenne la forme d'actes de citoyenneté dans l'espace public à travers des mobilisations, pétitions ou manifestations de rue.

Cette résistance est d'autant plus manifeste au sein du quartier qu'elle se combine avec une vigilance désormais permanente des habitants, conscients de la perte irréversible de Sulukule. Cette vigilance s'explique par la volonté de protéger ce nouvel espace de vie – que l'on peut considérer comme alternatif – et s'exerce notamment par le contrôle sur les nouveaux arrivants et les personnes étrangères au quartier. Le projet de transformation avait été formulé par les agents de la municipalité puis soumis à la signature des Roms, illettrés, sous prétexte d'une nécessaire rénovation des bâtiments en raison du risque de tremblement de terre. Méfiants de la répétition du même type de comportement trompeur de la part des acteurs publics, les habitants ne voient pas de bon œil les personnes étrangères au quartier qui n'y sont plus bienvenues et ne peuvent plus y circuler librement, sans être importunées et suivies par les enfants de la communauté.

En dernier lieu, les Roms pensent que si la mobilisation associative n'a pas réussi à arrêter le projet, c'est principalement parce qu'ils ne sont pas considérés comme des citoyens jouissant

de droits face à l'État et ses institutions. Dans cette perspective, parallèlement à la méfiance développée vis-à-vis des étrangers, les Roms estiment important de valoriser et rendre visibles leur identité et leur culture dans l'espace public :

« Pour des raisons diverses, les Roms n'ont jamais été considérés comme des citoyens égaux aux autres. Les Roms devraient être reconnus et protégés comme une population fondatrice, ayant œuvré pour la fondation de ce pays. De ce fait, nous réclamons des droits dans un cadre constitutionnel en tant que citoyens égaux et à part entière. » (Déclaration des associations roms, adressée à la Commission parlementaire de compromis pour une nouvelle Constitution, publiée dans le journal *Akşam*, 17 avril 2012, notre traduction).

L'ouverture d'un atelier réunissant des musiciens connus issus de Sulukule, et l'organisation d'un concert à *GarajIstanbul* (une salle de concert réputée) en 2007 en fut l'un des premiers exemples. Dernièrement, trois jeunes du quartier ont fondé le groupe de rap *Tahribat-i Isyan* pour exprimer leur opposition et leurs ressentiments face à la transformation de leur quartier. Zenci, le chanteur du groupe, explique ainsi que « on ne devrait plus parler de Sulukule uniquement pour relater des incidents comme des combats de rue, la vente de drogue ou les affrontements de gang. Les gens devraient en parler pour évoquer sa musique et ses rappeurs ». <sup>14</sup>

### Résistances à Hasankeyf

En 2003, le gouvernement turc a décrété le lancement de la construction d'un barrage hydro-électrique près de Hasankeyf. Cependant, ce n'est qu'en 2004 qu'a été révélé le fait que ce projet impliquait le déplacement de 58 000 personnes, l'expropriation de centaines d'hectares de terre cultivable ainsi que la submersion de 199 villages et de Hasankeyf, avec son site historique et archéologique (Cernea, 2006). Les autorités étatiques ont pu croire que les habitants de la région, vivant uniquement de l'agriculture et de l'élevage, accueilleraient avec enthousiasme ce projet promettant emploi et développement. Il n'en fût rien. Une coordination, *Initiative pour maintenir Hasankeyf vivant*, est créée en 2006 à l'issue d'une réunion rassemblant les maires des principales villes de la région, des associations de défense de l'environnement comme *Greenpeace* et le *World Wildlife Fund* (WWF) ainsi que des associations de solidarité et d'aide aux migrants autour de *Göç-Der*<sup>15</sup>.

Cette coordination a depuis mené de nombreuses campagnes et s'est révélée être un véritable contrepoids local en s'opposant à la décision du gouvernement de lancer la construction du barrage. Elle a également contacté ses homologues européens afin qu'ils puissent exercer une pression auprès de leurs gouvernements respectifs et bloquer ainsi d'éventuels financements pour la construction du barrage<sup>16</sup>. Enfin, l'Initiative a déposé une requête auprès de la Cour européenne des droits de l'Homme afin que l'État cesse la construction. Comme à Sulukule, jusqu'à la réalisation du projet, la mobilisation s'est développée en ayant recours aux outils habituels des mouvements sociaux, y compris transnationaux (Smith et Johnston, 2002). Cependant, la localisation du barrage dans une région à majorité kurde a changé la donne, tant

---

<sup>14</sup> Interview réalisé par Zuhar Erkek à l'Atelier pour les enfants de Sulukule, le 25 mai 2012, disponible sur <http://www.on5yirmi5.com/genc/haber.91801/sulukulenin-protest-cocuklari-tahribat-i-isyan.html>.

