Normandie Université

UNIVERSITÉ CAEN NORMANDIE

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité **GEOGRAPHIE**

Préparée au sein de l'**Université de Caen Normandie**

Interroger les espaces alternatifs et oppositionnels des mouvances anarchistes et libertaires à Caen et à Athènes. Une approche filmique et une analyse marxiste et décoloniale des rapports de pouvoir, de production et d'organisation de l'espace.

Présentée et soutenue par

TORKAMAN RAD ESFANDYAR

Thèse soutenue le 30/06/2025

devant le jury composé de :

M. RAOULX BENOIT	Maître de conférences HDR - UCN - Université de Caen Normandie	Directeur de thèse
MME BOSREDON PAULINE	Professeur des universités - UCN - Université de Caen Normandie	Président du jury
MME BUIRE CHLOE	Chargé de recherche au CNRS - Universite de Bordeaux	Membre du jury
MME DUFOUR PASCALE	Professeur - MONTREAL UNIVERSITE DE MONTREAL CANADA	Rapporteur du jury
M. PETSIMERIS PETROS	Professeur des universités - UNIVERSITE PARIS 1 PANTHEON-SORBONNE	Rapporteur du jury

Thèse dirigée par **RAOULX BENOIT** (Espaces et sociétés (Rennes))

ÉCOLE DOCTORALE 556 HSRT

Normandie Université

ESO CAEN UMR 6590 Espaces et Sociétés

Interroger les espaces alternatifs et oppositionnels des mouvances anarchistes et libertaires à Caen et à Athènes :

Une approche filmique et une analyse marxiste et décoloniale des rapports de pouvoir, de production et d'organisation de l'espace

En association avec le film documentaire

« Ce qui respire encore »

En trois épisodes, accessible sur

https://www.canal-u.tv/chaines/la-forge-numerique/ce-qui-respire-encore

Thèse pour obtenir le diplôme de doctorat : Spécialité GÉOGRAPHIE

Université de Caen Normandie

MEMBRES DU JURY

Benoît Raoulx (Directeur) : Maître de conférences (HDR), Université de Caen-Normandie, ESO CAEN, UMR 6590

Pascale Dufour (Rapporteuse) : Professeure titulaire, Université de Montréal, Faculté des arts et des sciences - Département de science politique

Petros Petsimeris (Rapporteur) : Professeur des universités, Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne, Géographie-cités, UMR 8504

Pauline Bosredon (Examinatrice) : Professeur des universités, Université de Caen-Normandie, ESO CAEN, UMR 6590

Chloé Buire (Examinatrice) : Chargée de recherche, CNRS, Les Afriques dans le monde, UMR 5115

UNICAEN UNIVERSITÉ CAEN NORMANDIE

ÉCOLE DOCTORALE 556 HSRT

ESO CAEN UMR 6590 Espaces et Sociétés

PROGRAMME INTER MSH MRSH/MSHB FRESH FILMER LA RECHERCHE EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

« *Nous avons conscience que la libération de tou·te·s les opprimé·e·s requiert la destruction des systèmes politico-économiques capitaliste et impérialiste, aussi bien que du patriarcat* ».

(Déclaration du Combahee River collective, 1977)

Table des matières

Avant-propos et remerciements **9**

Introduction **13**

I. La trajectoire de la recherche **13**

II. Définition du sujet et problématique **16**

III. Contexte et terrains d'étude **18**

IV. La place du film **25**

V. Plan de la thèse **29**

Partie I : Les rapports de pouvoir dans les processus de la construction du savoir : vers une épistémologie intersubjective

Introduction de la première partie **35**

Chapitre 1. La construction sociale du savoir dominant **37**

I. Le pouvoir et la construction de savoir **37**

II. La scientificité et l'ostracisme des savoirs **41**

III. L'objectivité scientifique ou la docilité théorique **49**

Conclusion **56**

Chapitre 2. Construire des connaissances transgressives et oppositionnelles **57**

I. La géopolitique du savoir et la « pensée frontalière » **58**

II. « *La désobéissance épistémologique* » **62**

III. Le matérialisme dialectique **65**

Conclusion **70**

Chapitre 3. Épistémologie, posture(s), méthodes **73**

I. La matrice épistémique **73**

II. Posture(s) **82**

III. Méthodes **87**

IV. Le dispositif du film **94**

Conclusion **99**

Conclusion de la première partie **101**

Partie II : La (re)production, l'organisation et la réappropriation de l'espace : espace du capitalisme, espaces alternatifs, espaces oppositionnels

Introduction de la deuxième partie **107**

Chapitre 4 : Les rapports de pouvoir dans les processus de la production de l'espace capitaliste **109**

Introduction **111**

I. La production et la planification capitaliste de l'espace **112**

I.I. Espace du mode de la production capitaliste **113**

I.II. La dialectique de l'expropriation et l'aliénation des classes opprimées de l'espace **115**

I.III. L'éthos de l'espace capitaliste **122**

II. L'État et les rapports de pouvoir **127**

II.I. L'appareil d'État **127**

II.II. Les champs d'intervention de l'État **129**

II.III. L'État et les autorités locales **140**

III. L'État et l'organisation de l'espace **142**

III.I. L'urbanisation capitaliste **143**

III.II. L'urbanisme : la planification et la gestion de la reproduction de la force de travail **146**

III.III. Les stratégies de ségrégation **150**

III.IV. L'urbanisme néolibéral : la responsabilisation individuelle et l'omnisurveillance **154**

IV. La planification et la gestion de l'espace public capitaliste **159**

IV.I. La genèse de l'espace public capitaliste **159**

IV.II. Les fondements de l'espace public capitaliste **161**

IV.III. La ville disneyfiée : l'utopie capitaliste **164**

IV.VI. Les appareils de l'État pour la planification et l'organisation de l'espace public **169**

V. La question du logement **178**

V.I. La crise du logement **179**

V.II. La question du logement et la reproduction des dominations **184**

Conclusion **192**

Chapitre 5. Espaces alternatifs et oppositionnels à Caen et à Athènes : définition, organisation, structure, fonctionnements **195**

Introduction **196**

I. Mouvements sociaux et luttes urbaines **198**

I.I. Les luttes urbaines et les mouvements sociaux vécus par les participant·e·s **201**

I.II. Typologie des luttes vécues **203**

I.II.I. Au niveau des revendications **204**

I.II.II. Au niveau du groupe de personnes concernées et actrices de terrain **206**

I.II.III. Au niveau des orientations **209**

I.II.IV. Au niveau de l'organisation et des stratégies **219**

I.II.V. Au niveau des effets **226**

II. Les espaces alternatifs, les espaces oppositionnels, les espaces de luttes, les espaces du mouvement **229**

II.I. Les pratiques spatiales alternatives et oppositionnelles, les espaces de pratiques alternatives et oppositionnelles **230**

II.I.I. Faire prévaloir la valeur d'usage contre la valeur d'échange **231**

II.I.II. Saper la propriété privée **232**

II.I.III. Autonomie, autogestion et auto-organisation **234**

II.I.IV. *Safe space* (Espace sûr) **241**

II.II. Espaces alternatifs et oppositionnels : les espaces de représentation **246**

II.II.I. Les espaces alternatifs absolus **246**

II.II.II. Les espaces alternatifs et oppositionnels relationnels **253**

III. La topologie des espaces de représentation : une micro géographie des espaces alternatifs, oppositionnels et de luttes **263**

III.I. Athènes **266**

III.I.I. Exarcheia : « Le » quartier alternatif **266**

III.I.I.I. Gini : le foyer d'organisation collective **273**

III.I.I.II. Les squats d'habitation : agir face à l'urgence **273**

III.I.I.III. *Stekia* : s'organiser, se défendre **275**

III.I.I.IV. Les espaces publics : lieux de lutte, de rencontre et de convivialité **281**

III.I.II. Quartiers de Viktoria et Agios Panteleimonas **294**

III.I.II.I. Les espaces publics : espaces de survie et de visibilité **298**

III.I.II.II. Les squats : hospitalité grecque, solidarité européenne **299**

III.I.II.III. Université d'Économie d'Athènes (ΑΣΟΕΕ) **302**

III.I.II.IV. Centre social squatté de Zizania : lueur d'espoir **308**

III.I.III. Les autres espaces du mouvement anarchiste à Athènes **319**

III.I.III.I. Déplacement des espaces publics du mouvement suite à la répression **319**

III.I.III.II. Les squats : revendiquer la ville **321**

III.I.III.III. *Stekia* : là où il y a des vides, il y a des vies à redonner **325**

III.II. Caen **329**

III.II.I. L'Assemblée Générale de Lutte contre toutes les expulsions et ses squats : 12 ans de lutte **334**

III.II.II. Le squat du Marais : solidarité et convergence des luttes **337**

III.II.III. La Maison du peuple : un lieu fédérateur ou diviseur ? **351**

III.II.IV. La Pétroleuse : Espace de lutte pour l'autonomie **353**

III.II.V. LaBa : un lieu hybride **360**

III.II.VI. Les lieux associatifs : consommation alternative **367**

III.II.VII. Le Local Apache : l'opposition dans l'opposition **369**

Conclusion **370**

Conclusion de la deuxième partie **373**

Partie III : La dialectique du pouvoir : structures de domination et conflits de (ré)appropriation de l'espace

Introduction de la troisième partie **377**

Chapitre 6. La ville sans droit : l'espace comme instrument de gouvernance et les conflictualités de l'espace urbain **379**

Introduction **379**

I. Gentrification et touristification **381**

I.I. La genèse de la gentrification, les contradictions de l'espace et le mouvement du capital ... **385**

I.II. La gentrification, l'urbanisation coloniale et la colonisation urbaine **395**

I.III. La gentrification, la revitalisation du capital **399**

I.IV. La touristification, l'annihilation d'habitat **405**

I.V. Athènes, le brasier de la revitalisation du capital **410**

I.V.I. La crise financière, le rêve européen s'écroule **411**

I.V.II. Le marché immobilier, le tremplin du capital à Athènes **413**

I.V.III. Exarcheia : un cas révélateur **422**

I.V.IV. La résistance pour garder Exarcheia un quartier de vie et de lutte **430**

I.VI. Caen, l'image de la ville entrepreneuriale **437**

I.VI.I. Le développement entrepreneurial **437**

I.VI.I.I. La commercification de la ville **441**

I.VI.I.II. La « régénération » culturelle **444**

I.VI.I.III. La touristification de la vie quotidienne **447**

I.VI.II. La gentrification planifiée à la mode de Caen **449**

I.VI.II.I. La rive droite et le secteur de la gare SNCF : revitalisation dévitalisante **450**

I.VI.II.II. La Presqu'île, du territoire de marginalité à l'« écoquartier » de luxe **456**

II. Les divisions sexuelle et raciale du travail : les identités et l'oppression spatiale **462**

II.I. Replacer les formes d'oppression dans la configuration globale du capitalisme **463**

II.II. La spatialité androcentrique **471**

II.III. La spatialité coloniale et raciste **479**

III. Les pouvoirs homogénéisants et les capacités différentielles **494**

III.I. Hégémonie idéologique et la production de l'espace **495**

III.II. Le droit à la ville : conflits de symbolique et de l'imagination **498**

III.II.I. Le processus idéologique de dépossession **499**

III.II.II. L'illégalisation du « droit à la ville » **502**

III.III. Les stratégies de dépossession, d'appropriation et de réappropriation de l'espace public : « la ville revenchiste » et les résistances **505**

III.III.I. Pathologisation de l'espace **508**

III.III.I.I. Genèse et mécanismes de la pathologisation de l'espace **509**

III.III.I.II. Athènes : du « nettoyage » social à la militarisation **514**

III.III.I.III. Caen : expulsions, surveillance et sécurisation au service du *branding* urbain **517**

III.III.II. Amélioration de la qualité de vie **521**

III.III.III. L'espace public comme terrain de conflits : résistances et usages alternatifs **525**

Conclusion **539**

Chapitre 7. Lutter dans les luttes : Reproduction des dominations et stratégies de résistance au sein même des espaces alternatifs et oppositionnels **543**

Introduction **544**

I. Devenir militant·e : formations performatives, rites d'initiation **546**

I.I. Apparence physique et représentations corporelles **547**

I.II. Langage, jargon, réalisation des actes de parole **549**

I.III. Mode de vie **557**

I.III.I. Mode de vie militant vs mode de vie des militant·e·s **557**

I.III.II. Militantisme comme mode de vie **562**

I.IV. Sociabilité dans les espaces de militantisme **567**

I.V. Reconnaissance collective **571**

II. Hiérarchies invisibles **574**

II.I. « *Il y a toujours des chefs* » **574**

II.II. L'oppression patriarcale et la division sexuelle du travail militant **578**

II.II.I. *Prouve que tu existes* : quand les femmes parlent, mais ne sont pas écoutées **579**

II.II.II. *Camarade, t'as une main sur mon cul* : les violences sexistes et sexuelles **581**

II.II.III. *T'avais les poings levés, j'avais les mains dans la vaisselle* : la division sexuelle du travail militant **584**

II.III. L'oppression raciste et la différence coloniale **588**

II.III.I. La colonialité du cadre discursif **589**

II.III.II. Le racisme à l'égard des militant·e·s **591**

II.III.III. Le racisme à l'égard des « migrant·e·s » **597**

II.IV. Quelques considérations sur la question de classe **602**

III. Nommer, confronter, transformer les rapports de domination **605**

III.I. Prise de conscience collective **606**

III.I.I. Sensibilisation et pédagogie **608**

III.I.II. Réflexivité et autocritique **610**

III.I.III. Quand la terre refuse de germer **611**

III.II. Stratégies de résistance et de confrontation **615**

III.II.I. Créer de la force collective **615**

III.II.II. Se renforcer et se protéger mutuellement **618**

III.II.III. Contrebalancer les rapports de force **621**

Conclusion **626**

Conclusion de la troisième partie **627**

Conclusion **629**

Bibliographie **635**

Sitographie **649**

Table des figures **652**

Tables des cartes **658**

Table des encadrés **658**

Avant-propos et remerciements

Faire de la recherche et écrire une thèse est un exercice extrêmement passionnant, mais aussi un travail à temps plein. Une plénitude submergeant tous les aspects de la vie. Cela dit, quand les conditions matérielles de la vie du chercheur ou de la chercheuse ne sont pas favorables à une telle submersion, cet exercice devient une charge, à la fois mentale et concrète, éprouvante à assumer. Il s'inscrit aussi dans une continuité de lectures, de pratiques, de terrain, d'interrogations, de doutes, de remises en question, de réflexions, d'apprentissages, de constructions et de déconstructions. Il lui faut du temps. Imposer la durée de trois ans pour écrire une thèse en sciences humaines et sociales, qui aspire à étudier des questions sociales, relève d'une logique du marché — de la performance et de la rentabilité académique — plutôt que d'un intérêt pour comprendre le social. En réalité, trois ans suffisent à peine à concevoir son sujet dans sa totalité, à déchiffrer le terrain et à en saisir les enjeux.

Ne bénéficiant d'aucun financement, j'ai dû travailler toutes ces années pour subvenir à mes besoins jusqu'à il y a quinze mois, où j'ai basculé au chômage pour pouvoir me consacrer pleinement à la rédaction de ce manuscrit. Cette réalité a prolongé la durée de réalisation de ce projet à huit ans et demi. Néanmoins, cette durée a été bénéfique pour la recherche elle-même ainsi que pour ses résultats car, d'une part, mon terrain a connu au cours de ces dernières années des évolutions rapides et déterminantes ; et d'autre part, j'ai mûri et acquis beaucoup plus de connaissances, tant théoriques que liées au terrain. Si j'avais achevé ce travail en quatre ou cinq ans, nombre de tournures décisives lui auraient échappé et son aboutissement aurait été tout autre.

Par ailleurs, rédiger une thèse était encore plus difficile pendant un génocide en cours, sous nos yeux, là où les massacres, les famines imposées, les hôpitaux bombardés, les enfants réduits en morceaux de chair, filmés et rapportés chaque jour, non seulement ne font réagir qu'une minorité, mais où, en plus, celleux qui se révoltent sont réprimé·e·s, censuré·e·s, menacé·e·s de déportation, d'emprisonnement ou de mort. Se réveiller chaque matin avec ces images, avec les actualités de guerre, de conflits et de bombardements permanents dans la région à laquelle j'appartiens, et sous la menace réelle de guerre répétée par les génocidaires et les belligérants contre mon pays où vivent mes êtres chers, n'offrait pas des

conditions propices à la concentration nécessaire pour rédiger une thèse.

Une autre difficulté majeure résidait dans le défi constant que représentait la langue française : un défi exigeant, tantôt passionnant et fécond, tantôt éprouvant et frustrant. Écrire, trouver le mot juste et l'articulation adéquate — surtout dans un texte où chaque mot pèse, où chaque tournure peut infléchir le sens — n'étant déjà pas tâche facile dans sa langue maternelle, dans une autre, l'exercice devient parfois épuisant, même si je maîtrise relativement bien cette langue, que je pense en français et la considère aujourd'hui comme dominante dans mon esprit.

Si ce travail a pu être mené à terme malgré ces difficultés, c'est en grande partie grâce aux personnes qui m'ont fait confiance, qui m'ont appris tant de choses, qui m'ont aidé, encouragé, soutenu et entouré à différentes étapes, voire tout au long de ces années. Je tiens à les nommer ici pour les remercier, mais aussi pour me rappeler la chance que j'ai eue de croiser et d'être entouré par ces êtres admirables.

— Ce travail n'aurait jamais vu le jour sans la confiance sans faille que Benoît Raoulx m'a accordée, non seulement au début en acceptant de diriger ma thèse, mais aussi à chaque étape. Je le remercie également pour sa direction précieuse et pour tous ses conseils, qui n'ont fait qu'améliorer la qualité de mon travail.

— Je remercie Pascale Dufour et Petros Petsimeris d'avoir accepté d'être rapporteuse et rapporteur, ainsi que Pauline Bosredon et Chloé Buire d'avoir accepté d'être examinatrices. Je les remercie surtout pour le temps qu'iels consacrent à lire cet écrit et à visionner le film.

— Ce projet de recherche existe grâce à la participation d'Alex, Alexie, Bertrand, Eta, Fatima, Floriane, Nell, Renaud, Sai et Vassilis. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un projet participatif, sans leurs contributions partageant leurs expériences et leurs analyses, ainsi que leurs retours sur mon travail, cette recherche n'aurait pas pu être réalisée.

— Mélissa Mérinos, avec qui je partage ma vie, m'a accompagné à travers tous les hauts et les bas de ces années avec bienveillance et patience. Tout ce que nous avons vécu, les projets auxquels nous avons participé ensemble, ainsi que nos réflexions et discussions, ont enrichi ma vision et mes pratiques sur le terrain. Je la remercie également pour ses photos, ses conseils précieux sur le montage du film, et pour la traduction des sous-titres. Surtout, merci

Mélissa de m’avoir supporté ces derniers mois.

— Je tiens à remercier mes parents, Afsaneh et Alireza, pour tout ce qu’iels ont fait pour moi dès la première seconde de ma vie. Je remercie aussi mon frère Poolad pour son soutien sans faille et ma tante Tahereh, sans l’aide de qui je n’aurais pas pu continuer mes études à un certain moment.

— Je remercie Jean-Marc Fournier pour la confiance qu’il m’a donné au moment de commencer cette thèse, mais aussi pour son soutien en tant que membre de mon comité de suivi. Je remercie également Isabelle Garat, la seconde membre de ce comité. Je tiens à remercier Phillipe Madeline, le directeur de l’école doctorale pour son aide chaque fois le besoin était, ainsi que Patrice Caro, l’ancien directeur d’ESO Caen, pour son soutien administratif. Je remercie chaleureusement Cyril Darthenay pour tout ce qu’il a fait pour moi sur le plan administratif. Je remercie également Annie Collin, la gestionnaire de l’école doctorale pour toute son aide.

— Céline Levy Bosio n’a pas seulement relu mon écrit pour en corriger les fautes et m’avertir des syntaxes maladroites, mais elle m’a aussi soutenu et encouragé tout au long de ces mois de rédaction. Elle m’a fait des retours très intéressants sur le fond, et nos discussions m’ont beaucoup aidé à éclaircir mes idées. Merci Céline pour tout.

— Je remercie vivement Adeline Graby qui, aussi, m’a relu minutieusement malgré toutes ses occupations. Je la remercie également pour ses encouragements.

— Pendant près de seize mois, quasiment tous les jours du matin au soir, j’ai travaillé dans le bureau SH204 de la MRSH que je partage avec Léna Jégat. Je la remercie chaleureusement pour sa bienveillance, son soutien et les pauses qu’on a prises ensemble. Je remercie aussi sa maman pour les gâteaux qui nous ont nourri·e·s. Je remercie Clémence Méheust pour les pauses déjeuner et pour ses encouragements. Je tiens également à remercier tou·te·s les autres collègues du bureau des doctorant·e·s pour leur soutien et pour tous les moments que nous avons partagés ensemble : Morgane Esnault, Félix Cardoso, Margaux Boisgontier, Margaux Verove, Sofiane Zitouni, Eugénie Le Bigot, Antonin Girardin, Camille Varnier, Quentin Brouard-Sala, Khalilou Lahi-Diagana ; Avec une pensée à Laura Pauchard.

— Je remercie Maxence Rifflet de m’avoir aidé pour mes cartes, Alexis Lesert de m’avoir

donné sa musique pour le film, Thomas Lefebvre pour avoir mixé le son du film, Yo du milieu de m'avoir autorisé à utiliser son slam dans le film, Kantro de m'avoir accompagné pendant le tournage des plans extérieurs à Athènes, Rachel Furon, Christine Martin, Moira Lavelle et Tim Birtwistle pour la traduction des sous-titres. Je remercie encore Tim pour son aide dans la collecte de quelques documents. J'adresse également un grand merci à mes ami·e·s Hamed et Elina qui m'ont hébergé pendant certaines périodes de mes séjours à Athènes.

— Les moments de frustration, de déception, voire de dépression ne sont pas rares pendant un travail de thèse. Je n'en ai pas été exempt. Je dois remercier Camille Schnéegans et Élise Landais qui, à plusieurs reprises, m'ont encouragé à ne pas abandonner quand les conditions m'étaient difficiles. Je les remercie aussi pour leurs retours sur mon travail et les discussions très enrichissantes que j'ai eues avec chacune d'elles.

— Je me sens redevable d'un spécial remerciement auprès de Cécile Depoilly, qui, au moment le plus compliqué de ma dépression, m'a relancé dans le travail en me proposant d'aller travailler dans son bureau.

— Je remercie Simon Le Roulley pour ses conseils, Mathieu Uhel pour notre atelier ESO, Dima El Khoury pour nos discussions, Lou Broos pour sa bienveillance et ses encouragements, Nicolas Blanpain pour les livres et les arrangements, Pauline Launay pour ses conseils sur le plan administratif, Elena Manolachi pour son travail dans la cafétéria, et Claude Chancoigne pour sa gentillesse. Je remercie vivement Julien Frerot d'avoir réparé mon ordinateur avec lequel j'ai écrit cette thèse.

— Bien qu'éloignées physiquement, elles ont été très présentes et soutenantes : un grand merci à Nikzad Zangeneh et à Selin, qui m'a aussi beaucoup appris au fil de nos discussions.

— Je tiens à remercier Bita, Shuka, Narges et Asal pour leur aide et leur engagement à la première phase de ce travail.

— Enfin, je remercie chaleureusement toutes celles et tous ceux avec qui j'ai lutté durant ces années. Leurs savoirs, leurs forces et leur soutien ont nourri ce travail bien au-delà de ce qui peut être écrit. Je ne peux malheureusement pas tou·te·s les nommer ici, mais je leur adresse un grand merci. Tenez bon, camarades !

Introduction

I. La trajectoire de la recherche

Après avoir obtenu une licence et un master en arts du spectacle, j'ai débuté une thèse dans ce domaine en 2012. En 2016, pour des raisons qui dépassent ce cadre, j'ai renoncé à ce travail de recherche pour me reconvertir en géographie sociale. Cette opportunité s'est notamment ouverte à moi grâce à ma participation à l'atelier FRESH l'année précédente. N'ayant pas de formation universitaire en géographie, et pour être certain que mon projet de thèse serait accepté, j'ai fait, comme beaucoup d'étudiant·e·s non-blanc·he·s venu·e·s de l'étranger, le choix le moins risqué : travailler sur mon propre pays (*cf.* Torkaman Rad, 2023). J'ai été à la fois intéressé par la notion de l'intersectionnalité des formes d'oppression et son articulation avec la géographie sociale, et engagé dans les luttes autour de la question des migrations. De tout cela a découlé un projet de thèse qui avait pour sujet « *Géographie sociale de la présence des femmes dans l'espace urbain et virtuel : lutte sociale et parcours migratoire de militantes iraniennes du mouvement vert* ». Il s'agissait d'une étude qualitative sur l'intersectionnalité des différentes formes d'oppression dans la vie quotidienne ainsi que dans le combat sociopolitique des femmes militantes iraniennes dans leur pays, puis en exil : les rapports à la société d'origine, à la société d'accueil et ceux recréés à la société d'origine par rapport à la société d'accueil.

La problématique initiale se concentrait ainsi sur l'intersectionnalité des formes d'oppression subies par les femmes dans l'espace urbain et virtuel pendant le mouvement vert iranien en 2009 et ensuite dans leur parcours de migration. Deux champs de question avaient été mobilisés : Dans quelle(s) mesure(s) le parcours des femmes militantes iraniennes fait face à différentes formes d'oppression pendant leur combat dans le pays et ensuite dans leur migration ? Quel(s) rapport(s) entretient-elles à la société d'accueil et à la société d'origine, entre « ici » et « là-bas » ?

Lors de la préparation du terrain de recherche et les rencontres initiales avec les enquêtées potentielles, la toute première question qu'elles me posaient toutes sans exception était : « *Pourquoi toi, tu veux travailler sur les femmes ?* ». Elles me demandaient

ainsi pourquoi je voulais porter la parole des femmes et mettaient en question la légitimité de mon travail considérant mon identité et ma position sociale d'homme cisgenre hétérosexuel universitaire, tandis que pour moi, cela relevait d'un moyen d'initier, d'agir et de militer pour mes préoccupations politiques par le biais de la recherche et de la création artistique. Après plus d'un an de travail de recherche, de discussions et d'échanges continus avec les personnes concernées, plusieurs questions ont été soulevées dont les réponses impliquaient la remise en cause de tout le processus de la recherche.

Le film, lui aussi, a fait l'objet d'une remise en question fondamentale, car au début j'aspirais à construire un projet participatif, collectif et égalitaire. « *Je voudrais qu'on travaille ensemble : on réfléchit ensemble, on choisit ensemble la place de la caméra et la mise en scène* », annonçais-je alors à Shuka, une de mes premières interlocutrices, qui me répondit aussitôt : « *En fait, tu veux m'imposer une corvée pour finir ton projet de thèse et avoir ton doctorat ! Tu prétends militer pour les femmes alors que tu veux les exploiter afin d'accumuler du capital social pour toi* ». La réaction de Shuka est une illustration forte de ce que Kiven Strohm (2012, *in* Buire et *al.*, 2019) identifie comme le véritable projet de « *disruption politique* » des démarches participatives. Cette disruption sur le capital social a évoqué une deuxième appréhension : ce projet ne devrait pas servir uniquement mes intérêts pour avoir mon diplôme et continuer ma carrière de chercheur ou/et de cinéaste. Je ne pourrais pas me permettre d'accumuler des capitaux social, culturel et symbolique (Bourdieu, 1987) pour moi en exploitant les oppressions des autres, et je n'ai aucun droit de faire travailler les autres pour *mon* projet soi-disant participatif qui ne pouvait pas l'être. Il ne pouvait pas être participatif parce que tout d'abord, il n'était pas antérieurement mené et réfléchit collectivement dans le sens où chaque participant·e amène sa pierre afin de construire le projet ensemble ; puis, parce qu'il n'y aurait que moi qui profiterai des éventuels bénéfices postérieurs comme avoir un diplôme ou d'autres sortes des capitaux symboliques et sociaux.

À quelques exceptions près, toutes les enquêtées, d'une manière ou d'une autre, abordaient ce sujet dès les premières minutes de discussion ou d'entretien. Toutes ces questions soulevées et les données récoltées pendant les premières constatations de terrain suivies d'une série de lectures de la géographie radicale, des cultures féministes et décoloniales, ainsi que mon expérience d'engagement m'ont orienté vers de nouvelles pistes de recherche.

À ce niveau, la notion d'intersectionnalité (Crenshaw, 1991) subsister encore comme le fil rouge de ma réflexion. Selon cette notion, un·e membre de la société n'est pas un·e individu·e isolé·e, mais incarne des postures politiques en action, restituées dans leur complexité sociale, ce qui fait en sorte qu'il ou elle soit à la fois le sujet de certaines formes de domination et l'objet de certaines autres. Des postures qui peuvent le/la faire subir, mais aussi exercer simultanément plusieurs formes d'oppression par rapport à son genre, sa classe, sa race, sa nationalité, ses origines ethniques, sa sexualité, ses idées politiques, etc. La notion d'intersectionnalité prend en compte l'association, la convergence et la transversalité de tous ces rapports de pouvoir. Cette grille d'analyse m'a ainsi conduit à me focaliser sur la question de pouvoir, ses rapports, sa structure et ses mécanismes — y compris au sein même d'une telle recherche universitaire. Il s'en est suivi la mise en cause fondamentale de l'approche positiviste et objective qui « *dissimule* » intrinsèquement « *les rapports de pouvoir* » (Tuck & Yang, 2014a[1]), dont le premier aspect à prendre en compte est : « *Qui vient créer le savoir sur qui* » (*Ibid.*, p. 811), comment et dans quel but ? C'est ce qui, en outre, constitue la question fondatrice de la première partie de cette thèse.

En conséquence, les axes de recherche ont été constamment reconsidérés. En premier, la question du mouvement vert iranien a été mise de côté pour deux raisons principales : d'abord, pour refuser d'assumer le rôle d'« *informateur indigène* » (*cf.* pp. 82-83) et travailler sur mon propre pays, ensuite, car cette question détournait l'attention des structures sociopolitiques et la centrait sur un contexte spatiotemporel, géopolitique et social très spécifique. Ensuite, j'ai abandonné l'idée d'étudier le parcours des militantes pour me concentrer sur les rapports de domination et leurs exercices au sein de leurs espaces de vie et de lutte. Or, quelque chose continuait de grincer : par cette approche, les militantes demeuraient l'objet d'étude et moi son sujet, même si l'on prétendait d'échanger les rôles de temps à autre (*cf.* Buire et *al.*, 2019).

Dès lors, j'ai décidé de renverser les règles du jeu et « *retourner le regard* » (Spathopoulou & Meier, 2020) vers moi, vers ma position de chercheur et les rapports de pouvoir qu'elle impliquait. En outre, en remettant en question cette position, je mets aussi en cause les relations entre le chercheur et ses objets de recherche (Belenky et *al.* 1986).

[1] Les traductions des références et citations provenant de sources en anglais ont été effectuées par moi-même.

Étant donné que le rapport dialectique entre la réalité du terrain et la mobilisation de théories, le moment décisif fut celui où j'ai compris le sens pertinent à donner à la question : centrer mon attention sur les rapports sociaux (re)produisant ces formes de domination au lieu de fétichiser le vécu des personnes opprimées. C'est également à partir de là que la question de l'intersectionnalité a trouvé une fonction *ad hoc*, en tant qu'outil et méthode d'analyse, plutôt qu'en tant que grille d'analyse.

Ces changements de regard, de méthodes et, surtout, de posture m'ont conduit vers une perception subjective du terrain, marquant un dernier tournant : celui que Nicolas-Le Strat (2018) définit comme un positionnement inséparablement épistémologique et politique fondé sur une posture d'engagement et d'alliance avec les personnes concernées. Pour mettre en œuvre cette posture, j'ai décidé de recanaliser ma recherche sur un terrain dans lequel j'étais déjà impliqué en amont à travers mon engagement militant et mon activité artistique : les espaces de lutte des mouvances anarchistes et libertaires à Caen et Athènes que l'on peut qualifier comme « alternatifs » ou « oppositionnels » (Negt & Kluge, 1972, *in* Negt, 2007).

Ainsi s'est dessinée l'évolution de ce projet de recherche jusqu'à sa forme actuelle, après huit ans et demi de terrain, de recherche théorique, de réflexion et de réflexivité. Cette trajectoire éclaire le sens et l'importance de la première partie, qui interroge les rapports de pouvoir dans la construction sociale du savoir, étudie les outils épistémologiques et méthodologiques permettant les remettre en question, présente les méthodes pour les subvertir, et justifie enfin les choix relatifs à la matrice épistémique, à la posture, aux méthodes mobilisées ainsi qu'à l'usage du dispositif filmique.

II. Définition du sujet et problématique

Les « espaces alternatifs » et les « rapports de pouvoir » ont alors émergé comme sujets principaux. Or, avant de se concentrer sur l'alternatif, il fallait comprendre les processus de la (re)production, les caractéristiques et l'organisation de l'espace dominant. Par conséquent, quatre champs généraux de questions étaient mobilisés :

I. Comment l'espace est-il produit, planifié et organisé par le mode de production capitaliste ? Quel est l'espace de ce mode de production ? Comment les différentes instances —

économique, sociale, politique, culturelle et géographique — déterminent-elles ces processus ? Quel est le rôle de l'État et ses institutions dans la (re)production, la planification, l'organisation et le contrôle de l'espace, à l'échelle micro comme macro, et dans la dialectique entre les deux ? Qu'est-ce que l'espace public ? Quels sont ses usages ? Comment est-il organisé et géré ? Par qui et pour qui ?

II : Qu'est-ce qu'un espace alternatif ? Quelle est son économie politique ? Comment les espaces alternatifs (quartiers, squats, lieux culturels, centres sociaux, etc.) se (re)produisent-ils ? Quels sont leurs rapports avec l'espace urbain ? Quelle(s) forme(s) d'alternative proposent-ils ? Dans quelles mesures les espaces alternatifs contribuent-ils à des luttes sociales ou urbaines (Castells, 1972) ? Dans quelle(s) mesure(s) s'inscrivent-ils dans les registres réformistes ou révolutionnaires ? Les espaces alternatifs présentent-ils des îlots d'utopie socialiste à multiplier ou des poches de résistance à l'utopie capitaliste ?

III : En quoi le « local » peut-il, ou non, modifier, transformer ou déconstruire les configurations spatiales générales ? Dans quelles mesures et sous quelles formes les rapports de domination de classe, de genre et de race produisent-ils des conflictualités spatiales et géographiques, explicites ou sous-jacentes ? Quel est le rôle de l'hégémonie idéologique et culturelle dans la production de l'espace ? Comment l'urbanisation néolibérale et la gentrification contribuent-elles au maintien et à la reproduction de ces rapports ? Dans quelles mesures ces rapports de pouvoir définissent-ils la structure sociale et spatiale des deux villes ? Qu'est-ce que le « droit à la ville » ? Quel(s) droit(s) ? Pour qui ? Comment le percevoir, concevoir et vivre ?

IV : Sur quelles bases économiques, sociopolitiques et géo-historiques se structurent les rapports sociaux à l'intérieur des espaces alternatifs et oppositionnels ? Comment les rapports de pouvoir et les formes d'oppression se reproduisent-ils dans ces espaces ? Quelles sont les rapports de force et les conflictualités, interindividuelles et collectives, qui s'y affrontent pour maintenir ou ébranler ces rapports ? Quel est rôle et l'impact des individu·e·s ? Dans quelle mesure ces espaces sont-ils réellement alternatifs pour les subalternes ? Comment les dominé·e·s peuvent-iels créer leurs propres espaces ?

Dans cette perspective, et dans un souci de faire une géographie sociale qui analyse l'espace en tant que « *champ de forces* », « *enjeu* » et « *tissé de stratégies généralement*

conflictuelles des groupes et des individus » (Rochefort, 1984, *in* Collectif français de géographie urbaine et sociale, p. 14), qui considère « *ceux qu'on étudie non comme des objets spatiaux mais comme des sujets, même si leur pouvoir sur l'espace est nul* », et qui s'intéresse « *à la manière dont ils vivent leur espace, voire le rêvent* » (*ibid.*, p. 15), cette thèse s'attache à interroger la manière dont les spatialités alternatives et oppositionnelles peuvent contribuer à remettre en question et à subvertir la production capitaliste de l'espace.

Elle s'articule ainsi autour de la problématique suivante : *dans quelle mesure et sous quelles formes les espaces alternatifs et oppositionnels issus des mouvances anarchistes et libertaires peuvent-ils, d'une part, contester les rapports sociaux de production et de domination ainsi que les processus de production, d'organisation, de planification et d'appropriation (ou de dépossession) de l'espace par le capitalisme ; et, d'autre part, constituer des espaces contre, ou des contre-espaces, face à son ordre urbain ?*

Ce travail aspire à imbriquer, faire dialoguer et mettre en synergie deux champs complémentaires : la recherche théorique et l'expérience collective. Le premier consiste à mobiliser les sources théoriques, les réflexions et analyses critiques, et les hypothèses intellectuelles ; le deuxième s'inscrit dans le vécu des acteurs et des actrices, leur réflexivité collective, les faits et les résultats tangibles. Dans cette idée, j'ai effectué dix entretiens non directifs filmés avec les « *experts du quotidien* » (Nicolas-Le Strat, 2018), qui ne sont autre que les militant·e·s engagé·e·s dans ces espaces, connaissant mieux que quiconque la réalité, les codes, le fonctionnement, les habitudes, les enjeux implicites et explicites de ces espaces. Cependant, ces entretiens qui constituent le cœur et le corps du film documentaire, ne forment pas à eux seuls le champ de l'expérience collectif. Celui-ci s'est nourri également des années d'expérience engagée sur le terrain, des heures incalculables d'échanges à deux et de discussions collectives, de milliers de textes, de fanzines, de brochures, de tracts, de feuilles d'information ou d'agitation.

III. Contexte et terrains d'étude

Comme le souligne Frémont (1984, *in* Collectif français de géographie urbaine et sociale, p. 39), « *la géographie sociale impose comme une nécessité le recours, constant et simultané, à des* échelles emboitées *— de l'échelle locale aux échelles nationales et internationales, en passant par les diverses échelles régionales* ». Dans cette perspective, le

choix des deux villes de Caen et Athènes m'a paru pertinent pour plusieurs raisons. *Primo*, ma posture de militant antérieure à celle de chercheur a constitué un rapport au terrain qui ne relevait pas d'une séparation entre sujet et objet de recherche, mais d'une dialectique constante d'implication et de réflexivité, d'autant plus que j'avais déjà une connaissance fine du terrain, de ses enjeux, ainsi que des acteurs et actrices impliqué·e·s — une familiarité réciproque, construite dans la durée, qui a permis aussi une entrée en recherche en continuité avec mon engagement antérieur. Je précise cette posture et ses impacts en détail au troisième chapitre (*cf.* pp. 83-85).

Secundo, étudier les instances, les structures, les rapports sociaux et les stratégies — d'un côté, du système capitaliste dominant, et de l'autre, des forces de résistance — à l'échelle d'une petite ville française, plutôt centrée sur les enjeux locaux, et à celle de la capitale grecque, devenue l'hypocentre des luttes anarchistes et des mobilisations en solidarité avec les migrant·e·s, permet non seulement d'appréhender leur rôle dans les processus de la production et de l'organisation de l'espace à des échelles et dans les contextes géographiques, sociaux et culturels différents, mais aussi de constater leurs racines, leurs fonctions et leurs mode de fonctionnements similaires, voire identiques, et interdépendants.

Tertio, la quantité et la diversité considérable d'espaces alternatifs et oppositionnels qui exist(ai)ent dans chacune des villes, à leur échelle respective, constituent un échantillon représentatif, significatif et, dans une certaine mesure, exhaustif des processus de production de l'espace, ainsi que des pratiques spatiales, des représentations de l'espace et des espaces de représentations (Lefebvre, 1974).

Quarto, bien que les deux villes, comme les deux pays, soient pleinement soumises aux logiques du mode de production capitaliste et à ses évolutions, leur situation géo-historique respective révèle une différence non négligeable : la France, en tant que pays colonialiste et impérialiste, et l'un des centres historiques majeurs de l'accumulation du capital, se distingue à plusieurs niveaux de la Grèce, dont l'histoire est marquée par des formes successives de domination, allant de la colonisation passée à une situation contemporaine de semi-colonisation. Cette différence se manifeste notamment à deux niveaux. Premièrement, concernant l'instance économique, un grand écart diffère remarquablement les conditions matérielles de vie et de luttes d'un pays à l'autre.

Deuxièmement, le développement capitaliste — puis néocapitaliste et enfin néolibéral — a des années d'avance en France par rapport à le Grèce, ce qui fait que celle-ci suit le modèle de celle-là avec quelques années de retard, qu'il s'agisse des politiques économiques, sociales et culturelles ou encore des stratégies de dépossession massive et de répression, appliquées avec une temporalité décalée mais une logique fondamentalement similaire. Ces décalages constituent un champ d'analyse particulièrement fécond pour observer, comparer et articuler à la fois les processus de (re)production, de l'organisation, de l'aménagement et du contrôle de l'espace et les modes de résistance qu'ils suscitent.

Le choix des terrains a été suivi de celui des « participant·e·s ». Étant donné que le récit, le partage d'expériences et les analyses des actrices et acteurs de terrain forment le corps de cette étude, les principaux facteurs de sélection des participant·e·s étaient, d'une part, leur engagement d'une durée assez importante (allant de 3-4 ans à 30 ans) dans différents espaces alternatifs et différentes luttes, et d'autre part, la relation de confiance établie entre nous, fondée sur des engagements et actions communs, ainsi que sur de nombreux échanges et discussions antérieurs. Cette relation était indispensable pour, comme le désigne Nicolas-Le Strat (2018, pp. 13-14),

> « *Encourager les participant·e·s à faire retour sur leur expérience et à s'approprier la multiplicité des rapports sociaux qui trame l'activité et structure leur* (notre) *réalité commune, à s'en emparer sur un mode réflexif et analytique pour mieux défaire les emprises, déborder les évidences ou forcer les possibles* ».

Partant, à l'issue des longues observations, de ma connaissance des terrains de recherche et de leurs acteurs et actrices, mais aussi des heures de discussion et d'échange sur mon projet de thèse avec certain·e·s entre elleux, j'ai choisi quatre personnes à Caen, cinq à Athènes et une personne ayant vécu et milité dans les deux villes. Cette sélection est à la fois représentative de la composition des agent·e·s dans les espaces étudiés de chaque ville, ainsi que de la configuration des rapports de pouvoir, internes et externes, dans ces espaces.

À Caen :

Alexie, artiste, militante et travailleuse sociale, est une femme blanche française issue du milieu de l'art contemporain qui s'est intéressée assez rapidement aux questions socio-politiques. Elle mène ses luttes simultanément dans son activité artistique, son travail

alimentaire social et ses engagements politiques dans les différents lieux où elle s'investit. Ayant vécu les luttes de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, elle a réalisé une tapisserie de 20 mètres (inspirée de la tapisserie de Bayeux) qui historicise les événements et les combats de cet espace. Cette tapisserie illustre le générique du film associé à cette recherche. Elle participe à ce projet notamment en partageant son expérience et ses analyses sur le squat du Marais (*cf.* pp. 337-350) et sur le lieu associatif et socio-culturel LaBa (*cf.* pp. 360-366).

Bertrand, ouvrier et activiste communiste libertaire, est un homme blanc quinquagénaire français d'origine polonaise, engagé dans les luttes sociales depuis plus de 30 ans. S'investissant dans de nombreux mouvements sociaux locaux, nationaux et internationaux, il est devenu un des personnages majeurs dans les espaces militants caennais. Cela le met dans une position de légitimité et de pouvoir symbolique aboutissant parfois à une sorte d'autorité, qui peut être le sujet des problématiques abordées. Il nous partage ses expériences au sein de la branche locale de la CNT, le mouvement squat caennais, notamment le squat du Marais, et le mouvement des Gilets jaunes.

Floriane, médiatrice culturelle et militante, est une femme blanche française qui a commencé à militer à Rennes dans les luttes étudiantes, puis s'est trouvée dans les squats d'habitation. Arrivée en Normandie, elle a intégré les collectifs de luttes pour les personnes migrantes. Ne se considérant pas comme une militante radicale au moment de l'entretien (en été 2019), elle ne se sentait pas la personne la plus apte à intervenir sur le sujet. Or, elle m'a confié plus tard que ces entretiens lui ont permis de réfléchir à sa place, et lui ont donné confiance. Elle nous fait part de son expérience d'une entrée et intégration pas toujours simple dans les milieux militants et les espaces alternatifs, ainsi que son engagement au squat du Marais.

Renaud, géographe, chercheur et militant, est un homme blanc français avec un parcours universitaire, engagé dans les luttes socio-politiques depuis plus de quinze ans. En reliant son travail intellectuel à son activité militante, il apporte des réflexions théoriques au sein des espaces dans lesquels il s'investit. Il contribue également à cette recherche en fournissant des pistes de réflexion ainsi qu'en retraçant ses expériences de lutte à Caen et ailleurs.

Cet échantillon n'est pas complet mais assez représentatif de la composition de classe économique et sociale des individu·e·s investi·e·s dans des espaces alternatifs caennais. Il montre ainsi l'absence des personnes non-blanches, notamment de la première génération

de migration, sur la sphère caennaise. En outre, nous constatons le manque de personnes impliquées dans les luttes LGBTQI+. Cela est dû à un disparate entre les espaces traditionnels de lutte à Caen et les organisations et structures LGBTQI+ établies plus récemment. Par conséquent, il existe une dissociation et un hermétisme remarquable entre ces deux sphères, d'une part, parce que, comme nous allons constater dans le dernier chapitre, les espaces traditionnels de lutte n'ont pas toujours été très ouverts aux groupes marginalisés, ni très préoccupés par ces questions jusqu'à ces dernières années ; d'autre part, quasiment tous les collectifs LGBTQI+ s'organisent en non-mixité et participent aux différentes luttes ou à divers espaces collectifs à travers ces organisations. En conséquence, à l'exception de quelques collaborations en tant qu'allié, je n'avais pas la possibilité de m'engager activement dans ces espaces. De ce fait, il n'était pas pertinent de les inclure dans ma recherche. Néanmoins, plusieurs personnes investies dans ces espaces, m'ont confirmé que de nombreuses questions traitées dans ce travail concernent aussi ces milieux.

À Athènes

Alex, activiste anarchiste, est une femme blanche grecque impliquée dans les luttes anticapitaliste, féministe, contre la gentrification, antispéciste, écologiste et anticarcérale. Vivant dans un squat, gagnant et dépensant le minimum d'argent, et étant végan, elle essaye de mettre en pratique ses propositions de rupture avec le monde capitaliste et ses logiques de propriété privée, exploitation de la force de travail, consommation et dépendance financière, etc. Elle est une des pionnières d'intégration et d'imposition des valeurs du féminisme radical dans les assemblées de lutte du quartier d'Exarcheia à Athènes. Elle nous partage ses expériences au sein de différentes assemblées de lutte, ainsi que ses réflexions et ses propositions autour des sujets abordés.

Eta, doctorant en cinéma et militant anarchiste, est un homme avec des origines kurde et turque demandeur d'asile en Grèce. Il a été déjà sujet de différentes oppressions en Turquie liées à son appartenance ethnique et à ses activités politiques. En arrivant en Grèce, il a vécu d'autres formes d'oppression en tant que demandeur d'asile, turc, non-blanc et militant social et politique. Il est investi dans les luttes du quartier de Victoria, notamment au centre social squatté de Zizania (*cf.* pp. 308-318). Il témoigne de ses différentes trajectoires et nous apporte ses analyses et réflexions.

Nell, anarchiste et travailleuse sociale, est une femme blanche française qui vit à Athènes depuis quatre ans. Elle a vécu dans plusieurs pays européens et africains avant d'arriver en Grèce où elle a trouvé une dynamique assez saillante afin d'associer ses études, son travail et ses luttes. Travaillant notamment avec les personnes réfugiées, elle nous partage, d'une part, son expérience des squats des migrant·e·s à Athènes, et d'autre part, de la vie du squat dans lequel elle habite et suit des projets politiques et sociaux avec les autres cooccupant·e·s, ainsi que du centre social squatté de Zizania dans le quartier de Victoria.

Sai, employée de Teleperformance[2] et queer anarchiste, est une femme blanche grecque engagée principalement sur la question d'intersectionnalité dans les espaces de luttes athéniens. Sa contribution à ce projet était particulièrement intéressante parce que tout en ayant des analyses et des réflexions profondes et pertinentes, elle ne disait pas un mot pendant les assemblées. Elle ne se considérait pas non plus habile à participer à ce projet pensant ne pas maitriser le langage « universitaire », et ne souhaitant pas se soumettre au jugement des « académiciens ». Tout cela a rendu également son rapport à la caméra difficile et elle n'a pas souhaité être filmée du tout. Toutefois, elle nous fait part de ses analyses et de son vécu au sein des milieux anarcho-queers athéniens.

Vassilis, travailleur et anarchiste, est un homme blanc chypriote qui était arrivé à Athènes pour faire ses études et y est resté. Très impliqué dans le mouvement anarchiste grec, il fait partie de plusieurs collectifs et assemblées et a vécu dans différents squats depuis plusieurs années. Comme Bertrand à Caen, il est un des personnages capitaux dans les collectifs athéniens, et, par le biais de son très fort investissement, joue un rôle considérable autant dans les assemblées et les collectifs que dans les actions. Ce qui peut le mettre de la même façon dans une posture de légitimité et de pouvoir symbolique parfois avec une apparence autoritaire qui sont sujets aux problématiques étudiées dans cette recherche. Il y assiste en apportant ses analyses, ses expériences et expérimentations.

Cette composition athénienne révèle la présence de militant·e·s internationalaux (*cf.* pp. 207-208), d'une majorité de personnes blanches des pays européens, mais aussi de

[2] Teleperformance SE est une multinationale d'origine française. Leader mondial des centres d'appels, elle se diversifie à partir de 2017, et ajoute à la gestion multicanale de la relation client des services de sous-traitance de fonctions de back-office et une activité de modération des médias sociaux. (Wikipédia). Plusieurs militant·e·s travaillent ou travaillaient pour cette plateforme.

certaines personnes non-blanches. Elle fait également preuve d'une mixité beaucoup plus notable des luttes et des personnes engagées qu'à Caen. Comme nous allons voir plus loin, les différents champs de luttes politiques et sociales à Athènes sont interreliés de façon explicite ou implicite. Les militant·e·s sont souvent engagé·e·s dans différents espaces et luttes, et se voient en général appartenir à un mouvement social plus large. Par conséquent, les coordinations et les alliances se font plus facilement et les événements et les manifestations réunissent des nombres plus importants d'activistes et d'allié·e·s.

Enfin, **Fatima**, enseignante et militante féministe, est une femme non-blanche marocaine, qui a fait ses études à Caen. Lors d'un stage elle a eu l'opportunité d'habiter plusieurs mois à Athènes où elle s'est investie dans le plus grand squat d'Europe, le City Plazza, ainsi que dans un collectif féministe dans le quartier d'Exarcheia. Elle contribue à cette recherche en rendant compte de son expérience des deux villes.

Par cette sélection de participant·e·s, j'ai pu constituer une base de récits, de données et d'analyses diversifiée et hétérogènes, mais englobante, portant sur différentes formes d'oppression, diverses luttes et formes de résistance, ainsi que sur plusieurs types d'espaces alternatifs. Elle m'a également permis d'accéder à des approches et à des points de vue variés, issus de situations et de positions sociales différentes au sein des espaces étudiés.

Dans un premier temps et pour mener à bien cette recherche, j'ai mis en place un travail d'observation engagée pour étudier les manières dont les participant·e·s investissaient les espaces, ainsi que leur place et positionnement dans ceux-ci au regard de leurs engagements militants, politiques, intellectuels ou artistiques. Ensuite, j'ai effectué des entretiens libres afin de recueillir à la fois leur appréciation du sujet et des rapports plus précis de leurs expériences. Il est important de noter que la grille d'entretien proposait des thématiques à discuter et à réfléchir ensemble, plutôt que des questions ciblées. Elle évoluait ainsi au fil de chaque entretien, en fonction des réponses et des discussions que celles-ci suscitaient.

La forme non-directive a eu plusieurs apports dans ce projet de recherche : *primo*, elle a permis aux participant·e·s d'aborder librement les sujets, en mobilisant leur vécu, leur analyse intellectuelle, ou en articulant les deux. *Secundo*, elle a été déterminante dans le progrès de la recherche, car elle a souvent fait émerger des discussions et des réflexions

stimulantes et profondes, tant pour les personnes interviewées que pour moi, qui n'étaient pas prises en considération au préalable. *Tertio*, cette forme a contribué à atténuer les rapports de pouvoir, en autorisant des déplacements de rôles – permettant parfois aux participant·e·s d'endosser celui de chercheur/chercheuse – et, inversement, en m'offrant la possibilité de m'effacer lorsque cela s'imposait.

IV. La place du film

Cette recherche se compose d'une réflexion théorique interagissant avec un film documentaire, intitulé « *Ce qui respire encore* », qui vise à « *contribuer de façon réflexive à des formes de recherche-intervention* » (Raoulx, 2018). Étant inscrit dans la dynamique du programme interdisciplinaire Film et Recherche en Sciences Humaines (FRESH) de la MRSH de Caen en relation avec les autres MSH et équipes participantes à ce programme depuis 2015, la mobilisation d'un film documentaire est apparue comme un des fondements de ce projet de thèse. Le film n'est donc ni un accessoire ni une annexe, mais il constitue la double perspective « *d'un outil* » de recherche intégral, plein et entier, utilisé dès le début jusqu'à la fin de la recherche, et « *d'un appareil représentatif d'idée et de réflexion* » (Pink, 2006). En ce sens, comme le désigne Raoulx (2018, p. 62), « *le film documentaire pousse plus loin la démarche, en s'intéressant plus directement au ''vécu des dimensions spatiales'' — possible par le medium audiovisuel — et à des pratiques de recherches moins académiques, plus proches ''du terrain''* ». Cela dit, la création filmique ne relève pas seulement d'une méthode de recherche, il s'agit également d'une écriture à part entière (*ibid.*). Comme le démontre Raoulx (*ibid.* p. 64),

> « *Dans* [un] *film, deux dimensions coexistent : la dimension document (une information qui est mobilisée et interprétée dans le cadre d'une méthode et méthodologie de recherche) – et la dimension documentaire, qui renvoie à la subjectivation du cinéma, à un mode d'écriture propre, plus cinématographique* ».

Dans cette perspective, d'un côté, le film documentaire, en tant qu'écriture à part entière, tend à créer une dialectique entre ces deux dimensions. De l'autre côté, par la mobilisation du film comme méthode de recherche, la dimension document devient le matériel brut, et celle de documentaire forme une façon de regarder ma recherche (Raoulx, 2011). De fait, le film instaure et rend présent une intersubjectivité avec les « filmé·e·s »

(*ibid.*), mais il permet aussi « *d'exprimer des sentiments, d'induire des perceptions* » et « *de toucher l'expérience subjective du sujet* » (Kühl, 2021, p. 253). Ainsi, à travers les blocs d'entretiens entrecoupés et les images des moments de lutte ou d'organisation dans les espaces étudiés, l'intersubjectivité se construit : d'une part, en laissant les participant·e·s parler de leurs expériences et de leurs analyses avec leurs propres mots et leurs propres représentations (*cf.* pp. 73-82) ; d'autre part, en rendant compte « *des dimensions spatiales — le corps et le langage* » (Raoulx, 2018, p. 64), en inscrivant l'oralité et le corps (Kühl, 2021) à la fois dans les configurations socio-spatiales des espaces étudiés et dans l'espace filmique. Partant, au-delà de créer une dimension réflexive, le film donne lieu à une dialectique entre l'espace filmique et l'espace réel qui interroge constamment la réalité des espaces.

Pour expliciter, la pièce cinématographique n'est pas simplement un élément de représentation, mais aussi de construction de l'espace. Elle procède, d'une part, par une représentation de l'espace réel par l'espace filmique à travers les paroles et les images, d'autre part, par une mise en abyme de la réalité en contenant aussi les non-dits, les hors-champs, les non-lieux. Comme le souligne Raoulx (2018, p.68), « *alors que le chercheur voudrait tout faire rentrer dans le cadre, le geste documentaire se construit sur les bords, dans la tension entre le champ et le hors-champ* ». Dans cette logique, le choix décisif qui structure mon film réside dans ce qu'il ne montre pas : des images illustratives ou représentatives des espaces et des lieux étudiés Seules y apparaissent des images que toute personne extérieure pourrait voir, c'est-à-dire des événements publics ou des espaces ouverts au public. Il s'agit d'un choix inséparablement épistémique, politique et moral. *Primo*, parce que, pour des raisons de sécurité, la prise d'images (photos et vidéos) est systématiquement interdite dans ces espaces ; même si j'aurais pu bénéficier de ma position et de la confiance totale que les autres m'accordaient, je considérais cela incompatible avec mon approche et contradictoire à mes pratiques de recherche. Cela aurait été, d'une part, discriminatoire, en exerçant un privilège vis-à-vis des habitant·e·s ou du public de ces espaces ; d'autre part, cela aurait fragilisé une règle établie collectivement. *Secundo*, en mobilisant une désobéissance épistémique et méthodologique (Mignolo 2009, Grande, 2018), j'ai choisi de refuser de réifier ces espaces par le voyeurisme universitaire ou/et esthétique et de les transformer en objet du savoir (Torkaman Rad, 2023) (*cf.* p. 99). D'autant plus qu'il s'agit d'espaces et de personnes

qui luttent contre toutes autorités institutionnelles — y compris l'Université — et qui refusent de devenir un nouveau « *territoire à explorer* » (Tuck & Yang, 2014a) pour ces institutions.