<sup>15</sup> Cette association a été fondée dans les années 1990 après l'évacuation forcée de villages kurdes par l'armée turque dans le cadre de la lutte contre le PKK. Son objectif est de s'occuper des problèmes des déplacés forcés et de médiatiser ces déplacements, dissimulés à l'époque par le gouvernement en place.

<sup>16</sup> Au Royaume-Uni et en Suisse notamment, les organisations *Ilisu Dam Campaign* et *Déclaration de Berne* ont lutté activement contre le barrage aux côtés de l'Initiative.

pour les acteurs publics que pour les opposants. En outre, les habitants de Hasankeyf ont également pris part à la résistance non pas en s'impliquant directement dans les actions de protestation organisées par *Sauvons Hasankeyf*, mais en défendant la spécificité de Hasankeyf comme un espace unique d'harmonie interculturelle dans la région, avec des moyens alternatifs.

Du point de vue de l'Initiative, Hasankeyf tient une place majeure dans l'histoire et la culture kurdes et participe donc du renforcement de l'identité kurde et de la construction d'une nation kurde :

« Depuis un certain temps, la population kurde a pris conscience de son histoire et de son environnement. Elle se rend compte de l'importance de Hasankeyf dans sa conversion à une vie sédentaire. En d'autres termes, l'histoire de Hasankeyf leur permet de dire aux Turcs : "Vous êtes venus en Anatolie il y a 1 000 ans mais mes ancêtres étaient déjà ici il y a 8 000 ans. Ils ont créé des villes, des canaux d'irrigation, une civilisation... mon capital culturel, mes racines sont ici et Hasankeyf en est la preuve, donc ne touche pas à ma culture". » (Mustafa, 48 ans, habitant de Batman, journaliste, entretien réalisé le 2 mai 2012)

Pour les membres de l'Initiative, pour la plupart membres du Parti de la paix et de la démocratie (*Barış ve Demokrasi Partisi*, BDP)<sup>17</sup>, la lutte pour Hasankeyf est essentielle puisque sa perte signifierait un échec et un recul du mouvement kurde lui-même :

« Hasankeyf est particulièrement importante pour le mouvement kurde dans la région. C'est une icône. Si nous perdons la cause de Hasankeyf, nous pouvons progressivement perdre partout, ce qui explique la mobilisation intensive sur cette question. Hasankeyf représente la culture kurde. Il n'y a aucun autre endroit aussi riche et représentatif que Hasankeyf en termes d'histoire et d'archéologie dans la région. » (Metin, 47 ans, habitant de Batman, activiste kurde, entretien réalisé le 3 mai 2011)

En effet, la résistance à Hasankeyf est fortement influencée par la question kurde. Adversaires du barrage et acteurs publics soulignent que la construction de ce barrage est notamment motivée par la volonté de limiter la marge de manœuvre des guérilleros du PKK. En conséquence, là aussi, les acteurs publics ont recours à une stratégie de stigmatisation et à un discours sécuritaire afin de présenter les opposants, en particulier dans les médias de masse, comme partisans du PKK. Pour eux, la résistance contre le barrage confirme que sa construction perturbe ce dernier, qui manipulerait alors la population pour l'empêcher. Dans un de ses discours, le Premier ministre Erdogan expliquait qu'ils avaient été aux prises avec le PKK dès le lancement du projet, tout en insistant avant tout sur les bénéfices que le barrage apporterait à la Turquie en termes de développement. Il répétait que ce barrage aurait par ailleurs l'avantage de mettre en difficulté le PKK<sup>18</sup>. Ce discours est repris et constamment employé par les fonctionnaires locaux à Hasankeyf et Batman :

---

<sup>17</sup> Le BDP a été créé en 2008. Suite à la décision d'interdiction du Parti de la société démocratique (*Demokratik Toplum Partisi*, DTP) par la Cour constitutionnelle en décembre 2009, 20 parlementaires et 97 maires du DTP ont rejoint le BDP. Après les élections générales du 12 juin 2011, en raison du seuil électoral national de 10 %, le BDP a participé aux élections aux côtés des candidats indépendants en constituant le « Bloc du travail, de la démocratie et de la liberté ». Le Bloc dispose aujourd'hui de 36 sièges à la Grande Assemblée nationale de Turquie.

<sup>18</sup> Voir le journal *Radikal* du 17 octobre 2009 et *Zaman* du 18 août 2007.

« Il y a plus de 20 000 grottes tout au long de la rivière Tigre. Il y a des grottes qui se voient d'une manière croisée. Nous avons même trouvé des aliments dans certaines d'entre elles. On ne peut pas lutter contre une telle organisation d'une autre manière. C'est pourquoi la construction du barrage est nécessaire. Il va sécuriser la région en bloquant les routes de passage du PKK. » (Un haut fonctionnaire local, 31 ans, entretien réalisé le 6 mai 2011).

Dans ce contexte, les processus de consultation de la population et d'enquête sur les conséquences environnementales ont été largement ignorés. La population n'a été informée que de son déplacement et de son nouveau lieu d'implantation, sans aucune discussion préliminaire.

Plus généralement, la querelle entre les organisations résistantes et les institutions étatiques met en difficulté les habitants, premiers concernés, quand il s'agit de formuler leurs revendications. Ces derniers sont opposés à la construction du barrage car ils ne veulent pas voir disparaître leur ville, considérée comme constitutive de leur identité. Cependant, le fait que la résistance extérieure soit organisée par l'Initiative pour Hasankeyf et que le BDP présente la ville comme un élément du patrimoine culturel kurde a généré une tension non seulement entre les opposants et les pouvoirs publics, mais également parmi la population de la ville elle-même. Tout d'abord parce que tous les habitants de Hasankeyf ne se considèrent pas comme kurdes et ensuite parce qu'une partie des habitants, y compris parmi les Kurdes, ne souhaitent pas définir leur cause en termes ethniques. Par conséquent, ils préfèrent ne pas participer aux manifestations et aux campagnes de protestation et n'osent exprimer publiquement leur opposition par des actions fortes. Ils choisissent alors plutôt de mettre en avant la spécificité de Hasankeyf, ce qui en fait une ville « à part » :

« Si nous sommes contre le barrage ? Oui nous sommes contre. Ici, nous avons notre culture arabe authentique. Elle n'est pas similaire à la culture arabe ou kurde de Siirt ou à Mardin<sup>1</sup>. Nous avons notre propre mode de vie. Avant tout, c'est le lieu de naissance de tout le monde. Toutes les familles ont leurs tombes ici. Par exemple, vous ne pouvez pas faire vivre à Ankara quelqu'un d'Izmir habitué à la mer. Moi, par exemple, je suis habitué au climat du Tigre, je ne peux pas vivre ailleurs. Les gens ici seraient également incapables de vivre dans un appartement. Tout le monde se connaît, s'entraide. Si on chasse les gens d'ici, ils seront aliénés, c'est une culture qui sera complètement détruite. On va séparer, diviser et assimiler les gens en les arrachant à leur culture. Les gens ici, par exemple, dorment sur le toit pendant l'été en raison de la chaleur et des scorpions. Ils restent ensemble jusqu'à tard dans la soirée pour boire du thé. Ils ne peuvent vivre de cette façon ailleurs, ni dans des immeubles... Nous ne pouvons trouver nulle part la liberté dont nous jouissons ici. Je ne me sens nulle part aussi libre et confiant qu'à Hasankeyf. Ailleurs, je me sentirais perdu. [...] Il y a certaines actions, mais nous ne pouvons pas en faire partie, sinon on risque d'être étiqueté comme les ennemis de l'État. Les gens de l'extérieur viennent protester contre le barrage. Si nous nous joignons à leurs actions, nous passerons la nuit au commissariat. Nous ne pouvons pas défendre nos droits de cette façon. Sinon, nous sommes immédiatement étiquetés comme terroristes [...]. » (Hamdi, 28 ans, habitant de Hasankeyf, entretien réalisé le 4 mai 2011)

De nombreux habitants de Hasankeyf ont ainsi manifesté une certaine résistance, mais en marge de l'Initiative, et sans grande visibilité. Ils expriment un fort désir de préserver leur espace sans pour autant avoir à lier leur cause aux revendications globales de la cause kurde. Bien que la construction du barrage d'Ilisu fasse partie de leur vie quotidienne et représente

une menace perpétuelle de déplacement, ils préfèrent vivre en refoulant ce danger. Au lieu de protester, ils cultivent des jardins potagers et des vergers et s'investissent dans le tourisme :

« Les gens ne manifestent pas une hostilité envers l'État ou la république. Ils sont en paix avec leur pays. Par exemple ici, la plupart ne votent pas pour le BDP. Les gens sont persuadés de ça, mais ce n'est pas vrai. La preuve est que notre maire est apparenté AKP. Cet amalgame est tellement ancré qu'être contre le barrage revient à être un membre du PKK. [...] Pour ce qui concerne la protestation contre le barrage, il n'y a pas beaucoup d'organismes pour nous défendre. À un moment donné, il faut que quelqu'un nous défende d'une manière ou d'une autre. Pour l'instant, il n'y a que l'Initiative qui s'en charge. Cependant, nous ne participons pas à leurs activités. Ils mettent en avant leurs propres revendications politiques. » (Nihat, 26 ans, habitant de Hasankeyf, entretien réalisé le 4 mai 2011)

La résistance passive des habitants est renforcée par une organisation extérieure à l'Initiative, le *Doğa Derneği* (Association pour la nature). Pour éviter le conflit avec les institutions publiques locales, les habitants préfèrent promouvoir la valeur écologique de Hasankeyf, les espèces animales rares de la région et son héritage archéologique multiculturel. De cette façon, ils inscrivent leur action dans une arène légitime de protestation par l'intermédiaire d'une organisation apolitique, ce qui les dissocie de l'action du PKK. Grâce à leur implication au sein de cette association, ils ont même réussi à lancer une campagne nationale rassemblant des musiciens et chanteurs célèbres afin d'attirer l'attention du public sur les beautés historiques et archéologiques de leur ville et faire entendre leur revendication en tant que citoyens à part entière :