Le but n'était pas non plus de transformer l'Histoire, les récits, les événements et les processus en spectacle (Ferro, 1993), mais plutôt de créer une « *intervention sociale* » (Nicolas-Le Strat, 2018) et collective, en « *révélant le caché et en rendant explicites les voix, les préoccupations et les analyses des personnes qui sont généralement ''invisibles'' dans les forums publics* » (Pink, 2006, p.97). En ce sens, pour reprendre les termes de Raoulx (2018, p. 65), « *le film est surtout le support d'une action qui est […] plus importante que le résultat filmique* ».

La vocation du film est donc de contextualiser et d'historiciser les vécus, les réflexions et les analyses des personnes concernées afin d'esquisser une « *(H)istoire anonyme* et *collective*. *Or, l'Histoire, telle qu'elle a été vécue, ou telle qu'elle s'est accomplie, n'obéit pas à une règle esthétique – et elle n'obéit pas non plus aux lois du mélodrame ou de la tragédie* » (Ferro, 1993, p. 214). Cela justifie le choix esthétique et idéologique de réaliser un *film militant* qui privilégie le contenu sur la forme, et qui élabore un « document » préliminaire ouvrant la possibilité du débat par-delà l'écran. Comme le rappelle Raoulx (2011, p. 112), « *un film documentaire part d'un point de vue qui ne ferme pas le regard, mais qui suscite le débat, sans pour autant s'y substituer* ».

Il s'agit, en premier lieu, de transmettre la culture et les expériences d'un groupe social à d'autres en engageant une « *communication transculturelle* » (Mac Dougall, 1998, *in* Pink, 2006), afin de susciter, chez le spectateur et la spectatrice, soit l'empathie ou la reconnaissance (Pink, 2006), soit des interprétations — scientifiques ou non — procédant à la construction de leurs propres analyses ; en second lieu, de tracer une « *Histoire-mémoire* » ou une « *mémoire sociale* » (Ferro, 1993) ayant pour objectif l'identification, l'encouragement et l'émancipation des groupes concernés (Ferro, 1993 ; Pink, 2006 ; Raoulx, 2011) ; enfin, par l'intermédiaire du film, de favoriser au sein même de ces groupes les démarches collectives (discussions, groupes de parole, ateliers, etc.) pour travailler et réfléchir ensemble aux questions soulevées.

Dans ce cadre, en assumant la caméra subjective, en adoptant une approche qui appréhende les sujets « *du dedans* (from within) » plutôt qu'en imposant un montage de

champs et de contre-champs pour analyser « *par en haut* (from above) » (Ferro, 1993), et en inscrivant le film (et plus largement la recherche) dans une perspective de contribution aux projets collectifs des espaces étudiés plutôt que de faire collaborer les participant·e·s à mon projet, je me suis attaché à réaliser un film d'engagement dans la compréhension du social. Enfin, comme le précise Ferro (*ibid.*, p.116) :

> « *Il n'y a pas de document politiquement neutre ou objectif […]. Comme un texte, comme un discours, une prise de vue est orientée. La différence, toutefois, est que dans le film il y a une part de non-voulu, non-perçu, de non-prévu* ».

Les conditions de tournage

Le film a été tourné de l'été 2018 à l'hiver 2022, et monté de l'été 2021 au printemps 2022. Il est issu d'environ quarante heures de rushs (dont plus de trente heures d'entretiens). Je l'ai tourné et monté seul, avec mes propres matériels et sans aucun financement.

Pour chaque entretien, j'ai passé plusieurs heures à discuter avec la personne sur le sujet de mon travail, de la place du film, de l'approche et des méthodes employées, ainsi qu'à trouver une manière de travailler ensemble. Toutefois, cette étape variait notamment en fonction de la confiance en soi de chaque personne, de son aisance face à la caméra et de sa disponibilité mentale et temporelle. Certains entretiens ont eu lieu aussitôt après cette préparation, tandis que d'autres ont nécessité un temps beaucoup plus long pour se concrétiser. L'une des principales difficultés, était de convaincre trois participantes qui ne se sentaient ni aptes ni légitimes à intervenir, et qui ne se considéraient pas importantes au sein des espaces étudiés (*cf.* pp. 580-581). Ces facteurs ont également impacté la durée de chaque entretien, sans en être les seuls ressorts. Celle-ci a varié d'une à sept heures, répartie sur une à trois sessions selon les sujets abordés, la facilité et la volonté de développer des idées, ainsi que la longueur des discussions et des prises de parole. La barrière de la langue s'est notamment posée pour Eta, qui s'exprimait en anglais sans le maîtriser parfaitement.

Une autre difficulté, autant pour moi que pour les participant·e·s, consistait à éviter de basculer dans des histoires individuelles et des conflits interpersonnels, tout en suivant la trame du vécu et du personnel. Cette tâche devenait encore plus difficile quand il s'agissait d'expériences ou de connaissances communes. De la même manière, il fallait rester attentif aux problématiques abordées, ainsi qu'au langage et aux jargons potentiellement

hermétiques pour des personnes profanes à nos milieux. Cet écueil étant inévitable, il a fallu effectuer certains choix de montage afin de mettre de côté les sujets trop spécifiques.

Sur dix participant·e·s, Sai n'a pas du tout voulu être filmée pour des raisons qu'elle explique dans le film (épisode 1, 10' : 29''). Alex a été filmée sans visage au premier entretien mais n'a pas souhaité l'être pour le deuxième. Bertrand et Vassilis m'ont pareillement demandé de ne pas filmer leurs visages. Le motif pour ces trois dernières personnes résidait dans le maintien de l'anonymat pour les raisons de sécurité et d'échapper à la répression.

L'oppression et la répression policières, souvent présentes sur les différents lieux et événements, ont non seulement entravé, mais aussi rendu précaire la captation d'images. Cette répression, renforcée par le racisme systémique des policiers à mon encontre en tant que personne non-blanche, a, à plusieurs reprises, mis en péril ma présence sur le terrain et rendu le travail de recherche encore plus difficile.

V. Plan de la thèse

Cet écrit s'ouvre sur une première partie, intitulée « *Les rapports de pouvoir dans les processus de la construction du savoir : Vers une épistémologie intersubjective* ». Il s'agit d'abord d'interroger les normes dominantes de la conception, de la production et de la représentation du savoir ; ensuite d'esquisser des formes possibles de transgression, pour construire le savoir autrement et produire des connaissances autres ; enfin de présenter la démarche de cette recherche et de justifier les choix épistémiques et méthodologiques qui en découlent.

Dans une telle perspective, le chapitre 1 a pour objectif de comprendre les rapports de pouvoir en déchiffrant les processus de production, de protection et de promotion du savoir dominant, ainsi que ceux de décrédibilisation et de répression des savoirs autres. Il pose ainsi ce que cette recherche tend à refuser de reproduire, avant d'expliciter, au chapitre suivant, les démarches engagées pour s'en affranchir. Dans cet optique, le chapitre 2 étudie d'abord l'épistémologie coloniale et bourgeoise en examinant la géopolitique de la connaissance, le point zéro épistémique et les régimes de frontières. Il aborde ensuite les notions de pensée frontalière et de désobéissance épistémique comme propositions pour établir un savoir décolonial, avant de développer l'importance du matérialisme dialectique

dans la construction d'une épistémologie transgressive. Enfin, le chapitre 3 aspire à expliquer comment mon travail de recherche s'est construit en intégrant ces théories dans son propre contexte géo-historique et sociopolitique. Il précise ma position épistémologique et politique, qui a déterminé ma méthodologie et mes méthodes, avant de justifier ma posture subjective et multiple sur le terrain puis au moment de la rédaction. Il vise également à retracer la trajectoire par laquelle cette recherche a établi ses propres « *termes de conversation* » et ses propres « *règles du jeu* », en cohérence avec ses préoccupations scientifiques et politiques.

La deuxième partie s'intitule « *La (re)production, l'organisation et la réappropriation de l'espace : Espace du capitalisme, espaces alternatifs, espaces oppositionnels* ». Elle se propose d'étudier, dans un premier temps, la (re)production et la structure sociale de l'espace capitaliste. Dans un second temps, elle fixe l'objectif de mettre en évidence les formes spatiales de résistance, d'alternatives et d'opposition développées par les mouvances anarchistes et libertaires à Athènes et à Caen.

Pour ce faire, le chapitre 4 est consacré d'abord à la compréhension de la production et de la planification capitaliste de l'espace en analysant, d'une part, l'espace de ce mode de production, son éthos et ses contradictions, et d'autre part, en mettant en lumière le rôle de l'État et de ses institutions dans les processus d'appropriation, d'organisation et de contrôle de l'espace. Ensuite, il étudie la planification et la gestion de l'espace public, pour enfin poser la question du logement. Le chapitre 5 s'intéresse, en premier lieu, à explorer la structure et les conjonctures des mouvements sociaux et urbains dans lesquels les espaces étudiés s'inscrivent. En second lieu, il décrit les pratiques spatiales alternatives et oppositionnelles ainsi que leurs espaces de représentation, avant d'en proposer une micro géographie dans les deux villes, dans le but de reconstituer l'histoire et les liens sociaux et spatiaux des espaces de lutte.

Dans la société capitaliste, où la circulation du capital transforme les relations humaines en relations marchandes, l'espace urbain est façonné pour servir l'accumulation du capital, au détriment des besoins sociaux et du « droit à la ville ». Cette organisation est, dialectiquement, à la fois le produit et le reproducteur des rapports de domination (de classe, de genre, de race), rapports qui se reflètent également dans la structuration des espaces de résistance et de lutte. Dans cette perspective, la troisième partie, intitulée « *La dialectique du*

pouvoir : structures de domination et conflits de (ré)appropriation de l'espace », vise à rendre compte des conflictualités et des contradictions, tant dans l'espace urbain que dans les espaces alternatifs et oppositionnels des mouvances anarchistes et libertaires à Caen et à Athènes.

Ainsi, le chapitre 6 s'attache à comprendre comment les rapports sociaux de domination (classe, genre, race) structurent et se reproduisent dans l'espace urbain capitaliste, en particulier à travers les processus de gentrification et de touristification à Caen et Athènes. Il examine les stratégies de contrôle, de dépossession et d'appropriation de l'espace urbain, tout en questionnant les capacités de résistance et de réappropriation du « droit à la ville ». Enfin, le chapitre 7 se concentre sur la reproduction des rapports de pouvoir au sein même des espaces de lutte. Il analyse les processus de formation militante et de reconnaissance sociale, examine les hiérarchies et rapports de pouvoir invisibles dans les espaces anarchistes et libertaires à Caen et Athènes, puis explore les stratégies des groupes dominés pour dénoncer, résister et transformer ces dominations.

Il est important de noter que la répartition des parties et des chapitres, qui peut sembler déséquilibrée en termes de volume, s'est formée dans l'idée de rendre compte des tensions et des dialectiques qui traversent à la fois le processus de recherche et les conflits des rapports de domination et des stratégies de résistance sur le terrain. Ce choix structurel vise à concrétiser, d'une part, les relations entre le micro et le macro, c'est-à-dire entre l'élément étudié et la totalité sociale dans laquelle il s'inscrit ; et d'autre part, à établir une praxis de recherche qui articule la théorie et le terrain de manière indissociable.

Partie I

Les rapports de pouvoir dans les processus de la construction du savoir :

vers une épistémologie intersubjective

Introduction de la première partie

Tout au long de cette recherche, je n'ai pas cessé de me poser des questions sur ma situationalité en tant que chercheur (énonciateur), mais aussi sur la situationalité du travail de recherche (de l'énoncé) ainsi que des manières de le mener et de le représenter (l'énonciation). La plupart de ces questions était d'ailleurs partagées avec les participant·e·s qui me les posaient en amont, pendant ou après nos entretiens. Il s'agissait tout d'abord des questions primaires sur l'intérêt et l'importance de cette recherche pour moi, comme celles que pose Nicolas-Le Strat (2018, p.53) :

> « *Qu'est-ce qui m'amène aujourd'hui sur ce terrain de recherche ? En quoi m'intéresse-t-il ? Quel intérêt est-ce que je trouve à travailler avec ces personnes en particulier ? Pourquoi est-ce que je donne une importance et une valeur toute particulière à cette question théorique ?* »

Ensuite il y avait des questions pluridimensionnelles, d'une part, concernant ma place, à la fois en tant qu'individu porteur d'une position et une situation géo-historique et socio-corpo-politique et en tant que chercheur porteur d'un statut distinctif et distinguant par rapport aux autres protagonistes ; et d'autre part, vis-à-vis des fonctionnements, des fonctions et des apports de ce projet. Des questions soulevées par Tuck et Yang (2014a, p. 812) synthétisent ces préoccupations :

> « *Qui est le sujet de connaissance ? Qui est l'objet de connaissance ? Où le savoir est-il conservé et légitimé ? Quel savoir est souhaitable ? Qui en profite ? Qui perd, paie ou donne quelque chose ? Qui est contraint ou* empowered*, désigné à transmettre le savoir ?* »

Ces champs de questions, comme dit dans l'introduction, m'ont conduit vers une approche radicale, questionnant le processus même de la production du savoir, qui prend à cœur d'aller au-delà des codes universitaires et universalisants afin de puiser dans la recherche un intérêt collectif, une bille pour la réflexion et les discussions visant l'émancipation collective. Nicolas-Le Strat (2018, p. 53) détermine cette implication comme l'essence d'une recherche s'engageant dans l'intérêt collectif :

> « *C'est parce que le chercheur interpelle sa propre implication, c'est parce qu'il se soumet à cette exigence politique et méthodologique, qu'il parviendra dans un souci de réciprocité et de réversibilité, à solliciter l'ensemble des protagonistes sur leurs intérêts et motivations pour cette recherche qui s'engage et qu'il réussira à ouvrir collectivement la discussion et la réflexion à ce propos* ».

Les rapports de pouvoir et leur rôle dans la constitution de la société à l'échelle macro et particulièrement dans les espaces alternatifs à l'échelle micro, étant le cœur de cette recherche, il est indispensable de la débuter par une analyse concrète des dynamiques et des rapports de pouvoir dans la construction du savoir en général, mais aussi au sein même du travail de recherche. Ainsi la première partie de la thèse commence par une réflexion sur le pouvoir et les procédures de la construction, validation et redistribution de savoir telle qu'elles doivent être pour convenir aux normes. Ensuite je mets en question ces normes et étudie les possibilités de les déconstruire ; puis je présente les stratégies qui sont employées afin de les réduire, changer ou renverser. Enfin, je définis ma position inséparablement politique et épistémologique qui détermine également mes choix méthodologiques. Ainsi la place et le positionnement du chercheur sur son terrain de recherche sont élucidés et les processus, dans lesquels ce travail a été réalisé, sont définies et analysées.

Chapitre 1. La construction sociale du savoir dominant

Afin de comprendre les rapports de pouvoir et ce qu'ils produisent socialement, il faut d'abord appréhender leurs origines, leurs fondements théoriques, leur structuration et leurs fonctionnements. Visant cet objectif, ce chapitre est consacré à déchiffrer, d'une part, les processus par lesquels le savoir dominant est socialement produit, protégé et promu ; et d'autre part, ceux par lesquels toute autre forme de savoir est décrédibilisée, ostracisée et réprimés. Cela me permet de définir ce que cette recherche ne souhaite pas reproduire, pour ensuite, au chapitre suivant, démontrer ce qu'elle engage et mobilise dans le but de se soustraire aux normes dominantes.

I. Le pouvoir et la construction du savoir

Par pouvoir, je comprends, d'abord, l'acquisition et l'exercice d'une domination par une multiplicité d'affrontements inscrite dans des rapports de force matériels à l'issue de conflits sociaux, économiques, historiques et géopolitiques. Je prends également en compte la description plus intrinsèque donnée par Foucault (1976, p. 123) : *« le pouvoir ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée* ». Cependant, si je considère comme Foucault, que le pouvoir micro en tant que situation stratégique « *est partout* » et dans toute relation, je suis en désaccord sur le fait que le pouvoir est « *immanent* » à ces situations stratégiques, et que les appareils étatiques et les hégémonies sociales sont les « *cristallisations institutionnelles ou le dessin général* » des stratégies différentes de rapports de force (*ibid.*). Au contraire, je m'appuie plutôt sur la conception marxiste-gramscienne du pouvoir macro représenté par le pouvoir institutionnel :

> « *Aucune forme de pouvoir politique ne peut être historiquement conçue et justifiée autrement que comme l'appareil juridique d'un pouvoir économique réel, ne peut être conçue et justifiée autrement que comme l'organisation de défense et la condition de développement d'un ordre déterminé dans les rapports de production et de distribution de la richesse* » (Gramsci, 1917-1934, p. 24).

Par conséquent, tout en affirmant l'appréciation de Foucault sur le fait que le pouvoir n'est ni une institution ni une structure en soi, je m'oppose à sa supposition que les rapports de

pouvoir viennent d'en bas et qu'ils « *servent de support à de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social* » (Foucault, 1976, p. 124). Je fonde mon analyse sur le principe que les rapports de pouvoir sont issus de la structure socio-économique et des configurations concrètes de chaque société. Autrement dit, ce n'est pas les rapports de pouvoir produits et reproduits dans chaque relation micro qui instaurent les rapports sociaux et conséquemment la structure économique et sociopolitique de la société, mais les rapports sociaux de production ainsi que les configurations géo-historiques qui déterminent et établissent les rapports de pouvoir. Effectivement *« le pouvoir s'exerce à partir de points innombrables* » (*ibid.*) mais ces points ne sont pas isolés les uns des autres ni de l'ensemble de la société, et ne doivent pas être étudiés par une approche micrologique. L'exercice du pouvoir est un processus sociopolitique (Spivak, 1999) corrélatif aux rapports matériels dominants et doit être traité dans « *l'unité de la diversité* », c'est-à-dire d'« *une synthèse de nombreuses déterminations* » (Marx, 1857-1861).

Néanmoins il ne faut pas oublier que le pouvoir n'est ni préétabli, ni figé, ni homogène. Il est en construction, reproduction et développement permanent, il peut être affaibli ou renforcé, perdu et regagné. Il prend des formes diverses et se manifeste différemment dans chaque situation donnée. Il est important de préciser que les rapports de pouvoir à l'échelle macro se présentent et se reproduisent dans ceux à l'échelle micro. Fournissons un exemple afin de clarifier davantage cette relation de cause à effet : ce n'est pas parce que chaque homme exerce du pouvoir sur chaque femme que l'on parle d'une domination masculine générale, c'est à cause d'une domination masculine générale issue de rapports matériels sociaux, économiques et géo-historiques que chaque homme se trouve en position de pouvoir auprès de chaque femme dans des relations micrologiques[3].

Quant au savoir, si nous admettons qu'il *« est une préférence politique, formulée dans un contexte donné et en fonction de conditions sociales spécifiques* » (Nicolas-Le Start, 2018, p. 122), mais aussi que « *ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine la réalité, c'est au contraire la réalité sociale qui détermine leur conscience* » (Marx, 1859, p. 5) de manière globale, il n'est donc guère totalement abstrait, ni absolu, ni idéal. Au contraire, le savoir est

[3] - Je développerai ces idées, ainsi que celles sur la complexité, la multiplicité et la simultanéité des rapports de pouvoir dans la troisième partie quand j'étudierai la question d'identités et les rapports de pouvoir plus précisément. Dans cette partie, je me concentre exclusivement sur les relations entre le pouvoir et la constitution du savoir.

le produit des configurations géo-historiques (Mignolo, 2009) et des conditions sociopolitiques. Foucault (1975, p. 36) explicite cette corrélation entre le pouvoir et le savoir :

> « *Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il l'est utile) ; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélative d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir* ».

Les rapports sociaux de production sont le moteur principal des stratégies de pouvoir et de l'organisation de savoir (Spivak, 1999). Il s'agit d'un rapport dialectique entre le savoir et le pouvoir. Le savoir est constitué par le pouvoir qui lui-même est issu de rapports sociaux de production, de la même manière, le savoir légitime, maintient, renforce et fait perdurer ces rapports de domination : « *Le savoir devient à la fois le masque et le moyen de puissance* » (Lefebvre, 1970b, p. 124).

Dans cette perspective, le savoir devient un appareil de contrôle, de subordination et de justification : le premier est réalisé par ce que Said (1978, p. 36) définit comme « *la dialectique d'information et de contrôle* » : « *le savoir donne le pouvoir et pour plus de pouvoir il faut plus de savoir* » ; le deuxième concerne la définition même du savoir : pour être reconnu, valide et valable le savoir doit répondre aux besoins et demandes du pouvoir ; enfin le troisième correspond à la théorisation de la domination : tout pouvoir a substantiellement besoin de se justifier et d'être légitimé par un savoir constitué de ses idées (Scott, 1990). Comme l'établissent Marx et Engels (1846, p. 75),

> « *Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants ; elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination* ».

Ainsi, l'homme blanc bourgeois européen, à la suite des conquêtes coloniales, du règne du capitalisme et de la persistance de la phallocratie s'est auto-défini « *la norme humaine qui offre des descriptions et des prescriptions* » (Spivak, 1999, p. 6), et par conséquent, sa *« localisation »* et *« formation stratégique* » (Said, 1978) sont devenus *« le nombril du monde* » autour duquel tout prend forme (Eliade, 1963). Said (1988, p. 72) a démontré le rôle important et la participation indispensable de la culture dans cette procédure :

« *Au cœur de la culture européenne, pendant les nombreuses décennies d'expansion impérialiste, se trouvait ce qu'on pouvait appeler un Eurocentrisme imperturbable et inexorable. Il accumula les expériences, les territoires, les populations, les histoires : il les étudia, les classa, les vérifia ; mais surtout il les subordonna à la culture, voire à l'idée même d'une Europe chrétienne blanche. Ce processus culturel doit être considéré sinon comme l'origine et la cause, alors du moins comme le contrepoint vital, inspirateur et vivifiant de la machinerie économique et politique qui, nous en sommes tous d'accord, se situe au centre de l'impérialisme* ».

Dans ces circonstances, les conceptions du savoir et de la *science*, qui sont admises et strictement défendues aujourd'hui, ont été fondées et élaborées au fil de l'Histoire par la pensée euro-androcentrée qui a dominé le monde ces derniers siècles. Les hommes blancs colonialistes et plus tard capitalistes-impérialistes ont écrit l'Histoire, ont constitué les théories dominantes et ont défini les valeurs qui sont devenues les normes principales de la construction de savoir (Belenky et *al.*, 1986). Cela leur a permis de prendre le contrôle sur ce que Mignolo (2009) appelle « *le dispositif d'énonciation* » et « *les termes de la conversation* » et d'avoir l'« *hégémonie culturelle* » et « *intellectuelle* » pour diriger (Gramsci, 1917-1934) les procédures de la construction et de la validation du savoir. Ils possèdent et contrôlent de cette façon les moyens de production et de redistribution du savoir tels que l'Université, les *Think tank* (laboratoires d'idées), les centres et institutions de recherche, les médias, les maisons d'édition, les éditoriaux etc. En conséquence, d'une part, ils exercent leur emprise à la fois sur la production/construction et la validation du savoir ; et d'autre part, le savoir produit correspond uniquement à leur vision et répond exclusivement à leurs besoins (Mignolo, 2009).

L'hégémonie culturelle et intellectuelle « *entraînent et supposent nécessairement une unité intellectuelle et une éthique conforme à une conception du réel* » et à un système de pensée (Gramsci, 19 17-1921) qui sont basés sur l'idéologie du système économique et sociopolitique dominant ayant ses propres valeurs. L'hégémonie idéologique monopolise les moyens de production du savoir (Scott, 1990), pose le cadre *scientifique* (Mignolo, 2009) et « *gagne le consentement actif des groupes subalternes aux arrangements sociaux reproduisant leur subordination* » (Scott, 1990, p. 89).

La fonction organisatrice de l'hégémonie idéologique donne lieu à une certaine division du travail intellectuel, et par conséquent, à toute une échelle de qualifications

(Gramsci, 1917-1934). Ensuite, comme l'indique Lefebvre (1970b, p. 84), « *la division du travail dans la connaissance se transforme en institutions (scientifiques, culturelles) avec leurs cadres et appareils, leurs normes et valeurs, les hiérarchies correspondantes* ». Ainsi, ces institutions établissent et protègent ce que l'on peut appeler l'autorité *scientifique*. L'autorité est la forme aboutie du pouvoir nécessitant la subalternation, la soumission et l'obéissance, selon les termes de Said (1978, p. 33) :

> « *L'autorité n'a rien de mystérieux, ni de naturel. Elle est formée, irradiée, disséminée ; elle est instrumentale, elle est persuasive ; elle a un statut, elle établit les canons du goût, les valeurs ; elle est pratiquement indiscernable de certaines idées auxquelles elle donne la dignité du vrai et de traditions, de perceptions qu'elle forme, transmet, reproduit* ».

L'autorité scientifique a la vocation à légitimer et protéger en permanence les idées du système dominant : d'une part, en définissant « *les termes de conversation* », c'est-à-dire en posant le cadre et en établissant les codes qui administrent la recherche et la production du savoir (Tuck & Yang, 2014b) ; et d'autre part,en contrôlant le « *dispositif d'énonciation* », ou plus précisément, en caractérisant les critères épistémologiques, méthodologiques et politiques que le savoir revendiqué doit satisfaire (Hill Collins, 1989). Ainsi, le savoir pour être reconnu comme tel doit accomplir ce que Hill Collins appelle le processus de validation :

> « *Deux critères politiques sont en jeu dans le processus de validation du savoir. Premièrement, les savoirs revendiqués doivent être évalués par une communauté d'experts dont les membres représentent les points de vue du ou des groupes dont ils sont issus. Deuxièmement chaque communauté d'experts doit entretenir sa crédibilité conformément aux exigences du groupe plus large dans lequel elle s'inscrit et où elle puise des connaissances fondamentales, tenues pour évidentes* » (*ibid.*, p. 144).

Lorsque ce processus est contrôlé par les sujets de pouvoir, il contribue à éliminer ou décrédibiliser toute pensée et tout savoir qui conteste les présupposés fondamentaux de l'idéologie dominante, sous prétexte de non-scientificité. Effectivement, la notion de scientificité admise pour évidente n'a pas une signification unanime selon les antagonismes idéologiques, épistémologiques et méthodologiques.

II. *La* scientificité et l'ostracisme des savoirs

Comme je l'ai indiqué, la définition dominante de *la science* a été construite par la

pensée euro-androcentrée conforme à sa conception de la réalité, c'est-à-dire à une conception cartésienne essentiellement basée sur une rationalité considérée comme absolue et sur la volonté de maîtriser (dans les deux sens du terme). Cette définition, qui « *est tirée tout droit des sciences naturelles, comme si celles-ci étaient la seule science, ou la science par excellence, comme en a décidé le positivisme* » (Gramsci, 1917-1934, p. 93), ne reconnaît que certains savoirs comme scientifiques. Mon intention n'est pas de tracer ici la trajectoire historique du positivisme. Cependant, il est nécessaire d'esquisser un schéma des traits principaux qui ont formé la notion de *la* scientificité telle qu'elle est comprise et mise en pratique aujourd'hui, en tant que déterminant prédominant pour décider quel savoir est valide et *scientifique* et lequel ne l'est pas.

Gramsci (*ibid.*, p.112) a recueilli les principales définitions qui étaient données de la science (dans le sens de sciences naturelles) :

> « *Étude des phénomènes et de leurs lois de ressemblances (régularité), de coexistence (coordination), de succession (causalité). D'autres tendances, tenant compte de l'organisation plus commode que la science établit entre les phénomènes de façon à ce que la pensée les maîtrise mieux et les domine aux fins de l'action, définissent la science comme la 'description la plus économique de la réalité'* ».

Ces deux définitions relèvent deux critères principaux de la science ainsi mentionnés par Juignet (2016) : *rationalité* et *efficacité*.

La rationalité absolue est devenue le cœur de la pensée occidentale depuis le siècle des Lumières (XVII et XVIIIème siècles), à l'aube du règne de la bourgeoisie et l'établissement du système capitaliste, en lien avec le colonialisme moderne. La raison abstraite de l'homme savant européen établit les normes par lesquelles les connaissances sont jugées scientifiques ou non. Cela s'explique, d'un côté, par le progrès rapide mais constant des sciences naturelles en Occident, et de l'autre, par l'évolution économique capitaliste. Il est difficile de préciser la priorité conceptuelle ou la liaison causale historique entre ces deux éléments, néanmoins, comme, l'affirme Lukács (1922), l'évolution économique capitaliste était le prérequis indispensable pour le progrès des sciences naturelles.

L'efficacité s'inscrit également dans le système de production capitaliste. La science coloniale-bourgeoise hérite des sciences naturelles la vocation d'éprouver un système de lois inhérent aux phénomènes et aux faits, ainsi qu'entre les uns et les autres. Ce système

permettrait la reproductibilité qui « *est traditionnellement considérée comme l'un des fondements de la scientificité* » (Juignet, 2016). L'établissement d'un tel système de lois nécessite l'objectivation et l'abstraction pure de chaque phénomène suivant les méthodes des sciences naturelles (Lukács, 1922). Alors :

> « *Cette tendance de l'évolution capitaliste va cependant encore plus loin ; le caractère fétichiste des formes économiques, la réification de toutes les relations humaines, l'extension croissante d'une division du travail qui atomise abstraitement et rationnellement le processus de production sans se soucier des possibilités et des capacités humaines des producteurs immédiats, transforme les phénomènes de la société et avec eux leur aperception. Des faits 'isolés' surgissent, des ensembles de faits isolés, des secteurs particuliers ayant leurs propres lois (théorie économique, droit, etc.), qui semblent être déjà, dans leur apparence immédiate, largement élaborés pour une telle étude scientifique* » (*ibid.*, p. 32).

De fait, la science bourgeoise-coloniale se caractérise par objectivation des faits et des phénomènes, en les divisant à l'infini, en les isolant les uns des autres et en les étudiant de façon autonome (Vieillescazes *in* Harvey, 2008) ; « *la différenciation croissante des objets préside à la spécialisation des disciplines scientifiques* » (*ibid.*, p. 12).

La spécialisation des disciplines scientifiques crée des sciences parcellaires, et la parcellarisation de la science contribue à l'intégrer et l'adapter à la division du travail. Cela transforme les processus de la production du savoir à une usine scientifiquement rationnelle :

> « *De ces connaissances fragmentaires (spécialisées) nous savons qu'elles* [les sciences parcellaires] *tendent au global, qu'elles y prétendent abusivement et qu'elles donnent des pratiques partielles, lesquelles se veulent aussi globales* […]. *Or, ces connaissances fragmentaires résultent de la division du travail. La division du travail dans le domaine théorique (scientifique et idéologique) a les mêmes fonctions et les mêmes niveaux que dans la société* » (Lefebvre, 1970b, p. 84).

La division du travail, en général, consiste en la répartition des différents rôles et fonctions (politiques, économiques, productives, culturelles, religieuses, sociales, etc.) entre les membres de la société, ainsi que de différentes tâches spécialisées dans chaque secteur. Dès l'instant où le travail commence à être réparti, chaque personne a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est plus ou moins imposée, ainsi qu'un rôle préétabli dans l'ensemble de la division sociale du travail. Néanmoins,

> « *une différence s'impose entre la division technique du travail, rationnellement légitimée par les instruments et l'outillage, par l'organisation de l'activité productrice dans l'entreprise – et la division*

sociale, qui fait surgir de cette organisation des fonctions inégales, des privilèges, des hiérarchies. Non sans connexions avec la structure de classe, les rapports de production et de propriété, les institutions et les idéologies » (*ibidem*).

Pour être plus explicite, la division technique du travail assume l'activité productrice et la division sociale assure le maintien des rapports de production et de propriété. En ce qui concerne le travail intellectuel, cet ordre est établi de même manière. La division technique du travail intellectuel donne lieu à la parcellarisation et la spécialisation de la culture et de la science, et forme un quadrillage du travail intellectuel qui est spécifique au mode de production capitaliste, d'où résulte la marchandisation du savoir. Chaque secteur est isolé de l'autre et fonctionne en autonomie pour en tenir le contrôle, par contre, tout est sous l'autorité d'une entité idéologique et son mode de production :

« *Ainsi les connaissances relèvent d'instituts distincts, et aussi d'une entité, la Culture. Nées de/dans la division sociale du travail, c'est-à-dire sur le marché, ces institutions la servent ; elles l'adoptent en l'adaptant, selon le cas. Littéralement, elles travaillent pour et dans la division sociale du travail intellectuel, qu'elles dissimulent sous les exigences ''objectives'' de la division technique, transformant en hiérarchie de prestige et de revenus, en fonction de gestion et de direction, les rapports ''techniques'' des secteurs et des domaines, des procédures et méthodes, des concepts et théories. Cette vaste opération se fonde sur des séparations qu'elle accentue…* » (*ibid.*, p. 85).

La division sociale du travail intellectuel se manifeste par conséquent dans ce que Lefebvre appelle une « *hiérarchie de prestige* », mais aussi dans une hiérarchie de surveillance qui, à son tour, crée un principe de quadrillage afin de maintenir les rapports de production et de domination. Si la seule fonction de la division technique du travail intellectuel dans le mode de production capitaliste est de répondre aux besoins du marché, la division sociale du travail intellectuel a pour fonction d'en assumer la gestion et le contrôle.

« *Quant à l'Université […] elle institutionnalise la division sociale du travail, en le préparant, en l'aménageant, en s'y insérant. N'est-ce pas la fonction qu'on lui réserve aujourd'hui, celle d'adapter à la division sociale du travail productif, c'est-à-dire aux exigences de plus en plus immédiatement contraignantes du marché, la division technique du travail intellectuel et des connaissances ? La science devient (comme la réalité urbaine) moyen de production, ce qui la politise* » (*ibid.*, p. 86).

La parcellarisation de la science permet ainsi de la quadriller, de la marchandiser, de la propriétariser et de la territorialiser.

La science parcellaire prépare des marchandises emballées et étiquetées, chacune rangée dans son propre rayon prête à être consommée. Elle sert à la fois à former et *formater* la force du travail (intellectuel) selon les besoins du marché du travail et à fournir le savoir en tant que moyen de production. *Formater*, d'une part, par la spécialisation au grand détriment de « *toute image de la totalité* » (Lukács, 1922), et de toute possibilité d'universalité (Lefebvre, 1970a) ; et d'autre part, par l'élimination de la qualité en favorisant la quantité. Tout devient une question de la quantité mesurable, du nombre de travaux accomplis (Lukács, 1922) : le nombre de publications, le nombre d'interventions, le nombre d'heures du travail, le nombre de pages, le nombre de mots, le nombre de caractères, etc. « *Le temps perd ainsi son caractère qualitatif, changeant, fluide : il se fige en un continuum exactement délimité, quantitativement mesurable* » (*ibid*., p. 130) et normé. Il devient alors « *en même temps une condition, une conséquence de la production spécialisée et décomposée de façon scientifiquement mécanique de l'objet du travail, les sujets doivent eux aussi être nécessairement décomposés rationnellement d'une manière correspondante* » (*ibidem*). Il faudrait finir une thèse de doctorat en trois ans, peu importe son sujet et le temps qualitatif qu'elle implique, il faudrait la soutenir en vingt minutes et la présenter dans une compétition en 180 secondes[4]. Les sujets du travail (intellectuel) sont formés et formatés de cette manière : « *réifiés, mécaniquement objectivés, séparés avec précision de l'ensemble de la personnalité humaine* » (*ibidem*), et enfin, spécialisés dans les spécialités infiniment précises.

Quant à la territorialisation de la science, « *basée sur le mode de pensée capitaliste* » et colonialiste racial « *discriminatoire* » (Mignolo, 2009), elle se manifeste à deux niveaux différents : la territorialisation spécialisée et géo-historique.

Le premier niveau s'attelle à séparer les sciences, les unes des autres, de les rendre « *entièrement indépendantes entre elles tant par leur objet que par leur méthode* » et de les laisser opérer « *dans un monde clos rendu méthodologiquement pur* » (Lukács, 1922, p. 168), ce qui, par conséquent, empêche toute possibilité de vision totale. Comme mentionné ci-dessus chaque science est isolée méthodologiquement et épistémologiquement des autres, fonctionne en autonomie et a ses propres lois scientifiques abstraites. Chaque science se croit particulièrement exacte grâce à son système de lois intrinsèque qui n'est pas nécessairement

[4] https://mt180.fr/

rattaché à une totalité concrète. Les spécialistes doivent catégoriquement s'occuper de leur spécialité et ne pas violer la *souveraineté* des autres. Ainsi, la science bourgeoise étudie chaque phénomène non seulement de manière isolée et abstraite — le considérant dès lors dans son immédiateté et comme un point de départ —, mais aussi à travers des disciplines et des approches strictement séparées les unes des autres.

> « *En distinguant méthodologiquement théorie et histoire, en séparant les problèmes particuliers les uns des autres par principe et par méthode, en éliminant donc le problème de la totalité pour des raisons d'exactitude scientifique, la science bourgeoise fait de l'histoire du problème un poids mort dans l'exposé et dans l'étude du problème lui-même, quelque chose qui ne peut avoir d'intérêt que pour les spécialistes et dont le caractère indéfiniment extensible étouffe de plus en plus le sens vrai des problèmes réels en favorisant le développement d'une spécialisation vide d'esprit* » (*ibid.*, p. 66).

La territorialisation géo-historique s'inscrit dans les rapports de pouvoir historiques et géopolitiques, là où la science sert comme instrument de conquête (Said, 1978), où « *le sujet connaisseur cartographie le monde et ses problèmes, et classifie les populations et les projets* » (Mignolo, 2009, p. 1) selon son idéologie et sur la base de ses valeurs et ses intérêts. Il est question de scientifiser pour maîtriser : l'homme blanc bourgeois européen obsédé par « *le culte du scientisme, de l'objectivisme, des sciences de la nature - en un mot, du positivisme* » (Lukács, 1922) a constitué *« un système de représentation* » des territoires étrangers qui était « *encadré par toute une série de forces* » pour les amener « *dans la science de l'Occident, dans la conscience de l'Occident et, plus tard, dans l'empire de l'Occident* » (Said, 1978, p. 233).

Ainsi, la science créa et prépara le champ pour la conquête colonialiste, et justifia cette dernière par l'opportunité de l'universalisation de la culture européenne qui avait elle-même été estimée comme supérieure et sublime par le fait de sa *scientificité*. La territorialisation géo-historique de la science s'inscrit alors dans l'idée plus générale de la supériorité de la culture euro-androcentrique et la subordination des autres cultures et leurs savoirs.

> « *Et il faut aussi remarquer que cette culture eurocentrique codifia et observa impitoyablement tout ce qui concernait le monde non-européen ou probablement périphérique, d'une manière si complète et détaillée qu'elle ne laissa de côté aucune question, qu'elle étudia toutes les cultures et revendiqua tous les peuples et tous les pays. Toutes les populations assujetties avaient en commun qu'elles étaient considérées comme naturellement subordonnées à une Europe supérieure, avancée, développée et mûre moralement, dont le rôle dans le monde non-européen était de diriger, instruire, légiférer,*

développer, et en temps utile, de discipliner, combattre et à l'occasion exterminer les non-Européens » (Said, 1988, p. 72).

Les institutions intellectuelles et culturelles, comme notamment l'Université, ont joué un rôle crucial dans le processus d'instauration d'un régime disciplinaire qui décide quels savoirs non-occidentaux sont de l'ordre de la science et doivent être récupérés, intégrés ou tout simplement acceptés, et lesquels ne rentrent pas dans les critères de scientificité et peuvent être ignorés, dédaignés et ostracisés du champ de la science. Paul Valéry (*in* Said, 1978, p. 281) résume la vocation de ce régime de manière confiante au début du XXe siècle : « *notre rôle est de maintenir cette puissance de choix, de compréhension universelle et de transformation en substance nôtre, qui nous a faits ce que nous sommes* », ou plus concrètement ce qu'il appelait « '*une machine puissante*', *absorbant ce qu'elle peut du monde extérieur, convertissant tout à son usage, intellectuellement et matériellement* » (*ibidem*). Ce régime est entretenu et maintenu par la division du travail intellectuel et les institutions qui en sont la représentation et par la suite, par la hiérarchie et l'autorité qu'elle instaure (Lefebvre, 1970b).

Cette autorité hiérarchique (la communauté scientifique), elle-même hiérarchisée, a donc comme tâche de définir les critères de scientificité (Juignet, 2016) afin de discipliner les processus de la production du savoir. « *La discipline organise un espace analytique* » qui permet de « *surveiller les conduites », « les apprécier, les sanctionner, les mesurer les qualités et les mérites* », et de mener à la « *procédure donc, pour connaître, pour maîtriser et pour utiliser* » (Foucault, 1975, p. 168). Ainsi la propriétarisation[5] de la science résultante de sa parcellarisation et territorialisation se déroule dissimulée par les critères scientifiques ou, comme Tuck et Yang (2014a) l'appelle, « *les codes académiques* » qui décident quel savoir appartient à la propriété intellectuelle et quel savoir rentre dans l'ordre de la conquête, de la réappropriation ou de la décrédibilisation (Said, 1978 – Hill Colins, 1989 - Tuck & Yang, 2014a). De fait un régime de frontière[6] symbolique (Mignolo) est mis en place afin de contrôler ce qui est autorisé (conformément à un système de lois et de « *rituels* ») (Khosravi, 2007) d'entrer sur le territoire « *sacré* » (*ibid.*) de la science et ce qui ne l'est pas, ainsi que qualifier ce qui

[5] La propriété individuelle représentée par le droit d'auteur dans le système capitaliste n'est pas le sujet de notre discussion ici.

[6] Je reviendrai sur ce terme est son fonctionnement précis dans le deuxième chapitre (*cf.* pp. 57-62).

appartient à ce territoire (*insider*) et ce qui ne lui appartient pas (*outsider*) (Said, 1978).

Revenons à l'énoncé de Hill Collins (*cf*. p.41) sur le processus de la validation du savoir par une communauté d'experts qui doit elle-même être crédibilisée par un groupe plus large dans lequel elle s'inscrit ; si je la traduis dans les termes de Foucault (1975), je peux dire que ce processus, sur une échelle plus large, fonctionne par « *la surveillance hiérarchisée* ». Cette surveillance hiérarchisée est garantie par la division du travail intellectuel et garantit simultanément le maintien du système de la production du savoir :

> « *Le pouvoir disciplinaire, grâce à elle* [la surveillance hiérarchisée]*, devient un système ''intégré'', lié de l'intérieur à l'économie et aux fins du dispositif où il s'exerce. Il s'organise aussi comme un pouvoir multiple, automatique et anonyme ; car il est vrai que la surveillance repose sur des individus, son fonctionnement est celui d'un réseau de relations de haut en bas, mais aussi jusqu'à un certain point de bas en haut et latéralement ; ce réseau fait ''tenir'' l'ensemble, et le traverse intégralement d'effets de pouvoir qui prennent appui les uns sur les autres : surveillants perpétuellement surveillés. Le pouvoir dans la surveillance hiérarchisée des disciplines ne se détient pas comme une chose, ne se transfère pas comme une propriété ; il fonctionne comme une machinerie. Et s'il est vrai que son organisation pyramidale lui donne un ''chef'', c'est l'appareil tout entier qui produit du ''pouvoir'' …* » (Foucault, 1975, p. 208).

Ce pouvoir s'exerce systématiquement et automatiquement à chaque processus de la validation du savoir qui exige son système de lois et ses valeurs comme critères de scientificité et qui évince toute autre forme de pensée, de la production et de la validation du savoir (Hill Colins, 1989). Il s'agit d'un cycle discriminatoire : d'un côté les groupes subordonnés, par les inégalités géo-historiques et socio-économiques, sont partiellement ou complètement privés d'accès aux ressources, à l'éducation et à la formation, en conséquence ils ont beaucoup plus d'obstacles pour s'intégrer dans la communauté scientifique ; de l'autre côté, la communauté d'experts tient l'infériorité de ces groupes comme valeur évidente et n'admet pas les savoirs qui mettent en question ce pouvoir, ses lois et ses valeurs (*ibid.*). Ainsi tout savoir qui ne s'assujettit pas à cette hégémonie scientifique est destiné à l'ostracisme.

III. L'objectivité scientifique ou la docilité théorique ?

Le principe d'objectivité scientifique fondé en référence aux sciences naturelles a été déterminé comme la valeur primordiale et le critère indispensable de la scientificité de la même manière dans les sciences humaines et sociales. Comme le dénonce Vieillescazes (in Harvey, 2008, p. 6),

> « *Pour les scientifiques bourgeois, la science se caractérise par la définition de procédures objectives de traitement des faits, et cette objectivation passe par la mise entre parenthèses des croyances et dispositions liées au monde social vécu (lequel s'arrête bien entendu aux portes du laboratoire, antre de la vérité), y compris lorsque l'objet de la science est le monde social. De ce point de vue la science repose fondamentalement sur la liberté d'objectiver et sur l'autonomie de la pensée* ».

Cette conception de la science semble vouloir accorder une absoluité antécédente à l'objet et de l'isoler de la conscience et de la connaissance humaine. Or « *Nous ne connaissons la réalité que par rapport à l'homme et comme l'homme est devenir historique, la conscience comme la réalité sont également un devenir, et l'objectivité, elle aussi, est un devenir* » (Gramsci, 1917-1934 p. 96-97). De là, quelques questions sont soulevées : peut-on séparer l'objet du sujet connaisseur ? Le sujet connaisseur peut-il se séparer de sa subjectivité ? Y a-t-il une « *connaissance théoriquement pure du réel* » (Lefebvre, 1970b) ? Y a-t-il une existence objective de la réalité (Gramsci, 1917-1934) ? L'objectivation dans les sciences humaines et sociales peut-elle être réalisable ?

Pour répondre à ces questions, j'analyse d'abord, un par un, les trois éléments fondamentaux d'un travail de recherche, c'est-à-dire le procès de travail, la méthodologie et l'axiologie afin d'étudier la possibilité d'une telle objectivité, mais aussi questionner son rôle dans les procédures de construction du savoir.

Toute la procédure de la recherche s'inscrit dans le plan général de la division du travail intellectuel (Lefebvre, 1970b) de la production du savoir. Le chercheur se trouve donc comme producteur d'idées et de savoir, ou un « *ouvrier intellectuel* » (Gramsci1917-1934) en exécutant un procès de travail qui, comme tout autre, se décompose en trois éléments : « *1) activité personnelle de l'homme, ou travail proprement dit ; 2) objet sur lequel le travail agit ; 3) moyen par lequel il agit* » (Marx, 1867, p. 276).

L'activité personnelle du chercheur comprend les différentes étapes de la préparation du projet jusqu'à sa rédaction finale : la lecture, la préparation du terrain, l'observation, le collecte de données, les entretiens, les prises de notes, la synthèse d'idées, la rédaction, la relecture, etc. L'objet sur lequel le travail agit correspond aux données, aux « *concepts* » mais aussi à une pluralité d'idées et de savoirs existants (les théories). Enfin, les moyens par lesquels le chercheur ou la chercheuse agit se divisent en deux catégories : les moyens matériels (ordinateur, caméra, enregistreur de son, carnet, etc.), et les moyens intellectuels (idéologies, « *méthodes*, *cadre d'analyse*, » savoirs, syntaxe, etc.) (Nicolas-Le Strat, 2018).

Commençons par le chercheur ou la chercheuse même. Chaque personne a parcouru un long chemin singulier et continue à le parcourir, a un vécu unique évoluant constamment, a un passé, une éducation, une certaine position sociale et géo-historique, certaines conditions matérielles, une certaine manière de penser, de concevoir et de percevoir, une certaine façon d'analyser et de synthétiser, etc. Ainsi, au contraire d'un travail manuel, artisanal ou manufacturier, le produit d'un travail intellectuel apparaît différent s'il est effectué par deux personnes distinctes, même si les conditions et les matériels du travail entre ces deux personnes sont identiques. En outre,

> « *faire de la recherche c'est toujours, dans une certaine mesure, faire de la recherche sur soi et sur son itinéraire. Chaque nouveau terrain de recherche fait nécessairement sens ou événement pour le chercheur […]. Il interagit avec les expériences antérieures et va devoir trouver sa place parmi les nombreuses traces des recherches passées* » (*ibid.*, p. 53).

Le chercheur ou la chercheuse — même s'iel en est complètement ou en partie inconscient·e — a toujours des intérêts, des moteurs et des présupposés particuliers en s'engageant sur un procès de recherche. Il faudrait ajouter à cela, l'élément décisif de la position sociale de la chercheuse ou du chercheur. L'ensemble des statuts et capitaux sociaux d'un·e individu·e relatif aux rapports sociaux d'une organisation sociale donnée constitue sa position dans l'espace social (Bourdieu, 1984). Ce qui englobe les statuts objectifs qui sont attribués antérieurement par les normes et catégories sociales telle que la classe, le genre, la race, la nationalité, l'âge, etc., les statuts acquis basés sur la reconnaissance et la validation sociale tel qu'une profession, un diplôme, une fonction, une habilité etc., et les statuts subjectifs que la personne croît avoir occupés ou acquis. Dans les termes de Vieillescazes (*in* Harvey, 2008, p. 8) :

> « *Ce monde concret n'est autre que le monde social, qui détermine notre situation, nos prises de position, et les possibles (intellectuels aussi bien que matériels) qui s'offrent à nous. Nous sommes déterminés par la classe à laquelle nous appartenons, mais également par notre genre, par notre race, par notre éducation, par notre emplacement physique dans l'espace, ou encore – dans un monde internationalisé – par notre situation géopolitique* ».

Cet ensemble joue un rôle capital dans l'ensemble du processus de recherche, du choix du sujet et du terrain jusqu'aux approches et méthodes théoriques et pratiques, en passant par les manières de se présenter et d'agir sur le terrain — mais aussi d'y être perçu·e. Il influe également sur les procédures de validation, l'attribution des ressources, l'accès aux moyens matériels ou symboliques, et sur l'accumulation de capitaux sociaux et culturels. En dernière analyse, « *pour aucune production de savoir en sciences humaines on ne peut ignorer ou négliger le fait que son auteur est aussi un sujet humain, déterminé par les circonstances de sa vie* » (Said, 1978, p. 24). Ainsi suivant les positions sociales et géo-historiques, les possibilités de décision et de l'action mais aussi les manières de réaliser une recherche sont complètement différentes. Si nous prenons l'exemple d'un homme français, blanc, chrétien, issu de la bourgeoisie européenne et d'une femme étrangère noire ouvrière, musulmane et voilée, iel ne disposent pas des mêmes possibilités ni ne peuvent effectuer les mêmes choix de recherche (*cf*. Torkaman Rad, 2023). Iel n'ont pas accès aux mêmes réseaux et ressources, ne sont pas reçu·e·s de la même manière et ne reçoivent pas le même comportement, et ne se comportent pas non plus de la même façon au sein de l'Université, ni sur leurs terrains d'étude ou dans tout autre situation.

Ensuite, toute personne est également porteuse d'une idéologie, qu'elle en soit consciente ou non. Celle-ci constitue implicitement la pensée, la conception et la perception de chaque individu·e ainsi que sa manière d'observer, d'analyser et de tirer des conclusions. Sur un projet d'urbanisme, par exemple, un chercheur qui est en faveur du développement urbain n'a pas la même approche, ne choisit pas les mêmes enquêté·e·s et ne tire pas les mêmes conclusions qu'une chercheuse écologiste ; le travail de cette dernière n'amène pas non plus les mêmes résultats que celui d'une personne qui s'intéresserait aux impacts de ce projet sur les classes ouvrières ou marginalisées. Je reviendrai sur ce point quand je traiterai de la question d'axiologie plus bas.

Tout cela agit non seulement sur l'activité personnelle du chercheur ou de la

chercheuse, mais aussi sur l'objet de son travail, c'est-à-dire sur les données récoltées. En outre, comme l'explique Marx (1867, p. 280),

> « *Si une valeur d'usage est le produit d'un processus de travail, il y entre comme moyens de production d'autres valeurs d'usage, elles-mêmes produits d'un travail antérieur. La même valeur d'usage, produit d'un travail, devient le moyen de production d'un autre. Les produits ne sont donc pas seulement des résultats, mais encore des conditions du processus de travail* ».

Chaque production de savoir se sert donc de la valeur d'usage des autres comme moyens de production. Autrement dit, chaque travail de recherche utilise et s'appuie sur les autres afin de produire une nouvelle valeur d'usage de savoir. Alors, est-ce qu'il existe des moyens intellectuels de production du savoir neutres ? Y a-t-il une manière objective de mobiliser ces moyens ? Une neutralité méthodologique abstraite est-elle réalisable ? Kaufmann (2011, p. 14) la définit comme

> « *la fuite en avant dans la sophistication des outils, la technique devenant l'instrument de l'objectivation scientifique au détriment de la théorie. L'interprétation, perçue comme contraire à la neutralité garantissant l'objectivité, est réduite au minimum. L'essentiel de l'effort est concentré sur la technique méthodologique, jusqu'à produire une véritable obsession de la méthode pour la méthode, artificiellement séparée de l'élaboration théorique* ».

Cette obsession positiviste reste toutefois un choix idéologique, un point de vue spécifique de la « science » qui « *croit vulgairement que science veut absolument dire 'système' et c'est pourquoi on construit des systèmes quels qu'ils soient qui, au lieu de la cohérence profonde et nécessaire, n'ont du système que le jeu mécanique extérieur* » (Gramsci, 1917-1934, p. 101). Mais ce jeu mécanique ne pourrait pas aller plus loin que confronter des analyses opposées. Il ne serait pas capable de s'écarter de toute idéologie et de répondre face aux antagonismes de manière neutre. Il fait alors référence à *la* scientificité pour surmonter ces antagonismes, une scientificité spécifique que j'ai traitée ci-dessus. Or, dans les sciences humaines et sociales, « *aucune méthode n'assure une 'scientificité' absolue, théorique ou pratique* » (Lefebvre, 1970a, p. 91). Je cherche ainsi à exprimer qu'une recherche est nécessairement orientée par les produits qu'elle mobilise comme objets de travail et moyens de production, c'est-à-dire par ses fondements et ressources théoriques.

Les moyens matériels soulèvent également le paradoxe d'une possible objectivité neutre d'une recherche. Le facteur le plus manifeste réside dans les financements, qui

imposent dès le départ des prises de position : soit en contraignant à répondre aux attentes précises des financeurs ou employeurs — souvent dictées par les besoins du marché —, soit en exigeant que le projet s'inscrive dans des cadres idéologiques et/ou épistémologiques déterminés pour pouvoir être financé·e. L'impact se ressent non seulement sur les orientations idéologiques du travail, mais aussi sur les méthodes et les pratiques de la recherche. Il définit le modèle et le degré d'engagement et d'investissement du chercheur ou de la chercheuse, ainsi que son positionnement en cas de conflictualité. Cela pèse aussi sur la manière dont la recherche (surtout une recherche qualitative) est perçue par les enquêté·e·s, qui n'interagissent pas dans un sens ou l'autre de la même manière avec un projet financé par une compagnie ou une collectivité qu'avec un projet indépendant ou militant. D'autant plus que ce facteur détermine la disponibilité temporelle et mentale du chercheur ou de la chercheuse.

En dehors de la question du financement, les autres moyens matériels dont dispose la chercheuse ou le chercheur ont aussi des conséquences directes et décisives sur le parcours et les résultats de sa recherche. À titre d'exemple, on peut citer les réseaux humains, les outils de travail, les papiers d'identité, les possibilités de circulation, l'accès aux ressources, etc.

Enfin, concernant l'objectivité axiologique, je l'analyse sous trois angles de : l'*énonciateur*, l'*énonciation* et l'*énoncé*[7].

Comme je l'ai déjà mentionné, l'énonciateur ou le sujet connaisseur n'est ni séparable de son individualité ni de sa position sociale ni de sa situation géo-corpo-historico-politique ni de son idéologie, ce qui lui donne une subjectivité multiple et plus ou moins singulière. Néanmoins, est-il possible de ranger cette subjectivité dans son casier au laboratoire avant de partir sur le terrain de recherche ? Et même cela ne serait-il pas anachronique ? Serait-il possible qu'un sujet mette en forme objectivement un objet ? La réponse qui nous est amenée par la scientificité bourgeoise est de réprimer la subjectivité individuelle et de la remplacer par une supra-subjectivité universelle et des « *protocoles communs* », c'est-à-dire « *s'accorder dans des jugements* » (Vieillescazes, *in* Harvey, 2008). L'objectivité scientifique de la science bourgeoise est alors une reconnaissance consensuelle postérieure par la

[7] Je propose ces appellations en m'inspirant des idées de Walter D. Mignolo (2009, 2015) et sur la base de ses termes : « *énonciation* » et « *l'appareil d'énonciation* ».

communauté scientifique (Hill Collins, 1989) et pas un positionnement antérieur à la recherche. Elle se repose donc plutôt sur l'énonciation et l'énoncé que sur l'énonciateur.

Afin d'assumer l'objectivité dans l'énonciation, la science bourgeoise impose de « *se concentrer sur le particulier en tant que tel* » (Vieillescazes, *in* Harvey, 2008), d'objectiver la réalité sociale en tant qu'un fait objectif, isolé et isolant dans le temps et dans l'espace (Lukács, 1922 – Nicolas-Le Strat, 2018), et par conséquent, de considérer une intelligibilité absolue de la réalité sociale indépendante de l'interprétation. Or, d'une part, comme le rappelle Gramsci (1917-1934, p. 115),

> « *la science, malgré tous les efforts des savants, ne se présente jamais comme une pure notion objective : elle apparaît toujours revêtue d'une idéologie ; la science est concrètement l'union du fait objectif et d'une hypothèse ou d'un système d'hypothèses qui dépassent le pur fait objectif* ».

Il est important d'insister sur le fait que dans les sciences humaines et sociales, contrairement aux sciences naturelles, on ne peut pas distinguer l'objet de son sujet connaisseur, ni de la totalité dont il est issu (Harvey, 2008). Autrement dit, on ne peut pas expliquer une conduite par une situation (Touraine, 1978). Ainsi que le souligne Nicolas-Le Strat (2018, p. 92),

> « *Par exemple, une situation de chômage n'existe pas comme telle, de manière univoque et parfaitement établie. Elle existe toujours à travers un vécu, individuel et collectif, et une multiplicité de détermination (rapport social d'âge, de sexe, de travail…). Elle n'est pas accessible et compréhensible indépendamment de ses multiples modes d'existence et, conséquemment de ses multiples modes d'actualisation en termes d'âge, de sexe, de territoire, etc.* ».

De fait, il est impossible de définir un fait objectif pur, isolé et isolant dans l'espace et temps, et détaché d'interprétations et d'hypothèses.

D'autre part, il n'y a pas de réalité sociale hors des rapports sociaux (Touraine, 1978), ainsi qu'il ne peut pas y avoir « *le regard du dieu du savant objectif* » (Tuck & Yang, 2014b) qui se situerait au-dessus des conflits qui traversent la société et y resterait neutre (Pfefferkorn, 2005), car, comme l'indique Baudelot (2003, p. 43),

> « *Étudier la réalité sociale contemporaine, c'est nécessairement mettre en évidence des écarts, des disparités, des inégalités qui sont souvent des gouffres, entre des patrimoines, des revenus, des salaires, des niveaux d'éducation, des conditions de travail, des taux de chômage ou de suicide, des modes et des niveaux de vie, des espérances de vie et même […] des différences de conditions entre les hommes et les femmes …* ».

La science bourgeoise prétend toutefois à l'objectivité de l'énonciation en promouvant certaines méthodes d'impartialité du type : prendre en considération tous les points de vue, recueillir l'avis de tou·te·s les protagonistes, confronter les idées et les théories opposées, etc., quitte à négliger l'étape suivante, c'est-à-dire l'énoncé. Même si nous admettons que l'énonciation puisse distinguer « *le fait objectif* » du « *système d'hypothèses* », tout examiner avec une neutralité absolue et confronter les idées avec une impartialité rigoureuse, l'énoncé, lui, ne saurait se soustraire à la nécessité de « *prendre parti, que nous le reconnaissons ou non* » (Baudelot, 2003). Il est indispensable pour l'énoncé d'affirmer, de confirmer ou de réfuter les hypothèses, de choisir un point de vue théorique et idéologique. L'énoncé est obligatoirement situé (Mignolo, 2009).

Par conséquent, la science bourgeoise en niant la situationalité de son discours (Vieillescazes, *in* Harvey, 2008) « *engendre des formes fétichistes d'objectivité* » (Lukács, 1922) qui n'ont pour but que de dissimuler les rapports sociaux de production et de pouvoir desquels sont issus ces conflits. Baudelot (2003, p. 44) rappelle à juste titre que dans ces conflits, « *le bonheur des uns fait en grande partie le malheur des autres. Vice-versa* ». J'ajoute que dans toute situation de conflictualité, il y a des dominants et des dominés, et rester neutre signifie plutôt prendre parti des dominants.

> « *En conséquence, cette ''science'' qui reconnaît, comme fondement de la valeur scientifique, la façon dont les faits sont immédiatement donnés, et comme point de départ de la conceptualisation scientifique, leur forme d'objectivité, cette science se place tout simplement et dogmatiquement sur le terrain de la société capitaliste, acceptant sans critique son essence, sa structure d'objet, ses lois, comme un fondement immuable de la ''science''* » (Lukács, 1922, p. 30).

Le principe de l'objectivité scientifique, tel qu'il est compris, pratiqué et imposé par la scientificité bourgeoise, demeure en effet un instrument disciplinaire de contrôle, de domination et en cas échéant de décrédibilisation et d'ostracisme. Elle sert à créer « *la figure d'observateur détaché, chercheur neutre de vérité et d'objectivité, qui en même temps contrôle le règlement disciplinaire et se met dans la position privilégiée de celui ou celle qui donne des ordres et qui exclut* » (Mignolo, 2009, p. 4).

Une telle objectivité scientifique prenant l'idéologie dominante du capitalisme comme évident et neutre, réprime subjectivement toute proposition épistémologique et théorique qui ne se soumet pas à ses valeurs et qui n'obéit pas ses lois en l'identifiant comme

idéologique et conséquemment non-scientifique.

Conclusion

Le savoir est un produit social situé géo-historiquement, et profondément marquée par les rapports de pouvoir capitalistes, coloniaux, et patriarcaux. La scientificité, telle qu'elle est définie et imposée par l'hégémonie idéologique et ses structures d'autorité, fonctionne comme un dispositif de contrôle, de légitimation et d'exclusion. Derrière l'exigence d'objectivité se dissimule une exigence de docilité aux normes idéologiques, épistémologiques et axiologiques de l'ordre dominant. En niant sa propre situationalité, ce savoir dominant prétend à l'universel tout en réprimant, invisibilisant ou disqualifiant toute autre forme de savoirs. Ce n'est qu'en déconstruisant les fondements théoriques, politiques et matériels de cette hégémonie, qu'il devienne possible d'envisager d'autres formes de conception, de production et de validation du savoir.

Dans ce chapitre j'ai analysé les éléments essentiels du système dominant de production du savoir afin de dévoiler les rapports de pouvoir sur lesquels il se fonde et qu'il perpétue. L'objectif était de déchiffrer ce système et ses valeurs pour préparer la défense de mes choix méthodologiques, mon approche politico-épistémique et ma position située sur le terrain de recherche. Le chapitre suivant poursuit cette démarche en examinant les axiomes épistémologiques et méthodologiques du savoir dominant, pour les confronter à des conceptions décoloniales et marxistes capables non seulement de les désamorcer, mais aussi de proposer des alternatives critiques et rigoureuses.

Chapitre 2. Construire des connaissances transgressives et oppositionnelles

Afin de remettre en question et déconstruire l'appareil du contrôle du savoir, comme le souligne Mignolo (2009, p. 4), il ne suffit pas de « *changer le contenu* » ni de « *changer les termes de conversation* », il faut changer radicalement « *les règles du jeu* ». Cependant ce changement radical ne serait réalisable qu'à condition de bien connaître l'essence et le fonctionnement des règles dominantes. Dans cette perspective, je vise d'abord à étudier l'épistémologie coloniale et bourgeoise et son fonctionnement en examinant la géopolitique de la connaissance, le point zéro épistémique et le régime de frontières épistémiques. Ensuite, je développe sur les notions de « *la pensée frontalière* » et « *la désobéissance épistémique*[8] » qui sont des propositions pour établir une connaissance décoloniale. Puis, je traite le matérialisme dialectique et son importance dans la construction d'un savoir transgressif.

En premier abord, les pensées décoloniales et marxistes, sur un plan politique général ne se marient pas sans difficulté. D'un côté, les théoricien·ne·s de décolonialté (Said, Spivak, Mignolo, etc.) critiquent, à juste titre, Marx et ses disciples d'avoir ignoré le colonialisme ou de l'avoir traité d'un point de vue eurocentré et moderniste. De l'autre côté, les marxistes reprochent à la pensée décoloniale, à juste titre aussi, le détachement partiel ou complet de la lutte des classes, certains rapprochements au libéralisme culturel et aux politiques d'identité. Cependant, je pense que pour construire un savoir transgressif qui déconstruit l'appareil dominant de la production et du contrôle du savoir, les deux sont indispensables et complémentaires. Le désaccord politique est davantage lié à une différence de point de vue et des priorités qu'à un antagonisme épistémique et ontologique. Je ne rentre pas dans les détails, car cela implique et mérite un travail de recherche à part entière. Mon intention est simplement de préciser que malgré les débats entre ces deux courants de pensée, il m'apparaît cohérent de les mobiliser de manière complémentaire.

[8] J'emprunte ces termes de Walter D. Mignolo, néanmoins je ne le développe pas exactement dans les mêmes directions que lui, notamment sur le plan idéologique.

I. La géopolitique de la connaissance et « la pensée frontalière[9] »

Nous avons vu que tout savoir est idéologiquement et stratégiquement situé, d'un côté, par la situation sociale et géo-historique de son énonciateur, de l'autre, par son point de départ, son épistémologie et ses méthodes (son énonciation). Cette situationalité « *géo et corpo-politique* » (Mignolo, 2013) s'inscrit ainsi dans l'Histoire matérielle des politiques de la connaissance. Hill Collins (1989, p. 146) le résume de manière simple et explicite :

> « *De même que les réalités matérielles que connaissent les dominants et les dominés produisent des points de vue différents, de même chaque groupe peut-il également souscrire à des théories de la connaissance ou des épistémologies différentes* ».

L'épistémologie du point zéro renvoie à la position géostratégique, mentionnée précédemment, que l'homme blanc bourgeois européen s'attribue comme « *le nombril du monde* » ou, d'un point de vue foucaldien, dans la tour centrale du panoptique où « *on voit tout, sans être jamais vu* » (Foucault, 1975). Une conception théo-égologique (Mignolo, 2009) qui situe, contrôle et hiérarchise les savoirs et les corps en s'affirmant elle-même comme universelle et universalisante. « *Ainsi la pensée moderne-européenne se situe elle-même dans un endroit où le monde est observé, décrit et jugé. Or, ceux qui observent, décrivent et jugent ne peuvent être à leur tour jugés »* (Mignolo 2015, p. 88).

Schématiquement, le processus théologique de l'universalisation de l'épistémologie coloniale-impériale a été amorcée par son autodéfinition comme « centre » et par l'oblitération de son historicité et de son identité géopolitique. Or, « *l'universel, disons-le encore une fois, a été fondé sur la colonisation de l'espace et du temps* » (*Ibidem.*). C'est « *la matrice de pouvoir colonial* » (Quiijano *in ibid*.) qui a réussi à imposer et faire prévaloir son épistémologie comme supra-historique, unique et universelle.

L'ontologie du régime panoptique et totalitaire de frontières épistémiques doit être comprise, d'un côté, par cette universalisation coloniale, et de l'autre, par les stratégies de construction de l'« *extériorité* » inventant un « *en-dehors* » afin de créer son « *intériorité* » (*ibid.*). Ce régime s'appuie essentiellement sur « *la différence coloniale* » — « *la différence que le discours hégémonique attribue aux ''autres'', en les classant comme inférieurs et*

[9] (Border thinking) - Walter D. Mignolo (2000, 2006, 2009)

affirmant en même temps que ses configurations géohistoriques et corpo-sociales sont supérieures et constituent les modèles à suivre » (Mignolo & Tlostanova, 2006, p. 208). La notion de la différence coloniale restitue et s'appuie sur le concept d'*Otherising* (construction de l'altérité) qui, selon Said (1978), est indispensable à la construction d'une identité. L'« autre » est considéré comme objet d'étude « *frappé d'altérité, mais d'une altérité constitutive, de caractère essentialiste* » (Abdel Malek, 1963, *in* Said, 1978, p. 116), afin que le « nous » puisse prendre forme et se distinguer essentiellement.

> « *On aboutit ainsi à une typologie — fondée sur une spécificité réelle, mais détachée de l'histoire, et, partant, conçue comme étant intangible, essentielle — qui fait de l'''objet'' étudié un être autre, par rapport auquel le sujet étudiant est transcendant* » (*Ibidem*).

Par conséquent, tous les groupes subalternes — les personnes non-blanches, les femmes, les classes ouvrière et marginalisées, les personnes trans et queers, etc. — ont été définis comme

> « *quelque chose que l'on juge (comme dans un tribunal), quelque chose que l'on étudie et décrit (comme dans un curriculum), quelque chose que l'on discipline (comme dans une école ou une prison), quelque chose que l'on illustre (comme dans un manuel de zoologie)* » (Said, 1978, p. 55),

et ont été classés comme étant inférieurs et ontologiquement figés dans cette infériorité. Il s'agit d'une « *invention discursive* » par « *une épistémologie territoriale et impériale* » (Mignolo, 2013) qui a créé et institué une catégorie de l'« autre », et l'a placée au deuxième rang, inférieur à elle-même (*ibid.*). Cette classification théo-égologique, comme le démontre Said (1978, pp. 87-88),

> « *partage avec la magie et la mythologie son caractère de système fermé qui se contient et se renforce lui-même, et dans lequel les objets sont ce qu'ils sont parce qu'ils sont ce qu'ils sont une fois pour toutes, pour des raisons ontologiques qu'aucune donnée empirique ne peut ni déloger ni modifier* ».

De cette manière, les circonstances géohistoriques et matérielles qui ont établi l'économie du savoir, ont également distribué les rôles distincts du « sujet » et de l'« objet » de connaissance. Telle distribution de rôles est fondamentale à l'épistémologie dominante et contribue structurellement à maintenir le macro-narratif colonial en tant que l'organisateur et le cœur de l'ontologie du régime de frontières épistémiques (Mignolo & Tlostanova, 2006). Selon Mignolo (2006, 2009, 2013), les frontières, construites et inventées à l'issue des

Lumières et du colonialisme, ne sont pas que géographiques, elles sont aussi politiques, culturelles, linguistiques, corporelles et épistémiques.

Comme l'indique Gilmartin (*in* Naylor et *al.*, 2017, p. 9) « *la différence coloniale est le point de départ pour comprendre comment fonctionnent les ontologies frontalières et comment elles peuvent être remises en question* ». Le régime de frontières instauré par la pensée coloniale suprémaciste repose sur l'idée d'une infériorité ontologique et épistémologique de l'extérieur (*ibid.*), avec pour objectif de surveiller, contrôler, s'approprier, et, si nécessaire, réprimer tout ce qui en provient.

> « *Les frontières, dans ce sens précis, ne sont pas le résultat naturel ou divin d'un processus de l'Histoire humaine, mais ont été créées par la constitution même du monde moderne/colonial (c'est-à-dire dans l'imaginaire des empires capitalistes occidentaux et atlantiques formés au cours des cinq cents dernières années). Si nous limitons nos observations aux types géographiques, épistémiques et subjectifs de frontières dans le monde moderne/colonial (de la Renaissance européenne à aujourd'hui), nous verrons qu'elles ont toutes été créées dans la perspective de l'expansion impériale/coloniale européenne : appropriation massive de terres accompagnée de la constitution d'un droit international qui justifiait cette appropriation massive de terres (Grovogui, 1996 ; Schmitt, 1952) ; contrôle du savoir (l'épistémologie du point zéro comme représentation du réel) en disqualifiant les langues et les épistémologies non-européennes et des épistémologies et le contrôle des subjectivités (par la conversation, la civilisation, démocratisation) ou, dans le langage d'aujourd'hui, par la mondialisation de la culture* » (Mignolo & Tlostanova, 2006, p. 208).

La « civilisation », la « modernisation » et la « démocratisation » sont les mots clefs de la grammaire du colonialisme par lesquels le savoir, la culture, l'Histoire et les valeurs de l'Occident deviennent uniques, universels et, corollairement, les modèles à suivre. Tout autre savoir, toute autre culture, toute autre Histoire, toutes autres valeurs sont alors destinées à s'effacer si ce n'est à être effacées manu militari. Alors, si les dominé·e·s souhaitent être accepté·e·s et/ou obtenir une place au sein du système dominant, iels doivent s'y soumettre et reconnaître ses valeurs qui les codent à l'excès, qui les excluent et dévalorisent systémiquement, et qui les surveillent et invisibilisent (Hill Collins, 1989 ; Tuck & Yang, 2014b). Cela passe par l'intégration et l'intériorisation des manières de penser et de faire des dominants. Dès lors un lien d'interdépendance se forme autour de cette dialectique du pouvoir colonial-impérial de la construction et de la validation du savoir qui reproduit la domination de la différence coloniale et dévore tout savoir venu de l'*extérieur*. Comme le

souligne Bourdieu (2002, pp. 27-28),

> « *Lorsque les dominés appliquent à ce qui les domine des schèmes qui sont le produit de la domination, ou, en d'autres termes, lorsque leurs pensées et leurs perceptions sont structurées conformément aux structures mêmes de la relation de domination qui leur est imposées, leurs actes de connaissance sont, inévitablement, des actes de reconnaissance, de soumission* ».

L'hégémonie idéologique est ainsi préservée, renforcée et perpétuée en se faisant intégrer et reconnaître par celleux qu'elle considère comme inférieur·e·s, et en créant un dispositif important qui « *automatise et désindividualise le pouvoir* » (Foucault, 1975, p. 235). Cet appareil idéologique récompense celleux qui adhèrent à l'infériorité de leurs propres catégories en les promouvant à des positions d'autorité, d'une part, pour gagner « *le consentement actif des groupes subalternes aux arrangements* sociaux *reproduisant leur subordination* » (Scott, 1990), et d'autre part, pour justifier à la fois sa position de dominance et l'exclusion systémique des autres basée sur une logique de méritocratie qui ne se contente pas que de l'attachement et de la soumission aux valeurs et critères dominants (Hill Collins, 1989), mais valorise surtout la reconnaissance et l'intégration de ces valeurs et critères. Bourdieu (2011, pp. 133-134) dénonce cette dynamique de manière explicite :

> « *Le pouvoir enferme une demande de reconnaissance. Il ne se contente pas de la soumission mécanique de l'automate qui obéit au doigt et à l'œil, comme une machine que l'on dirige en appuyant sur une commande ; il en appelle à un agent autonome, c'est-à-dire quelqu'un qui soit capable de faire sienne, en lui obéissant, la règle de conduite qui lui a été prescrite. L'ordre ne devient opérant, efficient, que par l'intermédiaire de celui qui l'exécute, avec la collaboration objective de sa conscience, de ses dispositions préalablement montrées à le reconnaître pratiquement, dans un acte d'obéissance, c'est-à-dire de croyance* ».

La pensée frontalière (*border thinking*) (Mignolo, 2006-2013) a pour objectif de reconnaître les géopolitiques du savoir, de démanteler la différence coloniale et de parler du côté des « inférieur·e·s » (Naylor, *in* Naylor et *al.*, 2017). Selon Mignolo et Tlostanova (2006, p. 208) « *la pensée frontalière (ou épistémologie frontalière) émerge principalement des réponses épistémiques anti-impériales des peuples à la différence coloniale* ». Elle prend en compte, visibilise et dénonce la matrice du pouvoir colonial à tous ses niveaux — « *de la colonialité du pouvoir économique et politique, à la colonialité de la connaissance et de l'être* » (Mignolo, 2015, p. 31). Étant donné que « *la connaissance (épistémologie) est un instrument*

impérial de la colonisation » (*Ibidem.*), la pensée frontalière se tâche de déconstruire l'universalité de l'épistémologie coloniale et de dévoiler sa « localité » et son « identité ».

Pour conclure, la géopolitique de la connaissance rend compte des rapports de pouvoir géo-corpo-politiques et épistémologiques issus de la colonialité qui sont ancrés dans les processus de la construction du savoir. Elle contribue à « *déplacer l'attention de l'énoncé vers l'énonciation, de la connaissance vers l'acte de connaître* » (*ibid.*, p. 134) et, dialectiquement, à démonter la structure coloniale de la « *scientificité* » euro-androcentrique bourgeoise. Ainsi, comme l'indique Mignolo (*ibid.*, p. 60) :

> « *La géopolitique de la connaissance réclame la légitimité de la connaissance sans privilège, une légitimité par et dans les histoires locales qui dénonce le mythe du 'global' et qui affirme que seules des histoires locales existent – l'histoire de l'Europe est une histoire locale qui s'était projetée elle-même au niveau global* ».

II. « *La désobéissance épistémique* »

Le point de départ de la désobéissance épistémique ou, comme l'indique Mignolo (2015, p. 138), « *la pratique de la libération et de la décolonisation* » réside effectivement en acte de « *reconnaître que la colonisation de l'être et du savoir s'est réalisée grâce à une utilisation répressive de la connaissance impériale pour étouffer les subjectivités – c'est en cela que consiste cette colonisation de l'être et du savoir.* »

Cette colonisation de l'être et du savoir a donné lieu à « *la violence épistémique* » (Spivak, 1999), c'est-à-dire le processus de « *constituer le sujet colonial en tant qu'Autre* » et de « *l'oblitération asymétrique de la trace de cet Autre dans sa précaire subjectivité* » (*ibid*. p. 266) à l'issu d'une « *formation territoriale* » et « *une invisibilisation de la différence coloniale* » (Naylor, *in* Naylor et *al.*, 2017) que je viens de traiter plus haut.

Ce n'est pas simplement en modifiant le cadre et en changeant les rôles entre les sujets et les objets que nous arriverons à bouleverser la géopolitique et l'économie du savoir (Dorlin, 2008) et contester l'épistémologie dominante. Comme le rappelle Kelly (2016, *in* Grande, 2018, p. 49) par rapport à la question raciale — son discours est tout de même valable pour toute autre sorte de domination —,

> « *L'architecture sociale et épistémologique entièrement racialisée sur laquelle l'Université moderne est construite ne peut pas être radicalement transformée en ajoutant "simplement" des visages plus colorés, des espaces plus sûrs, une meilleure formation et un programme d'études qui reconnaît les oppressions historiques et contemporaines. C'est un peu comme si l'on demandait, comme stratégie, plus de policiers noirs pour réduire la violence de l'État* ».

Une réponse épistémique venant du côté des subalternes ne pourrait pas s'appuyer sur les termes de conversation ni le cadre de l'épistémologie coloniale et bourgeoise dominante. Ainsi, toute production du savoir parmi ou même par les opprimés·e·s, tant qu'elle ne révèle et ne conteste pas la différence coloniale, le régime de frontière épistémique et l'ordre de la production capitaliste, s'inscrit concrètement dans l'appareil hégémonique d'« *énonciation* » et collabore inconsciemment à la répression de la subjectivité des subalternes. Spivak (1988, p.71) remet en question cette tendance, d'ailleurs de plus en plus valorisée par l'Université coloniale, de manière suivante :

> « *Nous devons également nous réjouir de la recherche d'informations effectuée en anthropologie, en science politique, en histoire et en sociologie dans ces espaces réduits au silence. Et pourtant, la supposition et la construction d'une conscience, ou d'un sujet, sous-tendent un tel travail et vont, à la longue, converger avec la constitution impérialiste du sujet, mêlant la violence épistémique à l'avancement du savoir et de la civilisation* ».

La désobéissance épistémique consiste à « *démanteler ces structures et processus qui créent des hiérarchies de valeurs de l'individu et du travail* » (Grande, 2018, p. 61), et à « *enrayer la machinerie théorique elle-même,* [à] *suspendre sa prétention à la production d'une vérité et d'un sens par trop univoque* » (Irigaray, 1977, *in* Dorlin, 2008, p. 13). De là nous pourrons revendiquer une épistémologie alternative et contestataire, une épistémologie des opprimé·e·s venant du bas vers le haut. Ce renversement épistémique [10] (Mignolo & Tlostanova, 2006) a pour objectif de changer les règles du jeu et de prétendre à un savoir qui

> « *au lieu d'œuvrer à l'accumulation de connaissances et à sa gestion impériale, travaille à l'autonomisation et à la libération des différentes couches (raciales, sexuelles, de genre, de classe, linguistiques, épistémiques, religieuses, etc.) de l'oppression, et à ébranler l'hypothèse sur laquelle le pouvoir impérial est naturalisé, mis en œuvre et corrompu* » (*ibid.*, p. 208).

Par conséquent, la revendication des savoirs produits sur la base des épistémologies

[10] Epistemic shift

alternatives et contestataires, « *disqualifie la connaissance vraie* » (Dorlin, 2008), et, comme le démontre Hill Collins (1989, pp. 174-175), pose

> « *un véritable défi aux démarche fondamentales à l'aide desquelles les dominants légitiment leurs propres savoirs. A partir du moment où l'épistémologie utilisée pour valider le savoir est remise en cause, tous les savoirs validés conformément au modèle dominant deviennent suspects. Une épistémologie alternative conduit à questionner tout savoir certifié et à mettre les vérités soi-disant incontestables à l'épreuve des nouveaux outils critiques utilisés pour déterminer ce qui est vrai* ».

La désobéissance épistémique s'inscrit alors dans la lutte décoloniale contre la violence épistémique imposée par la théo-égo-logie euro-androcentrique et son point zéro épistémique. Elle constitue ainsi une « *fracture épistémique* » (Spivak, 1999) qui « *remet en cause à la fois le contenu des idées considérées comme vraies et la manière d'arriver à la vérité* » (Hill Collins, 1989, p. 175). Une telle fracture peut être considérée comme une déclaration d'affrontement et une menace pour le savoir impérial dans les circonstances que Scott (1990, p. 220) explique ainsi :

> « *Tout refus public, jeté à la face du pouvoir, de reproduire les mots, les gestes et autres signes d'obéissance normative, est habituellement compris comme un geste de défi – et voulu comme tel. Ici, la distinction cruciale porte entre un échec pratique à se conformer aux exigences du dominant et un refus déclaré de s'y conformer. Si le premier ne bascule pas nécessairement l'ordre normatif de la domination, c'est presque toujours le cas pour le second* ».

Ensuite, il en déduit que : « p*ar certains égards, la conduite peut être quasiment identique, mais la première action est inoffensive, ou tout au moins ambiguë, tandis que la seconde représente une menace implicite formulée à l'encontre de la relation de domination* ».

C'est pourquoi les épistémologies contestataires peuvent être « *systématiquement ignorées, discréditées ou simplement absorbées et marginalisées dans les paradigmes dominants* » (Hill Collins, 1989, p. 174), ou en cas de nécessité, ostracisées voire réprimées. La désobéissance épistémique devient ainsi une résistance théorique et idéologique contre l'universalité totalitaire de l'épistémologie coloniale-impériale en la situant historiquement et géopolitiquement, en dévoilant son identitarisme corpo-ontologique, et en évoquant sa position socio-culturelle. De cette manière, elle répond à la nécessité de se concentrer d'abord sur l'énonciateur plutôt que sur l'énoncé (Mignolo 2009), et de démonter cette « *figure de l'observateur détaché, un chercheur neutre de la vérité et de l'objectivité qui, à la*

fois contrôle les règles de la discipline et se place dans une position privilégiée pour évaluer et dicter » (*ibid*. p.4).

La désobéissance épistémique s'appuie ainsi sur une intersubjectivité réflexive qui questionne la situationalité historique, sociale et géo-corpo-politique de l'énonciateur, mais aussi de l'énonciation et de l'énoncé. Elle contribue à générer un savoir propre aux opprimé·e·s qui « *constitue à la fois une ressource cognitive et une ressource politique* », un savoir qui « *élucide des conditions matérielles obscurcies et ignorées par le savoir dominant*[11] » (Dorlin, 2008, p. 19). À partir de là, elle remet en question la soi-disant scientificité et démontre qu'« *en réalité, la science elle aussi est une superstructure, une idéologie* » (Gramsci, 1917-1934, p. 114). Elle remet également en cause l'objectivité scientifique de façon décrite par Christine Delphy (1988, *in* Dorlin 2008, p. 20) :

> « *Toute connaissance est le produit d'une situation historique, qu'elle le sache ou non. Mais qu'elle le sache ou non fait une grande différence ; si elle ne le sait pas, si elle se prétend ''neutre'', elle nie l'histoire qu'elle prétend expliquer. […] Toute connaissance qui ne reconnaît pas, qui ne prend pas pour prémisse l'oppression sociale, la nie, et en conséquence la sert objectivement* ».

III. Le matérialisme dialectique

Contrairement à la science parcellaire bourgeoise, comme l'élabore Lefebvre (1940), le matérialisme dialectique vise à la connaissance de la société et des rapports sociaux comme totalité. Partant de l'affirmation de Marx (1847, *in* Lukács, 1922, p. 25) selon laquelle « *les rapports de production de toute société forment un tout* », il conçoit toute réalité comme un élément d'une totalité réelle en devenir. « *L'objet de la pensée dialectique est un ''concret de pensée'', une ''riche totalité de multiples déterminations et relations'', une ''totalité de pensée''* » (Marx, 1857, *in* Hetzel, 2012, p. 121).

Alors que la science bourgeoise et coloniale cherche le concret dans un système partiel, isolé et isolant, et par l'abstraction des faits empiriques dans l'immédiat, le matérialisme dialectique insiste sur « *l'unité concrète du tout* » (Lukács, 1922) et affirme

[11] Ici, Elsa Dorlin parle particulièrement d'une production du savoir féministe, or, je pense que cela peut comprendre tout type de savoir produit par des opprimé·e·s.

l'existence des réalités « *dans et par leurs relations aux autres* » (Hetzel, 2012). La connaissance bourgeoise « *croit que le concret réside dans la simple description ou explication de phénomènes particuliers cernés dans leur particularité* » (Vieillescazes, *in* Harvey, 2008, p. 7), tandis que le matérialisme dialectique « *démasque cette illusion en tant qu'illusion, produite nécessairement par le capitalisme* » (Lukács, 1922, p. 30), emploie une « *progression circulaire de l'analyse* » (Hetzel, 2012), et prend en compte à la fois les « *rapports essentiels et leurs formes phénoménales* » (Marx, 1867).

Si la science coloniale et bourgeoise territorialise et isole les phénomènes, c'est aussi pour égarer leur situationalité et historicité. Comme l'écrit Lukács (1922, p. 34) :

> « *Aussitôt que la méthode dialectique et, avec elle, la prédominance méthodologique de la totalité sur les moments particuliers a été ébranlées, aussitôt que les parties ne trouvaient plus dans l'ensemble leur concept et leur vérité et, qu'au contraire, le tout était éliminé de la recherche comme non scientifique ou réduit à une simple ''idée'' ou bien à une ''somme'' des parties, la relation réflexive des parties isolées devait apparaître comme une loi éternelle de toute société humaine* ».

Ainsi, l'abstraction et la dissociation des faits, et *ipso facto* la conception du tout comme une accumulation des parties détachées, plutôt qu'une unité synthétisée, engendrent des « *formes fétichistes d'objectivité* » (*ibid.*). Dès lors, les rapports réflexifs de ces formes ainsi que leurs lois « *dissimulent les rapports réels entre les objets* » (*ibid.*), et les transforment en des rapports immédiats et spécifiques donc dépourvus d'historicité et de totalité. « *Car les déterminations réflexives des formes fétichistes d'objectivité ont justement pour fonction de faire apparaître les phénomènes de la société capitaliste comme des essences supra-historiques* » (*ibid.*, p. 41).

Le matérialisme dialectique propose, au contraire, l'appréhension des « *formes d'objectivité de tous les phénomènes sociaux dans leur action réciproque dialectique continue* » (*ibid.*, p. 40) au même titre qu'« *il ne s'aplatit pas en simple interaction, dans la mesure où toute réalité concrète n'est pas seulement produite, mais elle-même porteuse de ses propres relations aux autres* » (Hetzel, 2012, p. 128). Ainsi un objet de connaissance devient intelligible : « *à partir de sa fonction dans la totalité déterminée dans laquelle il fonctionne* » (Lukács, 1922, p. 40). Il est important de noter, encore une fois, que cette totalité n'est pas un assemblage des choses, phénomènes ou faits, mais est constituée d'une

organisation totalisante qui suppose la différence, l'opposition et la contradiction (Hetzel, 2012).

> « *C'est pourquoi une telle totalisation n'est jamais absolue. Dans la mesure même où c'est la productivité, la production de différences, et non l'identité, qui en est le principe, la ''totalisation'' ou organisation des réalités n'est que le résultat factuel de leur coexistence, de leur différence et de leur opposition* » (*ibid.,* p. 132).

Effectivement, pour étudier des faits, des phénomènes, des concepts et des problématiques, il est indispensable de les isoler par abstraction, ainsi que de les catégoriser dans un ou plusieurs domaines de recherche. Néanmoins, ce qui sépare décisivement le matérialisme dialectique de la science bourgeoise, c'est la conception de cet isolement et le traitement des relations. Il s'agit de savoir si cet isolement et cette spécialisation restent un moyen pour la connaissance de la totalité, c'est-à-dire si la particularité s'inscrit et s'intègre ultérieurement dans un cadre totalisant ; ou bien si la particularité reste absolument générale et « *si la connaissance - abstraite - du domaine partiel isolé conserve son 'autonomie'* [et] *reste un but pour soi* » (Lukács, 1922, p. 56).

Partant, le marxisme passe de la disciplinarité — voire l'interdisciplinarité ou pluridisciplinarité — des sciences à la connaissance unitaire de l'évolution de la société comme totalité, une connaissance unificatrice de la théorie et de la praxis. Dans ce registre, comme l'explique Hetzel (2012, p. 121), « *les catégories sont les ''moments'' du concret de pensée : chacune est ce qu'elle est par sa relation à la totalité, qui seule lui donne un sens* ». Par ailleurs, cette connaissance totalisante n'est point réalisable si le sujet de connaissance ne s'intègre pas et n'intériorise pas également une relation à la totalité dont il fait partie. Conscientiser et poser la situationalité de l'énonciateur, l'énonciation et l'énoncé sont essentiel à la recherche. Lukács (1922, p. 57) explicite cet impératif de façon suivante :

> « *Le point de vue de la totalité ne détermine cependant pas seulement l'objet, il détermine aussi le sujet de la connaissance. La science bourgeoise — de façon consciente ou inconsciente, naïve ou sublimée — considère toujours les phénomènes sociaux du point de vue de l'individu. Et le point de vue de l'individu ne peut mener à aucune totalité, tout au plus peut-il mener à des aspects d'un domaine partiel, le plus souvent à quelque chose de seulement fragmentaire : à des ''faits'' sans lien entre eux ou à des lois partielles abstraites. La totalité ne peut être posée que si le sujet qui la pose est lui-même une totalité ; si donc, pour se penser lui-même, il est contraint de penser l'objet comme totalité* ».

L'autre caractéristique *sui generis* de la connaissance matérialiste-dialectique, consiste dans le fait qu'elle prend en considération l'historicité des faits, « *pénètre leur conditionnement historique* » (*Ibid.*), et renonce à prendre leur état immédiat comme point de départ. Pour le matérialisme dialectique, comme le mentionne Hetzel (2012, p. 131), « *la compréhension du caractère historiquement déterminé, donc transitoire, de toute chose, est constitutive de la connaissance scientifique* ». Dans ces conditions, comme le précise Lukács (1922, p. 25), « *toute catégorie partielle isolée peut être traitée et pensée (dans cet isolement) comme étant toujours présente pendant toute l'évolution de la société humaine* ».

L'idéologie coloniale de la bourgeoisie, comme je l'ai montré précédemment à travers son épistémologie, conçoit également — selon une logique théo-égologique — son propre ordre de production comme intemporel, éternel et anhistorique. Elle tend à faire disparaitre son historicité en peignant ses rapports sociaux de production comme issus des lois éternelles de la nature et de la raison et comme l'essence unique et universelle des rapports sociaux et humains. Ainsi, elle amène les hommes à percevoir les forces motrices réelles de l'Histoire comme « *une sorte de nature* », et à voir dans les lois qui les régissent des lois naturelles prétendument « *éternelles* » (*ibid.*, p. 78). La critique de Marx (1867, p. 41) de cette dynamique de la pensée bourgeoise nous en donne une idée plus claire :

> « *La réflexion sur les formes de la vie humaine et donc aussi leur analyse scientifique, empruntent en général un chemin opposé à celui de l'évolution réelle. Cette réflexion commence après coup et, par suite, elle commence par les résultats achevés du processus d'évolution. Les formes [...] possèdent déjà la stabilité des formes naturelles de la vie sociale, avant que les hommes cherchent à rendre compte, non du caractère historique de ces formes, qui leur semblent bien plutôt déjà immuables, mais de leur contenu* ».

En ce sens, la pensée coloniale-bourgeoise fait de l'Histoire une cumulation, un stockage disparate de faits et d'événements détachés, discontinus et aléatoires. Le passé reste au passé et ne peut être évoqué au présent que comme passé. Dans ces circonstances, les forces motrices de l'Histoire et, en conséquence, sa totalité et son unité sont ignorées, oblitérées, voire complètement niées. Par la pensée matérialiste dialectique, le marxisme oppose à cette approche un antagonisme profond qu'il dénomme le matérialisme historique. Lukács (1922, p. 281) le définit comme

> « *une méthode scientifique pour comprendre les événements du passé dans leur essence vraie.*

> *Cependant, à l'inverse des méthodes historiques de la bourgeoisie, il nous rend aussi capables d'examiner le présent sous l'angle de l'histoire, c'est-à-dire scientifiquement, de n'y pas voir seulement les phénomènes de surface, mais aussi ces forces motrices historiques plus profondes qui meuvent en réalité les événements* ».

Il s'agit d'un outil pour soumettre les faits, les phénomènes et les rapports sociaux à un traitement historico-dialectique et les situer au sein d'une totalité qui elle-même est dialectiquement constituée des déterminants (Marx, 1857). Ainsi, comme l'écrit Lukács (1922, p. 41), « *la connaissance de la véritable objectivité d'un phénomène, la connaissance de son caractère historique et la connaissance de sa fonction réelle dans la totalité sociale forment donc un acte indivis de connaissance* ». Cependant, il est nécessaire de rappeler que cette totalité et cette compréhension unitaire du processus historique, ne dissolvent pas les éléments constitutifs de cet acte dans « *une unité indifférenciée, une identité* » (*ibid.*).

En outre, selon Lukács (*ibid.*), le matérialisme historique est un moyen de lutte pour le prolétariat à l'époque capitaliste, « *son arme la plus acérée* » issue « *de la vision claire de la réalité en vue de l'action* » (*ibid.,* p. 282). Il a

> « *constamment été utilisé dans la lutte de classe du prolétariat, chaque fois que la bourgeoisie voilait et enjolivait la situation réelle, l'état de la lutte des classes, de toutes sortes d'éléments idéologiques, pour transpercer ces voiles avec la froide lumière de la science et montrer qu'ils étaient faux, qu'ils induisaient en erreur et contredisaient la vérité. Aussi la fonction la plus haute du matérialisme historique ne pouvait-elle pas résider dans la pure connaissance scientifique, mais dans le fait qu'il était action. Le matérialisme historique n'était pas un but en soi, il était là pour que le prolétariat puisse tirer au clair une situation, et, dans cette situation clairement reconnue, agir conformément à sa situation de classe* » (*ibidem*).

Ainsi, le matérialisme historique est une méthode qui convoque le passé dans le présent, non comme un passé révolu, mais comme un élément constitutif du présent. Il traite l'Histoire comme un processus dialectique continu constitué par les faits et les phénomènes qui sont eux-mêmes dialectiquement conduits par ce processus unitaire et totalisant.

Le dernier point concernant le matérialisme dialectique porte sur sa compréhension des contradictions et sur la manière dont il les appréhende. Pour la science bourgeoise, les contradictions qui apparaissent inévitablement dans l'analyse des phénomènes et des rapports sociaux ne sont, au mieux, que des faits de surface, purement factuels et

éventuellement réconciliables ; au pire, elles sont jugées inadmissibles, non scientifiques, irrationnelles. Pour la pensée marxiste, au contraire, elles ne sont ni issues d'une erreur ni d'une imperfection scientifique, ni accidentelles ni factuelles ; elles appartiennent à l'essence même de la société, au mode de production capitaliste (Lukács, 1922). D'après le matérialisme dialectique de Marx, comme le rapporte Hetzel (2012, p. 124),

> « *Une réalité contient […] des oppositions qui coexistent dans et par leur entrechoquement, leur conflit, leur lutte, en un mot des contradictions ; mais, surtout, ces contradictions, loin d'être seulement factuelles, sont constitutives de la réalité et source d'une dialectique qui lui est immanente* ».

Néanmoins, ce qui permet au matérialisme dialectique de dépasser ces contradictions, c'est qu'il les inscrit dans une compréhension de la totalité. Ce dépassement ne signifie pas qu'elles cessent d'être des contradictions ; au contraire, elles sont reconnues comme nécessaires et constitutives de cette totalité, en tant qu'antagonismes inhérents au système (Lukács, 1922). En ce sens, dépasser ces contradictions théoriquement, consiste à ouvrir la voie aux tendances qui appellent à les surmonter, les supprimer concrètement et pratiquement (*Ibid.*). C'est pourquoi la dialectique « *dans son essence* [est] *critique et révolutionnaire* » (Marx, 1867, p. 18).

Pour conclure, le matérialisme dialectique met à notre disposition à la fois une méthode rationnelle pour la compréhension de l'unité et de la totalité de la réalité sociale, ainsi qu'un moyen de lutte pour l'émancipation des opprimé·e·s. Partant, le matérialisme dialectique n'est pas une méthode ou une manière de penser parmi d'autres : il constitue à la fois une position épistémique et sociopolitique, et un moyen d'agir, c'est-à-dire une praxis révolutionnaire.

Conclusion

Dans ce chapitre, en révélant les fondements épistémiques et méthodologiques de la production du savoir dominant, j'ai étudié les querelles idéologiques et épistémologiques qu'y présentent les pensées décoloniale et marxiste. À la suite du premier chapitre, où j'ai dévoilé les rapports de pouvoir et domination dans la construction du savoir, l'objectif était d'appréhender les possibilités de les remettre en question, de les contester et enfin de rendre

légitime la transgression épistémologique et méthodologique, c'est-à-dire de changer les « règles du jeu ». Avant de définir les méthodes et les bases théoriques, épistémologiques et méthodologiques de mon « énonciation », il était primordial de ressusciter ces conflits théoriques qui, en dernière analyse, n'agissent pas que sur la théorie.

La dernière étape de ce cheminement est d'expliquer comment mon travail de recherche intègre et intériorise ces théories dans son propre contexte géo-historique et sociopolitique et sa propre praxis de recherche. Dans le chapitre qui suit, j'expliciterai premièrement ma position inséparablement épistémologique et politique qui a déterminé ma méthodologie et mes méthodes ; et par la suite je justifierai ma posture subjective et multiple du chercheur-cherché-cinéaste-militant-activiste-camarade sur le terrain de recherche ainsi que sa conversion à l'interprète-auteur-critique au moment de la rédaction. Enfin, partant du contenu de ma recherche, je tracerai la trajectoire qu'elle a parcourue pour atteindre à établir des termes de conversation convergents, puis à définir ses propres règles de jeu en raccord avec ses préoccupations scientifiques et politiques.

Chapitre 3. Épistémologie, posture(s), méthodes

Après avoir étudié les caractéristiques fondatrices du savoir dominant, leurs origines et fonctionnements (le cadre), ainsi que ses instructions (les règles du jeu), je me suis intéressé sur les possibilités alternatives qui conduiront vers une épistémologie transgressive, un changement radical de l'appareil de l'énonciation. Il est maintenant temps de désigner le cadre de ma recherche et définir ses *règles du jeu* en précisant les fondements épistémologiques et méthodologiques sur lesquelles elle se construit, ainsi que les méthodes dont elle fait usage. Il s'agit de constituer mon « *énonciation* » en cohésion avec mon sujet de recherche et avec la réalité concrète du terrain. En effet, je vise l'objectif de poser un fondement théorique réflexif à ma praxis de recherche, mais aussi aux dynamiques historiques et matériels qui ont donné naissance à l'intelligibilité des processus que j'étudie. Il n'est donc pas question de réinventer la roue ni de sombrer dans une confusion épistémologique, au contraire, je tends à fonder une structure de recherche en appliquant l'épistémologie et les méthodes qui sémantiquement et pratiquement lui correspondent le plus. Il est important de soulever le principe que pose Gramsci (1917-1934, p. 93) concernant le rapport dialectique entre la recherche et ses méthodes :

> « *Toute recherche a sa méthode déterminée et construit une science déterminée qui lui est propre, et la méthode s'est développée et a été élaborée en même temps que se développaient et s'élaboraient la recherche et la science déterminées, et forme un tout avec elles* ».

Par conséquent, croire qu'en appliquant des méthodes types qui ont donné « *de bons résultats dans une recherche avec laquelle la méthode faisait corps* », on pourrait progresser toute autre recherche similaire « *relève très peu de la science* » (*ibidem*), et s'inscrit encore une fois dans la compréhension fétichiste et marchandisante de la science.

Ainsi, ce chapitre a pour objectif de préciser le plan épistémologique, d'expliquer les différentes formes de ma posture flexible et réflexive, et de justifier sa subjectivité, de décrire les méthodes employées, et enfin, de montrer l'importance et la fonctionnalité du film documentaire en tant qu'outil de recherche mais aussi comme représentation autonome.

I. La matrice épistémique

La matrice épistémologique de cette recherche a pris forme autour d'un

retournement radical du regard et de l'orientation visant d'abord à reconnaître puis à réduire autant que possible les rapports de pouvoir inhérents au travail de recherche auxquels il n'échappe en aucun cas. Pour cela, comme le mentionne Rancière (*in* Nicolas-Le Strat, 2018, p. 141), « *il faut partir de l'égalité et non chercher à y arriver* ». Cette question d'égalité se pose préalablement au point de départ épistémique. Si nous parton de l'épistémologie du point zéro que j'ai traité antérieurement, l'objet de recherche devient ce que décrit Foucault (1975, p. 233) par rapport à un détenu : « *il est vu, mais il ne voit pas ; objet d'une information, jamais sujet dans une communication* ». Cela peut paraître exagéré de comparer l'objet de recherche à un détenu, mais ce qui est identique, c'est le rapport de pouvoir du contrôle et d'univocité. Dans la conception coloniale-bourgeoise de la production du savoir, le sujet se différencie et se sépare de l'objet en guise de l'objectivité scientifique, mais en réalité, dans le but de le maîtriser. Au contraire, ce que j'ai l'intention de conceptualiser comme « *compréhension radicale*[12] » (Torkaman Rad, 2023) appelle à renoncer au « *regard divin du chercheur objectif* » (Tuck & Yang 2014b) qui observe l'objet de recherche « *d'en haut, dans le but d'appréhender l'ensemble du panorama qui s'offre à lui* » (Said, 1978, p. 278), et nécessite en revanche l'empathie, l'intimité, l'engagement et l'égalité entre le sujet et l'objet (Belenky et *al.*, 1986). Ainsi l'objet de connaissance est transformé en sujet et vice versa, par conséquent, l'acte de connaître devient un acte collectif d'auto-analyse, une réflexivité intersubjective, présupposant l'égalité des intelligences, « *dans une réelle visée d'émancipation intellectuelle* » (Nicolas-Le Strat, 2018, p. 141).

Cette épistémologie s'appuie sur ce que Belenky et *al.* (1986) conceptualisent comme « *Connected knowing* » (la connaissance connectée), selon laquelle le chercheur ou la chercheuse « *commence par s'intéresser aux faits de vie des autres, mais tourne progressivement sa visée vers leur façon de penser* » (*Ibid.*, p. 115). De même manière, le chercheur ou la chercheuse « *cherche à comprendre les idées des autres dans les termes des autres plutôt que dans ses propres termes* » (*ibid.*, pp. 123-124). Pour pratiquer la connaissance connectée, le chercheur ou la chercheuse, afin d'accéder aux connaissances et expériences des autres - auxquelles iel est aussi autorisé·e de participer -, développe des procédures spécifiques à chaque situation qui ont toujours l'empathie comme cœur (*ibid.*). Le connaisseur ou la connaisseuse connecté·e instaure ainsi une relation d'égalité, de

[12] Radical understanding

confiance et d'intimité avec l'objet (le sujet) de connaissance. La connaissance connectée se construit donc sur une communication interactive dans laquelle « *la vérité émerge à travers l'attention* » (*ibid.*, p. 102), et dont « *l'autorité ne repose pas sur le pouvoir, le statut ou la certification mais sur un patrimoine d'expériences collectif* [13] » (*ibid.*, p. 118).

De cette façon, la chercheuse ou le chercheur est amené·e à élaborer de la théorie et des réflexions *avec* les objets de recherche plutôt que sur eux. Ce qui rend possible la libération des subjectivités en se focalisant sur les expériences et les perceptions, et en refusant la collection de données et d'informations (Simpson, 2007). Partant, au lieu de mener une recherche *sur* les activistes et l'activisme, j'ai choisi de la mener *en tant qu'activiste*. Il est essentiel de souligner qu'à ce niveau, il ne s'agit pas d'une simple posture, mais d'un positionnement profondément épistémique. Dans le but de préciser cette différence, je prends d'abord comme exemple un énoncé de Touraine qui, dans ce cas précis de la recherche sur l'action sociale, est d'ailleurs partagé par la vision dominante de la scientificité bourgeoise et coloniale, et à partir de cet exemple, j'explicite pourquoi j'ai choisi de nager à contre-courant. Touraine (1978, p. 188) écrit :

> « *Si le chercheur s'identifie aux militants, il se réduit à n'être qu'un idéologue ou plutôt un doctrinaire, puisqu'il construit un discours second à partir d'une idéologie. Au contraire il doit être celui par qui le mouvement social est mis en situation, celui qui parle aux militants et à l'adversaire, celui surtout qui cherche à faire apparaître le mouvement social dans la lutte, donc à dégager l'enjeu social et culturel du conflit* ».

Touraine conseille au chercheur de rester au-delà du « *conflit* », c'est-à-dire de maintenir son regard divin, sa position objective et objectivante, et son rôle de médiateur sur un champ non-découvert afin de l'amener à l'œil, ensuite à la connaissance et enfin à la maîtrise de l'appareil de production et de contrôle du savoir (Said, 1978). En parlant de l'idéologie des militants, Touraine néglige l'idéologie des savants et ignore la situationalité du discours produit. Certes, l'un des objectifs principaux de la recherche est de « *dégager l'enjeu social et culturel du conflit* », cependant l'importance demeure dans les questions de « par qui » et « pour qui ». Chercher une réalité hors de ses agents et leurs activités est absurde et paradoxale (Gramsci, 1917-1934), il n'y a pas non plus une réalité suprême à chercher au-delà du rapport de l'homme et du réel. Par conséquent, il n'existe aucun « enjeu social et culturel »

[13] J'ai emprunté cette dernière traduction d'Elsa Dorlin (2008).

neutre ou pur dans un conflit social : la question est toujours de savoir *quel enjeu*, et *pour qui*. Ainsi, comme le rappelle Gramsci (1917-1934, p .114) :

> « *Poser la science à la base de la vie, faire de la science la conception du monde par excellence, celle qui purifie le regard de toute illusion idéologique, qui pose l'homme devant la réalité telle qu'elle est, signifie retomber dans l'erreur* ».

Par ailleurs, Touraine considère les militant·e·s comme dépourvu·e·s d'une conscience indépendante et d'une capacité d'analyse et d'expression de ce qu'iels sont en train de vivre. Quand il parle (Touraine, 1978, p. 188) de l'« *auto-analyse* » des militants, il la place, sans hésitation, comme inférieure aux analyses du chercheur. Pour lui, cette auto-analyse fait partie de l'*objet* de recherche et est « *un moyen de connaître le mouvement* ». L'objectivité à laquelle Touraine, et les normes *scientifiques*, invitent à poursuivre, selon Tuck et Yang (2014b, p. 815), « *sont toujours définies par ceux qui détiennent le pouvoir pour protéger leur pouvoir* ». Ici, ce pouvoir se traduit par la présupposition d'une supériorité de la position de chercheur et de la recherche universitaire. Cette perception « *a progressivement séparé la science et la vie,* [ce] *qui sépare certains groupes d'intellectuels qui conservent la direction ''centrale'' de la haute culture, et les grandes masses populaires* » (Gramsci, 1917-1934, p. 95), et qui prétendent à détenir *La seule* et la vraie connaissance du monde. En ce sens, le travail de chercheur consisterait à récupérer les histoires des autres et les reconstituer par sa propre voix. Cela relève également de la binarité coloniale du sujet connaisseur versus l'objet à connaître que j'ai examinée précédemment.

À l'opposé de cette conception, l'idée de la compréhension radicale est de transgresser l'attitude coloniale d'écrire « *sur les lions féroces, jusqu'à ce que les lions puissent répondre* » (Said, 1978, p. 95[14]), et de reconnaître plutôt la subjectivité des lions et centrer leur vécu, leurs expériences ainsi que les analyses et les réflexions qui s'ensuivent. Dans cette perspective, nous nous approchons à la « *sociogénie* » de Fanon (1952) proposant d'intégrer le sujet « *tactilement et affectivement* » à l'analyse de la structure socio-économique qui définit dialectiquement sa subjectivité. Pour reprendre la métaphore de Said, il n'est plus question d'étudier les lions féroces à l'aide d'un arsenal interdisciplinaire des sciences humaines et sociales (Mignolo, 2009), mais d'engager les lions et leur férocité dans l'élaboration de la

[14] Ce passage a été occulté dans la traduction française, la référence de page est à la version originale.

connaissance de leur propre être et les causes de leur férocité qui ne leur est point essentielle. La différence épistémologique se présente dans la manière de poser la question : au lieu d'interroger « qu'est-ce que l'activisme ? » ou « qu'est-ce qu'un·e activiste ? », il faut demander « qu'est-ce que signifie de pratiquer l'activisme ? », « qu'est-ce que c'est d'être un·e activiste ? » dans une situationalité concrète et l'étudier dans une totalité géo-historique et socio-économique.

Marx, dans les thèses sur Feuerbach (1845, 6ème), indique que « *l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu pris à part. Dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux* ». Ainsi, il n'existe pas de définition universelle d'« activiste », il y a des activistes. Il n'y a pas d'« activisme » en soi, comme un noumène abstrait, mais des situations concrètes d'activisme, historiquement et socialement situées. Ensuite, il écarte le dualisme extrinsèque entre la théorie et la pratique : « *Toute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui portent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis* » (*ibid.*, 8ème). La théorie ne peut pas se trouver en dehors ou au-delà de la pratique, elle émerge de la pratique. Et la pratique est toujours en train de se produire à travers les rapports sociaux transindividuels dans des conditions concrètes particulières qui elles-mêmes sont dialectiquement le résultat de l'ensemble de ces pratiques. Cette conception implique alors, selon Alvarez Villarreal (2015, p. 99), « *premièrement, que l'individu n'est pas le point de départ des relations, mais leur produit ; deuxièmement, qu'il ne faudrait pas présupposer une totalité déjà établie dont l'homme serait une partie* ». Puisque les pratiques humaines sont plurielles, hétérogènes, diverses et divergentes, différentielles et oppositionnelles, « *aux yeux de Marx il ne faut pas s'attarder à faire des théories universelles du lien social* » (*ibidem*), mais il faut les appréhender « *dans leur diversité concrète et dans le processus de leur transformation* » (Marx, 1845, *in ibidem*).

L'épistémologie coloniale-bourgeoise d'une façon transcendantaliste et théologique « *légitime les hypothèses et les affirmations selon lesquelles le savoir se situe au-delà des corps et des lieux* » (Mignolo, 2009, p. 18) et sépare le corps de l'esprit (la pratique de la théorie). Or, Marx, dans sa 9ème thèse (1845), affirme que « *le matérialisme qui ne conçoit pas le sensible comme activité pratique, c'est l'intuition des individus isolés et de la société bourgeoise* ». Fanon (1952/2011, p. 166) le rejoint quand il écrit en s'adressant aux blancs colonisateurs :

« *le corps pour nous n'est pas opposé à ce que vous appelez l'esprit. Nous sommes dans le monde* ». Il cite ultérieurement Merleau-Ponty (*ibid.*, p. 223) pour insister sur l'importance du corps du Noir dans sa perception du monde :

> « *Pour un être qui a acquis la conscience de soi et de son corps, qui est parvenu à la dialectique du sujet et de l'objet, le corps n'est plus cause de la structure de la conscience, il est devenu objet de conscience* ».

Le corps est ainsi une expérience subjective nécessaire dans la construction du savoir, d'une part, du fait de son « *immanence absolue* » (Henry, 1965), du fait que « *Égo, corps, mouvement, moyen ne* [soient] *qu'une seule et même chose* » (*ibid.*, p. 83), c'est-à-dire du fait que le corps et l'esprit soient d'un seul tenant ; et d'autre part, en raison de sa situationalité géo-historique et sociopolitique et la dialectique qu'il entretient avec le monde. En affirmant la subjectivité du corps et son unité avec la pensée, nous comprenons la démarche des féminismes noir et chicano qui « *montrent la nécessité de commencer à penser à partir du corps, à partir de l'expérience corporelle. Ce corps devient un lieu de la pensée ou, plus précisément, du ''sentipensar'' (penser et sentir, comme une unique et même expérience)* » (Vazquez *in* Mignolo, 2015, p. 181). Cela est la base de la notion d'« *aesthesis décolonial* » conceptualisée par Mignolo et Vazquez (2013[15]) qu'ils explicitent de cette façon :

> « Aesthesis *décolonial consiste en des processus de pensée et d'action, de perception et d'existence, dans lesquels la distinction moderne entre théorie et pratique n'a pas lieu d'être. Décoloniser les sens signifie, en dernière analyse, décoloniser les connaissances modernes, postmodernes et altermodernes qui régulent l'*aesthesis*, afin de décoloniser les subjectivités contrôlées par l'esthétique impériale moderne et ses conséquences* ».

Il s'agit de porter l'attention sur l'indissociabilité intrinsèque d'être et de connaître, de vivre et de penser et leur rapport au devenir social que Roth Shays (*in* Hill Collins, 1989, p. 169) explique en « *trois mots* » :

> « *Je ne suis pas quelqu'un qui a beaucoup étudié,* […]. *Peut-être que je ne sais pas dire en trente-quatre mots ce qu'on peut dire en trois, mais ça ne veut pas dire que je ne sais pas de quoi je parle … Je sais très bien de quoi je parle parce que c'est de moi que je parle. Je parle de ce que j'ai vécu* ».