« Ici, il y a Doğa Derneği. Ils luttent à la fois pour Hasankeyf, son environnement [...]. Nous travaillons avec eux pour initier des actions. Par exemple, ils ont organisé la rénovation du vieux bazar de Hasankeyf et une compétition de natation dans le Tigre. Nous les aidons et contribuons à leurs campagnes. Doğa Derneği a également monté un groupe nommé "le train de la fidélité" qui a fait venir en train des artistes, des écrivains, des intellectuels et des journalistes d'Istanbul jusqu'à Hasankeyf afin d'attirer l'attention des médias sur le risque de disparition de Hasankeyf. Même si cette action n'est pas répétée tous les ans, nous participons à cet événement et accueillons chez nous tous les voyageurs du train. » (Zeki, 17 ans, habitant et guide touristique à Hasankeyf, entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2011)

À Hasankeyf, l'identité des habitants est au cœur de la résistance. Si pour les militants de l'Initiative, cette question identitaire a des connotations ethniques et s'inscrit dans le cadre plus global de la reconnaissance de l'identité kurde, pour nombre d'habitants, elle est hautement rattachée à un lieu considéré comme un espace de vie qui crée et régénère cette identité collective.

### **Résistances dans la ville : pratiques quotidiennes de citoyenneté ?**

De nombreuses recherches (Işın, Wood, 1999, 2000 ; Turner, 1994, 2008 ; Balibar, 2001) remettent en cause le cadre normatif d'une citoyenneté composée de droits et d'obligations, donc considérée comme un statut légal et associée à un État-nation. En Turquie, cette vision de la citoyenneté domine encore largement et nombre de problèmes liés aux questions de reconnaissance en découlent. L'État continue d'appréhender ses relations avec ses citoyens

dans les limites de ce cadre restrictif. Or, du côté des citoyens, la sacralité de l'État est progressivement remise en question à travers des revendications identitaires, politiques ou encore environnementales. En analysant la résistance face aux projets d'aménagement public, nous réalisons que la citoyenneté n'est pas une donnée mais un processus en constante évolution. Au vu des formes de résistance déployées, de la perception évolutive des citoyens et des discours sur la reconnaissance des micro-identités au sein des villes, elle se caractérise par une relative plasticité et s'adapte aux évolutions de l'espace et du temps.

Ainsi, plutôt que de s'interroger sur la signification de la citoyenneté, il est intéressant d'observer les pratiques quotidiennes au sein des villes par lesquelles la citoyenneté est construite et exprimée. Nous avons pu voir dans les cas de Sulukule et Hasankeyf que l'espace dans lequel on vit, la mémoire et l'imaginaire collectifs, les habitudes et l'histoire racontée au sein de cet espace constituent autant d'éléments fondamentaux pour comprendre le rapport des habitants à leur citoyenneté. Que ce soit à Sulukule ou à Hasankeyf, le discours commun des habitants souligne leur ancrage territorial et historique, les solidarités économiques et sociales entre les habitants et la spécificité de leur lieu par rapport à d'autres. Dans les deux territoires, les habitants expriment leur volonté d'être considérés comme des citoyens à part entière et leur lassitude d'être méprisés et considérés comme des citoyens de seconde zone.

Trois angles d'approche peuvent permettre de comprendre le lien entre les pratiques de résistances et la citoyenneté dans ces quartiers. En premier lieu, ces résistances sont nées d'une injustice ressentie par les habitants dans la reconfiguration de la ville. Elles trouvent de ce fait leur fondement dans la référence à la justice spatiale et au droit à la ville, deux concepts sensiblement consubstantiels. Le droit à la ville implique que les citoyens-citadins et les groupes qu'ils peuvent constituer puissent avoir accès à tous les réseaux et circuits de communication, d'information, d'échanges. Le droit à la ville légitime pour les citoyens le refus de se laisser écarté de la réalité urbaine par une organisation discriminatoire et ségrégative. De ce fait, il pose les jalons d'une citoyenneté urbaine (Stébé et Marchal, 2010 : 101). Dans les deux lieux étudiés, ce droit à la ville ne signifie pas la revendication des droits découlant de l'appartenance à la ville, mais plutôt le droit de faire partie de la ville, de l'investir avec ses propres modes de vie et de refuser une quelconque imposition des modes et styles de vie étrangers à la communauté. Un habitant de Hasankeyf explique :