La proclamation de Shays met en lumière l'écart que Gramsci (1917-1921, p. 24) indique entre l'acte même de connaître et la pratique sociale de la production du savoir quand il écrit : « *tous*

[15] https://socialtextjournal.org/periscope_article/decolonial-aesthesis-colonial-woundsdecolonial-healings/

les hommes sont des intellectuels ; mais tous les hommes n'exercent pas dans la société la fonction d'intellectuel ». La fonction prédéfinie de l'intellectuel dans la société bourgeoise est effectivement de penser et de dire en trente-quatre mots ce qui est vécu en trois mots. Or, comme le fait remarquer Lefebvre (1970a, p. 101) « *le connaître théoriquement ''pur'' qui prétend rendre compte du ''réel'', des processus, de la vie sociale, des données de la pratique, ce connaître retombe vers la systématisation réductrice* ». Cette réduction épistémologique « *de connaître à la connaissance* » (*ibid.*) est rigoureusement dénoncée par le militant abolitionniste et l'ancien esclave, Solomon Northup (*in* Scott, 1990, p. 123) :

> « *Les hommes […] peuvent bien discourir avec désinvolture des plaisirs de la vie d'esclave depuis leur fauteuil […] mais qu'ils aillent travailler avec lui dans les champs, qu'ils voient un peu comment il est fouetté, pourchassé, piétiné, et alors ils reviendront avec une autre histoire à raconter. Qu'ils apprennent à connaître le cœur du pauvre esclave – jusqu'à ses pensées secrètes – ces pensées qu'il n'ose pas prononcer à l'oreille de l'homme blanc …* ».

En outre, comme le souligne Lefebvre (1970a, pp. 90-91) : « *à la différence pensée et non vécue par les philosophes et les logiciens, s'oppose la différence vécue et non pensée* ». Dans ce cas, le devoir du chercheur ou de la chercheuse est de mettre en place un ensemble de processus d'explication, d'auto-analyse, de discussion et de réflexion avec les personnes concernées pour faire advenir à la conscience ce qui leur était méconnu, obscure ou omis. Il est important de distinguer la conscience « *des pensées empiriques effectives, des pensées psychologiquement descriptibles et explicables que les hommes se font de leur situation vitale* » (Lukács, 1922, p. 84). Par conscience j'entends la réflexivité sur la situationalité socio-économique et géo-historique et de la détermination de l'être, et les possibilités de son devenir. Cette question de la conscience, Lukács le rappelle-t-il (*ibid.*, p. 95), d'une part, « *peut apparaître dans les manières de fixer le but et d'agir* », et d'autre part, peut contribuer à une imaginaire collective de la transgression ou de l'utopie (Lefebvre, 1970a). Lefebvre (*ibid.*, p. 99) explique que selon Marx entre l'être et le devenir social possible il n'y a pas un abîme infini :

> « *Il y a un parcours historique et dramatique, un trajet de l'action, un projet de l'épanouissement humain. La pensée transforme l'être en se l'appropriant. Cependant, cette appropriation, lente, difficile, conquise à travers des conflits et des combats, implique ''autre chose'' que la pure pensée philosophique, à savoir la pratique* ».

Je tiens à préciser qu'ici, il ne s'agit pas de dévaloriser la théorie et de la connaissance

théorique, mais de faire prévaloir la connaissance en tant que pratique sociale contre « *l'attitude textuelle* » (Said, 1978) et « *la pensée non vécue* ».

À partir de ces partis pris épistémologiques, j'ai basé mon projet de thèse sur le principe de « *préserve[r] la recherche de toute position d'autorité ;* [… et] *l'installe*[r] *dans un rapport de plain-pied avec les autres savoirs* » (Nicolas-Le Strat, 2018, p. 140). Il s'agit donc des savoirs acquis sur et par le terrain, par le vécu, par expériences et analyses collectives et individuelles, des « *savoirs du quotidien* » (Lefebvre, Nicolas-Le Strat), des savoirs locaux, des savoirs qui ne sont pas nécessairement issus d'éducation formelle et institutionnelle et qui sont même disqualifiés ou non reconnus par ces institutions. Il s'agit également des savoirs non encore conscients (Bloch, 1954), des savoirs qui ont été réduits au silence ou ostracisés par les appareils de production et de contrôle du savoir dans les processus que j'ai étudiés antérieurement.

Enfin, le but de tout cela c'est de construire un projet collectif visant la réflexivité et l'émancipation. C'est en intégrant les expériences individuelles à l'expérience collective que l'expérience individuelle est politisée et le personnel est transformé en politique (Dorlin, 2008). De la même manière, il faut faire très attention à ne pas tomber dans le piège de « *la collection des récits de souffrance* » (Tuck & Yang, 2014b) et à résister à faire de l'individu l'objet de la recherche. La souffrance et l'expérience individuelle doivent être vues dans les rapports sociaux, dans la totalité concrète dont elles sont issues. L'individuel devient intéressant quand il propose une universalité par laquelle les autres peuvent se le réapproprier, quand il s'inscrit dans la finalité d'une réflexivité collective.

Dans cette perspective, la présente recherche se focalise sur les expériences, les réflexions et les analyses individuelles et collectives des personnes qui y ont participé, par leurs propres terminologies et par leurs propres appareils d'énonciation. De plus, les questions et problématiques de la recherche sont soulevées par le terrain et ses acteurs et actrices. En mobilisant ces démarches, comme l'écrit (Nicolas-Le Strat, 2018, pp. 141-142) le chercheur

> « *ne peut plus d'arroger de pouvoir élucider à lui seul les réalités, en prétendant que les personnes concernées ne seraient pas en capacité de le faire, soit parce qu'elles manqueraient de distance, soit parce qu'elles ne seraient pas outillées par la science. D'autre part, le chercheur ne peut pas non plus prétendre être celui qui est en capacité d'amener à la parole ceux qui sont supposés ne pas la prendre*

d'eux-mêmes et par eux-mêmes. Il ne peut pas s'installer dans la position du 'guide' qui vient éclairer le chemin vers la connaissance pour ceux qui n'y accéderaient pas de leur propre initiative ».

Mon intention était de faire un « *corps-à-corps* » (Fanon, 1961) avec les participant·e·s — y compris le moi militant-activiste —, durant lequel les rôles d'objet et de sujet ont été constamment interchangés, fusionnés, juxtaposés, parfois même dissous.

Ainsi, comme le mentionne Nicolas-Le Strat (2018, pp. 23-24) :

« *La recherche s'appuie sur des formes d'interpellation réciproque entre savoirs : entre savoirs spécialisés et savoirs du quotidien, entre savoirs formalisés et savoirs d'expérience, entre savoirs de recherche et savoirs d'action. Ce point de vue de méthode, qui est aussi un point de vue politique, suppose évidemment que les différences qualitatives entre ces savoirs ne se réifient pas en hiérarchisant et en prise d'autorité de l'une sur les autres. Ce jeu d'interpellation réciproque n'est envisageable que dans le cadre d'un rapport symétrique et égalitaire. Cette dynamique possède donc un caractère profondément démocratique, mais un caractère démocratique qui va au-delà d'une simple démocratie participative pour s'orienter vers une démocratie contributive. Chacun est ici en capacité (et en droit) de prendre la parole à partir de ce qui fait expérience pour lui et ce qui fait, conséquemment, savoir pour lui (son expertise, sa compétence). Chacun est en possibilité de faire valoir sa contribution (en l'occurrence intellectuelle) et de la voir respectée et reconnue* ».

Le film trouve sa place et son importance notamment dans cet exercice de donner la parole directement aux participant·e·s et de faire valoir leur contribution. Il s'agit de dépasser le simple rôle d'informateur, d'enquêté ou de participant et de devenir énonciateur et énonciatrice. Le film se transforme en un appareil d'énonciation intersubjective qui rassemble les réflexivités et les analyses (auto-analyses) de chacun·e des participant·e·s sur les questions et les problématiques soulevées, des fois même par elleux-mêmes. En ce sens, il prétend à une recherche qui « *agit de l'intérieur et par l'intérieur* » (*ibid*.) et à une proclamation réflexive et analytique qui vient de l'intérieur des dominé·e·s (Fanon, 1952). Chaque participant·e, avec son bagage théorique, son patrimoine d'expériences, de vécu et de connaissances amène sa pierre à la construction collective d'une auto-analyse. Il est important de rappeler qu'il n'est ni question de récolter ou d'opposer des opinions, ni d'étudier une situation particulière. Il s'agit de mise en regard des questions, des phénomènes et des problèmes communs pour les confronter collectivement dans le but de les améliorer, changer ou transformer au gré des projets de la libération et de l'émancipation collective. Ce n'est pas moi (le chercheur) qui collecte les informations qui serviront à mon projet de recherche, c'est le projet de recherche

qui doit servir comme outil de réflexion et d'énonciation aux participant·e·s.

En conclusion, j'évoque l'affirmation d'Alvarez Villarreal (2015, p. 107) que les sciences humaines et sociales « *deviennent extrêmement conservatrices parce qu'elles ne visent pas à montrer la possibilité de modifier l'état des choses* », pour attester que cette recherche, au contraire, se veut comme une proposition pour modifier, voire transformer, l'état des choses. Pour ce faire, il serait antagonique de « *recourir à des modes de pensée qui sont eux-mêmes le produit de la domination* » (Bourdieu, 2002, p. 17) coloniale et capitaliste ; j'ai donc mis en œuvre une épistémologie contestataire sur les fondements des pensées décoloniale et marxiste. Une épistémologie qui s'appuie sur le concret, l'être humain et sa pratique socio-géo-corporelle, les rapports sociaux, l'expérience commune et collective, le vécu et l'*Aesthesis* décolonial.

II. Posture(s)

Avant de désigner les méthodes de cette recherche, il est indispensable de déclarer ma posture multiple et de me situer à la fois en tant qu'individu au sein des rapports sociaux et en tant que porteur de ce projet (énonciateur). Je suis un homme cis d'origine iranienne, donc non-blanc, qui vit en France depuis quelques années. J'étais ouvrier dans la restauration, puis travailleur social dans les centres d'hébergement d'urgence et la protection de l'enfance le temps de mener cette recherche non-financée. Néanmoins, je dispose d'un capital culturel et d'un capital social dus à mon statut d'universitaire et à mon éduction et entourage social. Par ailleurs, je suis un militant-activiste avec des convictions marxistes, anti-impérialistes et anticolonialistes qui ai participé (avant et durant cette recherche) à des luttes et mouvements de caractères plutôt anarchistes (*cf*. pp. 203-228).

En outre, je suis une personne non-blanche, orientalisée et réifiée par ma tête, ma couleur de peau et mon accent, qui ai mené une recherche sur les espaces et les groupes blancs[16] (*cf.* pp. 206-207 ; 588-602). Cela est une exception. D'habitude, le chercheur non-blanc est désigné d'incarner la figure de « *native informant (l'informateur indigène)* » (Fanon 1961 - Spivak 1999) pour « *fournir des données à interpréter par des sujets connaisseur*

[16] J'explique dans le septième chapitre partie cette qualification en développant les configurations, les cultures de lutte et les pratiques des espaces étudiés.

(universitaires colonialistes/impérialistes) pour la lecture ... pour la production de descriptions définitives » (Spivak, 1999, p. 64). Nous sommes très souvent poussé·e·s voire obligé·e·s à travailler sur nos propres pays ou communautés notamment parce que nous sommes de l'autre côté de la frontière. Nous occupons catégoriquement la position de l'objet à étudier plutôt que celle du sujet qui étudie (Said 1978). C'est toujours les dominants qui produisent du savoir sur les dominés (Torkaman Rad, 2023), le Sud fournit le terrain et le Nord la théorie (Khosravi, 2019). J'ai décidé de refuser le rôle de l'informateur indigène et d'adopter, au contraire, la posture désobéissante du chercheur non-blanc qui conduit sa recherche dans des espaces blancs.

En ce qui concerne le terrain de recherche, que ce soit à Caen, ma ville de résidence, ou à Athènes, je n'y suis pas entré en tant que chercheur. J'y étais déjà présent en tant qu'activiste et donc en « *contact directe avec la réalité étudiée* », et par conséquent j'avais non seulement « *une intime connaissance des lieux* » (Colbérac & Hugonie, 2007) et des personnes, mais aussi des relations de pouvoir internes et externes. En d'autres termes, j'ai fait la recherche sur un terrain dont je fais partie. Dans cette perspective, l'utilité du dispositif de recherche n'était pas d'investiguer et explorer un champ inconnu, mais plutôt de mettre en place un moyen d'activer une réflexivité collective propice à des préoccupations communes provoquées par la réalité du terrain.

De même manière, les enquêté·e·s n'étaient pas des personnes étrangères que j'ai rencontrées dans le cadre de mon projet de thèse, c'était des ami·e·s ou des camarades de lutte avec qui nous avions partagé des moments de vie au sein et à l'extérieur des luttes. Les moments que nous avons vécus ensemble à parler de nos vies personnelles, intimes, affectives, ou à faire le tour du monde jusqu'à l'aube autour d'une bière ou un café, dans les parcs et les rues d'Athènes, dans les bars de Caen, dans les squats, chez les uns, les unes et les autres, dans une soirée festive, ou en attendant une expulsion à l'intérieur ou l'extérieur d'un squat durant la nuit, devant les commissariats et les tribunaux en attendant d'avoir des nouvelles de nos camarades interpellé·e·s, mis·e·s en garde à vue ou ayant un procès, étaient aussi importants que les temps que nous avons passés à s'organiser collectivement sur les espaces étudiés et à discuter des projets militants, des actions et de mon projet de recherche. Il est important d'évoquer que connaître la réalité de leur vie m'a permis de placer leur vécu

de militant-activiste dans une totalité et le concevoir à travers de celle-ci plutôt que de l'isoler de manière objective et extrinsèque à toute leur personne et personnalité.

Ainsi, une relation égalitaire de confiance s'était mise en place bien en amont des processus de la recherche sans laquelle ni ces pages ni le film n'auraient jamais existé. Premièrement, parce que la plupart des participant·e·s ne se seraient pas livré·e·s à un chercheur quelconque ou au moins n'auraient pas parlé aussi ouvertement et en détails. Deuxièmement, car par le fait des caractéristiques inhérentes des espaces en question, une recherche universitaire n'y serait guère bienvenue ; d'un côté, parce que ces espaces se veulent hors du regard et du contrôle de toute institution de la classe dominante, et de l'autre côté, parce que la manière générale et hautement recommandée de faire de la recherche que nous avons analysée antérieurement, est organiquement contradictoire à la structure et aux fonctionnements de ces espaces. Selon Tuck et Yang (2014a, p.813),

> « *Il y a des formes de connaissance que l'Université ne mérite pas. Cet axiome est au cœur du refus. L'Université n'est pas universelle ; c'est plutôt un collecteur colonial de connaissances comme une autre forme de territoire. Il y a des histoires et des expériences qui ont déjà leur propre place, et les placer au sein de l'Université est de les supprimer, pas les respecter* ».

Ce dilemme a été soulevé assez rapidement par quasiment toutes les personnes qui ont participé à mon projet de recherche car, d'une part, comme le rappellent Tuck et Yang (*ibid.* p. 811), certaines communautés et certains groupes sociaux sont « *simultanément hyper surveillés et invisibilisés par l'État, la police et la recherche en science sociale* », et d'autre part, la recherche universitaire contribue à une conception culturelle plus large qui « *homogénéise, déshistoricise et réifie les frontières sociales des groupes et communautés spécifiques* » (Ortner, 1995, p. 182). Ainsi, ma posture de militant-activiste était rassurante parce que je menais la recherche sur les groupes et les espaces dont je faisais partie. En conséquence, *primo* je ne risquais ni de mécomprendre ni de déformer les données et les propos ; *secundo*, j'avais à la fois connaissance et conscience des codes éthiques propres à ces espaces, ainsi qu'une responsabilité envers eux.

L'autre aspect de cette posture de militant-activiste réside dans l'indistinction entre les positions de chercheur et de cherché : mon expérience et mon vécu de militant-activiste entraient en inter-réflexivité constante avec ceux des autres, si bien que nous étions tou·te·s à la fois sujets et objets d'une auto-analyse collective. Par conséquent, « *la relation du sujet*

connaisseur-objet connu » (Mignolo, 2099) a été soumise à un acte de « *désidentification* » (Khosravi, 2019), ce qui signifie la subversion des règles du jeu : le chercheur est également l'objet de recherche. Il m'est important de préciser qu'il n'y avait pas de moments où j'étais chercheur et d'autres où j'étais militant-activiste, j'étais toujours et en même temps le militant-activiste qui menais la recherche et le chercheur qui militais. Autrement dit, dans un rapport dialectique, le militantisme est partie intégrante de la recherche et la recherche visant l'objectif radical de transformer la situation, participe à l'activisme et au militantisme. Alvarez Villarreal (2015, p. 107) explique l'avantage de cette posture de façon suivante :

> « *Si le chercheur conçoit sa tâche comme étant purement descriptive, il aide, volontairement ou non, à perpétuer la situation. Au contraire, si le chercheur est capable de voir que lorsqu'il mène sa recherche ce n'est pas d'un objet extérieur dont il parle mais de lui-même, il pose le premier pas pour transformer la situation qu'il étudie* ».

Ma posture la plus subtile sur le terrain était celle de « *l'homme à la caméra* ». Elle prenait deux formes différentes : soit j'ai été sollicité pour filmer un événement afin de le rapporter ou en sortir une petite vidéo de propagande-agitation, soit je filmais pour mon documentaire et ma recherche. Souvent les deux se chevauchaient, car l'un pouvait servir à l'autre. Par exemple, dans le film, il y a des images que j'avais initialement tournées à la demande des collectifs pour leurs propres usages, ou inversement, quand certaines images que j'avais captées pour mon film pouvaient être utiles à un usage collectif, je leur proposais de s'en servir. La présence de la caméra dans les événements et les lieux était admise grâce aux relations de confiance et à cette mutualisation. Cela n'était pas évident notamment dans le contexte grec où, à cause de fortes surveillance et répression, mais aussi par une méfiance due historiquement à une conscience politique de l'État et sa prétendue démocratie (*cf.* p. 589), une caméra pourrait de prime abord être pris comme un objet hostile et offensif.

Quant aux entretiens filmés, cette posture de « *l'homme à la caméra* » relevait d'une autre configuration encore. À chaque entretien, il y avait la personne interviewée, moi, et la caméra — dont la seule présence avait un impact considérable. Dès que je l'allumais, tout changeait. Nous n'étions plus seul·e·s et à l'aise. Le corps, le visage et les gestes devenaient sous l'influence du sérieux, de la tension, du stress et de la pression liés à l'appréhension que nous pouvons avoir du regard des autres notamment à travers une image filmique. Les trois photographies (figures 1,2 et 3) qui suivent illustrent ces sensations chez Alex, Eta et Alexie au

début des entretiens filmés.

Au fil des entretiens, les personnes retrouvaient petit à petit leur aisance de manières différentes : soit automatiquement, parce qu'elles ne pensaient plus à la caméra ou étaient très concentrées sur la discussion, soit quelquefois par les différentes techniques que j'employais afin de les détendre ou les rassurer. Par exemple, au premier entretien avec Floriane, selon sa préférence, je me suis mis à côté d'elle devant la caméra (figure 4). Sai en était l'exception. Malgré mes efforts pour la mettre à l'aise, elle ne souhaitait pas s'exprimer face à la caméra et se refermait progressivement. Nous avons interrompu le tournage et, après une courte discussion, j'ai réorienté la caméra vers les paysages qui nous entouraient, tout en poursuivant l'entretien (figure 5).



Figure 1 : La position inconfortable d'Alex


Figure 2 : Eta contracté au début d'entretien


Figure 3 : Alexie gênée devant la caméra



Figure 4 : Premier entretien avec Floriane


Figure 5 : Entretien avec Sai

Enfin, ma posture ultime demeure dans celle d'interprète et d'auteur. Je suis celui qui écris ce texte, qui présente ce projet et qui en retire les capitaux social et symbolique. Je suis tout seul à cette étape et dans cette posture. Il n'y a plus lieu au collectif. Je réunis toutes les expériences, tous les vécus, toutes les paroles, réflexions et analyses et j'en déduis mes

propres analyses, réflexions et conclusions. Néanmoins, je m'efforce de ne pas faire prévaloir ma parole, mais de la faire entrer en discussion et inter-réflexivité avec celles des autres. Puisque j'ai également intégré ma propre expérience et mon propre vécu en tant que données de recherche, je retiens encore à cette étape l'alternance entre le sujet et l'objet.

Pour une recherche sous-tendant les approches égalitaires et engagées, la conscience politique et épistémique de sa place et sa position, ainsi que celles du chercheur ou de la chercheuse joue un rôle crucial. Concomitamment, comme le rappelle Mignolo (2009, p. 4), « *l'introduction de configurations géohistoriques et biographiques dans les processus de connaissance et de compréhension permet un recadrage radical de l'appareil formel original d'énonciation* ». Dans l'ambition de produire une connaissance affranchie de l'hégémonie idéologique et culturelle du capitalisme et du colonialisme, il est fondamental d'indiquer la situationalité de l'énonciateur, de l'énonciation et de l'énoncé. Il ne s'agit pas ici de mobiliser une logique de politique identitaire ni de vérifier qui est « concerné·e » ou non, mais de situer géo-historiquement et socio-politiquement la recherche et la personne qui la porte. Une telle mise en contexte permet de mieux comprendre sa conduite, ses orientations et ses finalités.

III. Méthodes

La matrice épistémologique et ma posture épistémo-politique (Nicolas-Le Strat, 2018) développées précédemment impliquent l'utilisation de méthodes cohérentes et un cadre théorique approprié. Comme le rappelle McGuigan (1997, *in* Pink, 2013, p. 11), « *Les méthodes doivent servir les objectifs de la recherche, et non la recherche servir les objectifs de la méthode* ». Chaque projet particulier développe au cours de son avancement sa méthodologie et ses méthodes entrelacées avec son cadre théorique. Par méthodes, j'entends les manières de mener la recherche, les outils dont on se sert, ainsi que les stratégies que l'on façonne à l'égard des personnes et des phénomènes étudiés en cohésion avec leurs situations afin d'élaborer une connaissance qui servirait à la fois à comprendre et conscientiser les phénomènes et à les transformer. Les méthodes doivent s'inscrire dans un cadre théorique, c'est-à-dire un ensemble de théories mobilisées à travers duquel les données sont conçues, pensées, triées, traitées et mises en œuvre dans le résultat final.

Dans les grandes lignes des approches méthodologiques, je peux distinguer notamment cinq méthodes dont j'ai fait usage afin de mener à bien ce projet de recherche :

— La connaissance connectée (*connected knowing*) (Belenky et *al.*, 1986) : j'ai évoqué auparavant cette notion dans la section consacrée à l'épistémologie. En effet, il s'agit à la fois d'une orientation épistémique et des méthodes qu'elle déploie. Comme je l'ai déjà souligné, la connaissance connectée s'appuie sur un patrimoine de l'expérience, du vécu, du ressenti et de l'analyse collective. Cette méthode requiert principalement de l'écoute, de l'attention et de l'empathie (*ibid.*). D'après Belenky et *al.* (*ibid.* p.113), « *comme la connaissance ressort de l'expérience, la seule façon d'espérer comprendre les idées d'une autre personne est d'essayer de partager l'expérience qui l'a amenée à concevoir cette idée* ». Par conséquent, le raisonnement ne se fonde pas sur une logique abstraite, mais sur la compréhension de l'expérience. *« 'Pourquoi tu penses ça ?' ne veut pas dire 'quelles sont les étapes de ta logique ?' mais plutôt 'quelles sont les circonstances qui t'ont amené·e à cette perception' ?* » (*ibid.* p. 114). L'idée centrale de la connaissance connectée consiste à faire appel au prisme de la personne concernée pour concevoir et comprendre sa réalité, au lieu d'employer le prisme de telle ou telle discipline scientifique (*ibid.* p. 115).

Dans cette perspective, la connaissance connectée exige une participation directe et engageante à l'expérience de l'autre car, comme le souligne Hill Collins (1989, p. 170), chaque expérience « *se réfèrent à une série de conditions historiques, matérielles et épistémologiques bien particulière* ». Sans vivre ces conditions, nous ne pouvons pas prétendre à une prise de conscience et une connaissance concrète et sensible. Rappelons encore une fois cette affirmation de Marx (1859, p. 5) : « *ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine la réalité, c'est au contraire la réalité sociale qui détermine leur conscience* ». Cette méthode valorise alors l'expérience concrète et crée une situation d'égalité et d'interaction entre le chercheur ou la chercheuse et les participant·e·s ainsi qu'une communication intersubjective.

— Recherche en situation d'expérimentation : Je me suis nourri également de ce que désigne Nicolas-Le Strat (2018, p. 10) comme « *une recherche en situation d'expérimentation, donc en rapport immédiat avec des expérimentations sociales et artistiques, urbaines et politiques* », et qu'il définit ainsi : « *Une sociologie tout à la fois critique car elle aspire à une transformation de l'ordre existant, et contributive car elle juge indispensable de s'associer aux expériences engagées et d'y apporter sa pierre* ». Ces deux caractéristiques formant l'essence de mon

travail de recherche, j'ai utilisé cette méthode à plusieurs étapes de ce projet. Comme l'explique Nicolas-Le Strat (*ibid.*, p. 23) « *La recherche en situation d'expérimentation suppose un certain type de ''soi épistémique'' : une capacité à interagir et à se déplacer, à penser avec d'autres et dans les mots des autres* ». Cela rejoint partiellement la connaissance connectée mais avec une subtile différence temporelle : la recherche en situation d'expérimentation « *participe* [directement] *à la constitution des situations et des actions* », « *elle est au travail et prend pleinement part aux dynamiques qui s'amorcent* » (*ibid.*, p. 25). Autrement dit, la connaissance connectée agit souvent à postériori afin de comprendre et connaître ce qui a déjà été expérimenté, alors que la recherche en situation d'expérimentation participe immédiatement à l'expérience et contribue à sa perception.

Cette méthode permet au chercheur ou à la chercheuse, d'une part, de « *débattre des questions, enjeux et processus de la recherche, et à développer les controverses* » (*ibid.* p. 48) avec les protagonistes, et d'autre part, d'interpeller sa propre implication et de s'inscrire dans une dynamique d'interaction et d'engagement réciproque et réversible qui ouvre la voie à des discussions et réflexions collectives (*ibid.*).

> « *Grâce à ces modes de mise à l'épreuve réciproque, le projet se constitue, progressivement, à la fois comme laboratoire et comme observatoire – laboratoire au sens où, dans la dynamique même du projet, une connaissance s'éprouve et se vérifie ; observatoire dans la mesure où le projet construit un rapport réflexif à lui-même et à ses propres processus* » (*ibid.* p .44).

Néanmoins, pour plusieurs raisons je ne pourrais pas dire que j'ai réalisé une « *recherche en situation d'expérimentation* » textuellement identique à ce que suggère Nicolas-Le Strat : tout d'abord, je n'ai pas monté le projet de recherche à l'occasion d'une action ou un mouvement précis avec les acteurs et les actrices du terrain ; le projet a été élaboré au fur et à mesure des années d'activisme et de participation à différents collectifs et mouvements, donc les acteurs et actrices n'étaient pas au préalable associé·e·s à « *son élaboration et sa conduite* » et « *leur implication* [n'était pas] *envisagée et préparée au démarrage du processus* » (*ibid.* p. 48). Ensuite, cette recherche ne se focalise pas sur une expérimentation collective particulière, mais vise davantage à réfléchir sur une totalité des rapports et des dynamiques de pouvoir dans un ensemble global des rapports sociaux tout en considérant les enjeux locaux et particuliers. Enfin, ce travail de thèse n'a pas contribué de manière simultanée et immédiate à la constitution des expériences militantes qu'il a étudiées,

mais aspire plutôt à apporter sa contribution à la conception des transformations à venir.

Cependant, en exerçant en partie les méthodes de la recherche-expérimentation j'ai sous-tendu « *de mettre en recherche (en exploration, en expérimentation, en épreuve) la constitution du / des communs* » (*ibid.* p. 29) et d'ouvrir « *un champ d'investigation sur la façon d'outiller conceptuellement la coopération, l'engagement participatif, l'autogestion ou encore la co-création* » (*ibidem*). Et cela dans les deux sens, c'est-à-dire d'investiguer aussi à quelle(s) mesure(s) cette recherche sera capable de participer à la constitution du commun.

— Participation engagée : en cohérence avec mes choix épistémologiques et ma posture, je refuse de parler de la pratique d'« observation » sur le terrain. L'observation invoque tout de suite « *le regard divin du savant objectif* » et la « *différence coloniale* » que j'ai déjà remis en question. Le terme observation dans les sciences humaines ressort de l'habitude colonialiste des premiers courants d'ethnographie et d'anthropologie selon laquelle le chercheur ou la chercheuse observait pour construire un savoir et tirer des conclusions sur une communauté ou un groupe social (Moussaoui, 2012 ; Tuck & Yang, 2014b). L'observation « scientifique » fait implicitement référence à la séparation, à une hiérarchie ontologique entre le sujet connaisseur et l'objet à connaître. Au contraire, je propose le concept de « la participation engagée » qu'en paraphrasant Pink (2006), je le formule ainsi : les processus par lesquels la connaissance se construit collectivement au cours de la recherche résultent d'interactions, d'expériences partagées et de réflexivités collectives entre le chercheur ou la chercheuse et les participant·e·s — plutôt que d'une observation prétendument objective des un·e·s par l'autre. Cette méthode est une synthèse de la connaissance connectée et la recherche-expérimentation, dans la mesure où le chercheur ou la chercheuse ne participe pas en tant que tel·le à la situation étudiée, mais iel en fait part et s'y engage comme toutes les autres personnes concernées. Iel n'observe pas, mais vit la situation de la même manière que les autres.

En exerçant la participation engagée, le chercheur ou la chercheuse tend à entrer directement — non seulement au niveau théorique, mais aussi par sa praxis — « *dans le système de valeur, dans la vie de l'informateur* » et à « *reconstituer tout son système symbolique* », « *à voir les choses du point de vue de l'indigène*[17] » (Geertz, 1986, *in* Kaufmann,

[17] Comme Kaufmann (*ibidem*), j'adapte le terme « indigène » comme « *hommes et femmes ordinaires* », c'est-à-dire les personnes concernées.

2011, p. 84). Il ne s'agit pas d'une attitude théorique d'apprendre le point de vue de l'indigène et de se l'approprier, il s'agit de vivre avec l'indigène pour « *avoir un sentiment intérieur* » (Said, 1978) de ce qui l'a amené·e à construire ce point de vue. Au niveau de l'énonciation, le cadre théorique s'établit par « *la confrontation permanente entre savoir local (catégories indigènes) et savoir global (concepts abstraits)* » (Kaufmann, 2011, p. 84) et l'«*aller-retour dialectique continue entre le plus local des détails locaux et la plus globale des structures globales* » (Geertz, 1986, *in ibidem*). Cette approche facilite l'interconnexion des localités et leurs différences par l'intermédiaire d'une globalité universelle différentialiste mais pas réductionniste (Lefebvre, 1970a).

— Politique du récit : Le système capitaliste dominant, à travers ses appareils d'hégémonie culturelle, est parvenu — par un ensemble de productions scientifiques, artistiques, médiatiques, idéologiques et esthétiques qui se nourrissent mutuellement — à construire un imaginaire collectif entièrement au service de ses besoins et à l'avantage de sa perpétuation. Il a ainsi réussi à instaurer une sorte du « *sens commun* » quasi religieux, fondée sur une certitude enracinée et sur une conception épistémologique et idéologique du monde diffusée et reproduite par cette même hégémonie (Citton 2010 – Gramsci 1917-1934).

Afin de contrer ce discours (narrative), il faut trouver des voies différentes et des processus subversifs pour valoriser les récits réduits au silence, invisibilisés, marginalisés, stigmatisés et désesthétisés. Dans cette perspective, faire appel à une politique du récit visant la transmission latérale des expériences, des vécus, des réflexions et des réflexivités se montre pertinent « *afin que l'expérience puisse se réengager, qu'elle puisse être réengagée (et non reconduite) par d'autres, en d'autres lieux, en d'autres contextes* » (Nicolas-Le Strat, 2018, p. 27). Comme le souligne Dorlin (2008, dir., p. 11), « *Il s'agit ici d'un mode de connaissance de soi, commun à de nombreux mouvements sociaux, qui consiste à politiser l'expérience individuelle : à transformer le personnel en politique.* ». En outre, l'expérience singulière de chaque narrateur et narratrice peut être réappropriée et reconnue comme une expérience collective. Je module [18] les termes de Fanon (1961/2011, p. 582) pour affirmer que

[18] Fanon parle de l'expérience nationale qui est une sorte d'expérience collective plus large dans les mouvements anticoloniaux. Toutefois il ne faut pas confondre le nationalisme anticolonialiste revendiquant la libération et l'égalité pour les peuples colonisés et le nationalisme bourgeois, chauvin, suprémaciste et raciste dans les pays colonisateurs.
Pour plus de lectures sur ce sujet regarder « *Du droit des nations à disposer d'elles*-mêmes » (V.I Lénine, 1916), « *Les damnés de la terre* » (Franz Fanon, 1961), « *La Nation arabe : nationalisme et luttes de classes* » (Samir

« *l'expérience individuelle parce qu'elle est* [commune], *maillon de l'existence* [collective] *cesse d'être individuelle, limitée, rétrécie et peut déboucher sur la vérité* [du collectif] *et du monde* ».

De plus, une telle politique du récit permet d'historiciser les histoires qui n'ont pas de place dans l'« *immense accumulation de récits* » « *que nous sommes amenés à consommer, bon gré, mal gré, au cours de chaque journée* » (Citton, 2010, pp. 66-67). C'est une méthode pour s'insurger contre l'hégémonie et l'omniprésence des récits qui obnubilent l'Histoire des opprimé·e·s. Ainsi, comme suggère Citton (*ibid.* p. 184),

> « *Les héros, les leaders, les dirigeants, les représentants vivent des feux de la rampe qui font briller leur individualité, leur nom, leur célébrité. Les publics, eux, restent généralement dans l'ombre et dans l'anonymat. Ils sont composés de quidams. Esquisser un mythe de l'interruption du mythe requiert donc sans doute de se donner pour (anti)-héros des quidams* ».

De cette manière, les opprimé·e·s écrivent leur(s) propre(s) histoire(s) dans leur(s) propre(s) perspective(s) et par leurs propres mots. La forme du récit « *ressemble plutôt à un entretien clinique. En invitant la personne interrogée à raconter son histoire, sans l'interrompre, elle peut contrôler sa réponse et la développer de la façon qu'elle souhaite* » (Belenky et *al*. p. 115). En ce sens, le récit ouvre également une voie à la perception de la personne dans sa totalité. Kaufmann (2011, p. 59) considère que l'individu·e porte sur ellui toutes ou une partie des contradictions de la société, et face à ce « *social hétéroclite incorporé* », iel essaie de fabriquer son identité et trouver un sens à sa vie. Ainsi, lorsqu'un(e) individu(e) représente son récit,

> « *à chaque instant, il travaille à la totalité significative qui le regroupe sur lui-même, à l'unification de ses fragments épars. La représentation n'est donc pas un simple reflet, elle est un moment crucial dans le processus dialectique de construction de la réalité. Celui où la perception du social transite par les consciences individuelles, où ce social est trié, malaxé, pour déterminer des comportements parmi des milliers possibles, c'est-à-dire pour choisir ce qui va être concrétisé et s'inscrire à son tour dans le social. Le subjectif ne s'oppose pas à l'objectif, au réel, il est un moment dans la construction de la réalité, le seul où l'individu ait une marge d'invention, moment marqué par la nécessité de la sélection et l'obsession de l'unité* » (*ibid.* pp. 59-60).

La représentation d'un récit comprend également la représentation de la personne d'elle-même. La relation dialectique entre le récit et la personne débouche sur une réflexivité

Amin, 1976), « *Nationalisme, colonialisme et littérature* » (Terry Eagleton, Fredric Jameson, Edward W. Said, 2013).

progressive chez la personne interrogée à la fois sur elle-même et sur le sujet qu'elle aborde. Par ailleurs, comme l'indique Hill Collins (1989, p. 140) :

> « *Alors que leur expérience de groupe opprimé leur donne un regard différent sur le monde, [les groupes opprimés[19]] n'exercent aucun contrôle sur les appareils sociaux qui assurent l'hégémonie idéologique, ce qui rend difficile l'expression de leur point de vue. Aux inégalités de pouvoir entre les groupes correspondent les inégalités dans l'accès aux ressources indispensables pour diffuser ses propres perspectives auprès d'un publique élargi* ».

Quand bien même la mobilisation de la politique du récit dans un travail de recherche ou un film documentaire ne donne pas accès aux appareils de l'hégémonie idéologique, elle tend à mettre en avant le discours (narrative) et le point de vue des personnes opprimées sans les manipuler ou déformer.

— **Auto-ethnographie** : Dubé (2016, pp. 2-3) présente l'auto-ethnographie « *comme une narration de soi qui tient compte de la relation avec les autres dans des contextes culturels et sociaux* » et rajoute : « *en auto-ethnographie, la personne du chercheur est reconnue comme un élément marquant du processus de recherche, processus qui considère les dimensions culturelles et sociohistoriques comme des composantes essentielles d'une vie* ».

Dupont (2014, p. 94) met l'accent sur une autre dimension de cette méthode en démontrant que

> « *l'auto-ethnographie s'est implantée comme pratique ethnographique et comme méthode favorisant l'inclusion de l'expérience personnelle du chercheur comme 'étudiant' (d'une culture), c'est-à-dire comme scienti-fique, et comme 'étudié', c'est-à-dire comme une personne ayant eu à divers degrés une expérience de l'intérieur* ».

Comme l'affirme Denzin (1997, *in* Dubé, 2016, p. 3), « *l'auto-ethnographie permet l'étude du monde social à partir de la perspective de l'individu en interaction* », en interaction avec le monde étudié et en interaction avec l'interlocuteur et l'interlocutrice. En même temps, « *ce qui distingue l'auto-ethnographie des autres approches autobiographiques, c'est qu'elle transcende la pure narration de soi pour s'engager avec davantage de profondeur dans l'analyse culturelle et dans l'interprétation* » (*ibid.* p. 4). Autrement dit, si « *l'ethnographie a comme objectif l'étude de l'expérience d'un groupe* » (Dupont, 2014, p. 94), l'auto-

[19] Hill Collins parle particulièrement des Africaines-Américaines, j'élargis son énoncé à tout groupe opprimé.

ethnographie inclut la personne chercheuse et son expérience à l'intérieur du groupe étudié.

La recherche présente, n'emploie pas l'auto-ethnographie comme approche méthodologique centrale et ne prétend pas d'être un travail d'auto-ethnographie. Toutefois, j'ai mobilisé cette méthode à différentes étapes. Comme je l'ai déjà mentionné par rapport à ma posture sur le terrain, celle-ci impliquait spontanément certaines méthodes de l'auto-ethnographie, d'autant plus qu'avec les participant·e·s, nous avons développé une sorte d'auto-ethnographie collective en intégrant une inter-réflexivité entre l'auto-analyse personnelle et collective, ainsi qu'entre les récits individuels et l'Histoire commune. De plus, chacun des entretiens/récits s'emparait, d'une manière ou une autre, des éléments auto-ethnographiques à des moments différents, mais aussi dans son ensemble. Il s'agit d'un récit de l'intérieur visant l'extérieur et d'intégrer son vécu à ceux des autres, y compris les interlocuteurs et les interlocutrices (Khosravi, 2019). En outre, comme mentionné auparavant, *ici* comme *là-bas*, c'est-à-dire dans cet écrit comme sur le terrain, je suis subjectivement présent, simultanément en tant que sujet et en tant qu'objet. Ce qui diffère la totalité de ma praxis de recherche d'une recherche auto-ethnographique, c'est que je ne me place ni au centre ni au point de départ de la recherche. Mon vécu et mon expérience avec ceux des autres sont imbriqués dans un groupement assez hétérogène. En effet, comme le prône Khosravi (*ibid.* pp. 174-175), « *regrouper les expériences individuelles et isolées et les historiciser constitue un acte de résistance* », et rend les connaissances « *accessibles aux non-experts en remettant en question leur hiérarchie* » où l'expertise analytique prévale contre « *les savoirs qui découlent de l'expérience vécue et des réponses émotionnelles* ». Dans une telle perspective, l'approche auto-ethnographique a contribué, d'une part, à élaborer les démarches égalitaires, et d'autre part, à intégrer mon propre vécu et mes propres expériences dans le corpus de la thèse.

IV. Le dispositif du film

L'utilisation du film, ou plus généralement du dispositif audiovisuel, comme un moyen et une méthode de recherche est une pratique relativement récente surtout au sein de l'Université française et particulièrement en dehors des pratiques classiques de l'anthropologie et de l'ethnographie. Dans le cadre des sciences humaines et sociales, comme

le remarque Pink (2013, p. 10), pour intégrer une dimension audio-visuelle dans une « *méthodologie déjà établie basée sur une approche 'scientifique'* » et « *dominée par l'écrit* » et inscrite dans un programme de recherche « *qui avait rejeté la signification du sens visuel et le potentiel des images à représenter et à générer de nouveaux types de connaissances* », il a fallu « *souscrire au discours dominant* » et prouver la valeur de l'audio-visuel dans la mesure où il pourrait intégrer la *scientificité* requise. Or, contrairement à cette approche conservatrice, d'autres chercheuses et chercheurs ont abandonné la science sociale purement objective et ont rejeté l'idée selon laquelle le mot écrit est essentiellement le moyen supérieur de la représentation scientifique (*ibidem.*). Le développement de nouvelles théories, pratiques et approches critiques et innovantes a mû les chercheurs et les chercheuses à intégrer de nouvelles perspectives critiques, de nouvelles méthodologies réflexives et collaboratives et de nouvelles méthodes de représentations (Pink, 2006, p. 22). Ainsi a eu lieu une « *prise de conscience de la matérialité et de la capacité d'action du visuel, et* [une] *reconnaissance de l'ambiguïté des significations visuelles* » (*ibidem.*). Ce développement a commencé beaucoup plus tôt et a été beaucoup plus rapide dans les pays anglosaxons qu'en France. Aujourd'hui, enfin on commence à reconnaitre et valoriser l'importance et l'indépendance de l'audio-visuel dans les processus de la production du savoir. De ces faits, les méthodes visuelles ont à leur tour transformé les anciennes méthodologies par leurs nouvelles portées théoriques et leurs nouvelles formes de pratique. Pink (*ibid.* pp. 21-22) recense de manière suivantes les caractéristiques essentielles de la recherche visuelle :

> « *En nous plongeant dans la ''nouvelle'' littérature de recherche visuelle, il apparaît clairement que les chercheur·e·s contemporain·e·s issu·e·s de différentes disciplines utilisant le visuel ont des intérêts communs : la réflexivité, la collaboration, l'éthique et la relation entre le contenu, le contexte social et la matérialité des images* ».

Pour intégrer le dispositif visuel dans le travail de recherche, l'un des défis théoriques les plus importants était de savoir comment situer le film dans l'ensemble de cette recherche ou plus précisément, comment faire en sorte que le film ne devienne ni un simple support visuel ni une annexe. Étant un appareil indépendant et à part entière d'énonciation, « *à la fois comme une forme d'expérience et comme une forme de représentation de cette expérience* » (*ibid.*, p. 17), le film devait corrélativement trouver sa place dans la totalité de la recherche. Le dispositif audiovisuel est un moyen intellectuel et sensoriel de la production de savoir, qui, fait pareillement l'usage de différentes méthodes selon son épistémologie, ses objectifs et son

esthétique. Comme l'identifie Pink (*ibid.*, p. 94) « *la vidéo contribue à cette double perspective ‘‘en tant qu'outil et en tant que dispositif métaphorique pour la pensée et les idées’’* ».

Banks (2001, *in ibid.*, p. 29) considère que dans tout projet, le chercheur ou la chercheuse « *doit s'intéresser non seulement à la ‘‘signification’’ interne d'une image, mais aussi à la manière dont l'image a été produite et à la manière dont elle est rendue significative par son spectateur* ». Une telle conception implique trois champs de questions : « *(1) De quoi l'image est-elle faite, quel est son contenu ? (2) Qui l'a prise ou l'a faite, qu'en fait-iel ? Et (3) comment d'autres personnes en sont-elles venues à la recevoir, comment la lisent-elles, qu'en font-elles ?* » (*ibidem*). Ces questions ont joué un rôle important dans la manière dont j'ai mobilisé le dispositif filmique dans mon travail de recherche. Tout en étant en pleine autonomie, le film a été pensé et construit à l'aune des principes épistémiques et politiques de la recherche et en regard de leurs exigences théoriques et pratiques. Ainsi le déploiement du dispositif du film m'a offert plusieurs atouts en bénéfice de mes objectifs de recherche :

— Dans l'idée « *d'atteindre une sorte d'harmonie avec une autre personne malgré la différence et la distance* » (Belenky et *al.*, 1986, p. 101) et de comprendre et adapter sa façon de penser, dont « *l'objectif n'est pas la justification, mais la connexion* » (*ibidem*), le film propose un contact et une sensorialité presque directs avec les personnes concernées. Comme le suggère Raoulx (2011, p. 96), « *la dimension sensible, l'expérience, n'est pas une simple émotion ; elle est source d'étonnement, de questionnement, de formulation de problématiques, de recherche, de remise en perspective (objectivation) de diffusion, de discussion et d'action* ». Ainsi, le film contribue à mettre en œuvre plus spontanément la connaissance connectée, qui à l'origine est plus une pratique orale et sensorielle qu'écrit. Selon Pink (2006, p. 88),

> « *Les films et les vidéos sont particulièrement bien adaptés à la représentation des aspects de l'expérience humaine. Par leur utilisation de métaphores visuelles et verbales, ils encouragent l'interprétation empathique des émotions, des sensations et d'autres dimensions de l'expérience qui peuvent superficiellement sembler communes à différentes cultures* ».

Dans une telle perspective, l'utilisation du film dans mon travail de recherche, concordant avec son cadre épistémologique et ses objectifs antérieurement explicités, était indispensable. Puisque le film participe, « *pour reprendre le terme de MacDougall (1998), à la ‘‘communication transculturelle’’ des expériences d'un groupe de personnes à d'autres* »

(*ibidem*), la mobilisation de ce moyen m'a offert la possibilité de la transmission directe d'expériences, de connaissances et de réflexivité, et par là, de « *retourner le savoir vers les populations concernées* » (Raoulx, 2011, p. 98).

— Pour Citton (2010, p. 87) un récit fonctionne « *toujours comme un prompteur : un stimulateur d'action, un déclencheur et un conducteur de conduite. L'enchainement d'actions représenté par le récit vise donc à produire un certain enchaînement d'actions dans la réalité à venir* ». Le film documentaire, en ce sens, aspire à faire-comprendre, faire-réfléchir, faire-analyser, faire-s'analyser, faire-discuter et faire-transformer. Par ce souci, il partage une multiplicité d'expériences et d'analyse, dévoile un gisement d'idées et de propositions, fournit des connaissances autour des sujets qu'il aborde, et met une série de questions sur le tapis afin de nourrir des réflexivités et des discussions collectives.

— Une représentation filmique ne se réduit pas à ce qui est directement montré et dit, mais incorpore aussi les interprétables, les moins visibles/lisibles sur l'image, les non-dits, les hors-champs, les cachés. Elle laisse toujours la place à l'interprétation, à l'imagination, à la perception et la conception de la personne qui la visionne (Ferro, 1993 ; Pink, 2006).

En regardant un film, nous parvenons souvent à apercevoir la relation et les négociations entre le chercheur ou la chercheuse et les participant·e·s (Pink, 2013), sans qu'elles soient nécessairement expliquées. De la même manière, en cernant la relation du chercheur ou de la chercheuse et des protagonistes aux espaces et moments filmés, ainsi que leurs approches, leurs regards et leurs appréciations sur ces espaces et moments, nous arrivons progressivement à les placer dans l'espace-temps présenté. Un film dévoile aussi de nombreux éléments spatio-corporels, c'est-à-dire les rapports des corps à l'espace réel et à l'espace filmique (Raoulx, 2011). Cependant, il ne faut pas oublier que, comme le proclame Pink (2013, p. 104), « *les gens dans une vidéos, sont toujours ''les gens dans une vidéo''* ». J'ai précédemment évoqué les impacts de la présence de la caméra sur les personnes qui ont participé à mon film. De manière plus générale, la présence de la caméra entraîne inévitablement ce que Pink (*ibid.*) appelle « *la conscience de la caméra* » (*camera-consciousness*). Cette conscience renvoie surtout au fait que « *la personne filmée sait qu'elle sera vue par un spectateur anonyme. La représentation audiovisuelle du corps est plus directe ; elle implique très fortement le sujet qui s'expose* » (Raoulx, 2018, p.68) Ainsi, l'espace filmique manipule l'espace réel.

Par ailleurs, comme l'indique Ferro (1993, p. 220) « *le* [ou la] *cinéaste sélectionne les faits, les traits et les* [éléments de l'espace-temps] *qui nourrissent sa démonstration et laisse à côté les autres, sans avoir à justifier ou à légitimer son choix* ». Par conséquent, il y a toujours un décalage entre l'espace réel dans sa totalité et ce qui en est montré dans un film. Cela n'empêche pas toutefois la réalité de l'espace filmique. Le but n'est pas de donner le maximum d'informations possible. Ainsi que le rappelle Kaufmann (2011, pp. 14-15) « *l'information n'est pas le savoir ; l'accumulation d'informations peut même tuer le savoir. L'artisan intellectuel résiste au laminage du savoir par les données* ». La gageure d'un film est alors comment il réussit à transmettre la connaissance sensorielle et intelligible par ce qu'il ne montre pas ou ne met pas en avant, comment il réussit à représenter la réalité par un rapport dialectique entre l'espace réel et l'espace filmique.

Quant au film associé à cette recherche, *Ce qui respire encore*, en contextualisant ce qu'il montre et le pourquoi il le montre, il invite le spectateur et la spectatrice à reconstituer une totalité transversale par laquelle iel serait capable d'imaginer, voire de découvrir, ce qui n'est pas montré dans le film. Il a aussi l'intention de révéler les subtilité spatio-corporelles comme le rapport des corps à la caméra, à l'espace et à soi, les subtilités conceptuelles comme les différents modes de connaissance et d'expression que chaque participant·e engage en fonction de sa position dans la structure sociale, et les subtilités de la forme comme l'absence des images de coupe, pendant que les participant·e·s interviennent, visant à valoriser leurs corps et leurs paroles.

— Enfin, étant donné que « *l'opinion d'une personne n'est pas un bloc homogène* », et que « *les avis susceptibles d'être recueillis par entretien sont multiples pour une même question, voire contradictoires, et structurés de façon non aléatoire à différents niveaux de conscience* » (Kaufmann, 2011, p. 19), le film tend à tisser sa trame réflexive en affrontant ces avis multiples qui sont parfois complémentaires, parfois différentiels, et parfois même contradictoires. La fonctionnalité du film est de mettre en scène, sans intermédiaire, cette multiplicité dans sa complémentarité, sa différence et sa divergence, et, à partir de là, de construire une conversation dialectique et intersubjective à la fois entre les participant·e·s et entre elleux et les spectateurs et spectatrices.

Le film vise à transmettre une culture de lutte et de vie (*cf.* pp. 546-574) de l'intérieur et par l'intérieur, sans s'intéresser à construire un grand récit représentatif pour explorer puis

exposer un champ/une culture inexplorée. Il s'inscrit plutôt dans la dynamique suivante que décrit Pink (2006, p. 114) par rapport aux travaux de Ruby :

> « *Nous ne sommes pas témoins de la vie telle qu'elle a été vécue, sous la forme de manifestations culturelles, de performances, de mises en scène d'activités et de comportements quotidiens. En ce sens, les expériences dont nous prenons connaissance sont indubitablement des expériences qui ont été définies et qui sont en fait redéfinies par le processus de narration* ».

Ainsi, le film documentaire ne cherche pas, par une sorte du voyeurisme scientifique, à montrer une apparence globale de réalité en récoltant un maximum de représentations visuelles et narratives pour former et informer le spectateur et la spectatrice sur cette culture et ces expériences. Il cherche plutôt à rendre explicites les voix, les préoccupations et les (auto)analyses des acteurs et actrices du terrain, à interagir avec elleux afin de mener une réflexivité collective sur le processus même de la recherche et de la reconstitution de leurs expériences par celui-ci, et tout cela dans le but d'acquérir une connaissance puis une conscience de soi individuelle et collective. Dans une telle perspective, le film n'est plus qu'un simple appareil de représentation, mais il participe à l'expérience collective et vise l'objectif de donner plus de pouvoir d'agir, de réfléchir et de s'énoncer aux personnes concernées.

Dans cette perspective, il a été pensé et organisé comme un espace vécu (Raoulx, 2018), comme un espace de représentation (Lefebvre, 1974, *cf.* p. 159) des militant·e·s, en faisant constamment des allers-retours entre les dimensions « document » et « documentaire » (Raoulx, 2011), entre le vécu et le à vivre, entre l'advenu et le à venir, entre moi et nous, entre réflexivité et urgence. Il ressemble tantôt à une assemblée de lutte, tantôt à une discussion collective. Cela dépasse l'espace filmique. Comme le démontre Raoulx (*ibid.*), dans un film, le spectateur ou la spectatrice est présent·e dès le début, à la fois pour le réalisateur ou la réalisatrice et pour les personnages. C'est pourquoi les premiers spectateurs à qui nous avons pensé, c'était les milieux militants, nos camarades de lutte. Autant pour moi que pour les personnages, le film était pensé comme un outil pour jalonner des réflexivités, susciter le débat, et permettre au spectateur et à la spectatrice de se l'approprier et interagir avec lui.

Conclusion

Ce travail aspire à une transgression épistémique en cohésion avec son sujet et son

cadre théorique. Pour ce faire, il était indispensable de définir la matrice épistémologique constructrice des fondations de cette recherche. Ainsi j'ai pu définir la géopolitique de la connaissance que j'ai l'intention de représenter. D'après Mignolo (2015, p.59), « *la géopolitique de la connaissance se focalise sur le processus d'énonciation à travers lequel tout objet prend forme, est décrit et est mis en contexte* », et elle « *devrait permettre d'articuler des projets d'émancipation, de libération et de décolonisation* ». Par cette transgression, je prends à tâche d'exercer des relations égalitaires avec les participant·e·s et d'extirper le rapport du sujet connaisseur vs l'objet à connaitre. Par une telle ambition, la matrice épistémologique de cette thèse est structurée autour d'une réflexivité intersubjective. Elle s'appuie sur l'indissociabilité intrinsèque et dialectique de vivre et de connaitre, sur l'unité de la pratique humaine et de la théorie, sur l'Aesthesis décolonial qui consiste en interdépendance de la pensée et de l'action, de la perception et de l'existence, sur la sociogénie du corps dans les rapports sociaux de production.

Une telle orientation épistémologique a déterminé ma posture et ma méthodologie. Une posture hybride entre le sujet et l'objet de recherche, car j'ai mené la recherche en tant qu'activiste, en tant qu'un acteur du terrain comme les autres et non en tant que chercheur. Je faisais donc partie de mon objet de recherche. Une posture d'ailleurs sans laquelle ce travail soit n'aurait jamais été réalisé, soit serait extrêmement différent. Dans la deuxième section de ce chapitre, j'ai détaillé comment cette posture a contribué à la construction de cette thèse telle qu'elle est.

Ensuite, j'ai décrit les méthodes principales que j'ai employées en concordance avec les obligations épistémologiques et ma posture épistémopolitique. En recensant notamment les cinq méthodes de : la connaissance connectée, la recherche-action, la participation engagée, la politique du récit et l'auto-ethnographie, j'ai exprimé comment et dans quels buts j'ai usé de chaque méthode, ainsi que l'opportunité et les apports de chacune à ce projet.

La dernière section de ce chapitre définit la place du film, son importance, son intérêt et sa contribution aux objectif de la recherche. Elle vise également à éclairer les choix méthodologiques et esthétique du film documentaire ainsi qu'à poser les prémisses de son intégration à cet écrit. En plus de montrer comment j'ai réalisé ma recherche filmique, je discute dans cette section de comment j'ai représenté cette recherche par le résultat final.

Conclusion de la première partie

Nous avons vu qu'il existe toujours une « *optionnalité* » du rapport au savoir qui joue un rôle définitif dans les processus de sa construction et de sa représentation (Mignolo, 2015). Cette optionnalité se joue à plusieurs niveaux : entre le savoir et la connaissance, entre la maîtrise et la compréhension, entre le savoir objectivant et le savoir subjectif, entre le savoir parcellaire, spécialisé, en miettes et la connaissance unitaire de l'évolution de la société comme totalité, entre le savoir colonial-impérial et le savoir décolonial, entre les zones évaluées comme étant à préserver, celles à conquérir et celles à ignorer, *et cetera*. Effectivement les questions fondamentales sont : connaître quoi ? Par qui et pour qui ? Comment ? Dans quel but ? Quel savoir est désirable, légitimé, promu, bénéfique ? Par qui et pour qui ?

Au long de cette première partie, j'ai étudié les différentes formes d'optionnalité dans le but de clarifier et justifier celles que je conteste et celles que j'adopte en cohésion avec mes objectifs de recherche. Par ailleurs, ces optionnalités déterminent aussi les rapports du pouvoir exercés dans les différents processus de la réalisation et de la représentation de la recherche ainsi que ceux dans lesquels elle a été prise.

Dans une telle perspective, la partie débute par réfléchir les relations entre le pouvoir et la construction et la redistribution de savoir, et comment le savoir peut devenir un appareil de contrôle, de subordination et de justification du pouvoir. S'en suit la remise en question des deux oracles infaillibles de la scientificité et l'objectivité scientifique dans le but d'analyser leurs fonctionnements, leurs fonctions et leur contribution à la préservation et la reproduction du savoir colonial-bourgeois dominant, à construire une docilité théorique et pratique, et à l'ostracisme d'autres types de savoirs. Ensuite, les notions de la « *différence coloniale* », la « *pensée frontalière* » et la « *géopolitique de la connaissance* » sont développées afin de déchiffrer l'épistémologie coloniale-bourgeoise et ses manières de penser et de faire, pour après démontrer comment par la « *désobéissance épistémique* » nous parviendrons à construire une connaissance transgressive et décoloniale. Alors, cette contestation est mise en dialogue avec le « *matérialisme dialectique* » dans la visée d'unir la théorie et la praxis de la recherche et d'élaborer une vision des rapports sociaux (y compris des rapports de pouvoir) dans leur totalité.

Enfin, dans le dernier chapitre, et en synthèse des deux premiers, la matrice épistémique qui structure cette thèse se développe, les postures et positions de son porteur s'expliquent, les méthodes déployées se justifient et la place et les apports du film documentaire se définissent.

En guise de conclusion, je tiens à appuyer encore sur deux points. Premièrement, je tends, comme l'appelle Harvey (2010, p. 209), à une « *théorisation du bas vers le haut* ». C'est-à-dire qu'en prenant deux situations particulières de Caen et Athènes, une petite ville française plutôt concentrée sur le local, et la capitale grecque devenue l'hypocentre européen des espaces et des luttes en question, j'aspire à « *considérer chaque groupe d'événements particuliers comme internalisation de forces sous-jacentes fondamentales qui les guident. Il revient au travail de recherche d'identifier ces forces sous-jacentes par l'analyse critique et l'inspection détaillée de chaque exemple individuel* » (*ibidem*). Ainsi, comme l'indique Harvey (*ibid.*, p. 210), j'apprendrai beaucoup plus sur les processus et dynamiques que j'étudie en me centrant sur deux villes particulières que par la collecte de données empirique à partir d'un échantillon de cent villes. Le but, comme il le précise (*ibid.,* p. 209), n'est pas de « *revenir à une quelconque méthode inductive dans laquelle toute une série d'enquêtes empiriques fournissent les données brutes d'où resteraient à extraire des généralisations synthétiques qui peuvent alors jouer le rôle de propositions théoriques* ». Au contraire, il s'agit d'étudier la particularité dans ses détails les plus locaux afin de pouvoir l'intégrer et l'analyser dans un juste contexte d'ensemble qu'elle suppose et qu'elle appelle (Lukács, 1922). Cette méthode s'applique également au choix restreint de dix participant·e·s au lieu d'un échantillon plus large. Il me semblait beaucoup plus pertinent d'approfondir l'analyse dans les détails avec dix personnes que de récolter des données et de l'informations superficielles et rudimentaires de quarante ou cinquante personnes.

Deuxièmement, cette recherche songe à participer, à son tour et à son échelle, aux projets de lutte, de libération et d'émancipation autour desquels elle a pris forme. Elle n'est pas faite pour obtenir un diplôme, rajouter une ligne sur mon CV ou un ouvrage de plus dans les bibliothèques. Elle est faite par l'intention de fournir des pistes de réflexion, des matières de réflexivité et des propositions de modification ou transformation pour contribuer à « *élaborer ensemble une autre manière de 'faire pouvoir'* » (Maesschalck, *in* Mignolo, 2015, p.22). Ainsi que l'évoque Nicolas-Le Strat (2018, p. 124),

> « *Le savoir ne détient pas en soi, de manière 'naturelle' et évidente, une qualité émancipatrice et progressiste, il la manifeste (ou non), il la prouve (ou non) en situation, de manière contextualisée, pour des personnes précises et situées, en fonction de leurs attentes et de leurs besoins, eux aussi spécifiques et spécifiés* ».

J'espère alors humblement que ce travail est à la hauteur de susciter les débats théoriques d'esquisser les scénarios d'avenir, et de suggérer les pratiques, qui pourraient être utiles à des attentes et des besoins des luttes qui ont trait à transformer la situation. Visant cet objectif, cette partie théorique était indispensable pour expliquer à la fois ce que je ne souhaite pas faire ou reproduire et ce que je mets en place pour changer les règles du jeu et les termes de conversation.

Partie II

La (re)production, l'organisation et la réappropriation de l'espace :

espace du capitalisme, espaces alternatifs, espaces oppositionnels

Introduction de la deuxième partie

Selon Lefebvre (1974, p. 20), « *l'espace pris séparément devient abstraction vide ; et de même le temps* ». En effet, l'abstraction de l'espace (et du temps), le(s) concevoir comme une « chose », un « objet » préexistant, neutre et objectif qu'on pourra analyser « en soi » n'est guère possible. Ainsi que le définissent Lefebvre (1972, pp. 52-53) et Castells (1972, pp. 441-442), il est un « *produit social* », défini par son aménagement, sa configuration et son occupation spécifiés par une composition de rapports entre différentes instances et différentes stratégies de la structure sociale : l'historique, l'économique, le politique, l'idéologique, et les rapports sociaux qui en résultent. Il est dialectiquement un produit de l'histoire et de la conjoncture sociale qui s'expriment et se (re)produisent à travers lui. La production de l'espace est donc un processus perpétuel et comme le précise Lefebvre (1972, p. 53), elle « *revient à des groupes particuliers qui s'approprient l'espace pour le gérer, pour l'exploiter* ». Cette gestion et cette exploitation sont en relation directe avec les rapports sociaux de production et de domination. Autrement dit, l'espace est un produit des rapports sociaux de production et simultanément, par une relation dialectique, donne lieu (dans le sens propre du terme) à la reproduction de ces rapports. Partant, il devient l'objet de contradictions, de conflits entre les forces antagoniques, et de luttes sociales et politiques, notamment de la lutte des classes.

C'est dans une telle perspective que j'analyserai, dans cette partie, la (re)production, l'organisation et la structure sociale de l'espace ainsi que les stratégies, les contradictions et les conflits pour se le réapproprier. Le quatrième chapitre est consacré à ausculter l'espace (re)produit et organisé par le capitalisme, l'espace dans lequel s'inscrivent les rapports sociaux de production et par lequel se traduit la vie sociale (à la fois le rythme du quotidien, le mode de vie et les rapports de domination). Pour ce faire, j'étudie tout d'abord la genèse, la structure et l'éthos de l'espace capitaliste. Ensuite, je prends en considération le rôle et l'intervention de l'État comme acteur majeur et principal de la production et de la planification de l'espace. Puis, je tends à amorcer une réflexion sur l'espace public, son organisation et sa gestion capitaliste. Et en dernier lieu, se pose la question du logement, ses enjeux dans le mode de production capitaliste et l'espace qu'il organise.

Le cinquième chapitre aspire *primo* à déchiffrer les mouvements sociaux urbains ainsi

que les valeurs, les principes, les pratiques et les traits communs qui spécifient les espaces alternatifs et oppositionnels auxquels cette recherche s'est intéressée. *Secundo*, il propose une catégorisation des différents types d'espaces afin d'identifier les structures, les fonctions et les modes de fonctionnement de chacun. *Ultimo*, il constitue une topologie des espaces alternatifs et oppositionnels les plus importants de chacune des deux villes tout en décelant leurs rôles respectifs dans la formation d'une totalité géographique et sociale et leurs relations organiques et dialectiques à travers celle-ci.

Effectivement, par ces deux amples chapitres sur lesquels ma recherche est axée je vise l'objectif de réfléchir l'espace en général, et les espaces que j'ai étudiés en particulier, non comme un ensemble d'éléments objectifs séparés et séparables les uns des autres, que l'on peut étudier indépendamment des rapports sociaux de production et de la structure sociale qui les constituent, mais en tant qu'un « tout » dont chaque partie est représentative et significative du « tout ». Partant de cette conception, je prends à tâche d'analyser les espaces, qu'il s'agisse d'espaces capitalistes ou alternatifs et oppositionnels, et ce qu'ils représentent et reproduisent à partir de cette totalité.

Chapitre 4. Les rapports de pouvoir dans les processus de la production et de l'organisation de l'espace capitaliste

CONTRE TOUTES LES POLITIQUES SECURITAIRES ET LE CONTROLE SOCIAL

Depuis le mois de novembre 2020, nous nous organisons pour lutter contre le gouvernement et ses opérateurs tandis que la loi Sécurité Globale sera à nouveau rediscutée au Sénat en mars prochain.
Durant les dix dernières années, le rythme des lois sécuritaires et liberticides n'a cessé de s'accélérer dans l'objectif, clairement assumé, de renforcer la surveillance et le contrôle social de l'État sur chacune et chacun d'entre nous. Lorsqu'un article d'une de ces lois est retiré, c'est tout simplement pour mieux se retrouver dans la loi suivante.

De fait, face à la restructuration du capitalisme et aux lois antisociales et xénophobes qui en découlent, les contestations et luttes sociales se multiplient et leur offensivité s'accroît (loi Travail, Gilets Jaunes, etc.). Dès lors, les gouvernements successifs n'ont eu de cesse de multiplier les effectifs de maintien de l'ordre, tout comme leur armement et leurs prérogatives. Ceci afin de museler davantage les luttes, interpeller et enfermer les contestataires comme les personnes stigmatisées. Face aux revendications de justice sociale qui émergent de toute part, le déploiement sécuritaire est la seule solution de l'État pour conserver et étendre les privilèges de ceux qui le dirige.

Le loi sécurité globale n'est qu'un rouage supplémentaire de cette logique sécuritaire frénétique. Nous ne devons pas nous laisser enfermer par le calendrier législatif qu'on nous impose. C'est bel et bien contre cette société de surveillance de masse permanente que nous devons poursuivre la mobilisation. Pour nous faire comprendre, il est important d'en dire plus et d'expliquer brièvement la dangerosité de la dérive sécuritaire qui infecte les milieux du pouvoir actuellement.

La loi Loppsi 2 (2011) proposait déjà des mesures similaires à celles inscrites dans la loi Sécurité Globale aujourd'hui, elles ont été retoquées à l'époque par le Conseil constitutionnel, ce n'est donc pas d'une loi spontanée mais d'une dérive sécuritaire historique dont nous devons parler. Cette dérive, on peut légitimement s'en inquiéter si on se fie à ce qu'il se passe dans d'autres pays comme la Chine ou les États-Unis.

En Chine, les caméras de surveillance et la reconnaissance faciale tentent de produire des métropoles qui évaluent et contrôlent tous les faits et gestes de leurs citoyens. Ils sont notés sur leur propension à chercher des emplois constamment ou encore à bien traverser la rue sur les passages piétons ; chaque pas de côté peut faire baisser votre « note sociale » et un cercle vicieux peut vous empêcher d'accéder à telle partie de la ville, aux transports en commun ou même à des toilettes publiques.
La logique qui soutient ce projet sociétal se prétend objectif parce qu'il réduit les réalités et les problèmes sociaux à des chiffres, des variantes et des algorithmes. En réalité, la frénésie du contrôle social atteint dans certains endroits du monde des aspects de romans d'anticipation...



Aux Etats-Unis, les institutions politiques qui gouvernent le pays, en accumulant des dettes à mesure que les crises de l'économie capitaliste se produisent auprès des banques, sont devenues plus redevables des banquiers et de leur partenaires que de la société civile en général.
Dans le contexte de la crise économique de 2008, des soi-disant experts se sont rencontrés pour faire de la police une institution rentable, capable de faire du profit. Depuis, les questions sociales sont esquivées et les forces policières exploitent les citoyens américains les plus précaires, en multipliant

Figure 6a : Recto d'un tract diffusé par le collectif Stop Sécurité Globale à Caen pendant les manifestations contre ce projet de loi

les peines et les amendes abusives pour enfermer ces citoyens dans le cercle vicieux de la dette ou en les condamnant à des peines compensatoires qui deviennent du travail forcé. Au bout de ce processus, vient l'enfermement en prison et une population carcérale énorme.

Ces processus se déploient également en France, au fur et à mesure où la police est commandée pour faire du chiffre et où la sécurité est vendue comme étant la même pour tous. Jean-Michel Fauvergue, auteur de la loi sécurité globale, est lui même actionnaire d'entreprises de surveillance bien en vogue sur le marché de la sécurité. Plus le marché de la sécurité s'étend, au détriment d'une remise en cause de l'hégémonie de l'économie capitaliste orchestrée par les gouvernements successifs, plus les violences policières se normalisent. Didier Lallement, préfet de police de Paris, ne dira pas le contraire quand il affiche son soutien aux policiers qui ont agressé Michel Zecler en décembre 2020, et affirme que leurs « fautes » sont « fonctionnelles » et non « individuelles ». Il nous explique par là qu'elles font partie intégrante de la profession policière aujourd'hui et non qu'elles sont le fait de cas à part, violents individuellement.

Il est indéniable qu'une grande partie de la population, notamment celles victimes d'un racisme d'État complexe qui ne dit pas son nom, ainsi que celles en général qui remettent en cause les politiques actuelles dans la rue, a énormément peur de la police quand elles les croisent, isolées dans la rue.

Il est d'autant plus indéniable que la contestation de ces phénomènes devient nécessaire pour ne pas faire de ce pays un territoire où les crimes d'État se déguisent en « sécurité nationale » et s'escaladent pour produire une dystopie sécuritaire dans laquelle les questions sociales se résolvent par de l'enfermement de masse, de l'esclavage moderne ou pire encore.

Par ailleurs, les annonces de réécriture de l'article 24 de la loi Sécurité Globale, relatif à la prise d'image de la police lors de ses interventions, ou encore l'interdiction de l'usage de drones dans les manifestations parisiennes ne doivent pas donner l'illusion d'une semi-victoire. De fait, l'ensemble de cette loi consiste en une nouvelle attaque envers nos velléités d'émancipation et, d'ores-et-déjà, d'autres attaques sont en cours ou à venir, avec notamment :

- la loi « séparatismes » qui permet d'augmenter le contrôle de l'État sur les structures associatives et renforce la protection juridique de ses hauts fonctionnaires ;
- les décrets permettant l'extension du fichage massif des personnes en fonction de leurs orientations politiques, religieuses, appartenances associatives, syndicale, etc. Ça concernera aussi les personnes morales et les groupements, ainsi que leurs proches (validé récemment par le Conseil d'État) ;
- la mise en place des « équipes de liaison et d'information » prévoit l'infiltration de membres de la police dans les manifestations ;
- le livre blanc de la sécurité intérieure qui donne les préconisations pour les années à venir : accroissement des pouvoirs de police et gendarmerie, professionnalisation de la sécurité privée au service de l'État, analyse automatisée des réseaux sociaux, contrôles biométriques systématisés (avec lecture d'empreintes durant les contrôles de rue, etc.), ...

En bref, après l'état d'urgence sanitaire et le plan Vigipirate (urgence attentat), le contexte sécuritaire ne va pas cesser de s'immiscer toujours plus dans notre quotidien, au travail et dans la rue. Plus que jamais, créons et poursuivons nos luttes, soyons déterminé.e.s pour éradiquer toutes les politiques et mesures sécuritaires passées, actuelles et à venir.

Collectif Stop Sécurité Globale – Caen, janvier 2021

Figure 6b : Verso d'un tract diffusé par le collectif Stop Sécurité Globale à Caen pendant les manifestations contre ce projet de loi

Introduction

Ce tract nous conduit à questionner l'espace dans lequel nous nous retrouvons individuellement et collectivement aujourd'hui et plus particulièrement à l'aune de l'organisation capitaliste et néolibérale de nos villes. Nous pouvons interroger comment cet espace est produit et reproduit. Par qui et pour qui est-il (re)produit ? Dans quel(s) but(s) ? Quels sont ses caractéristiques ? Ses possibilités ? Ses contraintes ? Qu'est-ce qu'il peut nous offrir ? De quoi il nous prive et dépourvoit ?

Le capitalisme appète à être considéré comme l'ordre « naturel » et « inhérent » des choses, y compris la production et l'aménagement de l'espace (et du temps). Lukács (1922, p. 102) explique dans quelle mesure il est indispensable pour la bourgeoisie de faire passer sa domination comme ordre naturel :

> « *Comme la domination de la bourgeoisie s'étend réellement à toute la société, comme elle vise effectivement à organiser toute la société conformément à ses intérêts et a en partie réussi, elle devait nécessairement créer aussi bien une doctrine formant un tout de l'économie, de l'État, de la société, etc., (ce qui présuppose et implique déjà, en et pour soi, une ''vision du monde'') que développer et rendre consciente en elle la croyance en sa propre vocation à la domination* ».

L'espace, dans sa production et son organisation, n'échappe pas à cette vision. La bourgeoisie, tout en produisant et organisant ses propres espaces par et pour son propre mode de production, tend à faire de l'espace un objet « en soi », une abstraction géographique et/ou anthropologique marquée de quelques traces historiques isolées. En revanche, si l'on appréhende le capitalisme non comme les lois de la « nature » mais dans sa conjoncture matérielle et historique, et comme le mode de production dominant de notre société, et le régime d'accumulation du capital comme son moteur principal, on constate qu'il produit et reproduit, manipule, façonne et planifie l'espace (et le temps) ainsi que les pratiques spatiales dans les intérêts de la classe dominante : la bourgeoisie. Cette domination économique est escortée par l'hégémonie idéologique, culturelle et politique de la bourgeoisie. Comme le mentionne Lefebvre (1974, p. 17), « *le concept d'hégémonie introduit par Gramsci* […] *permet encore d'analyser l'action de la bourgeoisie, en particulier dans ce qui concerne l'espace* ». Il montre (*ibid.* p. 18) que « *l'hégémonie s'exerce par le moyen de l'espace en constituant par une logique sous-jacente, par l'emploi du savoir et des techniques, un ''système''. En engendrant un espace bien défini, l'espace du capitalisme* ». Ainsi, l'espace devient une forme

de représentation et un moyen de reproduction de la structure sociale. En effet, comme l'écrit Castells (1972, p. 166),

> « *Analyser l'espace en tant qu'expression de la structure sociale revient, par conséquent, à étudier son façonnement par les éléments du système économique du système politique et du système idéologique, ainsi que par leurs combinaisons et les pratiques sociales qui en découlent* ».

Prenant comme fondement théorique les approches marxistes (notamment Lefebvre et Castells), bourdieusienne et foucaldienne, ce chapitre se consacre d'abord à analyser l'ensemble des relations et des combinaisons des éléments fondamentaux, leurs dialectiques dans la production et planification de l'espace de notre société en général et son espace public en particulier, ainsi qu'à traiter le rôle et la place de l'État dans ces processus.

I. La production et la planification capitaliste de l'espace

Lefebvre (*ibid.*, p. XIX) considère l'espace (et le temps) « *comme les aspects principaux de la nature seconde, effet de l'action des sociétés sur la ''nature première'' ; sur les données sensibles, la matière et les énergies* ». Dans cette perspective, l'espace (et le temps) ne sont pas des « *objets* » ou des « *choses* » produits par un procès de travail concret par les forces productives. Ils sont plutôt le produit de l'intervention et de l'interaction des forces productives. Selon Lefebvre (*ibid.*, p. 108) :

> « *Forces productives et techniques permettent d'intervenir à tous les niveaux de l'espace : local, régional, national, planétaire. On modifie l'espace entier (géographique, historique) sans abolir ses implications, les ''points'' initiaux, les premiers foyers et nœuds, les lieux (localités, régions, pays) situés à des niveaux différents de l'espace social qui substitue à l'espace-nature un espace-produit* ».

Comme l'explique Lefebvre (*ibid.*, p. 40), « *chaque société (donc chaque mode de production) produit son espace, le sien* ». Il a sa genèse et sa forme, son temps ou ses temps spécifiques (les rythmes de la vie quotidienne), avec ses centres et son polycentrisme (*ibid.*). Si l'on affirme comme Castells (1975, pp. 10-11) que « *notre société n'est pas pur développement de la logique d'un système, mais rapport de forces entre classes sociales en fonction de leurs intérêts respectifs* », on arrivera mieux à élucider les rapports de pouvoir dans la production de l'espace ainsi que dans les pratiques spatiales où « *la reproduction des rapports sociaux prédomine* » (Lefebvre, 1974, p. 61). Dans une telle perspective, l'espace n'a

pas une préexistence, il n'est pas comme une page blanche sur laquelle s'inscrit l'activité humaine, mais, comme le précise Castells (1972, p. 152),

> « *L'espace est un produit matériel, en relation avec d'autres éléments matériels —entre autres, les hommes, qui entrent eux-mêmes dans des rapports sociaux déterminés, qui donnent à l'espace (ainsi qu'aux autres éléments de la combinaison) une forme, une fonction, une signification sociale. Il n'est donc pas pure occasion de déploiement de la structure sociale, mais expression concrète de chaque ensemble historique dans lequel une société se spécifie* ».

I.I. Espace du mode de la production capitaliste

L'espace dans notre société d'aujourd'hui est alors produit par le mode de production capitaliste et ses rapports sociaux pour subvenir aux besoins de ce mode de production et intégrer ses exigences sociales. C'est l'espace du capitalisme. C'est alors le capitalisme et ses caractéristiques qu'il faut analyser comme structure sociale qui définit les fonctions, les processus reliant les différents éléments, et enfin les pratiques déterminantes d'un espace et ce qui le différencie des autres. Par espace, ici, on n'entend pas une petite unité spatiale, mais une entité sociale et historique. Partant, l'expression spatiale du mode de production capitaliste, comme le décrit Castells (*ibid.*, p. 166), peut être trouvée

> « *à travers la dialectique entre deux éléments principaux : production (expression spatiale des moyens de production), consommation (expression spatiale de la force de travail), et un élément dérivé, l'échange, qui résulte de la spatialisation des transferts entre la production et la consommation, à l'intérieur de la production et à l'intérieur de la consommation. L'élément non-travail n'a pas d'expression spatiale spécifique ; il se traduit dans la manière dont les deux relations, de propriété et d'appropriation, s'organisent par rapport à l'espace, ainsi que dans la forme de spatialisation de chaque élément* ».

Concentrons-nous maintenant sur ces éléments. Comme l'indique Marx (1867, p. 614), « *une société ne peut cesser de produire non plus que de consommer* », la production de l'espace n'est donc pas un procès unique et imprescriptible. L'espace est constamment produit et reproduit par ses éléments composants : les rapports sociaux, le temps, les pratiques, les forces productives, les êtres qui le pratiquent, mais aussi ses représentations. De la même manière, il est incessamment consommé : tantôt en tant qu'une réalité matérielle propre, tantôt en tant qu'un moyen de production (de reproduction) des rapports sociaux ainsi que de lui-même, de l'espace. Marx (*ibid.*, p. 615) décrit ce processus : « *une société ne peut reproduire, c'est-à-dire produire d'une manière continue, sans transformer continuellement*

une partie de ses produits en moyen de production, en éléments de nouveau produits ». L'espace devient ainsi un moyen de sa propre reproduction. Par conséquent, l'espace social du mode de production capitaliste est dialectiquement organisé pour perpétuer ce mode de production et ses rapports sociaux.

Étant donné que fabriquer de la plus-value est la loi absolue du mode de production capitaliste (Marx, 1867), celui-ci constitue, façonne et planifie l'espace dans l'objectif d'optimiser la plus-value « *tantôt comme fonds de consommation, tantôt comme fonds d'accumulation* [du capital] » (*ibid.*, p. 643). Puisque la circulation et l'accumulation du capital[20] sont à la fois l'essence et la finalité du mode de production capitaliste, et donc que l'espace (social) « *se produit et se reproduit en connexion avec les forces productives (et les rapports de production)* » (Lefebvre, 1974, p. 93), l'espace social de la société capitaliste est intrinsèquement modelé et organisé par et pour la circulation et l'accumulation du capital.

Marx (1867, p. 628) démontre que le processus de production capitaliste, en reproduisant la séparation entre travailleur et conditions du travail, « *reproduit et éternise les conditions qui forcent l'ouvrier à se vendre pour vivre, et mettent le capitaliste en état de l'acheter pour s'enrichir* ». Ainsi, dans sa continuité, il « *ne produit donc pas seulement de la marchandise, ni seulement de la plus-value, il produit et éternise le rapport social entre capitaliste et salarié* » (*ibid.*, p. 629). D'après Marx (*ibid.*, p. 783), « *le mode de production et d'accumulation capitaliste, et partant la propriété privée capitaliste, présuppose l'anéantissement de la propriété privée fondée sur le travail personnel ; sa base, c'est l'expropriation du travailleur* », non seulement des moyens de production et de ce qu'il produit, mais aussi de l'espace social de production. La genèse du capital consiste en « *l'expropriation du peuple travailleur* » même de son propre travail, ou selon les termes de Marx (*ibid.*, p. 648), « *tout le secret de la plus-value consiste à s'approprier le travail* [des autres] *sans le payer* ».

De plus, la force de travail en tant que telle est également soumise à la loi de la

[20] On peut expliquer schématiquement l'accumulation du capital dans les termes de Marx (*ibid.*, pp. 613-614) de façon suivante : « *La première condition de l'accumulation, c'est que le capitaliste ait déjà réussi à vendre ses marchandises et à transformer en capital la plus grande partie de l'argent ainsi obtenu.* » Ensuite, le capitaliste qui extrait la plus-value, « *se l'approprie le premier, mais il n'en reste pas le dernier possesseur. Il doit au contraire la partager en sous-ordre avec d'autres capitalistes qui accomplissent d'autres fonctions dans l'ensemble de la production sociale, avec le propriétaire foncier, etc*. ».

fabrication de la plus-value. Elle « *ne reste donc vendable qu'autant qu'elle conserve les moyens de production comme capital, qu'elle produit son propre équivalent comme capital et qu'elle crée au capitaliste, par-dessus le marché, et un fond de consommation et un surplus de capital* » (*ibid.*, p. 676). Ainsi, l'espace, dans le mode de la production capitaliste, doit aussi faire fonction de (re)production de la force de travail. Tel est l'espace de consommation que Castells (1972, p. 171) définit comme « *l'ensemble des réalisations spatiales dérivées du processus social de reproduction de la force de travail* ». La force de travail, selon Marx (1867, p. 263), comprend « *l'ensemble des facultés physiques et intellectuelles qui existent dans le corps d'un homme, dans sa personnalité vivante, et qu'il doit mettre en mouvement pour produire des choses utiles* ». Pour ce faire, il faut qu'il y ait un espace pour les processus dialectiques qui ont trait à subvenir à la fois aux besoins simples (logement, nourriture, vêture, etc.) et plus complexes (éducation, culture, loisir, etc.) de la force de travail pour se reproduire.

I.II. La dialectique de l'expropriation et l'aliénation des classes opprimées de l'espace

Dans ces conditions, l'idéologie du capitalisme prend corps en intervenant dans la production de l'espace social, s'y réfère et s'en sert pour assurer sa durée (Lefebvre, 1974, p. 55). Partant, elle fragmente l'espace social pour isoler ces fragments les uns des autres, les séparer et les spécialiser pour le planifier dans une totalité recelée. Lefebvre (*ibid.*, p. 103) affirme à juste titre qu'« *il n'y a pas un espace social, mais plusieurs espaces sociaux, et même une multiplicité indéfinie dont le terme ''espace social'' dénote l'ensemble non-dénombrable* ». Or, l'idéologie capitaliste tend à émietter cet ensemble en découpant l'espace social en espaces hétéroclites, et par là, comme le dénonce Lefebvre (*ibid.*, p. 109),

> « *L'attention se disperse et se perd en considérations tantôt sur ce qu'il y a dans l'espace (les choses, prises à part, rapportées à elles-mêmes, à leur passé, à leur noms), tantôt sur l'espace vidé (séparé de ce qu'il contient), tantôt donc sur les objets dans l'espace, tantôt sur l'espace sans objet, neutre* ».

Cette stratégie dissimule la totalité sévèrement contrôlée, homogénéisante et intrinsèquement autoritaire de l'espace capitaliste. En découpant l'espace social en espaces partiels de l'habitat, du travail, du commerce, des loisirs, de la détente, de la politique, etc., l'organisation homogène de l'espace social est obscurcie. Pour Lefebvre (*ibid.*, p. 104), « *les espaces sociaux se compénètrent et/ou se superposent* », et ce principe comporte une indication précieuse : « *chaque fragment de l'espace prélevé pour l'analyse ne recèle pas un*

rapport social mais une multiplicité que l'analyse décèle » (*ibid.*, p. 106). On ne peut pas alors analyser un fragment de l'espace comme un espace à part entier, en soi, neutre, vide, seulement déterminé géographiquement, anthropologiquement, politiquement ou économiquement. Les espaces peuvent évidemment être distincts mais ils ne sont pas dissociables, comme Lefebvre (*ibid.*, p. 104) le met en évidence :

> « *Les frontières visibles, elles (par exemple, les murs, les clôtures en général) font naître l'apparence d'une séparation entre des espaces à la fois en ambiguïté et en continuité. L'espace d'une ''pièce'', d'une chambre, d'une maison, d'un jardin, séparé de l'espace social par des barrières et murs, par tous les signes de la propriété privée, n'en est pas moins espace social. Ces espaces ne sont pas non plus des ''milieux'' vides, des contenants séparables de leur contenu* ».

Il faut donc replacer chaque espace partiel dans la totalité de l'espace social qui est produit et reproduit, comme dit auparavant, dans le but de la fabrication optimale de la plus-value, la circulation et l'accumulation du capital et la reproduction de la force de travail. Ainsi nous pourrons comprendre et former le dessein de la (re)production, la planification et l'organisation capitaliste de l'espace, qu'il s'agisse des fragments de l'espace ou de sa totalité, qu'il s'agisse de l'espace public ou privé, matériel ou abstrait, ordonné ou spontané.

De plus, à l'instar de la genèse du capital, la genèse de l'espace (et du temps) capitaliste s'appuie aussi sur l'expropriation des classes dominées de l'espace et du temps. Negt (2001, *in* Negt, 2007, p. 199) résume ce processus de façon suivante :

> « *Les constellations du temps et de l'espace décident de quel temps et de quels espaces chacun dispose, et à partir de quel moment la décision en appartient à d'autres. Les éléments temporels et spatiaux déterminent quand on est libre de ses mouvements et quand je dépends d'autrui. Le degré de cette dépendance peut être proprement décrit par les marges de mouvement physique de chacun* ».

En effet, l'aboutissement de l'expropriation de l'espace — comme dans le travail — est l'aliénation des classes dominées de l'espace (et de leur temps). En paraphrasant Marx (1844, pp. 30-31), je peux dire que l'espace devient extérieur à l'individu·e, il ne lui appartient pas, ainsi, dans l'espace, celui ou celle-ci ne s'affirme pas mais se nie, ne se sent pas à l'aise mais malheureux ou malheureuse. Iel ne participe pas à sa production mais s'y soumet. Mitchell (2003, p. 18) dénonce cette aliénation à l'échelle de la ville moderne d'aujourd'hui :

> « *Le problème de la ville bourgeoise, la ville dans laquelle nous vivons réellement, bien sûr, est que cette œuvre est aliénée, et donc moins un site de participation qu'un site d'expropriation par une classe*

dominante (et un ensemble d'intérêts économiques) qui n'est pas vraiment intéressée par le fait de faire de la ville un site de cohabitation des différences. De plus en plus, les espaces de la ville moderne sont produits pour nous plutôt que par nous ».

La dialectique entre l'expropriation et l'aliénation des classes opprimées de l'espace et son appropriation et sa domination par la bourgeoisie se réalise en trois étapes :

1— La première étape consiste à la marchandisation de l'espace et du temps, c'est-à-dire : les transformer en objets échangeables de sorte que la valeur d'échange l'emporte sur la valeur d'usage, non seulement dans la production de l'espace mais aussi dans les pratiques spatiales. Par conséquent, l'espace et le temps eux-mêmes deviennent valeurs d'échange. Ils se vendent et s'achètent sur le marché. Une maison n'est plus un habitat mais une propriété foncière, la rue n'est plus le lieu de rencontre, de réunion, mais de circulation et de consommation.

Si la privatisation des moyens de production (y compris la terre agricole) est l'instrument de l'expropriation et de la dépossession des classes dominées de leur propre travail et pour en ressortir de la plus-value, la privatisation et la marchandisation de l'espace sont l'instrument de l'expropriation des classes dominées de la valeur d'usage de l'espace pour le soumettre à la loi du marché dirigée par la valeur d'échange et la fabrication de la plus-value. En d'autres termes, puisque le prolétariat, dépossédé des moyens de production et de l'espace pour vivre et se reproduire, n'aura que sa force de travail à vendre sur le marché, la privatisation et la marchandisation de l'espace deviennent le ressort de la reproduction de la force de travail et le support de l'accumulation du capital. D'une part, par la rente foncière, c'est-à-dire par la valeur d'échange de l'espace même, d'autre part, par la substitution de la valeur d'échange à la valeur d'usage de chaque espace en lui donnant le double rôle que Lefebvre (1968, 1974) dénomme « *l'espace de consommation et consommation de l'espace*[21] ».

De la même manière, le temps correspond d'abord à la mesure de la quantité de travail nécessaire pour sa production, ce qui définit la valeur d'échange d'un produit (Marx, 1867), et ensuite, il sert de mesure pour l'achat de la force de travail (*ibid.*). Ainsi la force de travail vend son temps de travail sur le marché pour être capable d'en acheter d'autres (temps de

[21] Je reviendrai sur cet énoncé (*cf*. pp. 148-149).

repos, de loisir, de soin, de sociabilisation, etc.) pour se reproduire. De plus, le temps-marchandise s'applique à toutes les pratiques de la société bourgeoise : la valeur d'échange du temps s'impose même à des temps soi-disant libres. Lefebvre (1972, p. 41-42) explicite cette transformation du temps en marchandise :

> « *Le temps, bien suprême, marchandise suprême, se vend et s'achète : temps de travail, temps de consommation, temps de loisir, temps de parcours, etc. Il s'organise en fonction du travail productif et de la reproduction des rapports de production dans la quotidienneté. Le temps « perdu » ne l'est pas pour tout le monde, car il faut payer cher. Le prétendu « temps libre » est seulement du temps disjoint et maintenu comme tel dans les cadres généraux. Quant au temps contraint, celui des transports et des formalités, on sait déjà comment il se conjoint de façon disloquée au temps du travail* ».

2— La deuxième étape est corollaire de la première dans la mesure où pour que l'espace (et le temps) deviennent une marchandise, il faut d'abord les découper en parcelles, puis les spécialiser, c'est-à-dire leur attribuer des valeurs d'usage spécifiques pour qu'ils aient ensuite une valeur échangeable destinée à la vente (Marx, 1867). Ce n'est pas l'espace (ou le temps) pur qui est porte-valeur, c'est son usage. C'est l'habitat qui est vendu sur le marché non une surface de 40 m² entouré des murs et un toit. C'est l'espace de l'usine qui sert comme le moyen de production qui est vendu, non le hangar ou l'immeuble avec plusieurs partitions. C'est le temps de travail ou de détente qui est vendu et acheté, ce n'est pas une heure du temps absolu exempt d'une activité. Lefebvre (1974, p. 56) appelle « *la localisation qui attribue à chaque activité un lieu ponctuel* », « *l'espace des planificateurs* ». De la même manière, la planification de l'espace comprend aussi l'attribution d'une activité exacte à chaque lieu. Ce processus se passe, d'un côté, par les politiques d'aménagement-réaménagement de l'espace, et de l'autre, par une abondance de lois, de décrets, d'interdictions et d'autorisations. Ainsi, d'une part, l'espace est physiquement et matériellement configuré afin d'empêcher au maximum toute autre possibilité d'usage, d'autre part, il est régulé par un véritable arsenal réglementaire et législatif qui sanctionnerait toute dérive (*cf.* pp. 169-178).

La spécialisation et la planification de l'espace comprennent de la même manière la spécialisation et la planification du temps. L'ordre capitaliste de la société attribue à chaque activité un temps ordonné et à chaque temps une activité précise. Ce rapport est flagrant sur le lieu de travail comme le décrit Negt (2001, *in* Negt, 2007, p. 199) :

> « *À partir du moment où je pénètre dans le domaine de l'entreprise, je dois suivre les indications pratiques qui guident mon chemin, de même que je dois respecter les horaires de travail et les laps de temps qui peuvent me servir de pause. Ici cesse toute disposition personnelle de temps et de l'espace ; même la pause, cet entre-deux qui décrit le minimum nécessaire à la respiration, au milieu du continuum implacable de la journée de travail, fait objet d'une lutte acharnée* ».

Mais il s'impose également à tout autre moment comme le temps précis d'un loisir que l'on paie, la répartition du temps dans la semaine ou durant l'année entre les horaires ou les jours de travail, de repos, des vacances, les temps d'ouverture et de fermeture des espaces de services, de loisirs, les temps du tapage, du carnaval, de la fête, etc. Le temps est aussi, de la même façon que l'espace, aménagé et réglementé par les lois, les décrets, les autorisations et les interdictions. D'après Negt (*ibid.*, p. 201), cette situation ne passe plus par contrainte extérieure directe, comme au servage ou à l'esclavage, mais plutôt par « *un système définitivement réglé par des institutions, des principes constitutionnels et des procédures* ». Comme il le précise (*ibidem*), « *le problème que nous abordons ne réside pas tant dans l'existence de chaînes directes, mais plutôt dans les droits qui autorisent d'autres à disposer de mon temps, ou à m'assigner des espaces et à m'en éloigner* ».

3— La troisième étape correspond à discipliner l'espace (et le temps). Étant donné que, comme l'évoque Lukács (1922, p. 102), la domination de la bourgeoisie n'est que la domination d'une minorité et « *comme cette domination est non seulement exercée par une minorité, mais dans l'intérêt d'une minorité* », la discipline et la répression se révèlent comme armes principales de la classe dominante (Mitchell, 2003). L'ordre du régime bourgeois, c'est-à-dire l'ordre de la production capitaliste, se maintient grâce à deux conditions inéluctables : la première, comme le mentionne Lukács (1922, p. 102), « *est que les autres classes se fassent illusion, en restent à une conscience de classe confuse* » et qu'elles se considèrent donc comme une partie égale et libre d'une organisation sociale juste et démocratique dans laquelle elles pourraient grader et s'épanouir en travaillant plus et en faisant plus d'effort. Cette condition est assurée par l'hégémonie culturelle et idéologique du capitalisme.

Une symbiose de la discipline et de la répression est la deuxième condition nécessaire pour pallier les contradictions du capitalisme, maintenir son ordre et légitimer son hégémonie. L'espace social organisé par « *la conception rationaliste bourgeoise du monde* » (Mitchell, 2003) est une organisation spatiale disciplinaire qui non seulement parcellise et isole les

espaces les uns des autres (comme je l'ai développé auparavant), mais aussi atomise et répartit les individu·e·s dans l'espace et par l'espace. Foucault (1975, p. 168) démontre que « *l'espace des disciplines est toujours, au fond, cellulaire. Solitude nécessaire du corps et de l'âme disait un certain ascétisme* ». L'ascèse du capitalisme ayant pour but l'optimisation de la plus-value, l'accumulation du capital et la reproduction de la force de travail, il organise alors des espaces individuels, individualisants et individualistes. Il cherche à rendre l'espace opérationnel avec des emplacements fonctionnels qui codent et déterminent son usage spécialisé ainsi que ses usagers. D'après Foucault (*ibid.*, p. 166) « *la discipline procède d'abord à la répartition des individus dans l'espace* », mais elle répartit aussi l'espace entre les individu·e·s ; dit dans les termes de Foucault (*ibid.*, p. 168), « *À chaque individu, sa place ; et en chaque emplacement, un individu* ». L'individualisation est indispensable à l'espace disciplinaire, ce n'est pas une question de nombre tant qu'il y a des individu·e·s isolé·e·s (pas nécessairement physiquement) les uns, les unes des autres, identifiable et contrôlables. Comme Foucault (*ibidem*) l'observe,

> « *L'espace disciplinaire tend à se diviser en autant de parcelle qu'il y a de corps ou d'élément à répartir. Il faut annuler les effets des répartitions indécises, la disparition incontrôlée des individus, leur circulation diffuse, leur coagulation inutilisable et dangereuse ; tactique d'anti-désertion, d'anti-vagabondage, d'anti-agglomération. Il s'agit d'établir les présences et les absences, de savoir où et comment retrouver les individus, d'instaurer des communications utiles, d'interrompre les autres …* ».

Cela répond à la fois à la nécessité de surveiller et de contrôler l'espace comme les individu·e·s qui s'y trouvent, et à celle d'empêcher les relations et les activités indésirables ou transgressives. Foucault (*ibid.* p. 171) affirme que la discipline « *individualise les corps par une localisation qui ne les implante pas, mais les distribue et les fait circuler dans un réseau de relations* ». Ce réseau de relations globales restreint paradoxalement toutes marges de manœuvre individuelles et indépendantes. Tant que l'individu·e dépend de ce réseau qui lui impose une organisation détaillée du temps et de l'espace pour exister socialement et pour subvenir à ses besoins élémentaires, il lui est impossible de se réapproprier son corps et l'espace en toute souveraineté (Negt, 2001, *in* Negt, 2007). L'espace disciplinaire procède par la dépossession territoriale et corporelle. La discipline opère d'abord sur le corps humain, le place, l'éduque, l'investit, le dresse et l'oblige à s'adapter aux relations de pouvoir. Foucault (1975, p. 34) rappelle l'indispensabilité de ce devoir pour le système :

> « *Cet investissement politique du corps est lié, selon les relations complexes et réciproques, à son utilisation économique ; c'est, pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi de rapports de pouvoir et de domination ; mais en retour sa constitution comme force de travail n'est possible que s'il est pris dans un système d'assujettissement (où le besoin est aussi un instrument politique soigneusement aménagé, calculé et utilisé) ; le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujetti* ».

Ainsi Negt (2001, *in* Negt, 2007, p. 201) remet en question « *l'illusion du libre arbitre, qui aura nourri la bourgeoisie d'une manière substantielle* », et par là il établit que « *le degré de ma disposition de l'espace et du temps signe ma liberté ou mon manque de liberté ; il s'agit du noyau substantiel de l'autonomie et de l'hétéronomie* » (*ibid.*, p.199). L'espace disciplinaire est effectivement un espace d'hétéronomie. Comme l'écrit Foucault (1975, pp. 169-170),

> « *Il s'agit à la fois de distribuer les individus dans un espace où on peut les isoler et les repérer ; mais aussi d'articuler cette distribution sur un appareil de production qui a ses exigences propres. Il faut lier la répartition des corps, l'aménagement spatial de l'appareil de production, et les différentes formes d'activités dans la distribution des ''postes''* ».

Il ne faut pas comprendre cette distribution des postes dans l'espace disciplinaire comme équivalent de la division sociale du travail. Certes, il s'agit, non seulement de la division sociale du travail, mais aussi de rôles interchangeables que chaque personne occupe à un temps donné sur un espace donné, comme le travailleur qui devient le consommateur en allant faire ses courses après son temps de travail. L'espace disciplinaire ne définit pas simplement des lieux fixes pour telle ou telle activité, mais il ordonne l'espace, le temps, les individu·e·s et les pratiques par un système complexe de constellations spatio-temporelles afin de procéder à « *des séparations multiples, des distributions individualisantes, une organisation en profondeur des surveillances et des contrôles, une intensification et une ramification du pouvoir* » (Foucault, 1975, p. 231). Dans cette perspective, l'espace doit être pensé aussi comme un moyen de contrôle et de domination. Foucault (*ibid.*, p. 173) explicite les implications de l'espace social disciplinaire :

> « *Les disciplines en organisant les ''cellules'', les ''places'', et les ''rangs'' fabriquent des espaces complexes : à la fois architecturaux, fonctionnels et hiérarchiques. Ce sont des espaces qui assurent la fixation et permettent la circulation ; ils découpent des segments individuels et établissent des liaisons opératoires ; ils marquent des places et indiquent des valeurs ; ils garantissent l'obéissance des individus, mais aussi une meilleure économie du temps et des gestes* ».

I.III. L'éthos de l'espace capitaliste

Une telle organisation disciplinaire de l'espace nécessite effectivement une base idéologique, un éthos qui établit des normes et des valeurs, conduit les pratiques et les comportements, et influence les rapports à l'espace et au temps. L'éthos du capitalisme, surtout à son stade actuel du néolibéralisme, en valorisant l'individualisme, la concurrence et le consumérisme, vise la protection de la propriété privée, la reproduction de la force de travail et par là l'optimisation de la plus-value et l'accumulation du capital. Marx (1867, p. 265) déchiffre de manière suivante l'essence du processus nécessaire à la marchandisation de la force de travail :

> « *La transformation de l'argent en capital exige donc que le possesseur de l'argent trouve sur le marché le* travailleur libre*, et* libre *à un double point de vue. Premièrement le travailleur doit être une personne libre, disposant à son gré de sa force de travail comme de sa marchandise à lui ; secondement, il doit n'avoir pas d'autre marchandise à vendre, être, pour ainsi dire, libre de tout, complètement dépourvu des choses nécessaires à la réalisation de sa puissance travailleuse* ».

Marx (*ibid.*) démontre que, dans la production capitaliste, la force de travail, tout en étant une marchandise qui se vend et s'achète sur le marché, détient une caractéristique spécifique : elle « *ne s'achète pas dans le but de satisfaire directement, par son service ou son produit, les besoins personnels de l'acheteur* », mais ce dernier s'en sert pour s'enrichir, pour faire valoir son capital « *en produisant des marchandises où il fixe plus de travail qu'il n'en paye et dont la vente réalise donc une portion de valeur qui ne lui a rien couté* » (*ibid.*, p. 676), c'est-à-dire la plus-value. Ainsi apparaît une des contradictions principales du capitalisme, celle entre la force de travail et le capital. « *Là où le travailleur n'existe que pour augmenter la richesse d'autrui, créée par lui* » (*ibid.*, p. 679) il est indispensable au capitalisme d'établir un éthos qui recèle cette contradiction en déguisant ce processus d'échange (vente et achat de la force de travail) en « *un véritable Éden des droits naturels de l'homme et du citoyen* » (*ibid.*, p. 274). Marx (*ibidem*), avec son ironie caractéristique, décrit ainsi cet « *Éden* » :

> « *Ce qui y règne seul, c'est Liberté, Égalité, Propriété et Bentham.* Liberté ! *car ni l'acheteur ni le vendeur d'une marchandise n'agissent par contrainte ; au contraire, ils ne sont déterminés que par leur libre arbitre. Ils passent contrat ensemble en qualité de personnes libres et possédant les mêmes droits. Le contrat est le libre produit dans lequel leurs volontés se donnent une expression juridique commune.* Égalité ! *car ils n'entrent en rapport l'un avec l'autre qu'à titre de possesseurs de marchandises, et ils échangent équivalent contre équivalent.* Propriété ! *car chacun ne dispose que ce qui lui appartient.*

> Bentham ! *car pour chacun d'eux il ne s'agit que de lui-même. La seule force qui les mette en présence et en rapport est celle de leur égoïsme, de leur profit particulier, de leurs intérêts privés. Chacun ne pense qu'à lui, personne ne s'inquiète de l'autre, et c'est précisément pour cela qu'en vertu d'une harmonie préétablie des choses, ou sous les auspices d'une providence toute ingénieuse, travaillant chacun pour soi, chacun chez soi, ils travaillent du même coup à l'utilité générale, à l'intérêt commun* ».

En effet, l'individualisme est la quintessence de « *l'esprit du capitalisme* ». Le « droit » de la propriété privé, qu'il s'agisse des moyens de production, des biens fonciers ou de la force de travail, ne peut être légitime que sous une idéologie selon laquelle l'individu·e prévaut intrinsèquement contre la société. Or, étant donné que dans cette société, il n'y a pas des « individu·e·s » en tant que tel·le·s, mais des bourgeois·e·s et des prolétaires, des dominant·e·s et des dominé·e·s, ce droit ne se traduit pas de la même manière pour tout le monde. *Primo*, comme le constate Mitchell (2003, p. 19), « *les droits de propriété sont nécessairement exclusifs* », la propriété privée d'une personne requiert l'expropriation et la dépossession des autres, et *secundo*, car la propriété privée fondée sur le travail d'autrui est l'antithèse de la propriété privée fondée sur le travail personnel, et ne croît que sur sa tombe (Marx, 1867, p. 772). Autrement dit, les individu·e·s des classes opprimées ne possédant que leur force de travail à vendre sur le marché, en le vendant au capital, se font exproprié·e·s même de leurs propres individualités. Alors apparaît la liberté individuelle, le libre arbitre de la personne travailleuse à vendre sa force de travail, seule et unique propriété, sur le marché. Ce que Marx (*ibid.*, p. 673) cite de Sir F. M. Eden résume les prémisses de ce conditionnement :

> « *Ce qui convient aux pauvres, ce n'est pas une condition servile et abjecte, mais un état de dépendance aisée et libérale ; et ce qu'il faut aux gens nantis, c'est une influence, une autorité suffisante sur ceux qui travaillent pour eux… Un pareil état de dépendance, comme l'avouera tout connaisseur de la nature humaine, est indispensable au confort des travailleurs eux-mêmes* ».

Dans ces circonstances, ce n'est que les capitalistes qui peuvent affirmer leurs individualités librement et pleinement. Comme le déplorent Marx et Engels (1848, p. 18), « *le capital est indépendant et personnel, tandis que l'individu qui travaille n'a ni indépendance, ni personnalité* ». De cette manière, l'individualisme bourgeois et libéral, d'une part, légitime l'appropriation individuelle des produits issus du travail social ainsi que le travail des autres ; et d'autre part, en favorisant le principe de « *chacun vit sa vie* », banalise toute forme de domination structurelle et épuise les liens sociaux et les possibilités de politisation et d'organisation collective. C'est en ce sens que, comme l'explicite Lukács (1922, p. 132),

« *l'apparition du ‘‘travailleur libre’’, mis en mesure de vendre librement sur le marché sa force de travail comme une marchandise lui ‘‘appartenant’’, comme une chose qu'il ‘‘possède’’* » est la nécessité fondamentale du mode de production capitaliste. Or, « *ce n'est que lorsque toute la vie de la société est pulvérisée de cette manière en actes isolés d'échange de marchandises que peut surgir le travailleur ‘‘libre’’* » (*ibidem*). Ensuite, Lukács (*ibid.*, p. 133) met en évidence de façon rigoureuse la relation déshumanisante de la marchandisation de la force de travail et la réification des individu·e·s :

> « *la confrontation immédiate, dans la pratique comme dans la pensée, de l'individu avec la société, la production et la reproduction immédiates de la vie, - la structure marchande de toutes les ‘‘choses’’ et la conformité de leurs relations à des ‘‘lois naturelles’’ étant, pour l'individu, quelque chose de préexistant sous une forme achevée, quelque chose de donné qui ne peut être supprimé -, ne sauraient se dérouler que sous cette forme d'actes isolés et rationnels d'échange entre propriétaires isolés de marchandises* ».

Par ailleurs, l'éthos du capitalisme, en mettant en avant la « liberté » et les « droits » individuels, ignore toute inégalité structurelle, individualise les rapports sociaux de pouvoir et par conséquent consiste en un système de méritocratie et responsabilisation individuelle. Guillaumin (1992, *in* Meynaud, 2011, p. 70) explique cette ignorance de manière suivante :

> « *Le groupe dominant […] ne se voit pas lui-même … ne se voyant pas il ne porte pas non plus de jugement sur sa propre existence sociale, laquelle va de soi, et il en reste à l'idée qu'il est un ensemble d'individus particuliers. La nature leur donne l'intelligence et la force … qui leur permettent de dominer* ».

Ainsi l'individualisme bourgeois et libéral méconnaissant ses antagonismes, des inégalités et des rapports de pouvoirs structurels tout en s'appuyant sur « l'égalité des droits », ne peut pas être égalitaire et encore moins équitaire. Car, d'une part, comme le dénoncent Marx et Engels (1848, p. 19) en s'adressant à la bourgeoisie : « *lorsque vous parlez de l'individu, vous n'entendez parler que du bourgeois, du propriétaire* » ; et d'autre part « *votre droit n'est que la volonté de votre classe érigée en loi* ». Dans une telle perspective, cette liberté et ces droits ne sont ni accessibles ni atteignables pour une grande majorité de la société, d'abord parce qu'ils sont donnés, changés ou retirés en fonction de la volonté, du pouvoir, des besoins et des contraintes de la classe dominante ainsi que leurs rapports de forces[22] avec les classes dominées ; puis, parce qu'ils ne se traduisent pour les dominé·e·s de la même manière que

[22] Je reviendrai sur la relation des rapports de force et les droits (*cf.* p. 129 - 133)

pour les dominant·e·s.

L'éthos capitaliste, notamment dans sa phase actuelle de néolibéralisme, impose « *la compétition et la responsabilité individuelle dans tous les compartiments de la vie sociale* » (Pinson, 2020, p. 120). Pour « réussir sa vie », il faut travailler plus, il faut consommer plus, il faut obéir plus. Or, l'idée de « l'individu laborieux qui réussit grâce à ses efforts » n'est que la carotte dont a besoin la bourgeoisie pour faire travailler encore plus les prolétaires (s'approprier plus de travail gratuit) et les mettre en concurrence entre elleux-mêmes afin d'assurer la reproduction de la force de travail et d'empêcher leur solidarité de classe. Dans ce registre, chaque individu·e et le ou la seul·e et unique responsable de sa situation et ses actes, ses « réussites » et « échecs ». Les riches sont riches parce qu'iels ont travaillé et le méritent, les pauvres sont pauvres parce que « fainéants ». De là, comme le rappelle bell hooks (1984, p. 102) :

> « *Les valeurs de la société occidentale, influencées par l'impérialisme et le capitalisme, insistent sur l'individualité plutôt que sur le social. Elles nous enseignent que le bien individuel est plus important que le bien collectif, et par conséquent que le changement individuel est plus important que le changement collectif* ».

Cette responsabilisation individuelle poursuit simultanément trois finalités : premièrement la culpabilisation des dominé·e·s de leur position de dominé ; ensuite présenter la responsabilité individuelle comme levier de tout changement contre les inégalités structurelles (Hache, 2007) ; et enfin faire passer ces dernières pour des situations individuelles et isolées. Or, comme le constatent Negt et Kluge (1972, *in* Negt, 2007, pp. 74-75), :

> « *La forme de réalité du travailleur ne peut être déterminée d'une manière purement individualiste, ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans le futur et ce qui y émerge sous les auspices de l'individualisme relève de l'artefact. Lorsqu'un prolétaire semble se distinguer par une biographie individuelle, cela décrit précisément le ''faux'', ce qui ne fait pas partie de sa réalité, mais ce à quoi il s'est adapté* ».

L'idéologie capitaliste, en tant qu'idéologie dominante, tend à établir un système de valeurs et à généraliser et universaliser un mode de vie. Ce qui se réalise par la valorisation des formes spécifiques de rapports sociaux, notamment au niveau de la pratique quotidienne (Castells & Godard, 1974). Ainsi, la classe dominante impose son mode vie comme étant « *porteur de valeurs universelles et donc de l'intérêt général* » (Pinçon & Pinçon-Charlot, 2007, p. 159). Cette idéologie bourgeoise ne définit donc pas seulement le mode de vie de la classe

dominante, mais organise aussi la vie quotidienne de l'ensemble des classes et groupes sociaux. D'après Castells et Godard (1974, p. 156), l'idéologie dominante de la société actuelle, il s'agit « *d'une idéologie capitaliste de consommation* » en même temps, « *individualiste et concurrentielle* » :

> « *Ainsi à l'idée d'*être quelqu'un *(individualisme) et* quelqu'un qui est au-*dessus (compétition) on ajoutera le mode de l'être :* avoir *quelque chose* en plus, *un petit peu plus. Et on peut toujours l'avoir en l'achetant. C'est la ''démocratisation'' du complexe de supériorité. Il y a tellement de produits et tellement de goûts qu'on peut toujours être le privilégié de quelqu'un* ».

À cela s'ajoute « *l'esprit de compétition* », une « *qualité* », un « *talent* » qui contribue à élever la « *productivité* » et la « *rentabilité* », un « *outil* » de « *développement personnel* » mais aussi de « *management* » et de « *team building*[23] ». Ce qui permet à la classe dominante, comme le dénoncent Pinçon et Pinçon-Charlot (2007, p. 90), de « *vanter les mérites de la concurrence et de l'organisation libérale de l'économie et par ailleurs de recourir à un collectivisme qui est leur plus grande force* ». Contrairement aux bourgeois·es, les dominé·e·s ne doivent pas se considérer comme des sujets politiques appartenant à une classe ou une fraction de classe, mais comme des individu·e·s isolé·e·s, les uns , les unes face aux autres, fondant leur identité sur les pratiques de consommation (Voyce 2006, *in* Pinson, 2020), que ce soit à l'école, au travail, au supermarché ou dans les relations professionnelles, sociales, affectives.

Pour clore, selon Marx (1867, p. 671) « *la reproduction du capital renferme celle de son grand instrument de mise en valeur, la force de travail. Accumulation du capital est donc en même temps accroissement du prolétariat* ». Autrement dit, il y a une concentration de la force de travail tant des salarié·e·s que de l'armée de réserve du travail, là où il y a plus de capitalistes ou de plus gros capitalistes. En revanche, pour maintenir son ordre et pour pousser ces masses —n'ayant que leur force de travail à échanger sur le marché— à se laisser faire exploiter, le capitalisme a besoin d'une organisation idéologique et spatiotemporelle qui lui permet de perpétuer sa domination. Cependant, malgré les efforts audacieux du capitalisme pour déguiser son essence en « lois naturelles », il lui est impossible de cacher ou enjoliver parfaitement ses contradictions inhérentes insolubles. Notamment les deux contradictions principales entre le capital et la force de travail et entre la propriété privée et la production

[23] La plupart des termes entre guillemets sont tirés de cet article : https://www.businessofeminin.com/esprit-de-battante-valerie-rocoplan/

collective ne permettent pas le développement harmonieux et sans conflit de la société capitaliste. La question prééminente est alors de conserver le prolétariat dans des rapports isolants et isolés, sous surveillance et contrôle omniprésent pour qu'il ne s'unisse pas, pour qu'il ne s'organise pas autrement que dans le cadre de la production capitaliste, c'est-à-dire pour qu'il n'ait aucun autre choix que de vendre sa force de travail sur le marché. Lefebvre (1972, p. 154-155) considère qu'« a*ujourd'hui, la bourgeoisie n'a certes pas réussi à constituer une société capitaliste cohérente à l'échelle mondiale, un capitalisme organisé ; elle a pourtant réussi à établir un capitalisme d'organisations qui parvient dans une large mesure à dominer* ». L'espace-temps capitaliste est alors produit et planifié avant tout par les besoins et les exigences de ce mode de production et surtout dans le but de sa reproduction permanente. Cependant, comme l'évoque Pinson (2020, p. 31), « *le capitalisme est caractérisé par la survenue régulière de conflits et de crises qui nécessitent une adaptation permanente des règles et des institutions* ». C'est où l'État entre en jeu comme acteur principal. Focalisons-nous maintenant sur la question de l'État.