« Ils disent qu'ils vont nous fournir une vie moderne. Qu'est-ce qu'ils veulent dire par moderne ? Moderne par rapport à quoi ? Si la modernité veut dire proposer des appartements dans des immeubles à tout le monde sans tenir compte de leur culture et de leur style de vie, et en les contraignant à s'endetter de surcroît, cela n'a pas de sens. Est-ce que la population est prête pour cela ? Pourquoi vivre dans un appartement serait d'ailleurs un signe de modernité ? » (Ferhat, 33 ans, habitant de Hasankeyf, entretien réalisé le 1 mai 2011)

Ensuite, dans les deux cas, les habitants soulignent l'autosuffisance alimentaire de leur ancien lieu d'habitation. Ils déplorent le fait que dans les sites construits par la TOKI, ils sont obligés de faire leurs courses dans des grandes surfaces alors que dans leur ville ou leur quartier, ils cultivaient leur jardin et n'achetaient que la quantité de nourriture nécessaire au quotidien. En fait, pour les habitants de Sulukule et de Hasankeyf, la ville est appréhendée comme un moyen d'organisation : ces groupes s'y organisent, s'y rassemblent, s'y mettent en scène, s'y définissent à travers des symboles, s'imaginent et se constituent en groupe social (Isin, 2009 : 57). En suivant Işın, ces revendications d'un droit à la ville reposent sur « des valeurs comme l'autonomie, l'appropriation, la différence et la sécurité » qui ont « une incidence sur la conception de la ville et le type de citoyenneté qu'elle produit » (*ibid.*). Soja relie la construction du droit à la ville au développement capitaliste des villes :

« [L]es mouvements sociaux urbains ne se produisent pas simplement dans l'espace urbain mais tâchent de transformer l'organisation socio-territoriale du capitalisme elle-même à différentes échelles géographiques. Le "droit à la ville" s'étend de ce fait vers un droit plus large à l'espace dans et au-delà de l'échelle urbaine. Même si les processus de restructuration capitaliste globale réorganisent radicalement les hiérarchies scalaires supra-urbaines dans lesquelles les villes sont intégrées, les villes restent tout de même les arènes stratégiques pour des luttes sociopolitiques [...] » (Soja, 2010 : 108, nous traduisons)

En dernier lieu, l'injustice spatiale ressentie par les habitants permet de créer un lien entre les pratiques de résistances et la citoyenneté. Dans la vision néolibérale, l'espace urbain est imaginé exclusivement comme une propriété, devant générer du profit. Cette vision est particulièrement dominante dans les politiques de logement en Turquie, où les orientations néolibérales des organismes publics occultent complètement la question de la justice spatiale, en particulier lorsqu'il s'agit de projets de transformation urbaine. Par exemple, tous les projets de logements sociaux destinés à des classes moyennes-inférieures sont situés dans les zones périphériques, tandis que le centre-ville est réservé aux projets de construction à grande échelle, hautement lucratifs ou aux activités exclusivement touristiques comme c'est le cas dans la péninsule historique d'Istanbul autour de la Corne d'Or<sup>19</sup>.

Yiftachel et Yacobi ont élaboré le concept d'« urbanisme gris » pour désigner ces groupes de population urbaine de plus en plus visibles, à qui l'on dénie l'entière citoyenneté en matière de gouvernance et de ressources de la ville, et parlent même d'« apartheid centripète » (Yiftachel et Yacobi, 2002). Pour Yiftachel, la citoyenneté urbaine est inégale, avec des ressources et des services attribués sur la base de l'ethnicité ou de la classe sociale, et non de la résidence (Yiftachel, 2006 : 299). Cet « urbanisme gris » est à l'œuvre dans l'organisation de la transformation des villes en Turquie dans la mesure où il s'agit de projets entrepris prioritairement dans des quartiers fortement peuplés par des minorités ethniques, religieuses ou politiques, et qui ont pour conséquence de les vider de leurs anciens habitants, de les restructurer et de les proposer à de nouveaux arrivants aisés. Dans ce cadre, une logique de mise à l'écart des minorités et des pauvres est manifeste. De ce fait, bien que l'on puisse observer des différences entre les deux lieux en termes d'action, de mobilisation collective et de résistance, leur point commun est de s'opposer à cette tentative de restructuration, de refuser toute réinstallation dans de nouveaux quartiers et la disparition de leur ancien quartier, considéré comme la base sociale et historique de leur identité collective.

Dans le cas de Sulukule, les actions de rue ont été initialement organisées pour s'opposer au projet par le biais des associations réclamant une participation active à l'organisation de l'espace urbain. Néanmoins, après la destruction du quartier, les manifestations de rue ont cessé et les habitants ont développé des mécanismes de résistance post-projet pour faire vivre l'esprit de leur quartier. La résistance face à la transformation et au déplacement forcé passe par des activités quotidiennes qui ont pour objectif de renforcer l'identité collective dans le quartier avec des références et des symboles historiques. Dans le cas de Hasankeyf, l'irruption de la cause kurde dans la défense de la ville a poussé les habitants à développer d'autres formes de résistance qui ne sont pas forcément visibles mais qui leur permettent de s'approprier leur espace urbain.