II. L'État et les rapports de pouvoir

Avant d'étudier le rôle de l'État sur les enjeux de la production, l'appropriation, l'aménagement et l'organisation de l'espace, il est important de traiter sa place dans les rapports de pouvoir et leur production-reproduction. Cela nous fournira une vision plus claire sur les fonctions, les fonctionnements, les champs et les manières d'agir et d'intervenir de l'État dans l'espace.

II.I. L'appareil d'État

D'après Engels (1884, p. 75) l'État est le produit de la société « *à un stade déterminé de son développement* » et « *pas un pouvoir imposé du dehors à la société* ». Ensuite il explique ainsi le rôle historique de l'État :

> *« Pour que les antagonistes, les classes aux intérêts économiques opposés, ne se consument pas, elles et la société, en une lutte stérile, le besoin s'impose d'un pouvoir qui, placé en apparence au-dessus de la société, doit estomper le conflit, le maintenir dans les limites de l'"ordre" ».*

Cet État né de la société se place cependant au-dessus de celle-ci comme une force

théologiquement objective et impartiale prétendant à avoir comme rôle la conciliation ou la réconciliation des classes. Or, comme le met en évidence Lénine (1917, p. 9),

> « *L'État est le produit et la manifestation de ce fait que les contradictions de classes sont inconciliables. L'État surgit là, au moment et dans la mesure où, objectivement, les contradictions de classes ne peuvent être conciliées. Et inversement : l'existence de l'État prouve que les contradictions de classes sont inconciliables* ».

Selon Marx, l'État est l'appareil d'oppression d'une classe par l'autre et l'organisme de la domination d'une classe sur l'autre. En conséquence, l'État qui surgit du mode de production capitaliste est l'État de la domination de la bourgeoisie. Marx (1857-1858, 1867) distingue la « *base* » ou l'infrastructure qui consiste en des moyens de production, des forces productrices et des rapports de production de la « *superstructure* », c'est-à-dire tout ce qui n'est pas directement en lien avec la production et qui est configurée et façonnée par la base. L'État quant à lui, fait partie de la superstructure. Néanmoins, pour Marx il ne s'agit pas de rapport de détermination mécanique entre les deux mais d'un rapport dialectique. Eagleton (2011, p. 98) décrit ce rapport dialectique de manière suivante :

> « *La base peut donner naissance à la superstructure, mais la superstructure est importante pour la pérennité de la base. Sans le soutien de l'État, du système juridique, des partis politiques et de la circulation d'idées pro-capitalistes dans les médias et ailleurs, le système de propriété actuel pourrait être un peu plus fragile qu'il ne l'est* ».

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que la bourgeoisie est elle-même « *le produit d'un long développement, d'une série de révolutions dans le mode de production et les moyens de communication* » (Marx & Engels, 1848, p. 14). Le capitalisme n'est donc pas l'ordre de production éternel ni naturel de l'Histoire humaine, mais en est une évolution parmi les autres. De la même manière, l'État bourgeois n'est pas non plus une forme suprahistorique de gouvernance. Comme Marx et Engels (*ibidem*) le mentionnent,

> « *La bourgeoisie, depuis l'établissement de la grande industrie et du marché mondial, s'est finalement emparée de la souveraineté politique exclusive dans l'État représentatif moderne. La puissance étatique moderne n'est qu'une commission qui administre les affaires communes de toute la classe bourgeoise* ».

Ils tracent ensuite (*ibid.*, p. 15) les origines de l'État-nation bourgeois :

> « *La bourgeoisie supprime de plus en plus l'émiettement des moyens de production, de la propriété et de la population. Elle a aggloméré la population, centralisé les moyens de production et concentré la*

> *propriété dans un petit nombre de mains. La conséquence totale de ces changements a été la centralisation politique. Des provinces indépendantes, tout juste fédérées entre elles, ayant des intérêts, des lois, des gouvernements, des tarifs douaniers différents, ont été réunies en une seule nation, avec un seul gouvernement, une seule loi, un seul intérêt national de classe, derrière un seul cordon douanier* ».

Quand bien même elle a évolué depuis sa forme originale, la centralisation politique a toujours préservé ce caractère déterminant expliqué par Marx et Engels, et l'a étendu jusqu'à la forme globale et universelle que prend la centralisation mondiale du néolibéralisme. Ce que Lefebvre (1974, p. 65) décrit 126 ans après Marx et Engels, est encore bien valable de nos jours :

> « *Le capitalisme et le néo-capitalisme ont produit l'espace abstrait qui contient ''le monde de la marchandise'', sa ''logique'' et ses stratégies à l'échelle mondiale, en même temps que la puissance de l'argent et celle de l'État politique. Cet espace abstrait s'appuie sur les énormes réseaux des banques, des centres d'affaires, des grandes unités de production. Et aussi sur l'espace des autoroutes, des aérodromes, des réseaux d'information* ».

L'État étant l'appareil de domination d'une classe sur les autres, son rôle principal, aujourd'hui, est alors de garantir la maintenance, la sécurité et la légitimité de cet espace abstrait. Prenant les deux grands étages que Gramsci (1917-1934, p. 147) établit dans les superstructures, à savoir « *celui de la ''société civile'' c'est-à-dire de l'ensemble des organismes vulgairement dits ''privés'', et celui de la ''société politique'' ou de l'État* », comme les porteurs et les garants de l'hégémonie que la classe dominante exerce sur l'ensemble de la société, nous nous trouvons face à un « *champ du pouvoir* » (Bourdieu, 2011) multidimensionnel. Du point de vue de Bourdieu (*ibid.*, p. 128) le champ du pouvoir contient différentes espèces de pouvoirs qui se définissent « *par la possession d'une quantité de capital suffisante pour dominer en tel ou tel champ* ». Il en déduit que « *la classe dominante est l'ensemble des agents qui occupent de fait les positions de pouvoir sur le capital, c'est-à-dire sur le fonctionnement même d'un champ ou sur le système des instruments de reproduction de ce champ* » (*ibidem*). Ainsi, selon Bourdieu (*ibid.*, p. 129) « *le champ du pouvoir est défini dans sa structure par l'état des rapports de forces entre des pouvoirs différents* ».

II.II. Les champs d'intervention de l'État

Concentrons-nous maintenant sur les différents champs de pouvoir concernant l'État tantôt dans son rôle de « médiateur », tantôt dans ses propres fonctions structurelles :

1— La lutte des classes : où les rapports de forces entre les classes opposées jouent en

premier plan sur l'étage de la « société civile ». L'État bourgeois se veut au-dessus de cette opposition, comme médiateur, défenseur des « droits » des deux parties par une « justice impartiale », garant de l'ordre et de la « paix » sociale. Toutefois, comme Lénine (1917, p. 9) rappelle le point de vue de Marx, l'État lui-même « *c'est la création d'un "ordre" qui légalise et affermit cette oppression en modérant le conflit de classes* ». D'un côté la forme juridique de l'État comme à la fois « *créatrice de privilèges* » (Lukács, 1922) et appareil de répression, et de l'autre côté la forme de pouvoir de l'État comme la seule puissance étant légitime à utiliser la violence organisée, rendent l'État représentatif moderne « *l'instrument de l'exploitation du travail salarié par le Capital* » (Engels, 1884, p. 76). Pour ce faire, comme Lefebvre (1974, p. 31) le déplore,

> « *L'État se consolide à l'échelle mondiale. Il pèse sur la société (les sociétés) de tout son poids ; il planifie, il organise ''rationnellement'' la société avec la contribution des connaissances et des techniques, imposant des mesures analogues, sinon homologues* ».

Ainsi, d'une part, par sa fonction juridique et de commandement, l'État assume et légitime l'hégémonie que la classe dominante exerce sur toute la société, et d'autre part, par son appareil de coercition « légale » (Gramsci), il assure la discipline et la répression des classes dominées. Quant à la première fonction, « *du fait que la classe dominante doit se reproduire, c'est-à-dire se reproduire comme dominante, et comme légitimée à dominer, et qu'elle doit donc produire, comme dit Weber, ''une théodicée de son propre privilège''* » (Bourdieu, 2011, p. 129), l'État représentatif moderne, par sa démocratie illusoire et simultanément par sa surspécialisation technocratique affirme la légitimité de la classe dominante en lui réservant certaines fonctions exclusives qui la rendent essentielle à la société. Ces fonctions, par exemple création des emplois, investissement, apport de créativité et d'innovation, etc., sont par ailleurs souvent les fonctions propres au capitalisme qui ne répondent qu'aux besoins de ce mode de production. Dans ces conditions, l'État assume, selon les termes de Gramsci (1917-1934, p. 147),

> « *l'accord ''spontané'' donné par les grandes masses de la population à l'orientation imprimée à la vie sociale par le groupe fondamental dominant, accord qui naît ''historiquement'' du prestige qu'a le groupe dominant (et de la confiance qu'il inspire) du fait de sa fonction dans le monde de la production* ».

En ce qui concerne la deuxième fonction, comme le souligne Lefebvre (1974, p. 31), « *Cet État moderne se pose et s'impose comme centre stable, définitivement, des sociétés et des espaces*

(nationaux). […] Il fait régner une logique qui met fin aux conflits et contradictions. Il neutralise ce qui résiste : castration, écrasement ». De cette manière, cette double fonction de l'État est indispensable à la classe dominante afin de préserver sa dominance économique et politique en assurant la propriété privée et en accommodant et protégeant l'accumulation du capital.

Néanmoins, étant donné que, comme le note Ortner (1995, p. 175), « *dans une relation de pouvoir, le dominant a souvent quelque chose à offrir, et parfois beaucoup (mais toujours, bien sûr, au prix du maintien du pouvoir)* », la classe dominante — et l'État comme son appareil de domination — met différentes stratégies en place afin que les subordonné·e·s aient de nombreux motifs d'ambivalence pour résister (*ibidem*). Ces stratégies sont notamment issues de différentes situations historiques, culturelles, économiques et politiques, mais ont toujours eu comme but commun d'empêcher le changement radical de l'ordre de la production dans une logique du « *continuisme réformiste* » (Lefebvre, 1968, p. 71). Dans cette perspective, toute une variété de mesures diverses peut être mise en place en fonction de l'état des rapports de forces entre les classes opposées, le développement économique et les crises du capitalisme, les besoins et contraintes du marché (national ou mondial), etc. De l'État-providence où « *il existe une grande propension à réguler les conflits de redistribution entre classes à travers le gouvernement et la concertation d'intérêts* » (Esping-Andersen, 2007, p. 28), du fordisme où le salaire est en relation directe avec la productivité, aux politiques d'austérité, thatchérisme et néolibéralisme, l'État bourgeois intervient de différentes manières pour réguler les conflits de classes et se stabiliser comme représentant impartial de toutes les classes. Cependant, comme le rappelle Marx (1867, p. 671) « *les circonstances plus ou moins favorables au milieu desquelles la classe ouvrière se reproduit et se multiplie ne changent rien au caractère fondamental de la reproduction capitaliste* ». Par ailleurs, la démocratie représentative en valorisant perpétuellement la logique du « *continuisme réformiste* », en exaltant l'illusion d'une meilleure vie quotidienne, et en omettant leur statut de classe, atomise et divise les classes subordonnées. Ainsi, les subordonné·e·s sont toujours divisé·e·s en interne : entre les différents régimes de salaires, les différents types de contrat, les différents secteurs d'activité, les hiérarchies des statuts, mais aussi par le sexe, la sexualité, les origines, la nationalité, l'âge, etc. Ces différences entraînent des positions et des perspectives différentes, voire opposées (Ortner, 1995). Pour Lefebvre (1968, p. 15) le résultat atteint est le suivant : « *la société s'oriente idéologiquement et pratiquement vers d'autres problèmes que ceux de la production. La conscience sociale va cesser peu à peu de se référer à*

la production pour se centrer autour de la quotidienneté, de la consommation ».

Dans ces circonstances, le prolétariat appréhende ses opportunités et ses problèmes comme inaltérables et inévitables et laissera donc s'estomper dans sa conscience la possibilité de changement radical. Dès lors, l'État libéral en « *institutionnalisant les droits* » (Mitchell, 2003, p. 25) et en s'assignant le rôle de seul donneur et protecteur des droits, s'est instauré comme « *le protecteur des faibles* » (*ibidem*). Or, ces droits n'ont jamais été accordés par la simple bienveillance ou la volonté égalitaire de la classe dominante. Ils ont, un par un, été arrachés par de longues et violentes luttes. Ils sont le résultat des confrontations des rapports de force entre les classes dominante et dominée. Force est de constater qu'à chaque fois que ces rapports de forces sont déséquilibrés, l'État réduit ou détruit très rapidement certains droits. Comme nous l'avons vu par exemple en France, les différentes réformes de la retraite, du chômage, ainsi que les lois « asile et immigration », « anti-squat » et « anti-casseurs ». Selon l'analyse de Mitchell (*ibidem*),

> « *Lorsque, au nom du libre-échange et des marchés sans entraves, le capital est libre d'écraser systématiquement tout vestige de la vie sociale qui n'est pas encore sous son emprise, libre de créer un monde dans lequel l'appauvrissement du plus grand nombre pour enrichir le plus petit nombre est présenté comme intrinsèquement juste (et libérateur)* »,

le seul champ de lutte qui reste accessible aux subalternes est celui des droits, aussi imparfait et insuffisant soit-il. Il soutient que le champ des droits « *établit un cadre institutionnalisé, même s'il est incomplet, dans lequel les objectifs d'une lutte sociale peuvent être organisés et atteints* » (*ibidem*). Or, les fissures de cette argumentation se trouvent *primo* là où Gramsci (1917-1934) décèle les droits comme « *moyen de tenir l'ordre juridique bourgeois dans la conscience des masses* » ; et *secundo* dans la critique de Lénine (1917, p. 112) : « *Certes, le droit bourgeois, en ce qui concerne la répartition des objets de consommation, suppose nécessairement un État bourgeois, car le droit n'est rien sans un appareil capable de contraindre à l'observation de ses normes* ». Par conséquent, les luttes pour les droits, d'une part, peuvent servir à atténuer la lutte radicale de classe, et d'autre part, peuvent justifier le cadre et l'institution politique de la classe dominante. C'est là qu'apparaissent ce que Castells (1972, p. 265) appelle « *les relations bipolaires* » de l'appareil d'État par rapport à la structure de classe d'une société :

> « *Par la bipolarité, on veut dire que l'appareil d'État exerce à la fois la domination d'une classe mais veille à régler, dans la mesure du possible, les crises du système, afin de le préserver.*

> *C'est en ce sens qu'il peut, parfois, devenir réformiste. Si les réformes sont toujours imposées par la lutte de classes, donc de l'extérieur de l'appareil d'État, elles ne sont pas pour autant moins réelles : elles visent à préserver et élargir le cadre existant, consacrant ainsi les intérêts des classes dominantes à long terme, même s'il faut entamer quelque peu leurs privilèges dans une conjoncture particulière* ».

Autrement dit, les droits et les luttes pour en arracher, sont plutôt le moyen d'un « *continuisme réformiste* » qu'une revendication du « *discontinuisme et du volontarisme révolutionnaire radical* » que Lefebvre (1968, p. 71) qualifie comme « *une rupture et une coupure indispensables pour que le caractère social du travail productif abolisse les rapports de production liés à la propriété privée de ces moyens de production* ». Dans cette perspective, les droits pour l'État sont soit un outil d'apaisement et de réconciliation quand les rapports de forces pèsent du côté des classes dominées, ou un outil de pression et de répression quand la bourgeoisie se sent débridée de résistance ou/et de menace imminente. Pour les subalternes, les droits et les luttes pour les arracher, sont le seul moyen « légal » d'équilibrer les rapports de forces et de faire pression sur l'État et la classe dominante.

2— Les conflits entre les agents de la classe dominante : comme l'établit Bourdieu (2011, pp. 127-128),

> « *Les différentes espèces de capital sont elles-mêmes des enjeux de lutte au sein du champ du pouvoir, comme champ des rapports de force entre les pouvoirs capables de s'exercer dans les différents champs et comme champ de lutte pour transformer ces rapports de force ou, à la limite, pour obtenir le pouvoir sur les différents pouvoirs* ».

Ce champ se trouve dans la juxtaposition des deux étages de la « *société civile* » et « *société politique* ». En premier lieu, il y a la compétition entre les capitalistes ou ce que Marx (1867, p. 686) appelle « *la guerre de la concurrence* » où « *les gros capitaux battent les petits* », et qui « *se termine toujours par la ruine d'un bon nombre de petits capitalistes dont les capitaux périssent en partie et passent en partie entre les mains du vainqueur* ». Comme nous l'avons déjà vu, ce phénomène est l'agent principal de la centralisation du capital et en conséquence la centralisation du pouvoir politique. Selon Marx (*ibid.*, p. 686-687), le deuxième agent puissant de la centralisation enfanté par le développement de la production capitaliste et propre à celle-ci est le « *crédit* ».

Sans entrer dans les détails, il est important de traiter la notion de crédit chez Marx brièvement afin de voir son rôle dans l'économie politique capitaliste et ses champs de

pouvoir. Selon Marx (1857-1858, p. 582[24]) « *la tendance nécessaire du capital est de circuler sans le temps de circulation, et cette tendance est le déterminant fondamental du crédit et ses mécanismes* ». Il considère alors le crédit comme moyen de circulation mais aussi de la centralisation du capital individuel et social[25]. Il (1867) distingue le crédit commercial du crédit bancaire : le premier est destiné à faciliter la circulation de marchandises alors que le deuxième est directement lié à l'accumulation du capital et à créer du capital fictif pour augmenter les taux de profits. Le crédit « *s'efforce à donner au temps de circulation, la valeur du temps de production* » (1857-1858, p. 582) et ainsi engendre de bulles spéculatives et de crises financières ou monétaires. Le crédit est également un moyen de domination de la classe bourgeoise sur le prolétariat et même la petite bourgeoisie. D'un côté le crédit encourage la classe ouvrière à consommer plus et créer plus de profits pour le système capitaliste, de l'autre côté il maintient les travailleurs et les travailleuses dans une situation de dépendance aux capitalistes dans la mesure où iels n'auront pas d'autre choix que de travailler plus ou de vendre leur force de travail moins cher. De plus, le crédit donne une illusion d'égalité dans le sens où le prolétariat peut accéder à la propriété ou consommer les mêmes produits que la bourgeoisie. Cependant cet accès est très conditionné, limité et fragile. De plus, pour revenir sur la question de centralisation, le système de crédit permet aux grands capitaux d'avaler les petits.

L'État joue un rôle crucial dans le système de crédit. Tout d'abord car il crée et émet de la monnaie et d'autres types de moyens d'échange, il contrôle aussi les réserves de change et le capital social (dans le sens marxien). Puis du fait que par son appareil juridique il réglemente les politiques monétaires et le système bancaire, il fixe les taux d'intérêt et de profit, il garantit la stabilité du système de crédit, et il protège le capital. Enfin, l'État par les crédits étatiques peut intervenir dans le marché de capital, peut accélérer ou ralentir l'accumulation du capital, ainsi qu'il peut sauver le capitalisme pendant ces crises majeures comme c'était le cas en 2008.

Le crédit, en outre, contribue considérablement à l'impérialisme des pays occidentaux. D'une part, il finance les projets impérialistes et facilite l'expansion du capital de ces pays vers

[24] De la version anglaise

[25] Il ne faut pas confondre la notion de capital social chez Marx et chez Bourdieu. Pour Marx, le capital social est la somme de tous les capitaux individuels d'une société donnée. Il est le fondement du système capitaliste et issu de l'exploitation massive de la force de travail.

les autres, d'autre part, il est un moyen de maintenir le contrôle et la dominance des pays impérialistes sur l'économie mondiale ainsi que sur les pays subordonnés. Le cas de la Grèce, sa crise d'endettement en est un exemple très connu en lien direct avec cette recherche. Les institutions comme le FMI et La Banque Mondiale exercent la fonction des appareils étatiques à l'échelle mondiale.

En deuxième lieu, le champ du pouvoir pour les agents de la classe dominante, comme le définit Bourdieu (2011, p. 129), « *est inséparablement un champ de luttes pour la conservation ou la transformation de ce rapport de forces, entre autres choses par la transformation ou la conservation de la représentation de la hiérarchie des différentes espèces de capital …* ». Dans ce cas, les rapports de pouvoir se présentent également au sein de la classe dominante et entre ses différentes fractions. D'après Bourdieu cela est dû, d'une part, à la division du travail de domination, et d'autre part, à « *des relations d'obligation et de dépendance à double sens (chacun des échangeurs étant dominé sous un rapport et dominant sous un autre)* » (*ibidem*). Pour Bourdieu la division du travail de domination s'accomplit à travers des relations de domination internes « *de la fraction la plus riche en capital économique sur la fraction la plus riche en capital culturel* » (*ibid.*, p. 128). Ainsi s'explique la division du travail de domination entre les grands capitalistes et les politiciens et l'intelligentsia. Or, comme l'évoque Bourdieu (*ibidem*),

> « *Du fait que c'est par l'intermédiaire du système des instruments de reproduction que s'établit de façon durable la relation entre les positions de pouvoir et l'ensemble des agents qui les occupent, la classe dominante tend, malgré ses divisions et ses antagonismes, à se constituer en corps, groupes d'agents socialement unis* ».

Elle essaye surtout avec le plus grand soin de créer une image publique de cohésion (Scott, 1990) et d'unité. En dernière analyse, comme le montre Bourdieu (2011, p. 136), « *à mesure que le champ du pouvoir se diversifie, avec la multiplication des champs autonomes, on s'éloigne toujours davantage d'une division du travail de domination fondée sur la solidarité mécanique entre dirigeants interchangeables* » ou « *des formes élémentaires de la division du travail de domination en un petit nombre de fonctions spécialisées* », le pouvoir n'est donc plus ni concentré ni incarné dans des personnes ou des institutions particulières, mais il est devenu

> « *coextensif à la structure du champ du pouvoir, c'est-à-dire à un ensemble de champs fonctionnant*

selon des mécanismes rigoureux, qui, en tant qu'objectivation des principes de domination (dans des sortes d'automatismes sociaux), permettent de faire l'économie de l'usage déclaré de la force » (*ibid.*, pp. 136-137).

L'État bourgeois ayant comme fonction le maintien de la domination de la bourgeoisie, est corolairement chargé du maintien de la structure du champ du pouvoir, et par conséquent de l'ordre interne de la classe dominante. Cela dit, comme le remarquent Pinçon et Pinçon-Charlot (2007, p. 56), « *le pouvoir se construit en s'appuyant sur des cercles qui s'interpénètrent, une juxtaposition des réseaux, d'autant plus efficaces qu'ils sont diversifiés et méconnus, le pouvoir étant la résultante de leur combinaison* ». L'État assume alors le rôle de médiateur entre les différents champs autonomes du pouvoir, et conduit l'objectivation de l'autodétermination de la classe dominante.

En troisième lieu, l'État devient lui-même l'objet de conflit entre les différents champs du pouvoir, entre les fractions de la classe dominante. Chaque fraction pour peser dans les rapports de forces, rendre son idéologie hégémonique et développer son propre pouvoir a besoin d'accaparer l'appareil étatique entièrement ou en partie. La classe dominante est confrontée aux mêmes contradictions que l'État qui la représente, c'est-à-dire les contradictions que Marx souligne entre le privé et le public, entre intérêts particuliers (où dans les termes de Bourdieu « *spécifiques* ») et intérêts génériques. Bourdieu (2011, p. 136) explique cette contradiction de façon suivante :

« *La contradiction spécifique des modes de domination les plus hautement différenciés réside dans le fait que les potentialités de détournement subversif du capital spécifique croissent en même temps que l'efficacité symbolique de dissimulation liée à la complexité des circuits de légitimation à la fois objectivement solidaires et pratiquement concurrents est inséparable d'une différenciation des positions et, corrélativement, des intérêts. Les intérêts génériques qui sont associés à l'appartenance au champ du pouvoir ne coïncident pas nécessairement avec les intérêts spécifiques, ou catégoriels, associés à l'occupation d'une position déterminée dans ce champ, qui tendent souvent à les occulter* ».

Ce circuit de légitimation, à la fois solidaire et concurrent, s'incarne notamment dans les représentations de la classe dominante ou comme les appelle Scott (1990, p. 32), dans le « *texte public* » qu'il définit comme « *l'autoportrait des élites dominantes telles qu'elles aiment être vues* ». À cela il ajoute que le texte public « *est fait pour impressionner, pour réaffirmer et neutraliser le pouvoir des élites dominantes, et pour dissimuler ou au moins euphémiser le linge sale de leur pouvoir* » (*ibidem*). Le texte ou la représentation publique de

la classe dominante est aussi l'instrument de sa propre construction idéologique et l'élément de l'unification de ses forces. Le texte public est dialectiquement produit, universalisé et reproduit par les appareils de l'hégémonie comme les médias, l'École et l'Université, l'Église jusqu'aux institutions de la démocratie représentative bourgeoise (Gramsci). En conséquence, la classe dominante, au-delà de naturaliser la légitimité et l'indispensabilité de son pouvoir et d'obtenir corolairement le consentement et l'obéissance des classes dominées, cherche aussi à passer ses intérêts spécifiques comme les intérêts génériques de la majorité de la « nation » voire de l'« humanité ». Cette ambition d'expansion universelle se montre particulièrement flagrante aux moments des élections où, comme l'évoque Lénine (1917, p. 17), la classe dominante fait pénétrer dans l'esprit du peuple « *l'idée fausse que le suffrage universel, "dans l'État actuel", est capable de traduire réellement la volonté de la majorité des travailleurs et d'en assurer l'accomplissement* ». C'est pourquoi Engels (1884, p. 77) qualifie le suffrage universel d'instrument de domination de la bourgeoisie : « *Et enfin, la classe possédante règne directement au moyen du suffrage universel* ». Or, pour atteindre cet objectif, les champs de pouvoir doivent accorder certaines concessions aux intérêts présumés des dominé·e·s. Autrement dit, comme le résume Scott (1990, p. 32),

> « *Les dirigeants aspirant à l'hégémonie au sens gramscien du terme doivent dans une certaine mesure échafauder une justification idéologique affirmant que leur pouvoir est exercé au moins en partie pour le bénéfice de leurs sujets. Celle-ci est toujours biaisée, mais rencontre souvent un certain écho auprès des dominés* ».

Il s'ensuit des divisions et au sein de la classe dominante et au sein des classes dominées, parfois même des alliances illusoires entre certains groupes des deux classes basées sur ces compromis. L'enjeu de ces alliances n'est pas le même pour les classes dominante et dominée. Pour cette dernière, comme le remarque Engels (1884, p. 77), le corollaire inévitable est qu'elle « *considérera dans sa majorité le régime social existant comme le seul possible et formera, politiquement parlant, la queue de la classe capitaliste* », alors que pour la classe dominante, l'effet est complètement l'inverse. Bourdieu (2011, p. 136) l'explique de façon suivante :

> « *du fait que les effets qui concernent le champ du pouvoir (et la classe dominante) ne s'accomplissent que par l'intermédiaire d'actions orientées par les intérêts associés à l'occupation d'une position dans un champ particulier, l'effet des homologies entre les champs favorise la logique du coup double qui fait que des stratégies nées de la logique d'un champ spécifique, même lorsqu'elles sont orientées*

> *expressément contre la domination de la classe, peuvent en définitive servir le maintien de la domination* ».

De cette manière, les dominé·e·s en s'alignant à une fraction de la bourgeoisie ou une autre, peuvent changer les rapports de forces entre les différentes couches du champ du pouvoir, mais ne pourraient rien changer radicalement ni à la structure du champ de pouvoir ni aux rapports sociaux de production. Par conséquent, en servant à un champ du pouvoir ou un autre comme base populaire, iels ne font que participer aux conflits de la classe dominante. Eagleton (2011, p. 129) note que Marx considérait l'État « *comme une sorte de pouvoir aliéné* » et l'explique ainsi : « *C'était comme si cette auguste entité avait confisqué les capacités des hommes et des femmes à déterminer leur propre existence, et qu'elle le faisait maintenant en leur nom. Elle a également eu l'impudence d'appeler ce processus ''démocratie''* ». Dans le camp des dominant·e·s, comme le précise Gramsci (1917-1934, p. 88), le fait que « *l'État comme tel n'a pas une conception unitaire, cohérente et homogène* », leur permet de se disperser entre une couche et l'autre et dans les limites d'une même couche (*ibidem*). Or, ces différentes couches font toutes partie de la machine toute faite de l'État en faveur du maintien du *statu quo* (Eagleton, 2011) du champ de pouvoir. Dans ces circonstances, l'État avec « *sa version anémique et tristement appauvrie de la démocratie* [qui] *convient aux intérêts antidémocratiques qui sont actuellement au pouvoir* » (*ibid.*, p. 130), canalise et régule les conflits entre les différents champs de pouvoir. C'est pourquoi Lénine (1917, pp. 16-17) considère la démocratie représentative comme la meilleure forme étatique pour la bourgeoisie :

> « *La toute-puissance de la "richesse" est plus sûre en république démocratique, parce qu'elle ne dépend pas des défauts de l'enveloppe politique du capitalisme. La république démocratique est la meilleure forme politique possible du capitalisme ; aussi bien le Capital, après s'en être emparé […] assoit son pouvoir si solidement, si sûrement, que celui-ci ne peut être ébranlé par aucun changement de personnes, d'institutions ou de partis dans la république démocratique bourgeoise* ».

3— Le champs de l'Économie : comme nous l'avons vu antérieurement, le rôle principal de l'État consiste au maintien de l'ordre de la production capitaliste, d'une part, en protégeant la propriété privée des moyens de production et en réprimant la classe ouvrière., et d'autre part, en réglant les crises et les contradictions du système. Or, au-delà de ces fonctions fondamentales de l'État bourgeois, comme le démontrent Castells et Godard (1974, p. 22),

> « *L'intervention croissante de l'État sur le procès de production et de réalisation de la plus-value est devenue un élément indispensable pour la possibilité historique d'existence de ce procès dans la sphère même de l'économique, et non plus simplement au niveau de la reproduction d'ensemble des rapports sociaux et politiques* ».

Alors que l'économie capitaliste, et particulièrement néolibérale, se prétend contre l'intervention de l'État et réclament la liberté absolue du marché, et considère que l'intervention de l'État entrave l'efficacité et l'innovation du marché, et que celui-ci est capable de se réguler et s'ajuster tout seul selon ses propres règles, quand il s'agit de la gestion des crises issues des contradictions essentielles du capitalisme, de la régulation et de la répression de la classe ouvrière, ou de la promotion du marché comme « *un ordre social et moral supérieur* » (Pinson, 2020, p. 16) l'État doit intervenir directement avec tous ses moyens. En effet, comme le définit Pinson (*ibid.*, p. 12), le néolibéralisme est

> « *l'ensemble des propositions intellectuelles et des orientations politiques qui visent à étendre les mécanismes du marché et l'éthique de la concurrence à un spectre toujours plus large d'activités sociales, cela en s'appuyant sur une forte intervention de l'État. Car le néolibéralisme ne promeut pas le retrait et encore moins le dépérissement de l'État. Il consiste plutôt à en faire un agent dont la vocation principale est de faciliter la vie des acteurs du marché* ».

Pour ce faire, tout d'abord, l'État se retire de plus en plus de sa fonction de producteur, fournisseur et même gestionnaire (de marchandises comme de services) et laisse ce champ au privé. Ensuite, il intervient systématiquement au niveau du capital-argent en garantissant des emprunts, en allégeant les investissements (Castells & Godard, 1974) ou y participants (notamment au niveau international), en assurant les infrastructures financières, en accordant des aides spéciales, mais aussi en fixant des tarifs douaniers. Puis, au niveau du capital productif, il accélère l'accumulation « *en finançant et en prenant à sa charge les conditions extérieures de l'accumulation par l'aménagement de zones industrielles, la mise en place d'équipements productifs et l'organisation du réseau de transport (y compris les ports) avec les tarifs spéciaux* » (*ibid.*, p.34). Et enfin, l'intervention décisive de l'État consiste en organisation et réglementation des processus de la reproduction de la force de travail. À ce niveau, l'État doit gérer une contradiction fondamentale, pour prendre les termes de Castells et Godard (*ibid.*, p. 35), « *celle qu'il y a entre les exigences des firmes industrielles visant à maintenir les salaires à des niveaux assez bas et les exigences du capital investi dans les moyens de consommation devant la ''solvabilité'' du consommateur* ». C'est là où l'État-

providence intervenait considérablement au passé pour assurer au moindre coût la reproduction de la force de travail. Or, en privatisant progressivement tout ce qui était public, en appliquant des « réformes[26] » pour protéger les plus grands capitaux de la « *baisse tendancielle du taux de profit* », et en réduisant considérablement les dépenses publiques pour réduire les impôts et la participation des plus riches, l'État néolibéral a délaissé cette fonction de garantir économiquement la reproduction de la force de travail à moindre coût. Aujourd'hui, il gère cette contradiction par son appareil juridique et répressif, il la garantit législativement puis policièrement (voire militairement).

Dans cette conjoncture, les caractéristiques du capital mondialiste et monopoliste, les conditions d'organisation néolibérale des forces productives, l'interdépendance étroite des processus de production et de consommation déterminent une intervention permanente et nécessaire de l'appareil d'État au niveau de l'économique et même au niveau du procès de production (*ibid.*).

II.III. L'État et les autorités locales

Le dernier point à aborder, avant de traiter le rôle de l'État dans les processus de la production et de l'organisation de l'espace, il s'agit du découpage administratif de l'espace et les différents niveaux hiérarchiques de sa gouvernance. On ne peut guère étudier la gestion étatique de l'espace sans considérer la conjoncture de la hiérarchie administrative et institutionnelle entre la centralité étatique et une vraisemblable autonomie locale et son évolution historique par rapport à différentes instances depuis ces dernières décennies.

Selon Castells (1972, p. 264), le découpage administratif de l'espace est « *l'expression de la logique propre du système institutionnel* ». Castells et Godard insistent (1974, p. 336) d'ailleurs sur le fait que « *le découpage communal n'est jamais socialement arbitraire* ». Pour eux (*ibidem*), certaines formes d'institutions locales dans une certaine manière (« *à la manière des institutions produites par les classes dominantes* ») peuvent contribuer au processus d'intégration des classes dominées en exprimant certains de leurs intérêts immédiats. Cependant, ils s'interrogent ensuite (*ibid.*, p. 338) quant au rôle de l'État sur le triple objectif suivant lequel cette intégration pourrait se concrétiser :

[26] Les réformes successives de la retraite, du chômage, des lois de travail ainsi que des lois anti-grévistes et antisyndicales n'ont pas cessé d'être passées et appliquées depuis la chute de l'URSS.

« *— Organiser la scène politique locale pour subordonner l'expression de l'opposition sociale aux règles du jeu institutionnel.*

— faire jouer la hiérarchie administrative, à travers les règles de compétence et les mécanismes de la facilité, pour corriger et contrôler l'opposition sociale et politique exprimée quand elle atteint certaines limites.

— gérer et produire certains biens de consommation collective de façon de réduire les tensions en répondant suivant certains plans aux exigences des masses ».

Ce processus d'intégration, et de canalisation à l'égard des intérêts des classes dominées de la population se réalise principalement par deux dispositifs distincts mais indissociables. Le premier consiste en une « *combinaison de l'autonomie communale, avec les collectivités à base locale pourvues d'une certaine capacité de décision sous l'influence directe de la population résidente, et de la hiérarchie administrative des collectivités territoriales* » (*ibid.*, p. 336), et le deuxième se trouve dans le fonctionnement de la démocratie représentative. La première conduite suppose une forme d'horizontalité de la démocratie directe et d'indépendance de l'appareil d'État, toutefois, d'une part, tous les acteurs n'ont pas le même statut ni les mêmes compétences décisionnelles et exécutives, et d'autre part, l'État détermine en amont ce qui peut s'y décider voire y être discuté. Tout d'abord, les représentant·e·s de la hiérarchie administrative, se faisant élire par la démocratie représentative, appartiennent à la scène politique générale déterminée par la classe dominante. Iels poursuivent la ligne politique de leurs partis et de leurs familles politiques, sont pris·es dans des conflits, compromis et clivages, et en fin du compte, en tant qu'agent de la domination de la bourgeoisie, à long terme, ne peuvent servir qu'aux intérêts de cette classe. Ensuite, c'est l'État qui, par son appareil juridique et économique, détermine les champs de compétences et d'intervention des autorités locales et ainsi les isole et développe les liens verticaux à l'organisation centrale. C'est également l'État qui limite de plus en plus les collectivités locales et les collectifs populaires en leur imposant des institutionnalisations de plus en plus réglementées. Ce qui restreint considérablement les possibilités d'opposition et même de divergence avec les intérêts hégémoniques de la classe dominante. Enfin, si, comme Castells et Godard (*ibid.*, p. 339), on considère « *les institutions locales et régionales comme un produit social, résultant de la dialectique entre la lutte politique et la détermination générale exercée par l'Appareil d'État sur l'ensemble de ses niveaux et de ses branches* », nous constatons qu'aujourd'hui ces institutions sont de plus en plus subordonnées à un ensemble

d'instances (économique, politique, idéologique, sociale, etc.) directement dépendantes de la forme d'organisation capitaliste des rapports sociaux.

Le champ de l'économique est le facteur le plus décisif dans cette dialectique de subordination des autorités locales. Dépendant financièrement des investissements privés et des subventions étatiques, les collectivités territoriales se trouvent souvent pris au piège économiquement et en conséquence politiquement. L'État se retire des localités pour mieux gouverner à distance, tout de même il modèle et contrôle exhaustivement les conduites municipales et régionales. D'une part, en impulsant et renforçant l'éthos de l'individualisme et de la compétition, et d'autre part en appliquant des mesures incitatives-dissuasives au niveau d'attribution de budget ou des subventions, l'État fait en sorte que les collectivités territoriales « internalisent » ses priorités (Pinson, 2020) et se soumettent à ses instructions. Par ailleurs, pour « attirer » d'investissements privés, comme le démontre Pinson (*ibid.*, p. 53), « *les ressources municipales sont orientées vers la réalisation d'infrastructures nécessaires au développement des secteurs de la finance, de l'assurance, du conseil, des médias, de l'immobilier* » ou du tourisme (*cf.* pp. 384- 385).

Ainsi, les chefs d'entreprise, les comités d'experts, les financeurs et les élu·e·s (un rassemblement d'élites bourgeoises) remplacent les assemblées des résident·e·s et des collectifs locaux, les comités citoyens et les mouvements sociaux pour prendre des initiatives à « l'intérêt général ». L'avis de population est parfois demandé sur les sujets très importants comme « les trottinettes en libre-service » mais pas sur les événements contingents comme les Jeux Olympiques.

III. L'État et l'organisation de l'espace

Nous avons vu que l'espace capitaliste est aliéné, marchandisé, spécialisé et discipliné. Nous avons également constaté que le rôle principal de l'État bourgeois est de maintenir l'ordre de la production capitaliste, c'est-à-dire de protéger la propriété privée et d'assurer l'accumulation du capital et la reproduction de la force de travail. Il est maintenant temps de se focaliser sur l'atout majeur qu'est l'organisation de l'espace par l'État dans les processus de la production, la planification et le contrôle de l'espace du capitalisme.

Selon Lefebvre (1974, p. XX-XXI) l'espace en tant qu'une dialectique de « *produit-producteur* » est le « *support des rapports économiques et sociaux* », ce qui est dû au fait qu'« *à sa manière productif et producteur, l'espace rentre dans les rapports de production et dans les forces productives* ». Dans ces conditions, l'espace devient simultanément le contenant et le contenu de la lutte des classes. Autrement dit, l'espace est le lieu de la lutte des classes mais dans le même temps il en devient lui-même une finalité. C'est dans l'espace et par l'espace que les contradictions du capitalisme se révèlent : la contradiction entre le capital et la force de travail ainsi que celle entre la propriété privée et la production collective. De là surgissent également les contradictions propres à l'État, celle entre intérêts génériques et intérêts spécifiques et celle entre le privé et le public. Ces contradictions se trouvent aujourd'hui, d'une part, dans la gestion privée des besoins collectifs pour la reproduction de la force de travail comme le logement, le transport, l'éducation et la culture ; et d'autre part, dans le fait que l'organisation de la société, même si elle est fondamentalement parcellisée, privatisée et individualisée, forme un tout dans son ensemble et nécessite une gestion collectivisée et centralisée. Ces contradictions déterminent la présence massive et nécessaire de l'État dans l'organisation de l'espace en tant qu'administrateur avec son appareil juridique et répressif (les lois, les réglementations, les institutions, les organes et les agents), en tant que médiateur avec ses instruments idéologiques et scientifiques (comme l'École, l'Université, les instituts, les médias), et en tant qu'aménageur avec ses capacités d'action sur la production et la distribution de la plus-value et la prédétermination de l'espace-temps.

III.I. L'urbanisation capitaliste

Lefebvre (1972, p. 154) démontre qu'aujourd'hui l'espace est devenu stratégique puisqu'« *on passe de la production des choses **dans** l'espace à la production **de** l'espace planétaire* », par stratégie il propose d'entendre que « *toutes les ressources d'un certain espace dominé politiquement servent de moyens pour viser et atteindre des objectifs à l'échelle planétaire*… », et ensuite il affirme que « *les stratégies globales sont à la fois économiques, scientifiques, culturelles, militaires et politiques* ». L'État étant l'appareil de la centralisation du pouvoir exécute le (ré)aménagement du territoire, l'organisation et la planification de l'espace (et le temps) et corolairement le(s) subordonne au pouvoir. D'après Lefebvre (1972, p. 110), « *le capitalisme ne s'est maintenu qu'en s'étendant à l'espace entier* ». Ce qui sans l'intervention de l'État ne serait point possible et surtout pas à l'échelle mondiale. Comme

nous l'avons déjà vu, l'État protège et régule le champ du pouvoir au niveau national mais aussi au niveau international. Quant à l'échelle globale, il intervient politiquement, économiquement et parfois militairement, d'une part, afin de faciliter l'accès des grands capitaux à des sources de matières premières, des forces productives et des moyens de production, et d'autre part, il assure la circulation et l'accumulation du capital en maintenant et régulant un marché mondialisé. Lénine (1916, p. 40) avait ainsi expliqué la conception stratégique du capitalisme de l'espace à l'échelle globale dont Lefebvre développe l'idée :

> « *L'époque du capitalisme moderne nous montre qu'il s'établit entre les groupements capitalistes certains rapports basés sur le partage économique du monde et que, parallèlement et conséquemment, il s'établit entre les groupements politiques, entre les États, des rapports basés sur le partage territorial du monde, sur la lutte pour les colonies, la "lutte pour les territoires économiques"* ».

Là, se révèle la contradiction principale de l'espace que Lefebvre (1974, p. 410) formule de façon suivante : « *entre la capacité de concevoir et de traiter l'espace à l'échelle globale (mondiale) et sa fragmentation par de multiples procédures et procédés, eux-mêmes fragmentaires* ». Qui dit fragmenté, ne veut pas dire hétérogène, différentiel ; au contraire, comme mentionné auparavant, l'espace capitaliste est fondamentalement homogénéisant et homogène. Comme le rappelle Lefebvre (1970b, p. 205),

> « *La production de l'espace n'est pas nouvelle en elle-même. Les groupes dominants ont toujours produit tel ou tel espace particulier,* […]. *Le nouveau, c'est la production globale et totale de l'espace social. Cette extension énorme de l'activité productrice s'accomplit en fonction des intérêts de ceux qui l'inventent, qui la gèrent, qui en profitent (largement)* ».

Il faut comprendre la fragmentation comme dialectiquement inhérente à l'homogénéité, comme un moyen de subordonner les différences, d'abolir les distinctions. L'espace homogène est émietté selon les exigences de la division du travail, des besoins et des fonctions, mais il constitue une « *unité abstraite* » (Lefebvre, 1974, p. 410-411). Les découpages administratifs de l'espace pour le contrôler, sa spécialisation, sa marchandisation pour la vendre au détail et en gros morceau, et sa fétichisation par les sciences et techniques spécialisées contribuent à rendre cette unité abstraite opérationnelle dans sa globalité. D'autant plus que, comme le remarque Castells (1972, pp. 264-265),

> « *L'efficacité social propre à un tel découpage qui, une fois suscité, s'articule à l'ensemble des effets économiques et idéologiques et a une influence directe sur les processus sociaux et la lutte politique (par exemple, déterminant directement la scène politique locale sur le plan institutionnel)* ».

Lefebvre (1974, p. 411) évoque pertinemment que « *toute globalité entraîne l'établissement d'une centralité. La concentration de ''tout'' ce qu'il y a dans l'espace subordonne au pouvoir qui détient le centre tous les éléments et les moments de l'espace* ». Le pouvoir qui détient le centre c'est l'État. Or, ce pouvoir central, afin de se maintenir dans sa globalité et exercer son emprise sur les fragments, a aussi besoin de se fragmenter jusqu'en des plus petites institutions locales. C'est ainsi que « *l'espace dominant, celui des centres de richesse et de pouvoir, s'efforce de façonner les espaces dominés, ceux des périphéries* » (*ibid.*, p.61). Néanmoins, comme nous l'avons déjà constaté, cette centralisation du pouvoir est due à la centralisation du capital qui organise et produit sa propre forme spatiale.

Castells (1972, p. 35) affirme que « *cette forme spatiale est le produit direct d'une structure sociale spécifique* », partant, l'organisation de l'espace dans les sociétés capitalistes produit une nouvelle forme spatiale qui se distingue par « *la diffusion dans l'espace des activités, des fonctions et des groupes, et leur interdépendance suivant une dynamique sociale largement indépendante de la liaison géographique* » (*ibidem*). Il s'agit de l'urbanisation qui est dialectiquement produit social du mode de la production capitaliste et le processus indispensable à son développement. Les quatre activités principales de production (et production de la plus-value), consommation (reproduction de la force de travail), échange (accumulation du capital) et gestion s'organisent et se réalisent en ville (comme forme spatiale) et par l'urbain (comme intervention humaine) (*ibid.*). Dans une telle perspective, comme le suggère Castells (*ibid.*, p.442), « *l'urbain ne renvoie pas seulement à une forme spatiale, mais exprime l'organisation sociale du processus de reproduction* ». Il propose (*ibid.*, p. 126) ainsi que l'on définisse la problématique urbaine comme « *problématique du mode de reproduction du mode de production* ». Partant, l'urbain devient la centralité organisatrice, d'une part, parce que, comme le mentionne Lefebvre (1970b, p. 17), « *la ville politique administre, protège, exploite un territoire souvent vaste* », d'autre part, pour prendre les termes de Harvey (2010, p. 135), car

> « *L'urbanisation implique un certain mode d'organisation humaine dans l'espace et dans le temps, mode qui peut comprendre toutes ces forces discordantes non pas pour les réconcilier, mais pour les canaliser vers les nombreuses possibilités d'une transformation sociale tant créatrice que destructrice* ».

Elle couvre de manière implicite la stratégie capitaliste de prendre l'emprise sur l'espace par des modes d'organisation détaillés du temps et de l'espace par « *les règles selon lesquelles les*

hommes doivent répartir leur temps, et qui régissent l'espace au sein duquel ils et elles peuvent se mouvoir » (Negt, 2001, *in* Negt, 2007, p. 198). La ville centralise le pouvoir, le lieu de la réunion du centre de décision et le centre de consommation. Une alliance qui est, selon Lefebvre (1968, p. 110), « *basée sur leur convergence stratégique* » et qui « *sur le terrain crée une centralité exorbitante* ». Même l'espace non-urbain (rural, naturel, etc.) est organisé par son rapport à l'urbain. Comme le précise Harvey (2010, p. 135), « *l'urbanisation capitaliste présuppose la possibilité de mobilisation du processus urbain au profit de configurations à même de favoriser la perpétuation du capitalisme* ». Dans cette perspective, on peut considérer l'urbanisation en tant que le processus social de la production et d'l'organisation de l'espace et analyser sa structure et ses contradictions.

III.II. L'urbanisme : la planification et la gestion de la reproduction de la force de travail

Comme le met en évidence Castells (1972, p. 153), « *L'espace urbain est structuré, c'est-à-dire qu'il n'est pas organisé au hasard, et que les processus sociaux s'y rattachent, expriment, en les spécifiant, les déterminismes de chaque type et de chaque période de l'organisation sociale* ». L'urbanisme est « *l'instrument privilégié de mise en forme idéologique des intérêts* » de la classe dominante (Castells & Godard, 1974, p. 451) dans le système de la gestion et de la planification capitaliste de l'espace. Il sert à la réorganisation institutionnelle de l'espace et du temps déterminée par l'expression « *de l'ensemble des processus d'intégration, de répression, de domination et de régulation émanant de l'appareil d'État* » (Castells, 1972, p. 266). Le but est de rendre l'espace (et le temps) fonctionnel et opérationnel (mais aussi régulé et répressif) dans une logique de la reproduction de la force de travail pour optimiser la production de la plus-value d'un côté, et de l'autre pour pallier un ensemble spécifique de contradictions sociales. Lefebvre (1970a, p. 159-160) attire notre attention sur le fait que :

> « *À la centralité politique, à la concentration du pouvoir dans les appareils, correspondent dans la forme urbaine l'homogénéité de l'espace et la centralité de l'information. Cette centralité fixée, qui bloque le développement, se sert de l'urbanisme pour occuper des positions dominantes dans l'espace et le temps* ».

En effet, comme le souligne Castells (1975, p. 13), la planification urbaine ne correspond pas à un « *chimérique ordre spatial* », mais, avant tout, « *il s'agit d'une*

intervention de l'Appareil d'État sur les contradictions urbaines » (Castells & Godard, 1974, p. 365). Dans cette perspective, Lefebvre (1970b, p. 209) dénonce que « *l'urbanisme objectif en apparence (parce qu'étatique, nourri de compétences et de savoir) est un urbanisme de classe et recèle une stratégie de classe* ». À cela il rajoute (*ibid.*, p. 217) que l'urbanisme est « *une superstructure de la société néo-capitaliste* », autrement dit « *de la société bureaucratique de consommation dirigée* » qui « *organise un secteur qui semble libre et disponible, ouvert à l'action rationnelle : l'espace habité. Il dirige la consommation de l'espace et de l'habitat* » et avec un « *double aspect idéologique et institutionnel* ». Ainsi que l'expliquent Castells et Godard (1974, pp. 451-452) :

> « *Le rôle politique de la planification urbaine tient essentiellement à sa capacité d'assurer le rôle d'instrument de médiation et de négociation entre les différentes fractions de la classe dominante, et entre les diverses exigences nécessaires à la réalisation de leurs intérêts ensemble, ainsi que vis-à-vis des pressions et revendications des classes dominées* ».

L'urbanisme, en tant que l'appareil magistral de l'État, à travers les diverses tendances esquisse une « *stratégie globale* » de la production et de l'organisation de l'espace par la commande plutôt que pour la demande (des besoins) de ses usagers. Il tend à faire entrer « *dans la politique et concrétisation sur le terrain la société de consommation dirigée* » (Lefebvre, 1968, p. 23). Partant, comme le précisent Castells et Godard (1974, p. 458),

> « *La ville, la consommation collective ne sont plus laissées uniquement aux jeux multiples des forces sociales et des déterminations structurelles. Elles sont réglées (au moins tendanciellement) suivant une discipline politique, au sens le plus large, c'est-à-dire suivant la transcription des intérêts d'ensemble de la classe dominante par l'Appareil d'État. Une telle discipline est assez différente dans sa logique de celle de l'organisation de la production* ».

Cette planification de la consommation dirigée, c'est-à-dire la planification de la reproduction de la force de travail, se réalise assidûment par une relation d'intégration-répression. Selon Castells et Godard (*ibid.*, p. 451), l'urbanisme « *développe au maximum les capacités d'intégration sociale — fonction première de l'idéologie dominante* ». Comme le décrit Lefebvre (1968, pp. 92-93), cette structure « *cherche à intégrer ses éléments et aspects en un tout cohérent* ». Elle s'accomplit par le « *monde de marchandise* », l'ouverture libérale du marché, « *par la consommation et par idéologie de la consommation* ». L'urbanisation offre à l'infini les espaces de consommation et les occasions de consommer l'espace. Tout le monde peut y accéder et — à condition d'en avoir les moyens — en profiter. Une ouvrière peut rentrer

dans les boutiques de luxe autant qu'un bourgeois peut faire ses courses au marché de la banlieue. Plus on consomme, mieux on s'intègre. À la consommation des marchandises matérielles, se rattache la consommation d'idéologie ; la consommation des savoirs, des informations, des valeurs et des idées. L'idéologie de consommation érige la consommation idéologique. Lefebvre (*ibid.*, p. 23) explicite ce processus :

> « *Ils construiront non seulement des centres commerciaux mais des centres de consommation privilégiés : la ville renouvelée. Ils imposeront en la rendant ''lisible'' une idéologie du bonheur par la consommation, la joie par l'urbanisme adapté à sa nouvelle mission. Cet urbanisme programme une quotidienneté opératrice de satisfactions* […]. *La consommation programmée et cybernétisée (prévue par les computeurs) deviendra règle et norme pour la société entière* ».

Dans cette conjoncture, l'intégration ne se réalise pas par la valeur d'usage, c'est-à-dire dans les pratiques sociales d'intégration et de participation, qui est, selon Lefebvre (*ibid.*), le fondement de l'urbain, mais elle se réalise davantage autour de la valeur d'échange, c'est-à-dire le monde de la marchandise, d'une consommation organisée de l'espace et dans l'espace. Comme Lefebvre (*ibid.*, p. 4) le résume, « *la ville et la réalité urbaine relèvent de la valeur d'usage. La valeur d'échange, la généralisation de la marchandise par l'industrialisation tendent à détruire en se la subordonnant la ville et la réalité urbaine* ». Une telle consommation dirigée de masse est implicitement marquée par des besoins du capital et du profit (Castells & Godard, 1974, p. 154). Ainsi, comme ils le démontrent (*ibidem*), « *le type et le mode de consommation obéiront avant tout aux conditions de rentabilité du capital, infléchies par la demande sociale et la lutte de classe* ». L'espace de consommation dirigée et la consommation dirigée de l'espace coïncident et se superposent. Comme le décrivent Castells et Godard (*ibid.*, p. 461), il s'agit de « *l'instauration de véritables cadences de la consommation collective, et par conséquent du fonctionnement minuté et contraint de l'ensemble de processus du système urbain* ». L'espace est alors réifié, marchandisé, spécialisé et fétichisé. L'intégration, par conséquent, se réalise, surtout par les pratiques spatiales de consommation liées idéologiquement à une logique de démocratie libérale —évidemment soumise à la domination structurelle du capital— d'expansion de la consommation.

Dès lors, une autre contradiction de l'espace surgit : l'opposition de l'espace quantitatif et l'espace qualitatif. Selon Lefebvre (1974, p. 407), « *l'espace abstrait se mesure. Non seulement il se quantifie en tant qu'espace géométrique, mais en tant qu'espace social il*

se subordonne aux manipulations quantitatives : statistiques, programmations, provisions, ont une efficacité opérationnelle ». Il établit ensuite que la quantité tend à faire disparaître la qualité, comme la valeur d'échange tend à résorber la valeur d'usage. Pourtant « *le qualitatif ne se laisse pas absorber dans le quantitatif, pas plus que l'usage dans l'échange* » (*ibidem*). Or, la qualité, comme l'usage, est réifiée, marchandisée, spécialisée et coûte donc chère. Harvey (2010, p. 172) l'explique de manière suivante :

> « *La qualité de vie urbaine, de même que la ville elle-même, est désormais une marchandise réservée aux plus fortunés, dans un monde où le consumérisme, le tourisme, les industries de la culture et de la connaissance sont devenues des aspects majeurs de l'économie politique urbaine. Le penchant postmoderniste pour la formation de niches, tant dans les choix de style de vie urbaine que dans les habitudes de consommation et dans les formes culturelles, pare l'expérience urbaine contemporaine de l'aura de la liberté de choix – à condition que vous avez de l'argent* ».

La ville, au lieu d'être une forme d'engagement et de participation sociale, devient alors l'enjeu d'affrontement de la valeur d'usage et la valeur d'échange et par là, elle se trouve le terrain d'affrontement des classes et des groupes sociaux. C'est les intérêts de la classe capitaliste qui par le biais de l'État, des propriétaires fonciers, des promoteurs, des capitalistes de la finance et des urbanistes donnent forme à nos villes, restructurent nos vies quotidiennes, et par la même, nous donnent forme aussi (*ibid.*). Ce que Castells et Godard (1974, p. 461) définissent comme « *la détermination de la vie quotidienne par des critères de rentabilité très stricts, liés à l'expression de l'investissement capitaliste dans les secteurs des biens de consommation* » constitue le fondement de la socialisation de l'espace-marchandise. La qualité de l'espace se transforme ainsi en marchandise et une valeur d'échange quantitativement mesurable s'impose. La valeur d'usage d'une tasse de café dans un café au plein centre touristique est certes la même que celui dans un petit café d'un quartier périphérique, mais ce qui change c'est la qualité de l'espace, la valeur d'échange de la consommation de l'espace qui se rajoute à la valeur d'échange de la tasse de café. C'est l'espace qui devient cher et rend tout ce qui s'y trouve cher. La tasse du café au plein centre touristique n'est pas qu'une tasse de café, c'est une tasse de café consommée en même temps que la consommation de l'espace, l'espace qualitatif. Tel espace est dominé, il est « *exploité pour et par la consommation de l'espace* » (Lefebvre, 1974, p. 408). Ainsi la liaison dialectique (contradiction dans l'unité) du besoin et du désire se révèle (*ibid.*). Comme Lefebvre (*ibid.*, p. 408) le mentionne, « *tourisme, loisirs deviennent de grands secteurs d'investissement et de*

rentabilité, complétant la construction, la spéculation immobilière, l'urbanisation généralisée ». Il définit un mouvement à trois termes : « *de l'espace de la consommation à la consommation de l'espace par les loisirs et dans l'espace de loisirs* » (*ibid.*, p. 409). Le loisir de certains prend alors le dessus sur le besoin des autres. La personne qui habite le centre-ville d'Athènes doit céder son besoin au loisir du touriste qui y passe ses vacances, car le propriétaire préfère louer son appartement sur Airbnb[27] aux touristes qu'à l'habitante locale. Ainsi comme le déplore Lefebvre (1968, p. 76), « *cette stratégie accable ''l'usager'', le ''participant'', le simple ''habitant''. On le réduit non seulement à la fonction d'habiter (à l'habitat comme fonction) mais à la fonction de l'acheteur d'espace, réalisant* [sa] *plus-value* ». La commande s'impose oppressivement-répressivement. Cet affrontement de quotidien – non quotidien (besoin – loisir) ne se montre pas que dans la consommation de l'espace mais aussi dans sa production et reproduction. L'espace touristique ne prend pas en compte les besoins quotidiens des habitant·e·s, mais ceux ponctuels (non-quotidien) des visiteurs. Tout sera progressivement aménagé pour l'usage non-quotidien, pour le confort, le loisir des touristes, pour en attirer le plus possible pour rentabiliser l'espace, le reproduire tous les jours, à cet égard la quantité emporte sur la qualité mais ne l'absorbe pas. La contradiction quantité-qualité se dévoile à nouveau, Lefebvre (*ibid.*, p. 408) le définit ainsi : « *Aux besoins déterminés correspondent des objets définis. Au désir ne correspond aucun objet mais un espace où le désire pourrait se déployer* ».

III.III. Les stratégies de ségrégation

L'espace qualitatif est répressif, il est exclusif et excluant. Les urbanistes, au service de l'État et du capital, se chargent de produire ces espaces qualitatifs par le biais des projets de rénovation, réaménagement et mise en valeur. Depuis les années 1950, les États bourgeois n'ont pas cessé de mener des programmes de rénovation urbaine, par les grands travaux d'infrastructures nécessaires, par l'expropriation des plus démuni·e·s sous couvert d'élimination des taudis — mais véritablement au profit du marché de spéculation —, par l'expulsion des pauvres, des migrant·e·s, des indésirables en les marginalisant crescendo, par soumettre la valeur d'usage à la valeur d'échange et par des projets sécuritaires. La rénovation, la stratégie essentielle de l'urbanisme, avec des projets baptisés solennellement comme « Reconquête » (Paris les années 60-70, New York fin du 20ème), « faire revivre »,

[27] Je reviendrai sur ce sujet au chapitre 6 (*cf*. pp. 407-410).

« nettoyage[28] » ou « embellissement », a toujours servi de fer de lance à la domination capitaliste de la production et l'organisation de l'espace urbain. Ces projets, d'un côté, aspirent à attirer les plus riches, les rentiers, les entreprises immobilières, les grands commerces, les touristes qui consomment plus, dépensent plus, investissent plus, qui, par conséquent, produisent plus de plus-value ; et de l'autre côté, ils font fonction d'expulser les habitant·e·s plus pauvres, les usagers et usagères indésirables, les différences et la cohabitation. Ainsi ils tendent à produire un espace homogène et homogénéisant, à écarter le risque de promiscuité avec des différences. Lefebvre (1970a, p. 159) affirme que « *l'intégration s'oppose à la différence* », il faut alors détruire tout ce qui est différent, sinon l'expulser, l'exclure. Les capacités différentielles sont l'antithèse des puissances homogénéisantes. Elles y résistent, y font surgir les contradictions, les faillites, les crises. Il faut également expulser les indésirables, celleux qui n'ont rien à échanger sur le marché (qui ne veulent pas ou ne peuvent pas ou plus vendre leur force de travail), les « vagabonds », les « délinquants », celleux qui ne se conforment pas aux normes. Il faut pousser les marges toujours plus loin.

La ségrégation, en tant qu'une stratégie de classe, est un des éléments fondamentaux de l'organisation de l'espace capitaliste. Comme le précise Castells (1972, p. 157),

> « *La ségrégation fait référence au processus par lequel le contenu social de l'espace devient homogène à l'intérieur d'une unité et se différencie fortement par rapport à des unités extérieures, en général suivant la distance sociale dérivée du système de stratification* ».

Selon Lefebvre (1968, p. 89), « *l'État et l'entreprise, malgré leurs différences et parfois leurs conflits convergent vers la ségrégation* », l'État en procédant par en haut et l'entreprise par en bas. L'État, avec les lois, les décrets, les appareils de l'hégémonie culturelle, la protection de la propriété privée, en prépare le terrain idéologique et pratique, et l'entreprise, avec sa rationalité organisatrice et sa scientificité planificatrice, en déterminant la division du travail et ses hiérarchies, donne corps à la ségrégation. L'espace et le temps en deviennent l'objet principal. La ségrégation est l'expression spatiale de soubassements historiques des rapports sociaux de production, mais aussi des rapports complexes et changeants (Castells, 1972), au niveau de la reproduction de la force de travail, qui en déterminent les modalités (race, ethnie, communauté linguistique ou religieuse, etc.). « *La ségrégation urbaine,* écrit Castells (*ibid.*, p.

[28] *Cf.* 6ème chapitre (pp. 514-515)

231), *n'apparaît donc pas comme la répartition de la résidence des groupes sociaux dans l'espace, suivant une échelle plus ou moins étalée* », la distribution des éléments de consommation (logements, biens urbains, transports, loisirs, etc.) dans l'espace est aussi importante que la distribution des sujets et des activités par rapport à ces éléments. Ainsi, comme l'évoque Castells (*ibidem*), « *il n'y a pas d'espace privilégié à l'avance, en termes fonctionnels, l'espace est défini et redéfini suivant la conjoncture de la dynamique sociale* ». La ségrégation spatiale est le résultant de la ségrégation sociale. Moins les couches sociales s'interposent ou se superposent dans la stratification sociale, plus la ségrégation spatiale est explicite et contrastée. Comme le mentionne Castells (*ibid.*, p. 368), « *la ségrégation écologique* [géographique] *ne fait qu'exprimer et renforcer la ségrégation sociale* ». Elle se projette dans une composition de ghettos et de zones à la fois plus ou moins hermétiques, et interreliés par une organisation unitaire et unifiante. Lefebvre (1968, p. 88) recense trois aspects de la ségrégation : « *spontané (venant des revenus et des idéologies)* » – *volontaire (établissant des espaces séparés) – programmé (sous couleur d'aménagement et de plan*) ». Il précise que ces aspects sont tantôt simultanés, tantôt successifs, j'y rajoute qu'ils agissent très souvent d'un rapport dialectique comme on peut le constater dans les différents types de ghettos : ghettos issus de la ségrégation de classes (ghetto des ouvriers, des riches, des marginalisés), de la ségrégation raciale (ghetto des étrangers, des blancs, de telle ou telle communauté), de la ségrégation socio-culturelle (ghetto des étudiants, des intellectuels, des artistes), de la ségrégation géographique (centre-périphérie, ville-banlieue, urbain-rural), etc.

Pinçon et Pinçon-Charlot (2007, p. 24), expliquent que « *la ségrégation urbaine est toujours une agrégation. Cela est particulièrement vrai pour les grands bourgeois qui paient les prix les plus élevés du marché et peuvent donc habiter où bon leur semble* ». Il faut en ajouter que cette agrégation est aussi valable au niveau de l'accumulation du capital. Les membres de la classe dominante, tout en restant dans leurs propres ghettos bien protégés, vont à la recherche de nouveaux territoires économiques, notamment par le marché d'immobilier. Ils conquièrent d'autres centres de production et de consommation, tout en préservant leurs centres d'accumulation. Comme l'identifient Pinçon et Pinçon-Charlot (2007, p. 92), « *l'inscription des lignes de la division de la société dans l'espace urbain s'amplifie en même temps que la spéculation immobilière* ». Pour Castells (1972, p. 236), « *la ségrégation sociale dans l'espace est donc l'expression spécifique des processus visant à la reproduction simple de la force de travail, mais ces processus sont toujours en articulation inséparable avec*

l'ensemble des instances de la structure sociale ». Dans cette perspective, la ségrégation, au-delà de la distribution de logement, consiste aussi en une distribution d'emplacement ou, selon les termes de Castells (*ibid.*, p. 232), « *une capacité de déplacement et d'accès par rapport à des points stratégiques du réseau urbain* ». Ce deuxième facteur joue un rôle crucial dans l'organisation spatiale des centres d'accumulation du capital et notamment par rapport aux processus de reproduction de la force de travail qui façonnent l'espace.

Par ailleurs, comme le déplorent Pinçon et Pinçon-Charlot (2007, pp. 24-25), « *Il est remarquable que ce soit pour le groupe sur lequel les contraintes économiques sont les moins contraignants que l'on constate ce choix aussi manifeste de vivre ensemble. S'il y a ghetto, c'est donc sur un mode volontaire et maîtrisé* ». Ceci s'explique notamment par une logique de reproduction des classes et des rapports sociaux entre les classes (*cf.* pp.184-190). D'où l'importance de souligner que les ghettos de la bourgeoisie et ceux des classes dominées, bien que tous les deux issus de la même logique des rapports sociaux de production, ne remplissent guère les mêmes fonctions. Alors que les ghettos de la bourgeoisie servent à préserver leur domination sociale et leur hégémonie culturelle, les politiques de ségrégation des classes dominées visent avant tout à assurer au moindre coût la reproduction de la force de travail (Pinson, 2020).

Dans la même perspective, Castells (1972, p. 232) démontre que « *au niveau politico-institutionnel, la ''démocratie locale'' tend à renforcer les conséquences de la ségrégation* ». Il argumente que « *puisque les ressources locales dépendent du niveau économique de la population, l'autonomie locale perpétue l'inégalité* », à cela il faut rajouter également les réseaux politiques et économiques de ces « collectivités » par le biais de leurs habitant·e·s privillégié·e·s qui accèdent soit directement, soit sans difficulté aux plus hauts niveaux des pouvoirs économiques et politiques dont elleux-mêmes font souvent partie. Donc, comme en déduit Castells (*ibidem*), « *les collectivités locales ''privilégiées'' auront tendance à fermer leurs frontières* », mais aussi à trier leurs propres habitant·e·s (Pinçon & Pinçon-Charlot, 2007) afin de préserver ces inégalités reproductrices des dominations.

L'espace spécialisé et marchandisé trouve son stade ultime dans les politiques de « *zoning* » impliquant la ségrégation et l'isolement, des fois au sein même des ghettos. Les types formels du *zoning* comme par exemple celui basé sur les usages (zone résidentielle, industrielle, commerciale, touristique, etc.), celui selon la forme architecturale ou

urbanistique, celui visant des performances (écoquartier, zone de développement durable, etc.), et ainsi de suite, même s'ils montrent les pratiques et l'idéologie de la marchandisation, spécialisation et ségrégation de l'espace, ne sont pas le sujet de discussion ici. Je m'intéresse plutôt au *zoning* informel que propose Ellickson (1996, *in* Mitchell, 2003, pp. 211-219) selon lequel il faudrait diviser l'espace urbain en « *zones tolérées, zones mixtes et zones purifiées* ». Même si les propositions d'Ellickson, étant très idéalistes et fantaisistes, n'ont pas été entièrement mises en vigueur, elles reflètent une politique informelle de l'urbanisme néolibéral qui se montre non seulement dans les politiques de réaménagement de l'espace, mais aussi dans les méthodes et les pratiques de discipline, surveillance et contrôle. Il s'agit d'un *zoning* informel exclusif qui a pour objectif d'isoler les contradictions capitalistes et urbaines, et d'éloigner et de séparer au maximum les forces antagoniques les unes des autres. Un des rares exemples officiels de ce type de *zoning* se trouve dans les quartiers prioritaires de la politique de la ville (QPPV), une euphémisation d'anciennes ZUS (Zones Urbaines Sensibles). Autrement, le *zoning* informel se réalise soit par les travaux de rénovation et de réaménagement, très souvent précédés des opérations policières de « nettoyage» et de sécurisation (comme le quartier de la gare à Caen et le quartier d'Exarcheia à Athènes), soit par des mesures répressives plus directes comme installation des caméras de surveillance, présence policière régulière ou permanente accompagnée par des contrôles et répressions arbitraires (comme la place et le quartier de Victoria à Athènes[29]).

III.IV. L'urbanisme néolibéral : la responsabilisation individuelle et l'omnisurveillance

Lefebvre (1968, p. 94) constatait déjà les prémisses de ce processus, quand il écrit : « *des forces très puissantes tendent à détruire la ville. Un certain urbanisme, devant nous, projette sur le terrain l'idéologie d'une pratique qui vise la mort de la ville. Ces forces politiques et sociales ravagent l'urbain en formation* ». Pour Lefebvre, l'urbanisme va à l'encontre de la ville et la vie urbaine. Il considère la société urbaine comme une forme sociale qui « *tend vers l'autonomie, qui ne peut vivre que spécifiquement, qui s'interpose entre* [le champ du pouvoir] *et l''habitant''* » (*ibid.*, p. 76). Il estime que la formation urbaine recouvre et intensifie les possibilités-capacités de participation et d'intégration à la ville et par là contribue à résoudre l'opposition binaire de « *production-consommation* » de l'espace, dans le sens où les consommateurs de l'espace en deviennent également les producteurs. Il y voit une centralité,

[29] Je développerai ces exemples dans les chapitres 5 et 6.

un rassemblement de spontanéités créatrices ou libératrices. Ainsi, il considère « l'urbain » comme une forme des rapports sociaux, mais aussi comme une possibilité révolutionnaire. Lefebvre (*ibid.*, p. 90) en déduit que « *l'État et l'entreprise cherchent à accaparer les fonctions urbaines, à les assumer et à les assurer en détruisant la forme de l'urbain* ». Or, comme le démontre Castells (1972, p. 122), Lefebvre introduit l'erreur « *théorique et historique de la détermination supposée du contenu par la forme* » en suggérant « *l'hypothèse d'une protection de contenu social (l'urbain) par une forme trans-historique (la ville)* » (*ibid.*, p. 121). Il critique Lefebvre de parler de « *l'urbanisation généralisée* » en mettant l'urbanisation des pays capitalistes et des pays non-capitalistes (socialistes) sur le même plan, puis il corrobore (*ibid.*, p. 122) son commentaire de manière suivante :

> « *Car l'urbain étant, pour Lefebvre une ''force productive'', on s'oriente bel et bien vers un dépassement de la théorie des modes de production, régulé au rang de ''dogmatisme marxiste'', et à son remplacement par une dialectique des formes, comme explication du processus historique* ».

L'intérêt de revenir sur cette querelle théorique pour moi, est d'interroger la vision utopiste et essentialiste de Lefebvre sur « l'urbain » et de la reconsidérer en vue de l'urbanisation néolibérale. Selon Castells (*ibid.*, p. 125), Lefebvre, en prenant « *la quotidienneté* » comme « *la* source*, plutôt que l'expression de rapports de classes complexes déterminés, en dernière instance, économiquement* », « *renverse la problématique matérialiste et part des ''hommes'' plutôt que de leurs rapports sociaux et des techniques de production et de domination* ». Dans une telle perspective, l'urbanisme néolibéral « *comme cohérence idéologique et comme intervention répressive-régulatrice de l'Appareil d'État* » (*ibidem*) ne serait plus tenu comme l'opposition à « l'urbain » comme un moteur de l'histoire et un processus de production des nouveaux rapports sociaux, mais comme un mode d'organisation idéologique de l'espace en liaison avec la problématique de la reproduction de la force de travail.

Le néolibéralisme est la continuité historique du mode de production capitaliste. Il s'agit notamment d'une idéologie et une forme de gouvernance devenue hégémonique au stade actuel du capitalisme. À l'issue du capitalisme monopoliste et de la fin de la guerre froide, le passage du libéralisme au néolibéralisme comme structure idéologique de l'État, dans la gestion des différentes instances, a consisté dans un projet politique. C'est un projet de « gestion ubiquitaire », disciplinaire et totalitaire de l'État mais qui paradoxalement revendique le retrait de l'État. En effet le néolibéralisme prône le retrait de l'État-providence

pour le remplacer par l'État sécurité. Le néolibéralisme, écrit Isin (1998, *in* Pinson, 2020, p. 22), « *ce n'est pas moins de gouvernement, c'est davantage une modification des techniques, des cibles et priorités du gouvernement* ». L'État se retire de la réglementation du marché (tant que les grands capitaux n'en auraient pas besoin[30]), abandonne ses obligations de l'État-providence de subvenir aux besoins primaires et fondamentaux et renonce de produire des marchandises et des services en privatisant tous les secteurs de la production et du service. La « *gouvernementalité néolibérale* » (Hache, 2007, p. 50) a comme particularité d'être individualisante et tend à gouverner les hommes plutôt que les territoires. Hache (*ibid.*, pp. 50-51) l'explicite de façon suivante :

> « *Le néolibéralisme signe une évolution vers un type de gouvernementalité paradoxale : le retrait apparent de l'État marque en réalité un interventionnisme encore plus fort mais déplacé.* […] *le type de gouvernement exercé sur chaque individu, aussi permanent et étendu soit-il demandé* […] *aux individus de s'autonomiser et de se responsabiliser : cette réorganisation de l'État passe par un transfert de ses responsabilités traditionnelles – propre à l'État-providence – aux individus et institutions privées (éducation, sécurité, travail, etc.)* ».

De là, l'État assume deux rôles centraux par une intervention énergique dans la sauvegarde et la promotion des mécanismes de marché, et dans la constitution des nouvelles subjectivités individuelles (Pinson, 2020) responsables de leurs situations et de leurs sorts. Ainsi la gestion protectrice et interventionniste de l'État dans l'ensemble des processus de la reproduction de la force de travail donne sa place à une gestion disciplinaire et sécuritaire qui fonctionne par le « *modelage de nouveaux codes comportementaux* » (*ibid.*, p. 22) et par « *la discipline de la consommation, imposée par la régulation et l'aménagement urbain dérivés de l'intervention constante de l'Appareil d'État* » (Castells & Godard, 1974, p. 461). L'urbanisme néolibéral, à partir de cette idéologie, produit et modèle divers espaces en fonction de différentes commandes de la classe dominante et de son État mais qui ont tous comme point commun les trois critères des disciplines que Foucault (1975, p. 254) recense :

> « *rendre l'exercice de pouvoir le moins coûteux possible (économiquement, par la faible dépense qu'il entraîne ; politiquement, par sa discrétion, sa faible extériorisation, sa relative invisibilité, le peu de résistance qu'il suscite) ; faire que les effets de ce pouvoir social soient portés à leur maximum d'intensité et étendus aussi loin que possible, sans échec ni lacune ; lier enfin cette croissance ''économique'' du*

[30] Les interventions étatiques aux moments des crises font historiquement preuve que cette règle n'est valable qu'au profit de la classe dominante. Dès que le danger nécessite l'intervention de l'État pour sauver le capital, comme en 2008, on oublie ce principe.

pouvoir et le rendement des appareils à l'intérieure desquels il s'exerce (que ce soit des appareils pédagogiques, militaires, industriels, médicaux), bref faire croître à la fois la docilité et l'utilité de tous les éléments du système ».

Ainsi, un réseau multiple hiérarchisé d'éléments matériels, idéologiques, institutionnels et symboliques qui sont répartis stratégiquement dans l'espace urbain afin de le planifier et l'organiser comme un espace de surveillance permanente, exhaustive, omniprésente assujetti ses usagers réduits alors à un rôle de subalterne. Par le biais de l'urbanisme, comme le remarque Castells (1975, p. 12) « *l'État joue le rôle de véritable ''aménageur'' de la vie quotidienne des masses* ». Ce qui forme un écart croissant, voire un antagonisme irréconciliable entre les producteurs (planificateurs) de l'espace et ses usagers et usagères et prive ces derniers de participer à la production et l'organisation de leurs espaces, en les soumettant à un système disciplinaire d'organisation économique et de surveillance sécuritaire. L'assujettissement au pouvoir néolibéral repose, par conséquent, d'une part, sur la planification spatiale et comportementale de la vie quotidienne, et d'autre part, comme le déplore Hache (2007, p. 56), « *sur l'intériorisation de cette injonction à l'autonomie et à la responsabilité de soi* ». De cette manière, comme le dénonce Pinson (2020, p. 134),

« *La rhétorique du choix est omniprésente dans la morale néolibérale, mais systématiquement réduite aux actes consumériste : choisir le bon quartier, la bonne école, le bon opérateur téléphonique, etc. la société y est présentée comme une juxtaposition d'individus passant l'essentiel de leur temps libre à exercer des micro-choix, et non plus comme une assemblée de citoyens mobilisés par la recherche collective de l'intérêt général dans le cadre d'un débat contradictoire* ».

L'urbanisme néolibéral, dans une optique de développement et d'attractivité (*ibid.*), va même à l'encontre de l'urbanisme fonctionnaliste. Il colonise l'espace urbain afin d'en extraire directement de la plus-value. C'est l'espace urbain, en soi qui devient marchandise. Le marché des biens urbains n'est plus un marché pour répondre aux besoins des habitant·e·s, mais un secteur mondial d'investissement et de finance pour qui la raison d'être est la rentabilité. La valeur d'usage est ravagée par les enjeux du marché de finance. On n'a plus affaire au petit rentier locale qui loue ces trois modestes appartements pour en vivre, qui a quasiment autant besoin de louer ses appartements que les personnes qui ont besoin de les louer. Le promoteur multinational a plutôt besoin de garder des centaines d'appartements vides pour en faire augmenter les prix, pour les rendre encore plus rentables et pour faire

valoriser ces actifs dans la Bourse[31]. Nous constatons donc, comme l'évoque Harvey (2010, p. 179), que « *le droit à la ville tombe de plus en plus dans les mains d'intérêts privés ou quasi-privés* ». L'État soit commande et finance ces projets en faveur et dans le but d'attirer les grands capitaux, soit les offre aux grands capitaux en garantissant leur protection et accommodement. Harvey (*ibidem*) rajoute que :

> « *Une autre réussite réside dans le fait que de nouveaux systèmes de gouvernance ont été créés qui intègrent les intérêts étatiques et privés, et assurent que le contrôle de l'utilisation des surplus dans l'appareil d'État est favorable au grand capital (comme Halliburton[32]) et aux classes supérieures pour ce qui concerne l'orientation du processus urbain* ».

Ainsi, l'urbanisme néolibéral applique des stratégies spatiales d'une part, dans l'objectif d'étendre la logique du marché à l'ensemble de l'organisation de la structure sociale, y compris la structure urbaine, et d'autre part pour discipliner la consommation collective, c'est-à-dire le processus de la reproduction de la force de travail, de manière individuelle et individualisante. Cela se réalise d'un côté par le transfert des responsabilités de l'État aux individu·e·s et de l'autre, par une omniprésence et omnisurveillance (à distance) de l'État dans toutes les instances de la société. Dans ces circonstances, comme Negt et Kluge (1972, *in* Negt, 2007, p. 90) en faisaient le constat, il y a déjà un demi-siècle,

> « *Les masses font constamment l'expérience de la violence, de la domination, de l'exploitation et de l'aliénation au sens le plus large du terme. La restriction de leurs possibilités existentielles et de leur liberté de mouvement s'impose à elle comme une évidence, matérielle et sensible* ».

Dans son ouvrage classique « *Le droit à la ville »* (1968), Lefebvre établit *« que le caractère* démocratique *d'un régime se discerne à son attitude envers la ville, les ''libertés'' urbaines, la réalité urbaine* ». La réalité urbaine ne se montre nulle part ailleurs mieux que dans l'espace public, et les libertés urbaines ne se définissent guère autrement que les libertés qui pourront s'exercer dans ou par l'espace public. L'attitude d'un régime envers l'espace public signifie son attitude générale envers la ville. Concentrons-nous maintenant sur la question de l'espace public, son organisation et les rapports de pouvoir qui s'y présentent.

[31] Je reviendrai sur ces points en traitant la question du logement (*cf.* pp. 178-184).

[32] Halliburton est une entreprise parapétrolière internationale et un des plus grands fournisseurs de produits, services et de solutions intégrés pour l'exploration, le développement et la production dans l'industrie pétrolière et gazière dans le monde. Halliburton est présent dans plus de 70 pays avec des centaines de filiales, sociétés affiliées, succursales, des marques et des divisions dans le monde entier (Wikipédia).

IV. La planification et la gestion de l'espace public capitaliste

Pour traiter la question de l'espace public capitaliste dans son ensemble, je prends comme fondement d'analyse la triplicité de l'espace « *perçu — conçu — vécu* », établie par Lefebvre (1974), et qu'il décrit spatialement en tant que « *pratique de l'espace — représentation de l'espace — espaces de représentation* ». Ensuite (*ibid.*, pp. 42-43), il les définit de la manière suivante :

> « *a) la pratique spatiale, qui englobe production et reproduction, lieux spécifiés et ensembles spatiaux propres à chaque formation sociale, qui assure la continuité dans une relative cohésion.*
> *b) Les représentations de l'espace, liées aux rapports de production, à l'''ordre'' qu'ils imposent et par là, à des connaissances, à des signes, à des codes, à des relations ''frontales''.*
> *c) Les espaces de représentation, présentant (avec ou sans codage) des symbolismes complexes, liés au côté clandestin ou souterrain de la vie sociale, mais aussi à l'art* ».

IV.I. La genèse de l'espace public capitaliste

Partant de l'axiome que l'espace social de notre société d'aujourd'hui est l'espace du capitalisme, produit, planifié et aménagé par et pour son mode de production, ce qui est désigné comme l'espace public n'en fait pas l'exception. Comme le mentionnent Negt et Kluge (1972, *in* Negt, 2007, p. 94), « *le mode de production bourgeois nécessite une installation publique en tant qu'ordre social. Il s'agit donc d'un espace public constitutif* ». Autrement dit, il s'agit d'établir une représentation de l'espace qui organise la totalité des pratiques spatiales dans les fonctionnements du mode de production capitaliste et les intérêts de la bourgeoisie. Comme l'explique Rossi-Landi (1972, *in ibid.*, p. 57), « *si on veut constituer le capital comme une chose privée, il faut disposer des richesses d'une manière publique, car l'espace public comprend en effet les matières premières et les outils, l'argent et les travailleurs* ». La production et la distribution de l'espace public capitaliste découlent de ce mode de production et ses exigences économiques, politiques, idéologiques et géographiques. Il est alors, comme nous l'avons constaté auparavant, un espace marchandisé, parcellisé, spécialisé et discipliné par une organisation rationnelle homogénéisante et oppressive. Ainsi l'espace public consiste en représentation de l'espace de la production de la plus-value, de la circulation et de l'accumulation du capital et de la reproduction de la force de travail. Marx (1857-1858, p. 28) écrit :

> « *La structure de la distribution est entièrement déterminée par la structure de la production. La*

distribution est elle-même un produit de la production, non seulement dans son objet, en ce sens que seuls les résultats de la production peuvent être distribués, mais aussi dans sa forme, en ce sens que le type spécifique de participation à la production détermine les formes spécifiques de la distribution, c'est-à-dire le modèle de participation à la distribution ».

On peut s'appuyer sur cette thèse aussi en ce qui concerne la production et la distribution (organisation - planification) de l'espace, et notamment de l'espace public. Dans ces conditions, comme l'affirme Mitchell (2003, p .34), « *dans un monde défini par la propriété privée, la formation d'une sphère publique qui soit un peu robuste et qui englobe une variété de publics différents est extrêmement difficile* ». Par abstraction, l'existence de l'espace public tire toute sa substance de son opposition à la propriété privée. Partant, dans son essence, c'est un espace de représentation. Mais cette conception par opposition, même si elle est vraie, n'est pas complète. L'espace public n'est pas un objet fixe ni une image générale et généralisante. Autrement dit, l'espace public n'est pas tout ce qui n'est pas privé. Pour Negt et Kluge (1972, *in* Negt, 2007, p. 97), la relation entre le privé et le public est une « *dialectique immanente* » à l'espace public, et « *Il ne s'agit pas d'une relation d'extériorité de l'un par rapport à l'autre, mais d'une situation, où l'un produit l'autre comme son exact opposé* ». Souvent l'espace public est une représentation de l'espace, comme une place, un parc, un monument, mais il devient surtout public s'il est perçu, conçu et vécu en tant que tel. Comme le précise Mitchell (2003, p. 129), « *l'espace public est donc socialement produit par son* usage *en tant qu'espace public* », il est alors une dialectique entre l'espace de représentation et la représentation de l'espace. Or, avant tout, il est produit et reproduit par des pratiques spatiales, c'est-à-dire par ses valeurs d'usage. De là surgissent les deux contradictions principales de l'espace public : celle entre la propriété privée et l'organisation publique, et celle entre la valeur d'usage et la valeur d'échange.

La contradiction entre la valeur d'usage et la valeur d'échange de l'espace ne peut se montrer plus criant que dans l'espace public qui, par son essence, est le lieu supposé d'organisation de l'expérience collective, qu'ils s'agissent de simples rencontres, échanges et interactions sociales, de réunions, de rituels, de festivités, ou de différentes formes de luttes et d'affrontements. Dans les termes de Negt et Kluge (1972, *in* Negt, 2007, p. 57), « *l'espace public retrouve sa valeur d'usage lorsque l'expérience sociale s'organise en son sein* ». Cependant, comme ils le précisent (*ibidem*),

> « *Dans le cadre des pratiques de production et de vie propre à la bourgeoisie, les modes d'expérience et les modes d'organisation ne parviennent pas à établir une relation spécifique avec l'ensemble de la société. Les concepts d'expérience et d'organisation sont surtout utilisés d'une manière technique* ».

En affirmant que la propriété privée, la consommation et l'individualisme constituent les fondements de l'ethos du capitalisme, et en s'appuyant sur l'argument de Castells et Godard (1974, p. 150) selon lequel les gestes, les symboles, les pratiques quotidiennes, c'est-à-dire les modes de vie, sont la réalisation idéologique des classes définies par la structure productive, il ressort que la forme d'organisation de l'espace public capitaliste réduit l'expérience collective à son propre niveau idéologique (*cf.* pp. 494-502).

IV.II. Les fondements de l'espace public capitaliste

L'idéologie de la classe dominante prend corps et devient hégémonique en intervenant dans la production et l'organisation d'un espace public qui soit à la fois l'espace de représentation et la représentation de l'espace de son mode de production mais aussi son mode de vie. Pour ce faire, il faut diriger et canaliser les pratiques sociales et spatiales de masse et par conséquent les expériences collectives de sorte qu'elles correspondent à cette idéologie qui sert aux intérêts spécifiques de la classe dominante. À l'aube du néolibéralisme, Castells et Godard (*ibid.*, p. 155) identifient « *l'idéologie consommatoire* » qui devient « *l'idéologie bourgeoise dominante* ». Ensuite, ils expliquent (*ibid.*, p. 156) que :

> « *Cette idéologie consommatoire ne définit pas seulement le mode de vie de la classe dominante, mais organise, ''en dégradé'', l'ensemble des classes et couches qui ne peuvent pas échapper, de par leur pratique quotidienne, aux signes émis par l'ensemble de l'organisation sociale dans ses propres termes d'idéologie consommatoire. … [Cela] est le lieu où l'idéologie dominante tend objectivement à être reproduite, de par l'évolution de la structure sociale, plutôt que le contenu de l'idéologie. Son contenu n'est pas un discours, n'est pas un mythe, c'est une* certaine manière de pratiquer ».

Il est important de noter que, comme Castells et Godard (*ibid.*, p. 154), « *nous ne prétendons pas que la ''consommation'' soit un ''acte bourgeois''* », mais le fait de la rallier à une pratique de masse qui soit organisée de telle manière qu'elle soit la seule possibilité d'expérience collective. Ainsi, l'organisation bourgeoise de l'espace public, le transforme en espace de consommation et en conséquence relie implicitement sa valeur d'usage à sa valeur d'échange. L'espace public devient l'espace de représentation de la « *société de consommation dirigée* » (Lefebvre, 1970b). L'individu·e s'intègre à la société (ou non) par ses pratiques de

consommation : « Je consomme donc je suis ». En d'autres termes, l'individu·e ne s'individue pas librement en tant que sujet politique situé·e dans des places structurelles (Castells & Godard, 1974), mais en tant que consommateur ou consommatrice de tel ou tel objet, de telle ou telle marque.

Dans ces circonstances, l'expérience collective en tant que valeur d'usage essentielle de l'espace public est réduite à la consommation collective mais de manière individuelle. Pour ce faire, il faudrait une organisation d'espace individualiste et individualisante, disciplinaire est homogénéisante, un espace qui empêcherait de faire société autre que dans la consommation, un espace pour la « *foule solitaire* » qui se croise mais qui ne se rencontre pas, qui échange mais n'interagit pas. Il faudrait contrecarrer toute possibilité d'organisation collective de réunion, de rassemblement, du commun, ou, au moins, les rendre exceptionnels, ponctuels, rituels sous une surveillance et un contrôle extrême. Pour atteindre cet objectif un des facteurs des plus importants coïncide à un processus d'intériorisation que Harvey (2010, p. 206) décrit comme tel :

> « *Ce n'est qu'une fois que la vie quotidienne a été totalement ouverte à la circulation du capital et que la vision des sujets politiques a été totalement restreinte par cette inscription dans la circulation, que le capitalisme peut fonctionner en captant un ensemble de significations et une légitimité affective. Le corps devient ainsi ''une stratégie d'accumulation'' et nous nous trouvons toutes et tous placés sous le signe de cette condition* ».

En soumettant la totalité des aspects de la vie (le *perçu* et le *conçu*) au marché, à la propriété privée, à la production de la plus-value, à la circulation et à l'accumulation du capital, le *vécu* s'incline aussi. Dès lors, comme nous l'avons déjà vu, l'individu·e individualisé·e hétéronome, poussé·e à « vivre sa vie », déjà dépossédé·e de l'espace, de son temps et de son corps, se trouve hors de toute possibilité d'organisation collective et autonome. Ainsi, comme le remarquent Negt et Kluge (1972, *in* Negt, 2007, p. 61),

> « *Le travailleur ne peut pas faire qu'un usage ''privé'' de cet espace public, qui est composé de moyens instrumentaux. L'espace public fonctionne selon les règles de l'usage privé, et non pas selon des règles qui seraient susceptibles d'organiser les expériences et les intérêts de la classe des travailleurs. Dans l'espace public bourgeois, l'intérêt des travailleurs ne peut apparaître sous d'autre forme que celle d'une énorme accumulation d'''intérêts privés'', et jamais comme un mode de production collectif des formes qualitativement nouvelles de la participation publique et de la conscience publique* ».

Les urbanistes et d'autres planificateurs d'espace promeuvent « *une illusion du public homogène* » en supprimant « *l'hétérogénéité des masses* » (Crilley, 1993, *in* Mitchell, 2003, p. 141) et « *en brouillant les distinctions entre l'espace privé et l'espace public, ils créent un public strictement défini* » (Mitchell, *ibidem*). Ils conçoivent, planifient et organisent l'espace pour une normativité de Blanc travailleur, consommateur et docile[33]. Tout ce qui est en dehors de cette normativité, comme les sans-abris, les travailleuses de sexe, les vendeurs et vendeuses de rue, etc. est soit extrêmement minimisé soit complètement mis en dehors de leur considération, si ce n'est que pour prendre des mesures pour les priver voire expulser de l'espace soit en le rendant difficile ou impossible à vivre, soit en leur bloquant ou limitant carrément l'accès. Mitchell (*ibid.*, p. 11) identifie le fondement de cette tendance de façon suivante :

> « *Les plus grands des nouveaux espaces publics sont de plus en plus modelés non pas sur une éthique de l'interaction mais sur une éthique du mouvement et de la circulation homogènes et individuels ; l'interaction publique est basée sur le modèle des flux de marchandises et de capitaux* ».

Dans ces circonstances, l'espace public capitalise, surtout sous sa forme néolibérale d'aujourd'hui, est notamment devenu le centre de consommation avec son double caractère de : lieu de consommation et consommation du lieu. Comme le décrit Lefebvre (1968, p. 120-121),

> « *Le rassemblement des objets dans les boutiques, vitrines, étalages, devient raison et prétexte de rassemblement des gens ; ils voient, ils regardent, ils parlent, ils se parlent. Et c'est le terrain de rencontre, à partir du rassemblement des choses. Ce qui se dit et s'écrit, c'est avant tout le monde de la marchandise, le langage des marchandises, la gloire et l'extension de la valeur d'échange. Elle tend à résorber la valeur d'usage dans l'échange et la valeur d'échange* ».

Ainsi l'espace public, lui-même devient une marchandise, avec une valeur d'échange : simultanément la représentation de l'espace et l'espace de représentation de la valeur d'échange. Lefebvre (*ibid.*, p. 10) explique cette dynamique de marchandisation quant aux noyaux urbains, c'est-à-dire les espaces de l'époque précapitaliste, les formes les plus anciennes de l'espace public, qui, tout en étant marchandisés, conservent encore certaines valeurs d'usage immanentes à l'espace public :

[33] Un des slogans scandés couramment dans les manifestations non-institutionnelles à Caen, notamment pendant les manifestations des Gilets jaunes est « *Travaille ! Consomme ! Et ferme ta gueule* ».

> « *Les noyaux urbains ne disparaissent pas, rongés par le tissu envahissant ou intégrés à sa trame. Ces noyaux résistent en se transformant. Ils restent des centres de vie urbaine intense. Les esthétiques de ces noyaux anciens jouent un rôle important dans leur maintien. Ils ne contiennent pas seulement des monuments, des sièges d'institutions, mais des espaces appropriés aux fêtes, aux défilés, aux promenades, aux réjouissances. Le noyau urbain devient ainsi produit de consommation d'une haute qualité pour étrangers, touristes, gens venus de la périphérie, banlieusards. Il survit grâce à ce double rôle : lieu de consommation et consommation du lieu. Ainsi les centres anciens entrent plus complètement dans l'échange et la valeur d'échange, non sans rester valeur d'usage en raison d'espaces offerts à des activités spécifiques. Ils deviennent centres de consommation* ».

Néanmoins, les valeurs d'usage qui résistent réapparaissent dans l'espace en conflit avec la valeur d'échange, car elles impliquent « *appropriation* » et non « *propriété* » (Lefebvre, 1974, p. 411). L'espace public est socialement produit par ce conflit d'appropriation. Il ne préexiste pas. « *Or, l'appropriation elle-même implique du temps et des temps, un rythme ou des rythmes, des symboles et une pratique* » (*ibidem*). Étant donné que dans la mise en perspective politique, comme l'affirme Lefebvre (*ibid.*, p. 446) « *rien de l'espace ne peut et ne doit échapper à la domination, sinon en apparence.* [Et que] *le pouvoir veut contrôler l'espace entier, et le conserver à l'état ''disjoint-conjoint'', ''fragmenté-homogénéisé'', en divisant pour régner* », en le parcellisant à l'infini, l'État réussit à spécialiser et marchandiser l'espace public. De telle manière il tend à « gérer » la contradiction entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, car, comme l'explique Lefebvre (*ibid.*, pp. 411-412),

> « *Plus un espace est fonctionnalisé, plus il est dominé par les ''agents'' qui l'ont manipulé en le rendant unifonctionnel, moins il se prête à l'appropriation. Car il se met hors du temps vécu, celui des usagers, temps divers et complexe* ».

IV.III. La ville disneyfiée : l'utopie capitaliste

L'usage de l'espace public est donc de plus en plus réglementé et spécifié en termes de temps, de lieu, des comportements, ainsi que des contenus qui s'y présentent. Comme le rappelle Mitchell (2003, p. 140), « *l'imposition de limites et de contrôles à l'interaction spatiale a été l'un des principaux objectifs des urbanistes au cours de ce siècle* ». Le pouvoir homogénéisant est fondamentalement en conflit avec les capacités différentielles. Il tend à isoler, décrédibiliser et exclure le différent. Le capitalisme, et notamment sa nouvelle forme, le néolibéralisme, avec son idéologie postmoderne de pluralisme remplace la différence par la diversité. Ils institutionnalisent ce qui peut être acceptable comme opinion, morale,

idéologie, en prétendant de n'en avoir aucune lui-même (Lefebvre, 1970a — Eagleton, 1994). Or, en fin du compte, il n'admet qu'une façon de penser, une moralité, une idéologie. Il interdit le dogmatisme et la systématisation, « *pourtant, à sa manière, le pluralisme libéral systématise et dogmatise* » (Lefebvre, 1970a, p. 166). Ainsi il exclue le différent et promeut une diversité nivelante et homogénéisante par la force unificatrice de la consommation, une diversité de marchandises et dans la marchandise. Or, ce qui valorise un espace urbain, qu'il s'agisse d'une unité urbaine ou de l'ensemble de la ville, c'est son authenticité et ses marques de distinction singulières (Harvey, 2008). Comme le mentionne Pinson (2020), l'urbanisme doit créer des offres territoriales attractives pour le développement urbain et pour l'accumulation du capital. Cette attractivité s'introduit, d'une part, par les infrastructures et les politiques facilitatrices d'investissement et d'exploitation, et d'autre part, par l'authenticité géographique, culturelle, historique, etc. De là, surgit la contradiction entre le processus de marchandisation essentiellement homogénéisant et la construction ou la promotion des marques de distinction et d'authenticité (Harvey, 2008). Cela se joue à la fois à l'échelle locale et mondiale. L'esprit de concurrence capitaliste règne également sur le marché de l'urbain. La ville capitaliste, écrit Lefebvre (1968) a créé le centre de consommation. Ce qui comprend aussi, comme nous l'avons déjà vu, la consommation de l'espace. L'urbanisme néolibéral, dans le cadre de l'intégration des localités dans la concurrence du marché mondial, transforme les villes en marchandises diversifiées mais pas différentielles. En d'autres termes, malgré la spécificité de chaque espace urbain et de chaque ville, *le* programme de l'urbanisme néolibéral dans sa « rationalité » suit toujours la même idéologie, emploie plus ou moins les mêmes stratégies et vise les mêmes objectifs. L'empreinte de ce programme est plus lisible dans l'espace public et son organisation. Ainsi, malgré l'authenticité des formes urbaines, leur contenu devient de plus en plus homogène. Prenons l'explication théorique fournie par Lefebvre (1970a, p. 122) d'un processus de la

> « r*éduction des actes et situations, avec les ''valeurs'' impliquées, à l'identifiable, au classable et par suite à la place dans le classement. En haut, on (l'autorité) identifie ou assimile. En bas, on (les gens) s'identifie ou l'on imite. La pensée se limite à la tautologie ou à la simulation – la vision (conception) au spectaculaire – l'appropriation au cumulatif* ».

C'est dans ce sens que l'expérience collective de l'espace public, par l'idéologie consommatoire et ses codes comportementaux, devient un rassemblement d'expériences individuelles homogènes et assimilables. Prague est bien sûr différente d'Athènes à tous les

niveaux : la forme de la ville, les rues, les monuments, la nourriture, le climat, l'histoire, la culture, les codes sociaux etc. Cependant, l'organisation des espaces touristiques ou de l'espace pour les touristes, est devenue considérablement homologue. Cela dit, cette homologie n'est pas propre aux espaces touristiques, elle est simplement beaucoup plus explicite dans les espaces touristiques en tant que représentation par excellence que les localités souhaitent mettre en avant. La différence, dans l'organisation néolibérale de l'espace, se borne aux formes : les formes physiques (comme architecture, paysages, mobiliers, matériaux utilisés, etc.), les formes d'usage, autrement dit de consommation (site historique, espace de loisir, espace commercial, espace artistique etc.), et les formes culturelles (les structures historiques des rapports sociaux d'une société donnée, la composition des classes sociales etc.). En ce qui concerne le contenu (le conçu, le perçu et le vécu), le système de la (re)production de l'espace s'aligne davantage avec le système de production des valeurs (Castells, 1972), en occurrence l'hégémonie idéologique de la bourgeoisie entretenue par des processus d'intégration-répression-exclusion. Ainsi un mode de vie conforme aux valeurs de l'idéologie capitaliste se propage mondialement au sein des classes dominées. L'intégration idéologique des classes dominées dans l'idéologie dominante (*ibid.*) se réalise par l'adhésion à ce mode de vie qui, par conséquent, dirige et contrôle toute pratique sociale et spatiale. Dans ce contexte, l'expérience collective de l'espace public est également réduite au formel. La différence entre Prague et Athènes équivaut à celle entre Leclerc et Sklavenitis[34].

Par ailleurs, comme le remarque Pinson (2020, p. 132), les centres commerciaux et les *malls* gigantesques

> « *constituent pour une fraction croissante de populations urbaines la seule et unique expérience de l'urbanité. Mais il s'agit le plus souvent d'une urbanité factice, débarrassée de tout risque de promiscuité avec des populations indésirables, et toute entière tournée vers la consommation. L'espace « public » du* mall *et débarrassé des qualités de ce qui faisait du marché un lieu consubstantiel à l'agora dans la ville antique : la possibilité des rencontres fortuites voire indésirables ; l'opportunité de se socialiser, voire de se livrer à des activités politiques* ».

C'est pourquoi ils sont les espaces privilégiés de l'urbanisme néolibéral et qu'ils foisonnent abondamment dans toutes les villes en remplaçant les parcs, les terrains vagues, les petits lotis, les friches désaffectées, les sites naturels, bref tout. Malgré toutes ces stratégies, le

[34] Une chaîne de supermarchés et hypermarchés grecque.

paradoxe problématique de l'espace urbain en général, et l'espace public en particulier pour la classe dominante demeure en son incontrôlabilité et son imprévisibilité. Comme le reconnait Lefebvre (1970b, p. 174), « *virtuellement n'importe quoi peut se passer n'importe où* ». Un rassemblement spontané peut se former devant une mairie, une fête se déployer au milieu d'une place, les tentes des sans-abris peuvent s'installer aux Champs Élysées, les objets s'amonceler pour bloquer l'entrée d'un lycée, les gens se bagarrer dans un centre commercial, etc. Le contraire est en même temps possible : l'État peut vider un espace public en y interdisant l'accès, la gendarmerie peut bloquer les axes routiers, la police peut attaquer à une manifestation pour la dissoudre, les pompiers peuvent vider un centre commercial, les hommes peuvent faire fuir les femmes de certains passages où elles ne se sentiraient pas à l'aise ou en sécurité pour traverser. Le caractère fascinant de l'espace public c'est qu'il peut changer de forme et surtout de contenu très rapidement. D'où la crainte principale de l'État et de la classe dominante : l'espace public peut exploser ou imploser à tout et n'importe quel moment.

L'État bourgeois rêve d'une utopie néolibérale, d'une « *ville parfaitement ordonnée* », d'une « *ville parfaitement aliénée à ses habitant·e·s* », d'une ville « *placée sous un contrôle total* » (Mitchell, 2003, p. 230). Dans ces circonstances, le champ de pouvoir tend à établir un espace public disneyfié (Zukin 1991 – Sorkin, 1992 – Wilson 1992 *in* Mitchell, 2003), c'est-à-dire un espace où la moindre interaction est soigneusement prévue jusqu'à la planification des surprises et des imprévus qui peuvent arriver aux usagers et usagères de l'espace. Mitchell (*ibid.*, p. 140) développe cette idée :

> « *La diversité conçue et fabriquée crée des paysages marchands, par opposition à l'interaction sociale non scénarisée, qui crée des espaces qui peuvent parfois menacer la valeur d'échange. La "disneyfication" de l'espace implique par conséquent l'aliénation croissante des personnes, des possibilités d'interaction sociale non médiatisée et un contrôle accru de la production et de l'utilisation de l'espace par de puissants acteurs économiques et sociaux* ».

Telle est la production capitaliste de l'espace public : un espace public homogène, à la fois aliéné de ses valeurs d'usages et aliénant pour ses usagers et usagères. Les centres commerciaux et les *malls* en promouvant « *une expérience aseptisée où rien d'imprévu ne peut arriver* » (Pinson, 2020, p. 133), matérialisent les lieux par excellence « *où se concrétise la production de nouvelles subjectivités néolibérales* » (Voyce, 2006, *in ibidem*). Un autre aspect

de la disneyfication, comme le soulève Mitchell (2003, p. 141), consiste à créer des signes et des images relevant d'un « *espace public délibérément conçu comme un théâtre* » « *dans lequel un public pacifié se prélasse dans la grandeur d'un spectacle d'entreprise soigneusement orchestré* » (Crilley, 1993, *in ibidem*). En excluant les éléments « indésirables », le public est réduit alors à des rôles prédéfinis et des interactions prescrites. L'espace se transforme ainsi en mode de gouvernance.

Cependant, comme l'évoque Lefebvre (1974, p. 32), « *les forces bouillonnent dans cet espace. La rationalité de l'État, des techniques, des plans et programmes, suscite la contestation. La violence subversive réplique à la violence du pouvoir. […] La normalité étatique impose aussi la perpétuelle transgression* ». Ainsi apparaissent les conflits entre les forces sociales antagoniques sur l'espace public et dans l'espace public. D'un côté la classe dominante et ses intérêts, de l'autre côté les classes dominées et les groupes sociaux exclus et leurs besoins fondamentaux. L'État, du fait de sa fonction de maintien de l'ordre et de son rôle de médiateur, est obligé d'intervenir de manière permanente dans ces conflits. Eagleton (2011, p. 131) indique la contradiction essentielle qui émerge de cette vocation même :

> « *L'État politique n'a pas pour seule fonction de servir les intérêts immédiats de la classe dirigeante. Il doit également agir pour préserver la cohésion sociale ; et bien que ces deux objectifs ne fassent finalement qu'un, il peut y avoir un conflit aigu entre les deux à court ou à moyen terme* ».

La cohésion sociale va de pair avec le processus de l'intégration-répression des classes dominées dans l'idéologie et le mode de vie de la classe dominante. Partant du fait que le mode de vie est la reproduction de l'idéologie dans les pratiques sociales et spatiales, et que l'espace public est organisé avant tout pour reproduire ce mode de vie, il ressort que la cohésion sociale, en ce qui concerne l'organisation de l'espace public, consiste en légitimation des intérêts de la classe dominante et la reproduction de leur domination « *comme l'expression de l'intérêt général* » (Castells, 1972, p. 276). Dans cette perspective, d'une part, « *l'évolution du mode de vie des classes supérieures, marqué par le passage d'un usage prédominant de l'espace privé à un usage de plus en plus fréquent et généralisé d'espaces et d'équipements publics* » (Pinçon & Pinçon-Charlot, 1989, p. 234), et d'autre part, l'intervention permanente de l'État dans l'organisation et la gestion de l'espace public aboutit à une dialectique que Negt et Kluge (1972, in Negt, 2007, p, 97) formulent de cette façon :

« *La marchandise qui a pour nom ‘‘espace public’’ fait disparaître les traces de son propre procès de production. Ainsi, il n’est pas étonnant que la propension de l’espace public bourgeois à s’étendre partout s’inverse en une tendance à la privatisation, dès que cet espace public doit effectuer les tâches pour lesquelles il était conçu* ».

IV.VI. Les appareils de l’État pour la planification et l’organisation de l’espace public

Castells, à plusieurs reprises (1972, 1974, 1975), met l’accent sur le fait que la politique urbaine est fondée sur la dialectique entre la *planification urbaine* et *mouvements sociaux urbains*. Ici, nous allons d’abord nous concentrer sur les appareils de la planification urbaine, pour ensuite arriver au rôle des mouvements sociaux au chapitre suivant.

L’État s’approprie de plus en plus l’espace public, et cela pas dans l’intention de le mettre au service de l’intérêt générique, mais dans le but de le contrôler davantage pour la protection des intérêts privés voire son appropriation privée par la classe dominante. Pour ce faire, l’État recoure simultanément à plusieurs dispositifs aux différents niveaux : à son appareil institutionnel et scientifique (l’économie, le droit, la sociologie, la géographie, l’urbanisme) pour planifier l’espace, à son appareil législatif et juridique (lois, règlements, décrets, la justice, « les forces de l’ordre », l’administration pénitentiaire) pour réglementer et ordonner l’espace, pour maintenir « l’ordre », exclure l’indésirable et réprimer toute résistance, et enfin à son appareil idéologique (médias, éducation, production culturelle) pour codifier, intérioriser, harmoniser et légitimer ce contrôle.

L’appareil d’État se sert des institutions et des sciences pour planifier un espace objectivé, spécialisé, opérationnel et *disneyfié* où chaque fragment de l’espace est assigné à une fonction et une temporalité spéciale, chaque action n’est autorisée qu’à un espace-temps précisément déterminé, et, comme nous l’avons déjà constaté, « *chaque interaction est planifiée* ». Une géographie d’élimination remplace la géographie de créativité et de coexistence. La restriction spatiotemporelle est le mot d’ordre de cette planification qui décide où et quand on pourrait s’exprimer ou non, où et quand on pourrait se réunir ou non, où et quand on pourrait s’arrêter ou circuler, où et quand on pourrait travailler, se divertir, se reposer. Elle décide également de ce qui doit être visible dans l’espace public et de ce qui doit y être réduit à l’invisible (Mitchell, 2003). En conséquence, comme l’observe Negt (2001, *in* Negt, 2007, p. 199),

> « *Celui qui mélange les registres viole la politique de l'ordre et s'expose à des sanctions éventuelles. Celui qui fait de la politique en dehors de sa section de parti ou en dehors de l'isoloir, mais à son lieu d'habitation, dans la rue ou encore à l'entrée de la gare, peut facilement être soupçonné d'être un fauteur de trouble* ».

De cette manière, les expériences programmées, dirigées, figées et homogènes de la société substituent les expériences collectives, créatives et autonomes que les différent·e·s individu·e·s ou groupes sociaux pourraient réaliser par et dans l'espace public.

L'appareil législatif et juridique interagit dans une relation dialectique avec la planification dans la mesure où cette dernière pour se réaliser nécessite un arsenal de législations et une protection garantie de la part de l'appareil juridique, de la même manière que l'appareil législatif et juridique se sert de la planification pour réglementer, ordonner et contrôler l'espace public. Cet appareil établit, d'une part, un ordre social avec tous ses champs de pouvoir et de privilèges, balaie tous les obstacles qui se dressent devant sa mise en place, et le préserve de tout ce qui peut le perturber ou abolir ; d'autre part, maintient cet ordre par un enchevêtrement de procédures préventives, oppressives, répressives et punitives. Étant donné que les relations de domination et de contrôle sont aussi des relations de résistance et de transgression (Foucault, 1975, Scott, 1990), une domination engendre inéluctablement une force opposée de résistance et, comme l'affirme Scott (1990, p. 59), « *ne peut se maintenir en place que grâce à des efforts continus pour la renforcer, la préserver et l'ajuster* ». Ainsi, l'appareil législatif et juridique s'adapte toujours à ce rapport de force. Quand les forces de résistance arrivaient à s'imposer, l'État reculait en accordant quelques droits que ce soit sur le domaine du travail ou par rapport à l'espace public. En revanche, dès qu'il n'est pas ou plus face à une résistance implacablement forte, il prive les classes dominées d'autant de droits, d'autant d'accès, d'autant de services qu'il peut. Corollairement, comme le rappelle Mitchell (2003, p. 14) « *les droits sur l'espace public ne sont jamais garantis une fois pour toutes* ». De plus, la législation et le juridique entretiennent perpétuellement les structures de domination, comme le décrit Scott (1990, p. 59), dans la mesure où

> « *une grande partie de ces travaux de maintenance est ancrée dans le symbolisme de la domination, par le biais de manifestations et de mises en scène du pouvoir. Chaque manifestation publique et affichée de ce pouvoir – chaque ordre, chaque acte de défense, chaque liste et chaque classement, chaque disposition cérémoniale, chaque punition publique, chaque mention d'un terme honorifique ou péjoratif – constitue un geste symbolique de domination qui à la fois exprime et renforce l'ordre hiérarchique* ».

Dans une telle perspective, la réglementation et la délimitation de l'espace public, le contrôle et la modification des comportements et des pratiques sociales, les obligations et les interdictions spatiotemporelles sont eux-mêmes des outils de domination et coercition. Selon Mitchell (2003, p. 178),

> « *La réglementation des pauvres a depuis longtemps été une fonction idéologique essentielle de l'État tant au niveau local que national. Cette réglementation est nécessaire, comme le montrent Piven et Cloward (1992), car c'est le moyen de minimiser les salaires et autres ''gouffres'' pour l'accumulation du capital ; c'est ainsi que l'État cherche à protéger l'accumulation et à maintenir sa propre légitimité en divisant les classes exploitées en factions séparées* ».