En somme, la ville permet à ces communautés de s'approprier quelques enclaves, de se regrouper dans certains quartiers, de se « réserver » des lieux où leur identité est reconnue et peut être exprimée sans craindre la répression de l'appareil étatique. Ces lieux constituent ainsi des espaces où ces communautés ont le sentiment de pouvoir jouir pleinement de leur

---

<sup>19</sup> Sites internet de la TOKİ et de ses partenaires : [www.toki.gov.tr](http://www.toki.gov.tr), [www.myworld.com](http://www.myworld.com), [www.uphillcourt.com](http://www.uphillcourt.com). Par ailleurs, pour la conception de la partie historique d'Istanbul en tant que ville-musée, voir Pérouse 2007.

droit à la citoyenneté. Pour Michel de Certeau, il s'agit là d'exprimer une certaine contestation à travers les pratiques spatiales de la vie quotidienne. Pour lui, elles sont « des “manières de faire” constituant les mille pratiques par lesquelles des utilisateurs se réapproprient l'espace organisé par les techniques de la production socio-culturelle » (Certeau, 1990 : xl). Dans la même perspective, Engin Işın propose la notion d'« être politique » (*being political*) pour comprendre ce type de résistances au sein de la ville. D'après lui, « être politique » est rendu possible pour les « étrangers » et les « exclus » par le détournement (*overturn*) des différentes stratégies et technologies de la citoyenneté dans lesquelles ils sont impliqués et qu'ils se constituent, de ce fait, différemment des images dominantes qui leur sont attribuées (Işın, 2002).

Ce processus d'identification s'intensifie lorsque les habitants pensent partager un destin et une mémoire commune, et que ce partage est menacé par les tentatives de reconfiguration de leur espace de vie initiées par des acteurs externes. On peut donc parler de l'émergence d'une « culture subalterne » (Scott, 2008) spécifique au quartier, visible et compréhensible uniquement en son sein et par ses membres, et qui permet de constituer une résistance invisible, que l'on peut appeler « infrapolitique » :

« L'isolement, l'homogénéité des conditions et la co-dépendance parmi les dominés favorisent le développement d'une sous-culture distincte qui adopte souvent un imaginaire social fortement teinté d'une orientation “nous contre eux”. Lorsque cela se produit, la sous-culture devient bien sûr elle-même une force puissante d'unité sociale dans la mesure où toutes les expériences qui suivent sont relayées par une manière commune de voir le monde ; la constitution de communautés de destin favorise l'émergence d'une sous-culture distincte et unifiée ; leurs membres développent leurs propres codes, mythes, héros et normes sociales. » (Scott, 2008 : 151)

Enfin, ces résistances contre l'injustice spatiale et la volonté d'exister dans la ville avec sa propre façon d'être peuvent converger dans la recherche d'une forme de citoyenneté culturelle. En réclamant le droit à la ville, les communautés de ces quartiers veulent également que leur identité soit reconnue, par des références à leur mode de vie et pratiques culturelles. Cependant, cette reconnaissance ne doit pas se résumer à une identification ethnique mais intégrer leur lieu de vie et leur micro-culture spécifique observable uniquement en son sein. Cette forme de résistance peut être analysée à l'aune de la notion de citoyenneté culturelle développée par Renato Rosaldo. Pour lui, la citoyenneté culturelle « renvoie au droit d'être différent en termes de race, d'ethnicité ou de langue au regard des normes de la communauté nationale dominante, sans que cela ne remette en cause son droit à appartenir, au sens de participer aux processus démocratiques de l'État-nation » (Rosaldo, 1999 : 57). Par ailleurs, la culture mobilisée dans les revendications citoyennes des groupes ne renvoie pas à une culture monolithique, homogène et clairement délimitée (*ibid.* : 58). Autrement dit, malgré l'apparente homogénéité, vue de l'extérieur, il peut y avoir des divergences de vue et de perception de la réalité sociale au sein de ces groupes sans que cela ne les empêche de formuler des revendications communes dans leur lutte pour leur quartier (Neveu, 2011). Dans notre étude, la communauté rom de Sulukule comme la communauté de Hasankeyf s'opposent non seulement à la transformation de leur lieu de vie mais refusent également tout déplacement vers un autre lieu en insistant sur leur désir d'habiter la ville avec leur propre culture et mode de vie. Dans ce sens, les pratiques culturelles qu'ils ont développées et qui sont propres à leur quartier fournissent des ressources pour la formulation de nouvelles identités citoyennes « qui les aident à dévoiler les particularités culturelles fortes de certaines formes dominantes de citoyenneté, qui passent pourtant pour universalistes » (Neveu, 2011 : 961).

## Conclusion

Dans de nombreuses villes en Turquie, il existe des communautés diverses composées de minorités dont les membres sont formellement citoyens turcs mais qui, *de facto* ou *de jure*, ne peuvent jouir de leurs droits de citoyen ou participer effectivement à leur conception (Holston, 1999 ; Young, 1999). En affirmant leur droit à la ville et à une identité propre, des minorités en Turquie cherchent à proposer une nouvelle forme de citoyenneté très éloignée de la doxa sur « la nation turque et ses ennemis ». En mettant l'accent sur la pratique de la démocratie, ces mouvements proposent d'articuler les revendications identitaires aux droits de citoyenneté. De ce fait, les villes deviennent des espaces politiques où coexistent différents groupes dont les revendications spécifiques, identitaires, viennent se fondre dans les revendications plus variées et globales de citoyenneté. « C'est dans ce domaine des groupes et des identités que l'appropriation et l'utilisation de l'espace urbain s'articulent, qui constitue à son tour la citoyenneté urbaine comme un champ de débat et de lutte » (Işın, 2000 : 13).

Dans cette perspective, les mouvements de résistance et de revendications socio-culturelles observés dans plusieurs quartiers et villes en Turquie peuvent être considérés comme des processus d'émergence de nouvelles identités de groupe qui mettent l'accent sur la citoyenneté et revendiquent l'égalité de traitement dans l'utilisation des droits qui lui sont liés. Leurs discours et pratiques de citoyenneté peuvent être considérés comme la fondation d'un espace « propre », un lieu circonscrit où s'exerce la subjectivité des individus.

Dans cette quête de citoyenneté, il va sans dire que la ville et le quartier jouent un rôle indispensable dans la mesure où ils permettent aux groupes, souvent issus de minorités, de revendiquer une reconnaissance en tant que citoyen à part entière avec leur identité et mode de vie propres. Dans la lignée des travaux de Whyte (2002), Young (1999) et Dorier-Apprill et Gervais-Lambony (2007), nous soutenons que cette identité territoriale constitue une nouvelle forme d'organisation ou de fonctionnement des milieux populaires, qui rompt avec le prisme de la désorganisation au travers duquel ils avaient longtemps été perçus. Ainsi, le quartier et la communauté locale sont désormais pensés comme dotés d'une forte identité collective organisée autour du partage d'un système de valeurs et de normes à grand pouvoir intégrateur (Dorier-Apprill et Gervais-Lambony, 2007 : 52). De ce fait, ils sont susceptibles de constituer le point de départ des résistances des habitants pour la reconnaissance et la justice sociale. Dans certains cas, comme Sulukule et Hasankeyf, ces résistances prennent la forme de nouvelles revendications pour la citoyenneté, l'inclusion et l'engagement dans un système politique qui saura accepter leurs particularités et leurs différences en tant que groupe.

## Bibliographie

Akgönül S., 2002, « L'État turc et les Turcs européens : une tentative permanente d'encadrement paternaliste », *Les Dossiers de l'IFEA - La Turquie aujourd'hui*, n°13, Istanbul, décembre.

Balibar E., 2001, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte.

Berry Chikhaoui I., Déboulet A., Roulleau-Berger L., 2007, *Villes internationales : Entre tensions et réaction des habitants*, Paris, La Découverte.

Bozarslan H., 2005, « Les minorités en Turquie », *Pouvoirs*, vol.115, n°4, pp. 101-112.

Brawley L., 2009, « The Practice of Spatial Justice in Crisis », *Justice spatiale*, n°1, septembre (revue électronique disponible sur [www.jssj.fr](http://www.jssj.fr)).

- Brown W., 2006, « American Nightmare : Neoliberalism, Neoconservatism, and Dedemocratisation », *Political Theory*, vol.34, n°6, pp. 690-714.
- Cernea M., 2006, *Comments on the Resettlement Action Plan for the Ilisu Dam and HEPP Project*, Lausanne : Banque mondiale, Déclaration de Berne (disponible en anglais au format électronique : [http://www2.weed-online.org/uploads/Ilisu%20RAP\\_Cernea%2002-2006%20fin2.pdf](http://www2.weed-online.org/uploads/Ilisu%20RAP_Cernea%2002-2006%20fin2.pdf)).
- de Certeau M., 1990, *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Folio.
- Dorier-Apprill E., Gervais-Lambony P. (dirs.), 2007, *Vies citadines*, Paris, Belin.
- Dorransoro G., 2005, *La Turquie contestée*, Paris, Éditions du CNRS.
- Dündar F., 2005, « Compter, classer, contrôler : Les minorités dans les recensements turcs », *Turcica*, n°37, p. 187-220.
- Fawaz M., 2009, « Neoliberal Urbanity and the Right to the City : A View from Beirut's Periphery », *Development and Change* n° 40, vol.5, pp. 827-852.
- Holston J. (dir.), 1999, *Cities and Citizenship*, Durham/Londres, Duke University Press.
- Huxley M., 2007, « Geographies of Governmentality », in J.W. Crampton et S. Elden (dirs.), *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*, Hampshire, Burlington: Ashgate Publishing, pp. 185-204.
- İçduygu A., Kaygusuz Ö., 2004, « The Politics of Citizenship by Drawing Borders : Foreign Policy and the Construction of National Citizenship Identity in Turkey », *Middle Eastern Studies*, vol. 40, n°6, pp. 26-50.
- Işın E. (dir.), 2000, *Democracy, Citizenship and the Global City*, Londres, Routledge.
- Isin E., 2002, *Being Political: Genealogies of Citizenship*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Işın E., 2009, « La ville comme lieu du social », *Rue Descartes*, n°63, pp. 52-62.
- Işın E., Wood P., 1999, *Citizenship and Identity*, Londres, Sage.
- Işın E., Nielsen G., 2008, *Acts of Citizenship*, Londres, Zed Books.
- Kadıoğlu A., 2007, « Denationalization of Citizenship? The Turkish Experience », *Citizenship Studies*, vol.11, n°3, pp. 283-299.
- Kentel F., 2001, « Turquie : la conquête du centre par le Loup gris », *Critique internationale*, n°12, juillet, pp. 39-46.
- Kolukıřık S., 2009, *Dünden Bugüne Çingeneler. Kültür, Kimlik, Dil, Tarih (Roms d'hier à aujourd'hui. Culture, identité, langue, histoire)*, Istanbul, Ozan Yayıncılık.
- Kuyucu T., Ünsal O., 2010, « Urban Transformation as State-led Property Transfer: An Analysis of Two Cases of Urban Renewal in Istanbul », *Urban Studies*, vol. 47, n°7, pp. 1479-1499.
- Lefebvre H., 1968, *Le Droit à la ville*, Paris, Economica (3<sup>e</sup> édition).
- Lefebvre H., 1974, *La Production de l'espace*, Paris, Anthropos.
- Neveu et al., 2011, « Introduction : Questioning Citizenships », *Citizenship Studies*, vol.15, n°8, pp. 945-964.
- Öniş Z., Keyman F., 2007, *Turkish Politics in a Changing World. Global Dynamics and Domestic Transformations*, Istanbul, Bilgi University Press.
- Pérouse J.-F., 2007, « Istanbul, entre Paris et Dubaï : mise en conformité "internationale", nettoyage et résistances », in Berry-Chikhaoui I., Deboulet A., Roulleau-Berger L. (dirs.), *Villes internationales entre tension et réaction des habitants*, Paris, La Découverte.
- Poulton H., 1997, *Turkish Nationalism and the Turkish Republic: Top Hat, Grey Wolf and Crescent*, Londres, Hurst & Company.
- Purcell M., 2009, « Le droit à la ville et les mouvements urbains contemporains », *Rue Descartes*, vol.63, n°1, pp. 40-50.

- Purcell M., 2003, « Citizenship and the Right to the Global City: Reimagining the Capitalist World Order », *International Journal of Urban and Regional Research*, vol.27, n°3, pp. 564-590.
- Rosaldo R., 1999, « Cultural citizenship in San Jose, California », *PoLAR*, vol.17, n°2, pp. 57-63.
- Scott J., 2008, *La Domination et les arts de la résistance*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Secor A., 2004, « 'There Is an Istanbul That Belongs to Me': Citizenship, Space, and Identity in the City », *Annals of the Association of American Geographers*, vol.94, n°2, pp. 352-368.
- Smith J., Johnston H., et al., 2002, *Globalization and Resistance: Transnational Dimensions of Social Movements*, Londres, Rowman & Littlefield.
- Soja E., 2010, *Seeking Spatial Justice*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press.
- Stébé J.-M., Marchal H., 2010, *Sociologie urbaine*, Paris, Armand Colin.
- Stébé J.-M., Marchal H., 2011, *Les Grandes questions sur la ville et l'urbain*, Paris, PUF.
- Turner B., 1994, « Postmodern Culture/Modern Citizens », in van Steenberg B., (dir.), *The Condition of Citizenship*, Londres, Sage.
- Turner B., Işın E., Nyers P. (dirs.), 2008, *Citizenship between Past and Future*, Londres, Routledge.
- Üstel, F., 2004, « 'Makbul Vatandaş'ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi », (À la recherche du citoyen idéal : Éducation de citoyenneté de la 2<sup>e</sup> monarchie constitutionnelle à nos jours), Istanbul, İletişim.
- Yacobi, H., Yiftachel, O., 2002, « Planning a bi-national capital: should Jerusalem remain united? », *Geoforum*, n°33, pp. 137-145.
- Yiftachel O., 2006, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- Young I. M., 1999, « Residential Segregation and Differentiated Citizenship », *Citizenship Studies*, vol.3, n°2, pp. 237-252.
- Whyte W. F., 2002, *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, Paris, La Découverte.
-