Par ailleurs, Mitchell (*ibid.*, p. 51) dénonce à juste titre que « *l'espace public a toujours été le lieu d'exclusion* ». Cette exclusion se réalise principalement par les procédures législatives et juridiques. En définissant et redéfinissant les comportements, les actions et même les êtres permis, acceptables et légaux dans l'espace public, en fait, en annihilant les espaces dans lesquels certains groupes (comme les sans-abris ou les sans-papiers) vivent, ou les espaces dans lesquels certaines formes d'existence ou d'actions se pratiquent, les lois cherchent à annihiler ces groupes et ces actions (*ibid.*). Un autre aspect de cette exclusion correspond aux processus de ségrégation et ghettoïsation que nous avons traités précédemment (*cf.* pp. 150-154). Negt (1976, *in* Negt, 2007, p.52), il note que l'ordre capitaliste « *forme des barrières* » et « *exporte obligatoirement ses contradictions* » vers l'espace public. Les « indésirables » sont expulsé·e·s du centre et marginalisé·e·s, mais en même temps (re)concentré·e·s. L'exclusion des êtres ou des actions « indésirables » de l'espace public, donne lieu aux ghettos des êtres mais aussi des pratiques sociales dans cet espace. Les ghettos des sans-abris toujours poussées plus loin du centre, les ghettos d'actions politiques, les ghettos de « *teufes* » sauvages, etc. en sont des exemples de résistances à des mesures exclusives qui s'ensuivent des nouvelles réglementations de l'espace public[35]. Comme l'évoque Mitchell (2003, p. 2), « *les espaces publics ont toujours été strictement bloqués aux usagers indésirables* ». Le meilleur moyen pour légitimer cette indésirabilité consiste en établir des valeurs, des normes et des lois qui définissent « le bon usage » de l'espace public et de là redéfinissent les « droits ». Se posent alors les questions que Mitchell (*ibid.*, p. 4) soulève :

[35] Je reviendrai sur ce point au sixième chapitre.

> « *Qui a le droit à la ville et à ses espaces publics ? Comment ce droit est-il déterminé - à la fois par les lois et dans les rues elles-mêmes ? Comment est-il contrôlé, légitimé ou affaibli ? Et comment le droit - limité comme il l'est généralement, contesté comme il doit l'être - donne-t-il forme à la justice sociale (ou à son absence) dans la ville ?* »

Sur le plan spatiotemporel il faut aborder le sujet des « droits » par la triplicité lefebvrienne. L'espace public de la bourgeoisie consiste en un espace de représentation idéologique et déontologique dont les représentations de l'espace sont exhaustivement délimitées, planifiées et réglementées, et dans lequel certaines pratiques spatiales sont favorisées ou autorisées et certaines d'autres interdites et criminalisées. De manière générale, les droits sur l'espace public sont restreints aux pratiques spatiales. En ce qui concerne les représentations de l'espace et les espaces de représentation, le champ des droits se montre très étroit. Si l'on veut considérer, comme le décrit Mitchell (*ibid.*, p. 137), « *l'espace public comme un lieu d'interaction relativement directe* » et établir « *une vision de l'espace public qui comprend la publicité même d'un espace comme un but en soi, qui comprend qu'il y a un droit collectif à la ville* », ce n'est plus qu'une question des pratiques ; il faut renverser le mode de production et de distribution de l'espace, et pour cela il faut renverser le mode de production social ; il faut aussi construire un imaginaire du nouvel ordre sur les bases d'une idéologie autre que le capitalisme, quelque chose comme ce que Negt et Kluge (1972, *in* Negt 2007) appellent « *l'espace public prolétarien* » et qu'ils définissent (*ibid.*, p. 38) ainsi :

> « *Ce que nous nommons ''espace public prolétarien'' n'est rien d'autre que le domaine public au sein duquel les hommes arrivent à donner une expression politique à leurs intérêts et aspirations existentielles. Le terme ''prolétarien'' ne doit pas être compris dans un sens restrictif, comme s'il ne désignait que la classe ouvrière, car il renvoie surtout à l'ensemble des dimensions sociales, des expériences, des traits et caractéristiques existentiels qui ont pour spécificité d'être opprimés* ».

Le champ des droits déterminé par l'appareil législatif de l'État capitaliste ne reconnaît pas et n'autorise pas ces revendications sur l'espace public. Aujourd'hui, les « sujets », c'est-à-dire les individu·e·s pratiquant l'espace, n'accèdent plus à leur capacité de « sujet » agissant dans cet espace, ne peuvent plus s'affirmer comme sujets, et sont réduits à de simples objets politiques (*ibid.*), dont la moindre pratique est réglementée, planifiée et contrôlée. Mitchell (2003, p. 23) met en évidence que « *les droits protègent souvent les privilèges et la domination plutôt que les opprimé·e·s et les minorités* ». Dans cette perspective, les droits concernant les pratiques spatiales ne peuvent pas aller à l'encontre de la totalité de l'espace de

représentation car ils doivent concomitamment protéger cette totalité. Cependant, comme nous l'avons conçu auparavant, les gains et les pertes des droits ressortent d'un conflit permanent des rapports de forces opposées. Quant au droit à la ville (y compris l'espace public), Mitchell (*ibid.*, p. 42) précise que

> « *Le droit à la ville n'est jamais garanti et certainement pas donné gratuitement. En effet, à priori, on ne sait pas à qui appartient le droit à la ville : cela aussi se décide dans le creuset de la lutte sociale, lutte qui va de la maison aux rues de la ville [...]. En d'autres termes, le droit à la ville "réellement existant" - et la lutte pour son expansion par certains groupes sociaux et sa contraction par d'autres - est le produit de luttes sociales spécifiques, dans des lieux spécifiques, à des moments spécifiques* ».

Or, nous nous trouvons de nouveau aujourd'hui dans une phase que Negt et Kluge (1972, *in* Negt, 2007, p. 95) dénomment « *L'espace public en tant que forme d'organisation de la ''dictature de la bourgeoisie''* », dont ils démontrent (*ibidem*) que « l'*objectif permanent est de séparer les producteurs de la valeur d'usage et de l'expérience sociale de leurs outils de production, autrement dit de séparer les soutiens de la volonté commune des instruments permettant de mettre en place cette volonté commune* ». Ainsi, le contenu même de l'espace public, c'est-à-dire sa représentation de l'espace, se transforme fondamentalement, la socialisation et les rapports de production disparaissent et l'espace public perd son sens politique et se trouvent désormais comme enjeu des conflits existentiels de survie. Dans ces luttes, il ne s'agit plus d'arracher des nouveaux droits ou d'obtenir des nouveaux espaces mais plutôt de ne pas en perdre les existants. Comme l'explique Mitchell (2003, p. 34),

> « *Dans un monde défini par la propriété privée, l'espace public (en tant qu'espace de représentation) revêt donc une importance exceptionnelle. Au niveau des besoins fondamentaux, comme l'affirme Waldron (1991), dans une société où tous les biens sont privés, ceux qui n'en possèdent pas (ou dont les intérêts ne sont pas autrement protégés par un droit d'accès à la propriété privée) ne peuvent tout simplement pas exister, parce qu'ils n'auraient pas d'endroit où être* ».

Dès lors, en paraphrasant Lefebvre (1968), on peut dire qu'il s'agit de faire achever le prolétariat de perdre le sens de l'œuvre et de laisser s'estomper dans sa conscience la capacité créatrice ainsi que la possibilité de lutter. Il faut que la conscience politique collective se dissipe soit dans la survie ou dans la consommation. L'enjeu, comme le remarquent Negt et Kluge (1972, *in* Negt, 2007, p. 95), est « *de ne pas laisser exister un espace public politique* » dans le sens où les expériences collectives pourraient s'organiser et le « vivre ensemble » pourrait se matérialiser.

Enfin l'appareil idéologique de la classe dominante et de l'État, intervient à la fois afin de fournir le symbolique et l'imaginaire de l'espace public bourgeois, une « *symbolisation qui dissimule plus qu'elle ne montre* » (Lefebvre, 1974, p. 42), et de légitimer cette forme de l'organisation de l'espace public. « *Il conditionne déjà la base réelle de l'espace public, c'est-à-dire la sphère productive de la société, tout autant que la langue, la culture, les modes de vie et d'échange* » (Negt & Kluge, 1972, *in* Negt, 2007, p. 95). Ainsi l'hégémonie idéologique des élites dominantes, d'une part, établit les « normes » et le « valeurs » de la bourgeoisie comme uniques, universelles et universalisantes, et d'autre part, décrédibilise, détourne ou censure toute autre valeur, toute autre volonté et tout autre imaginaire, bref, tout ce qui est différent, en les casant dans les domaines d'impossible, « antidémocratique » ou dangereux. Il érige une esthétique et une éthique. Pinçon et Pinçon-Charlot (2007, p. 159) expliquent cette dynamique du point de vue de la bourgeoisie :

> « *La grande bourgeoisie maîtrise la culture dominante, aime les produits du terroir et les paysages bucoliques, recherche le calme, le luxe et la discrétion, cultive la courtoisie comme mode de relation aux autres, respecte les héritages du passé et les monuments historiques. Le mode de vie grand-bourgeois est porteur de valeurs universelles et donc de l'intérêt général. La haute société est en position de défendre, en s'appuyant sur l'esthétique et le droit, les valeurs partagées en défendant les siennes* ».

Dans ces conditions, l'espace public revêt les deux caractères que Negt et Kluge (*ibid.*, p. 96) résument comme « *l'espace public en tant que synthèse illusoire de la totalité sociale* » et « *l'espace public en tant qu'expression de valeurs d'usage typiquement bourgeoises* ». La consommation impliquant la valeur d'échange et la propriété privée, emporte donc sur l'organisation collective en tant que valeur d'usage principale de l'espace public dans le processus de formation des représentations ainsi que celle de l'espace de représentation. Par ailleurs, les normes et les valeurs hégémoniques modèlent un comportement public homogène. Pour ce faire, il faut que les classes dominées adhèrent elles aussi à ces valeurs et qu'elles s'estiment intégrées dans ces normes ou du moins d'avoir la « chance » de s'y intégrer. Les valeurs spécieuses comme la conscience nationale ou citoyenne, le travail (dans un sens abstrait où on le sépare des rapports sociaux de production), la liberté individuelle (appuyée par la liberté des choix de consommation), la responsabilité individuelle, l'égalité des chances, la sécurité, etc. tendent à dissimuler les contradictions essentielles du capitalisme et à faire illusion d'une égalité, d'une universalité et d'une totalité cohérente entre les classes antagoniques ayant des intérêts opposés. Ainsi les subordonné·e·s peuvent

assimiler fallacieusement le mode de vie des dominant·e·s en consommant quantitativement ou du moins symboliquement autant que les autres. Il s'agit dorénavant de fétichisation de la consommation tant des marchandises que de l'espace. De la même manière que Marx (1867) décrit le fétichisme des marchandises comme une perception de l'ordre religieux qui en écartant leur valeur d'usage et leur procès de production, leur attribue une valeur immanente, en vertu du fétichisme de la consommation, la consommation est considérée comme ayant une valeur intrinsèque, comme une fin en soi plutôt qu'un moyen pour satisfaire des besoins. Partant, nous pouvons comprendre l'importance de la publicité et son omniprésence envahissante dans l'espace public capitaliste. Lefebvre (1968, pp. 61-62) argumente comment ce qu'il appelle « *l'idéologie de la consommation* » livre les significations de la société, et la ville et l'espace public à la consommation, « *comme objets intégralement consommables : comme valeur d'échange à l'état pur* ». Il écrit (*ibidem*) :

> « *Dans l'idéologie de la consommation et dans la consommation ''réelle'' (entre guillemets), la consommation de signes joue un rôle de plus en plus grand. Elle ne supprime pas la consommation de ''purs'' spectacles, sans activité, sans participation, sans œuvre, ni produit. Elle s'y ajoute et s'y superpose comme une surdétermination. C'est ainsi que la publicité pour les biens de consommation devient le principal bien de consommation ; elle tend à s'incorporer l'art, la littérature, la poésie et à les supplanter en les utilisant comme rhétoriques. Elle devient ainsi l'idéologie elle-même de cette société ; chaque ''objet'', chaque ''bien'' se dédouble en une réalité et une image, celle-ci faisant partie essentielle de la consommation. On consomme des signes autant que des objets : signe du bonheur, de la satisfaction, de la puissance, de la richesse, de la science, de la technique, etc. La production de ces signes s'intègre à la production globale et joue un rôle intégrateur capital par rapport aux autres activités sociales productrices ou organisatrices. Le signe s'achète et se vend ; le langage devient valeur d'échange* ».

En effet, l'idéologie de consommation se développe sur la base des pratiques consuméristes qui transforment les rapports sociaux et économiques au préalable : d'un côté, comme le relèvent Castells et Godard (1974, p. 155), les gens achètent « *parce qu'ils tendent à s'approprier au maximum le produit de leur travail* », et parce que la consommation est devenue la seule possibilité de s'approprier son travail ; de l'autre côté, les gens travaillent plus pour pouvoir acheter plus parce que la consommation leur permet de s'intégrer à l'idéologie dominante. « Mais attention ! » Comme le précisent Castells et Godard (*ibid.*, p. 154),

> « *Ce n'est pas parce qu'il y a la publicité que les gens achètent. Il y a la publicité parce que les gens achètent. Ceci dit, la publicité aura un impact sur le mode, le type, la quantité de produits, et,*

certainement, en effet de renforcement sur l'idéologie consommatoire proprement dite ».

À l'instar des publicités, nous sommes aussi envahi·e·s en permanence par une suraccumulation omniprésente d'informations, de récits, d'images, de représentations et de reconstitutions à « consommer ». Les médias, les réseaux sociaux et les productions culturelles et artistiques, pour la grande majorité appartenant à la propriété privée sinon à l'État, contrôlent tous les canaux de l'information ascendante et descendante, tous les moyens de la formation culturelle et de l'orientation et de la manipulation de la sphère publique (l'opinion, le débat public). En rassemblant les informations et les connaissances (Lefebvre, 1968), ils construisent une « *réalité seconde* » (Negt, 1998, *in* Negt, 2007) conforme aux besoins et aux intérêts des dirigeants. Il s'agit de produire, dans les termes de Lefebvre (1974, pp. 19-21), un « *espace social* » au niveau de l'« *espace mental* », de fusionner « *l'espace ''idéal'', relevant des catégories mentales* » avec « *l'espace ''réel'', celui de la pratique sociale* ». Autrement dit, il s'agit de produire une représentation abstraite de l'espace public qui serait devenue l'expérience indirecte de cet espace, une illusion de vécu à partir des informations et des représentations et non à partir de l'expérience pratique. Dans « *une société où la forme marchande est la forme qui domine et exerce une influence décisive sur toutes les manifestations de la vie* » (Lukács, 1922, p. 123), l'expérience, l'information, la culture, l'art, l'éducation, le divertissement, etc. prennent aussi la forme de marchandise. Il faut alors perpétuellement produire, consommer, accumuler de l'expérience et de l'information. Comme le constate Negt (1998, *in* Negt, 2007, p. 169),

> « *La réalité seconde du monde médiatique accroît d'autant plus son domaine d'influence et son pouvoir que l'équipement élémentaire de la réalité primaire n'est plus travaillé et stagne, ce qui signifie qu'elle est inapte à affronter le développement technique et l'état d'avancement des savoirs de la société* ».

La réalité seconde et l'espace idéal étendent leur emprise sur la production de l'espace public et interfèrent avec toute possibilité d'expériences directes. Negt (*ibid.*, p. 173) affirme que « *si l'expérience indirecte devient la référence absolue, les individus perdent tout le contrôle et tout sens pratique* ». De son point de vue (*ibidem*) une telle perte de réalité peut atteindre un point de non-retour car elle

> « *ne consiste pas dans le fait que les personnes concernées ne savent pas assez de choses, dans un manque d'informations précises, mais dans le fait qu'elles connaissent trop de choses, alors que ce*

superflu d'information ne peut ni être interprété en fonction de leurs propres besoins et intérêts, ni être canalisé dans le cadre de leur vie personnelle ».

Ainsi l'appareil idéologique développe chez les individu·e·s un état d'esprit (*mindset*) subordonné à cette réalité seconde, toutes ses directions et incitations, toutes ses normes et valeurs et ce qu'elle légitime ou délégitime. Le problème principal de cette réalité, comme le remarque Negt (*ibid.*, p. 167), n'est pas ce qu'elle provoque spécialement, « *mais ce qu'elle entrave et bloque, en n'accordant plus aucun moment de répit aux êtres humains* ». En effet, elle entrave tout autre imaginaire, bloque toute possibilité différentielle, et s'implique à légitimer voire glorifier l'ordre établi. De telle manière l'appareil idéologique contribue à organiser et à planifier l'espace public, de même qu'à engendrer un comportement hégémonique.

L'État et la bourgeoisie contraints de l'imprévisibilité et l'incontrôlabilité intrinsèque de l'espace public, se saisissent de l'appareil idéologique afin d'escamoter les contradictions et les problèmes du capitalisme au profit de la criminalisation de certaines classes ou groupes sociaux. Car, comme l'explique Dorlin (2017, p. 169), « *constituer la sécurité comme ''norme'' de vie n'est possible qu'à condition de produire des* insécurités *contre lesquels l'État apparaît (et se présente) comme le seul recours* ». Alors, par un processus de création et suralimentation de réalité seconde, les pauvres, les migrant·e·s, les sans-abris, les délinquant·e·s, les manifestant·e·s, les émeutiers et émeutières, etc. deviennent les boucs émissaires pour légitimer la réglementation, l'organisation et la planification de l'espace public par les mesures de plus en plus raffermissantes, sécuritaires, oppressives et répressives. Mitchell (2003, p. 182) explique cette dynamique :

« *La régulation de l'espace public régule nécessairement la nature du débat public : les types d'actions qui peuvent être considérées comme légitimes, le rôle des différents groupes en tant que membres du public légitime, etc. La réglementation de l'espace public (et des personnes qui y vivent) "structure l'attention" vers certaines questions au détriment d'autres* ».

Effectivement, sous l'ordre néolibéral, au nom de la sécurité ou de la rénovation, l'espace public a été significativement fortifié (jusqu'à certaines formes de militarisation dans certaines villes), et radicalement transformé en un espace autoritaire strictement surveillé par la police, les caméras de surveillance et de nouveaux équipements comme les drones ou les systèmes de reconnaissance faciale. Comme Mitchell (*ibid.*, p. 2) le dénonce,

> « *Le contexte de ces transformations n'était, bien sûr, pas la menace des attaques terroristes mais plutôt la peur des usagers inappropriés : les sans-abris (locaux ou migrants), les trafiquants de drogue, les jeunes flâneurs et, ce qui n'est pas sans conséquence, les activistes politiques qui protestent devant l'hôtel de ville, marchent dans les rues ou se rassemblent dans les parcs et sur les places* ».

En guise de conclusion, il faut rappeler que l'organisation capitaliste de l'espace public est avant tout contrainte par les contradictions inhérentes de ce mode de production, mais réside aussi dans la contradiction fondamentale entre l'essence du capitalisme et la publicité. Un système qui trouve ses fondements dans la propriété privée et l'exploitation de la majorité par une toute petite minorité ne peut être qu'hostile à une organisation spatiale implicitement collective. Néanmoins, comme nous l'avons déjà vu, puisque le capitalisme a contradictoirement besoin d'un espace public pour s'installer et se reproduire, il est obligé de le laisser exister tout en essayant de le maîtriser et de le contrôler intégralement. Ce qui fait en sorte que, comme le démontre Mitchell (*ibid.*, p. 137), « *l'espace public de la ville moderne a toujours été un espace hybride et surtout contradictoire* ». Hybride et contradictoire, entre l'inclusion de la consommation privée et l'exclusion de la consommation publique, entre les intérêts et les besoins du marché et les contraintes politiques, entre la décentralisation et la concentration, un espace de conflits entre les besoins des dominé·e·s et les intérêts des dominant·e·s.

V. La question du logement[36]

Comme l'indiquent Castells et Godard (1974, p. 195), « *une ville est avant tout définie par la résidence. C'est à partir de la localisation des habitants que l'ensemble de l'unité urbaine structure* concrètement *les rapports sociaux qui en découlent* ». D'un autre côté, Castells (1972, p. 194), affirme que « *le logement est l'un des éléments essentiels de la reproduction de la force de travail. Comme tel, il suit les mouvements de concentration, dispersion et distribution des travailleurs* ». Dans une telle perspective, la question du logement s'inscrit dans la problématique urbaine en tant que problématique du mode de reproduction du mode de production et doit être traitée dans l'ensemble des rapports sociaux de production, notamment aux niveaux de la propriété privée, de la production de la plus-value et de la

[36] J'ai emprunté ce titre du classique précieux de Friedrich Engels (1887) que je mobilise d'ailleurs à plusieurs reprises dans ce sous-chapitre.

reproduction de la force de travail. Il est important de rappeler que le logement est principalement un bien de consommation ayant comme valeur d'usage la satisfaction d'un ensemble de besoins primaires tel qu'un abri, la protection et sécurité, un certain niveau de confort et d'intimité, etc. Néanmoins, comme le précise Castells (*ibid.*, p. 192),

> « *Le logement, au-delà de sa rareté globale, est un bien différencié, présentant toute une gamme de caractéristiques, en ce qui concerne sa qualité (équipement, confort, type de construction, durée, etc.), sa forme (individuel, collectif, objet architectural, intégration dans l'ensemble d'habitations et dans la région) et son statut institutionnel (sans titre, en location, en propriété, en copropriété, etc.), qui déterminent les rôles, les niveaux et les appartenances symboliques de ses occupants* ».

À cela se rajoutent les processus différenciés de production, de distribution et de gestion de logement qui le distinguent de tout autre bien de consommation individuelle. La question du logement est une question très vaste sur laquelle il y a eu de nombreuses recherches à part entières et qui en mériteraient encore beaucoup d'autres. Ici, je m'y intéresserai seulement brièvement à deux aspects majeurs de cette question : la crise du logement, et le rôle de cette question dans les processus de reproduction du mode de production capitaliste.

V.I. La crise du logement

Pour les marxistes comme Engels et Castells, « *la question du logement est avant tout celle de sa crise* » (*ibid.*, p. 190). La crise qui n'est aucunement la particularité du moment présent et, comme Engels (1887, p. 22) le mentionne,

> *« Elle n'est pas même un de ces maux qui soit propre au prolétariat moderne, et le distinguerait de toutes les classes opprimées qui l'ont précédé ; bien au contraire, toutes les classes opprimées de tous les temps en ont été à peu près également touchées ».*

Cependant, sous le mode de production capitaliste, la pénurie de logements a pris des formes inédites et particulières à ce mode de production. Alors que, depuis le début du capitalisme, en fonction des nécessités et des conditions matérielles et historiques de chacune de ses phases, cette crise a vu des tournants distincts et a été « gérée » de manières différentes, son essence, ses causes et ses effets n'ont pas fondamentalement changé.

La pénurie de logements est tout d'abord suscitée par la croissance de production capitaliste qui entraîne une concentration croissante de population et, par conséquent, impulse une consommation (ou au moins un besoin de consommation) plus importante du

logement que sa production. Ainsi, comme l'explicite Castells (1972, p. 195), « *plus le taux de croissance capitaliste est haut, plus la croissance urbaine est forte, plus elle se concentre dans les grandes agglomérations et plus la pénurie de logements y est grande, ainsi que la détérioration du patrimoine immobilier* ». Cette crise, a pour conséquences l'énorme augmentation de prix des terrains, des biens fonciers ainsi que des loyers, l'entassement accru de locataires[37], l'impossibilité évolutive de trouver à se loger pour les plus précaires (Engels, 1887), et aussi une dégradation de qualité de logement accompagnée par les exigences de plus en plus élevées des propriétaires.

Il est important de noter que, comme le précise Castells (*ibid.*, p. 190), « *la pénurie de logements n'est pas une nécessité inéluctable des processus d'urbanisation, mais répond à un rapport entre l'offre et la demande* » et donc de « *situation sur le marché, et non pas rapport de production* », c'est-à-dire le processus de production proprement dit. Il rappelle ensuite (*ibid.*, p. 192) que « *si la crise est générale et dépasse la classe ouvrière, c'est justement parce qu'elle ne provient pas d'un rapport d'exploitation, mais d'un mécanisme de distribution d'un bien particulier* ». En effet, il ne s'agit pas d'appropriation directe de la plus-value issue du travail de la personne locataire par la personne propriétaire. Engels (1887, pp. 32-33) éclaircit la différence :

> « *Le pivot autour duquel s'organise l'exploitation du travailleur, c'est la vente de sa force de travail au capitaliste et l'utilisation que celui-ci en fait, en obligeant le travailleur à produire beaucoup plus que ne le comporte la valeur payée pour sa force de travail. C'est cette transaction entre le capitaliste et le travailleur qui produit la plus-value, qui ensuite, sous forme de rente foncière, de profit commercial, d'intérêt du capital, d'impôts, etc., est répartie entre les différentes variétés de capitalistes et leurs serviteurs* ».

Le rapport de propriétaire-locataire n'a donc rien à voir avec le rapport de capitaliste-employé·e. Au contraire, ici c'est la personne propriétaire qui « offre » une marchandise (l'habitat) sur le marché et la personne locataire qui se trouve en position de « client ». Or, dans le cas de location, ce bien n'est pas le logement en tant que bien concret qui est vendu mais sa fonction de l'habitat. Autrement dit, la personne locataire n'achète pas la maison ou

[37] Ce fait se traduisait par entassement de plusieurs familles ou personnes dans la même maison jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, puis par réaménagement des grandes maisons en petits appartements, petits studios ou plusieurs chambres indépendantes ou la construction des petites unités de logement à partir des années 1950, et enfin des cages de 7-8 m² ou encore plus petites dans certains pays à l'ère du néolibéralisme.

l'appartement dans lequel elle habite, mais le « droit » de l'occuper pour un temps déterminé. Dans ces conditions, la valeur d'échange du logement se sépare complétement du processus de sa production. C'est là qu'apparaissent le thème de spéculation et les régulations économiques particulières du marché du logement. Ainsi, la crise de logements, n'est pas un simple déséquilibre entre l'offre et la demande, elle est notamment due à un décalage entre le besoin social de l'habitat, et un système de production privée et de distribution définis sur les plans économique, institutionnel et technique.

Dans le système capitaliste et sur son marché, le logement est, comme toute autre marchandise, produit pour être vendu, pour réaliser un profit tiré de sa plus-value. Or, les caractéristiques particulières de la production et de la distribution de cette marchandise affirment sa singularité dans le processus de la réalisation de la plus-value. C'est ce qui décourage et empêche effectivement l'industrie privée de construire de logement « social », ou dans les termes d'Engels (1887) de « *logements ouvriers* », alors que, comme le remarque Castells (1972, p. 198), « *l'on trouve des industries fabriquant des biens de consommation destinés à toute l'échelle de revenus* ». Pour mieux comprendre cette particularité, il faut d'abord, analyser son processus de production que Castells (*ibid.*, p. 197) explique de manière suivante :

> « *La production du logement résulte de l'articulation de trois éléments : le terrain sur lequel on bâtit, les matériaux et/ou les éléments incorporés dans la construction, et la construction de l'immeuble proprement dit, à savoir l'application de la force de travail, dans une organisation donnée, aux matériaux de base, pour produire le logement* ».

En effet, le terrain est l'élément capital dans la construction immobilière et la principale raison de sa rareté. Le terrain ni reproductible ni mobile représente l'objet idéal de la spéculation. Plus il y a besoin de construire, moins il y aura de terrains à bâtir et plus ils coûteront cher. En réalité, il s'agit d'un rapport dialectique entre la pénurie de logement et la spéculation, dans la mesure où d'un côté, la pénurie de logements nécessite la construction immobilière qui dépend essentiellement de la disponibilité de terrains à bâtir, elle suscite alors, comme nous l'avons déjà montré, une augmentation considérable des prix, de l'autre côté, le surprofit que la spéculation peut réaliser dépend directement de la pénurie de logements, plus celle-ci est grave, plus celui-là sera élevé. Ainsi la pénurie de logements engendre et encourage la spéculation qui à son tour accentue et maintient la pénurie de

logements. L'autre facteur important à la base de la stratégie spéculative, comme le mentionne Castells (*ibidem*), est de « *la demande privilégiant certaines localisations, socialement favorisées et/ou fonctionnellement souhaitables* ». Un deuxième rapport dialectique se met alors en place : les localisations privilégiées étant plus demandées deviennent plus rares donc plus chères, plus elles deviennent chères plus il y a tendance des propriétaires, écrit Castells (*ibid.*, p. 198), « *à ne pas vendre, ou à vendre seulement à des prix tels qu'ils ne peuvent être payés, souvent que par des sociétés qui achètent dans un but de super-spéculation. Cela provoque la rareté des terrains et renforce la crise* ».

La prochaine étape est la construction proprement dite, c'est-à-dire une organisation du travail au sein d'une entreprise en appliquant la force de travail afin d'ouvrer les matériaux de construction. C'est un processus de fabrication compliqué, lent et long. Ce qui rend le taux de rotation du capital investi dans la construction particulièrement long (*ibid*., p. 200). Ensuite, comme l'identifient Castells et Godard (1974, p. 199), « *avant d'arriver à la consommation, il faut encore considérer la gestion et la distribution du produit, soit à travers le marché, soit à travers des circuits particuliers d'attribution des logements ou des institutions publiques chargées du problème* ». À ce niveau, l'industrie privée, ne veut que se charger des demandes solvables, c'est-à-dire de vendre directement le bien pour réaliser sa plus-value au plus vite possible. En conséquence, le « libre marché » immobilier ne s'intéresse nullement à construire des logements sociaux ou ouvriers dont le délai d'obtention du profit à partir du paiement des loyers est très long et risqué (Castells, 1972, p. 200). Ainsi, comme le soulignent Castells et Godard (1974, p. 196), « *le logement n'est pas produit comme réponse mécanique à une demande du système* » ou du marché si l'on veut emprunter la terminologie néolibérale.

C'est là que l'intervention de l'État devient indispensable. Ses stratégies, selon les pays, les régions, les périodes historiques et les différentes phases du mode de production, sont diverses et variées. Nous nous contentons, ici, de recenser très brièvement les stratégies des États bourgeois occidentaux, qui n'ont été employées que pour limiter les dégâts, et jamais pour apporter une vraie solution. La raison se trouve dans une simple logique de classe qu'Engels (1887, p. 75) a décrite il y a à peu près 150 ans et qui est toujours bien valable de nos jours malgré toutes ses évolutions de formes :

> « *Il est clair comme le jour que l'État actuel ne peut ni ne veut remédier à cette plaie qu'est la pénurie de logements. L'État n'est rien d'autre que le pouvoir total organisé des classes possédantes, des*

propriétaires fonciers et des capitalistes en face des classes exploitées, des paysans et des ouvriers. Ce que les capitalistes considérés individuellement (il ne s'agit ici que d'eux, puisque dans cette question le propriétaire foncier intéressé apparaît d'abord en sa qualité de capitaliste) ne veulent pas, leur État ne le veut pas non plus. Donc, si les capitalistes pris individuellement déplorent, il est vrai, la crise du logement, alors qu'on peut à peine les décider à pallier superficiellement ses plus terribles conséquences, les capitalistes pris dans leur ensemble, c'est-à-dire l'État, ne feront pas beaucoup plus. Tout au plus l'État veillera-t-il à ce qu'on applique partout uniformément le palliatif superficiel qui est devenu usuel. Et nous avons vu que c'est bien le cas ».

Si l'on veut résumer ces palliatifs, on en trouve deux formes principales : soit l'État intervient directement sur le marché du logement en en construisant ou commandant la construction et en s'occupant de sa gestion et sa distribution par ces différents appareils locaux ou nationaux ; soit il met en place des politiques d'encouragement pour assurer les bénéfices des « acteurs privés ». Là, encore, l'intervention de l'État est notamment due à son rôle de maintien de l'ordre et de la cohésion sociale, ainsi qu'à sa tâche d'assumer la reproduction de la force de travail au moindre coût financier, social et politique.

La particularité de la question du logement à l'ère du néolibéralisme, comme le démontre Pinson (2020, p. 80), se révèle du fait que « *les marchés urbains (du sol, des biens immobiliers, des infrastructures urbaines, et désormais des données urbaines) sont devenus les espaces d'accumulation privilégiés du capitalisme* ». La baisse tendancielle du taux de profit dans la production industrielle, ainsi que les crises régulières du capitalisme, ont provoqué une tendance des capitaux à se détourner de plus en plus de l'investissement industriel « *pour se diriger vers l'immobilier et d'autres types d'investissements spéculatif* » (Weber, 2002, *in ibid.*, p. 82). Comme le décrit Pinson (*ibid.*, pp. 84-85), depuis des années 80, et par « *les bouleversements associés au néolibéralisme – dérégulation, désindustrialisation, levée des barrières à la circulation des capitaux* – », des petites entreprises de construction, pour une grande majorité, locales et très peu cotées en Bourse, « *cèdent de plus en plus le pas à des géants de la promotion agissant à une échelle mondiale* ». À cela il faut rajouter le « *rapprochement des secteurs de la banque et de la promotion* » (*ibidem*), la spécialisation de ce dernier dans différents sous-secteurs, et, le plus important, la « *financiarisation* » du marché immobilier. Selon Pinson (*ibid.*, p. 85),

« *La financiarisation désigne la prise en charge de la conception, de la réalisation, de la commercialisation et de la gestion de biens immobiliers par des entreprises – fonds d'investissement,*

foncières cotées en Bourse, gestionnaire d'actifs, etc. – dont la raison sociale est principalement de réaliser des placements et d'en obtenir des rendements avantageux ».

D'un autre côté, l'État se débarrasse de plus en plus de la « gestion » de la crise du logement pour la glisser dans « *la main invisible du marché* » et son « *ordre spontané* » et « *auto-organisé* ». Pour ce faire, il délaisse de plus en plus la construction et la gestion des logements sociaux aux promoteurs géants, aux mécanismes du marché et sa logique concurrentielle.

Il fut un temps, comme l'avait écrit Castells et Godard (1974, p. 212), où « *La crise du logement* [était] *particulièrement visible dans le développement des taudis et des habitations provisoires* ». Sous le règne du néolibéralisme, la surprotection de la propriété privée et l'omnisurveillance de l'État avec ses normes « sanitaires » et « sécuritaires », celleux qui ne peuvent pas accéder à un endroit pour se loger se trouvent de plus en plus à la rue, sous un porche, sur des marches d'entrée d'un bâtiment, dans des squats abandonnés et insalubres, dans des campements spontanés, etc. ayant à tout moment « les forces de l'ordre » à leurs trousses.

V.II. La question du logement et la reproduction des dominations

« *Une société ne peut exister sans crise du logement lorsque la grande masse des travailleurs ne dispose exclusivement que de son salaire, c'est-à-dire de la somme des moyens indispensables à sa subsistance et à sa reproduction ; lorsque sans cesse de nouvelles améliorations mécaniques, retient leur travail à des masses d'ouvriers ; lorsque les crises industrielles violentes et cycliques déterminent, d'une part, l'existence d'une forte armée de réserve de chômeurs et, d'autre part, jettent momentanément à la rue la grande masse des travailleurs ; lorsque ceux-ci sont entassés dans les grandes villes et cela à un rythme plus rapide que celui de la construction des logements dans les circonstances actuelles et que pour les plus ignobles taudis il se trouve toujours des locataires ; lorsqu'enfin, le propriétaire d'une maison, en sa qualité de capitaliste, a non seulement le droit mais aussi dans une certaine mesure, grâce à la concurrence, le devoir de tirer de sa maison, sans scrupules, les loyers les plus élevés. Dans une telle société, la crise du logement n'est pas un hasard, c'est une institution nécessaire ; elle ne peut être éliminée ainsi que ses répercussions sur la santé, etc., que si l'ordre social tout entier dont elle découle est transformé de fond en comble* ». (Engels, 1887, p. 49)

Effectivement, la crise du logement est un atout majeur du capitalisme pour maintenir son emprise sur la classe ouvrière et d'autres classes opprimées qui ne possèdent rien d'autre que leur force de travail à vendre sur le marché, et qui par conséquent sont contraintes de la vendre pour pouvoir (sur)vivre. Nous avons déjà vu que le logement (l'habitat) est l'élément

principal de la reproduction de la force de travail. Même dans les systèmes du servage et de l'esclavage les serfs et les esclaves disposaient d'un logement même s'iels n'en étaient pas propriétaires. Or, dans le marché libre du capitalisme, et surtout à son stade libertarien du néolibéralisme, même pour celleux qui sont asservi·e·s par le système et les capitalistes toute leur vie, le droit de se loger dignement n'est pas garanti à moins qu'elles et ils ne le paient. Quand le droit au logement perd son sens du droit d'habiter et est associé directement au droit de propriété (Mitchell, 2003), il ne s'agit plus d'un droit naturel mais d'une marchandise à consommer comme les autres, et donc, il n'est même plus légitime comme un droit (*ibid.*). La question du logement devient ainsi l'un des piliers principaux de la reproduction du mode de production capitaliste en lui préservant la vente de la force de travail et toute une armée de réserve sur le marché. Néanmoins, cela n'est pas le seul facteur qui rend la question du logement primordiale au maintien et à la reproduction du système capitaliste.

Le logement représente non seulement symboliquement mais aussi, et surtout, matériellement une identité de classe et un placement à la fois social et géographique déterminant. Comme le déplore Castells (1972, p. 193), « *Trop souvent on considère les goûts, les préférences, voire la sensibilité à certaines configurations mythiques, comme déterminant le ''choix du logement'' et, par conséquent, la diversité des formes de l'habitat, leur évolution, leur rentabilité et donc, leur mode de répartition* ». Or, le choix du logement, s'il y en avait un pour tout le monde, dépend surtout d'un ensemble de situations économique, sociale, logistique et politique. Castells et Godard (1974, p. 217) mettent en évidence que

> « *Les tendances établies au niveau du logement, combinées avec la structure de classe de l'agglomération (aussi bien au niveau de la place dans la production que de la capacité et du mode de consommation qui s'ensuivent), déterminent la répartition des agents sociaux dans l'espace résidentiel selon les logements et le système de correspondances entre leurs caractéristiques sociales et économiques et les filières d'attribution du logement* ».

En réalité, la distribution des lieux de résidence procède d'une « *stratification urbaine, correspondant au système de stratification sociale (ou système de distribution de produits parmi les individus et les groupes)* » (Castells, 1972, p. 218), mais en même temps, et dans un rapport dialectique, elle est l'expression spatiale de cette stratification opérant « *des regroupements en fonction de la capacité sociale des sujets, c'est-à-dire, dans le système capitaliste, en fonction de leurs revenus, de leur statut professionnel, du niveau d'instruction,*

de l'appartenance ethnique, de la phase du cycle de vie, etc. » (*ibidem*). D'autant plus qu'une telle stratification sociale s'accentue par d'autres éléments urbains produits dans l'espace puisque, comme le rappelle Castells (*ibidem*), « *les caractéristiques des logements et de leur population sont à la base du type et du niveau des équipements et des fonctions qui s'y rattachent* ». Dans cette perspective, plus la distribution des logements suit la logique du marché, c'est-à-dire plus le logement est marchandisé, moins il y aura de « *mixité sociospatiale* » (Pinson, 2020). En conséquence, la distance sociale prend également une forme spatiale jusqu'à son expression plus forte : la ségrégation. Nous avons précédemment observé que les stratégies de ségrégation résultent des rapports sociaux de classes et les renforcent et les reproduisent dialectiquement. La ségrégation en tant qu'une représentation de l'espace, trouve son espace idéal de représentation dans celui de résidentiel. En un premier sens, entendons par ségrégation urbaine, comme Castells (1972, p. 218), « *la tendance à l'organisation de l'espace en zones à forte homogénéité sociale interne et à forte disparité sociale entre elles, cette disparité étant comprise non seulement en termes de différence, mais de hiérarchie* ».

Ces zones d'homogénéité sociale et la disparité qui va avec, sont très distinctes et visibles sur les deux extrêmes de la société, c'est-à-dire chez les plus riches i.e. la grande bourgeoisie et chez les plus pauvres, dans les bidonvilles et les campements spontanés. Pinçon et Pinçon-Charlot (2007, p. 269) explicitent cette circonstance pour la grande bourgeoisie :

> « *Si les lignes de division de la société peuvent se lire dans les lignes de division de l'espace géographique, cette homologie n'est parfaitement lisible que pour l'aristocratie de l'argent. Dans les autres groupes sociaux, la précarisation croissante, la mobilité tant vantée, les effets dévastateurs de la spéculation immobilière, induisent une instabilité résidentielle qui brouille l'inscription des fractures sociales dans la ville. Par contraste, la stabilité des dominants et l'inscription de leurs vies dans les espaces ségrégué les rend de plus en plus visible par le traitement d'exception dont ils bénéficient* ».

Dans les faits, la distanciation spatiale renforce et reproduit les distances sociales. Au-delà d'annihiler la mixité sociospatiale et l'isolation ou l'auto-isolation des différentes couches sociales, la ségrégation élabore un exercice du pouvoir sur l'espace et par l'espace : un pouvoir de contrôle, de sélection et de tri, de monopole d'usage, de protection des privilèges et de préservation de tout contact indésirable (Pinçon & Pinçon-Charlot, 1989, p. 253). Les deux sociologues démontrent que, à part la grande bourgeoisie, « *aucun autre groupe social ne*

dispose ainsi de ce pouvoir ségrégatif » (*ibidem*). Le ségrégationnisme de la classe dominante s'articule sur plusieurs registres :

— Au niveau symbolique, la ségrégation incarne la hiérarchie sociale, spatialise les signes et les valeurs de la domination et en définit un champ sémantique et esthétique. Selon Castells (1972, p. 145), « *les formes spatiales peuvent accentuer ou infléchir certains systèmes de comportement* » sans qu'il y ait « *de liaison systémique des différents contextes urbains aux modes de vie* ». Il y a une exception à cette règle, ou comme l'appelle Castells (*ibidem*), un milieu urbain spécifique, c'est l'espace d'habiter de la grande bourgeoisie blanche. « *Les beaux quartiers* » sont l'expression spatiale du mode de vie de la classe dominante. Pinçon et Pinçon-Charlot (1989, p. 115) nous en fournisse un exemple révélateur :

> « *Les vitrines, ce sont aussi les musées en miniature des modes de vie. D'un quartier à l'autre, elles montrent ce qui fait ici et là le niveau et le style de vie du client habituel. Dans les beaux quartiers ce qu'elles mettent en scène, c'est l'importance des moyens financiers et le « bon goût » de ce qui, par leur position même, ont la possibilité de le définir* ».

— Au niveau administratif, l'organisation et l'aménagement de l'espace dans les « *beaux quartiers* » est autant une représentation du pouvoir de la bourgeoisie sur ses espaces que l'organisation et l'aménagement de l'espace dans les « quartiers sensibles » une représentation de la domination directe des habitant·e·s par l'appareil d'État et les entreprises privées. Comme le dénoncent Pinçon et Pinçon-Charlot (2007, p. 24), « *Avec les ''beaux quartiers'', on n'est pas comme avec les ''quartiers sensibles'' dans une catégorie de l'action publique, mais dans le pragmatisme des habitants qui ont créé et gèrent eux-mêmes leurs lieux de vie* ».

— Au niveau idéologique, autant on méprise et prohibe le communautarisme chez les groupes sociaux dominés, autant on passe outre à la communauté la plus exclusive et la plus recluse qu'est la grande bourgeoisie blanche. Pinçon et Pinçon-Charlot (*ibid.*, p. 27) affirment que « *l'entre-soi grand-bourgeois est décisif pour la reproduction des positions dominantes, d'une génération à l'autre, parce qu'il est un éducateur efficace* ». Le couple sociologue attire notre attention (*ibidem*) sur le fait que « *l'entre-soi permet d'exprimer les goûts et d'adopter les manières et les comportements les plus profondément intériorisés, ce qui n'est guère possible dans les situations de mixité* ». Dans ces circonstances, la seule classe qui peut se reproduire en tant que classe, ainsi que reproduire pleinement sa conscience de classe par et dans son

espace de résidence c'est la grande bourgeoisie. Ce qui est impossible dans tout autre milieu résidentiel faute du « *nécessaire décalage entre le système de production de l'espace, le système de production des valeurs, et la liaison des deux dans la pratique sociale* » (Castells, 1972, p. 147).

Concernant les classes dominées, au contraire, d'une part, l'entre-soi ne doit pas se traduire à l'échelle de la classe, mais plutôt à l'échelle de la famille nucléaire ou des relations interindividuelles très restrictives ; et d'autre part, la reproduction de classe doit se réaliser de manière disparate dans la mesure où la conscience collective et la solidarité de classe se perdent dans des divisions infinies et des concurrences individuelles. Castells (ibid., p. 38) décrit ce processus :

> « *L'intégration idéologique de la classe ouvrière dans l'idéologie dominante va de pair avec la séparation vécue entre l'activité de travail, activité de résidence et activité ''de loisir'', séparation qui est à la base zoning fonctionnel de la métropole. La valorisation de la famille nucléaire, l'importance des mass média et la domination de l'idéologie individualiste agissent dans le sens d'une atomisation des relations et d'une segmentation des intérêts en fonction de stratégies particulières, ce qui, au niveau de l'espace, se traduit par la dispersion des résidences individualisées, que ce soit dans l'isolement du pavillon ou dans la solitude des grands ensembles* ».

Cette stratégie étant accompagnée d'un discours « *célébrant les vertus de la famille et de la propriété privée comme les modalités les plus efficaces de l'intégration sociale* » (Pinson, 2020, p. 70), vise à impliquer les membres des classes opprimées dans une hiérarchie distincte de celle de classes. Ainsi, selon les termes de Lefebvre (1968, p. 15), les individu·e·s et les familles imagineraient « *avec l'habitat l'accession à la propriété* » et le statut de propriétaire, et se dissocieraient de leur « *condition de producteurs salariés* ». Cela, a été, depuis longtemps, une stratégie des bourgeois philanthropes et humanistes, des sociaux-démocrates comme Emil Sax, qu'Engels (1887, p. 56) critique, qui espèrent que « *grâce au changement social que devrait entraîner l'acquisition d'une maison, les travailleurs perdront également leur caractère prolétarien et redeviendront dociles et veules comme leurs ancêtres qui, eux aussi, possédaient une maison* ».

— Au niveau social, de la même manière qu'au niveau idéologique, la concentration exclusive de la classe dominante dans ses lieux résidentiels, lui permet de maintenir et reproduire ses positions sociales. Ils doivent pour cela, écrivent Pinçon et Pinçons-Charlot (1989, p. 253),

« *rester à l'écart des autres groupes sociaux* ». L'écart spatial, encore une fois, amplifie l'écart social. Pinçon et Pinçon-Charlot (2007, p. 266) définissent que « *la classe dominante dispose de deux formes de capitaux spécifiques en cela qu'elles sont transmises et donc héritée. Le capital patrimonial et le capital mondain restent à peu près inaccessibles à qui n'en bénéficie pas par la naissance* ». Les deux sociologues expliquent ensuite (*ibidem*) que

> « *Le capital patrimonial combine, dans une configuration originale, le capital économique, le capital culturel, le capital social et le capital symbolique. Les richesses accumulées représentent de l'argent, beaucoup d'argent, mais aussi de la culture, des savoirs et encore des relations, une inscription dans des réseaux, le tout se condensant dans la notoriété du nom* ».

Puis, iels précisent (*ibid.*, pp. 266- 267) que

> « *Le capital mondain n'est pas réductible au capital social car il met en jeu l'ensemble des qualités des personnes. En posséder, c'est être devenu soi-même ce capital de richesses diverses, partagées, héritées, à transmettre. […] Il faut voir là l'une des raisons de sa recherche systématique et obstinée de l'entre-soi, du vivre ensemble en se séparant de tous les autres. […] Le capital mondain se réalise dans le groupe et pour le groupe dont il est indissociable. Il est mis en commun, collectivisé. Les qualités ne sont jamais individuelles, tant elles expriment d'abord celles du groupe. […] La collectivisation est également matérielle, par le partage, à travers une sociabilité intense, des valeurs d'usage, comme celles des résidences. Elles s'impriment enfin dans les manières d'être et dans le maintien du corps. Chacun représente tous les autres. La grande bourgeoisie défend avec pugnacité et pragmatisme l'intérêt collectif de sa classe* ».

En face, les classes dominées, n'ont pas ce privilège de vivre où bon leur semble et sont très souvent obligées, par diverses contraintes, de vivre dans des espaces qu'elles n'ont pas choisis. Ce non-choix ne se traduit pas nécessairement qu'aux niveaux pratiques tels que l'emplacement, le confort et les équipements du logement ou du quartier, mais aussi, et surtout, au niveau social. Dans l'ethos du capitalisme où l'individualisme, le complexe de supériorité et la concurrence règnent comme valeurs sociales, les groupes dominés par les processus d'intégration et d'oppression intériorisent les valeurs des groupes dominants et ont tendance à s'assimiler à leur mode de vie. Pinçon et Pinçon-Charlot (*ibid.*, p. 268), nous rappellent que « *dans tous les champs, scolaire, culturel, économique, politique, ce sont les caractéristiques sociales et humaines des grands bourgeois qui sont peu ou prou les critères d'évaluation de l'excellence* ». Dans ces conditions, les fractions de classes opprimées qui s'approprient le plus les valeurs dominantes méprisent les autres fractions qui, soit matériellement, soit culturellement ou par une combinaison des deux, sont plus éloignées des

« normes » établies par la classe dominante. C'est en oubliant ce facteur que Pinçon et Pinçon-Charlot (1989, p. 254) prennent les symptômes pour la maladie quand iels écrivent par rapport aux « classes populaires et classes moyennes » :

> « *Dominées socialement, elles le sont aussi par l'espace, ayant à supporter la proximité de groupes, socialement encore plus dominés, qu'elles souhaiteraient pouvoir maintenir à distance. Il en est ainsi dans les grands ensembles de logements sociaux des banlieues. Les familles d'ouvriers ou de petits employés, français d'origine, acceptent parfois difficilement la cohabitation avec les familles immigrées, qu'elles soient de la première ou de la deuxième génération, voire qu'elles aient acquis la nationalité française. D'où les réactions xénophobes, ou même racistes, que l'on constate* ».

En réalité, ce n'est pas le fait d'être obligé·e·s de vivre avec les familles migrantes qui rend les gens racistes. Au contraire, il y a souvent plus de personnes racistes[38] dans des régions où il n'y a que très peu de personnes non-blanches, ou dans des endroits où les personnes non-blanches, notamment par des politiques d'« *inhospitalité absolue* » (Lèbre, 2019), sont maintenues dans les situations drastiques de précarité et marginalité comme à Ouistreham ou à Mytilène. La division sociale des classes opprimées est une stratégie de classe de la bourgeoisie pour maintenir l'ordre de la production capitaliste et en fournir la force de travail nécessaire. Autant la classe dominante reste socialement solidaire et unie, autant il faut diviser les classes dominées et empêcher leur unification et solidarité. Le problème étant pris dans ce sens, les discours racistes ne ressortent pas de la cohabitation involontaire des différentes races et cultures, les discours racistes sont un des instruments de division de classe pour détourner l'attention de la racine du problème qui est le mode de production capitaliste. En effet les différentes stratégies de division de classe servent notamment l'intérêt de la bourgeoisie pour *« dissimuler l'existence d'un prolétariat créé par les conditions de la production capitaliste et qui est indispensable à sa conservation* » (Engels, 1887, p. 49). Ainsi, une forme d'auto-ségrégation sociale (et même spatiale dans certaines conditions) se met subliminalement en place parmi les différentes fractions des classes opprimées même si elle est beaucoup moins prononcée et beaucoup plus nuancée qu'aux deux extrêmes de la société.

— Enfin, au niveau économique, comme l'évoquent Pinçon et Pinçon-Charlot (2007, p. 92),

[38] Les résultats des différentes élections en France et en Grèce depuis 2015 en sont la preuve la plus flagrante. Les partis qui portent les rhétoriques racistes et n'ont que l'« expulsion » et « mettre fin à la migration » comme projet politique ont des suffrages beaucoup plus forts dans des régions complètement blanches que dans des grandes villes où il y a une sorte de mixité raciale.

« *l'inscription des lignes de la division de la société dans l'espace urbain s'amplifie en même temps que la spéculation immobilière* ». En d'autres termes, il y a un rapport dialectique entre la ségrégation sociale et spatiale et la spéculation immobilière dans le sens où, d'un côté, la spéculation opère une sélection économique très efficace pour délimiter les zones résidentielles « *en fonction des niveaux de richesse* » (*ibidem*), et, de l'autre, la ségrégation offre un champ beaucoup plus vaste à la spéculation. Il en résulte qu'en premier lieu, comme le mentionne Engels (1887, pp. 23-24), « *les travailleurs sont refoulés du centre des villes vers la périphérie, que les logements ouvriers, et d'une façon générale les petits appartements deviennent rares et chers et que souvent même ils sont introuvables* ». Ainsi, la coexistence et la proximité spatiale des différentes classes, et des différentes fractions de classes « *cède la place à une ségrégation-agrégation toujours plus affirmée* » (Pinçon & Pinçon-Charlot, 2007, p. 92). En deuxième lieu, comme nous l'avons constaté auparavant, la ségrégation renforce les inégalités et la centralisation ou décentralisation du capital en fonction des sources de profit, y compris les possibilités spéculatives. Ce qui fait qu'il y ait aussi une ségrégation-agrégation des classes les plus démunies, qui a comme objectif principal la reproduction de la classe ouvrière et sa force de travail au moindre coût. Les enfants des quartiers populaires et des banlieues, proprement dit les enfants de pauvres, disposant de très peu de moyens financiers, éducatifs, culturels, et de réseaux humains et sociaux très restreints, restent, pour la plupart, toute leur vie bloqué·e·s dans les cités. Dans ces circonstances, la domination économique de la classe dominante sur les classes dominées se reproduit à la fois au niveau de l'accès à la consommation (quantitativement et qualitativement), et au niveau de la reproduction des classes par la distribution de l'espace.

Pour conclure, il faut noter que la question du logement, comme le remarque Castells (1972, p. 217), se révèle « *comme étant au centre de la dialectique conflictuelle pour l'appropriation sociale du produit du travail* ». Ce qui doit être distingué de l'exploitation, c'est-à-dire de l'appropriation directe est privée du travail de la personne ouvrière par la personne capitaliste, et doit être compris dans le sens plus large de la (re)distribution sociale de la plus-value produite par ce travail. La question du logement joue un rôle crucial dans la reproduction du mode de production capitaliste, d'une part, par le fait qu'elle est essentielle dans la reproduction de la force de travail dans les deux sens du terme, et d'autre part, car, par ses caractéristiques spécifiques, elle est déterminante dans la reproduction matérielle et symbolique des rapports de domination.

Conclusion

Avant d'aborder la problématique des « espaces alternatifs et oppositionnels », il était indispensable de donner une définition claire, précise et globale de ce que j'entends par ce terme dans cette recherche. Pour ce faire, il me semblait d'autant plus indispensable de décrire ce que l'on entend par espace « normal » et « normatif », « officiel » et « universel » à l'opposition desquels « alternatif » et « oppositionnel » prennent sens. Tel est l'importance et l'intérêt de ce chapitre qui a mis en question la production et l'organisation capitaliste de l'espace en général et de l'espace urbain et public en particulier.

L'espace capitaliste, étant le produit de la structure sociale de ce mode de production, consiste en les expressions spatiales de la production (du travail et les moyens de production), de la consommation (de la reproduction de la force de travail), de l'échange (rapports dialectiques entre la production et la consommation), et des rapports d'appropriation et de propriété de l'espace même. Nous avons vu que l'espace-temps capitaliste est produit et reproduit socialement selon les besoins et les exigences de ce mode de production, et qu'il est par conséquent marchandisé, spécialisé, discipliné et homogénéisé afin d'optimiser la production de la plus-value et d'accommoder l'accumulation et la circulation du capital. Cela se passe à travers une dialectique d'expropriation-appropriation de l'espace dans une dynamique de rapports de forces des antagonismes de classe.

Le fondement de mon analyse a reposé sur les contradictions essentielles du capitalisme, notamment celles entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, entre la propriété privée et le travail collectif, les contradictions de l'État, spécialement celles entre intérêts génériques et privés et entre le champ public et privé, et enfin les contradictions de l'espace même, particulièrement celles entre quantitatif et qualitatif, global et fragmenté, produit et consommé. L'importance de révéler ces contradictions consiste avant tout en leurs empreintes dans la genèse de ces espaces, mais aussi en leurs connexions, interrelations, interférences et surtout leurs représentations. En étudiant les fonctions et les fonctionnements de l'État dans ces rapports de forces suivis par son rôle dans les processus de la production, de la planification et de l'organisation de l'espace, nous avons pu appréhender la nécessité de sa présence et ses interventions face à ces contradictions dans le

but de maintenir l'ordre du mode de production capitaliste et reproduire ses rapports de domination.

Puis, j'ai soulevé la question de l'espace public, sa planification et sa gestion capitaliste. Nous avons pu constater que l'ethos du capitalisme transforme l'espace public en espace de représentation de « *la société de consommation dirigée* » : un espace individualisé et individualisant, aliéné et aliénant, disneyfié, homogénéisant et surveillé en permanence. L'idéologie consommatoire, l'individualisme et la concurrence font de la propriété privée et de l'intérêt individuel les principes de l'organisation de l'espace public à tel point que, comme l'écrivent Pinçon et Pinçon-Charlot (2007, p. 26), « *le contrôle de l'espace par la grande bourgeoisie va jusqu'à l'appropriation privée d'espaces publics* ».

Enfin, en dernière section de ce chapitre, la question du logement et son rôle dans la reproduction des dominations ont été traités. Nous avons vu que la crise de logements est un instrument au service du capitalisme, d'une part, pour la reproduction de la force de travail au moindre coût, et d'autre part, pour l'éclosion des nouveaux marchés de finance et de spéculation à l'ère du néolibéralisme. Nous avons également pu considérer que l'espace résidentiel en tant qu'élément essentiel de la représentation des stratifications sociales devient de plus en plus ségrégué et par conséquent amplifie les rapports de domination et leur expression spatiale.

Ce chapitre a rendu compte d'un ensemble de processus d'intégration, de répression, de régulation et de domination par lesquels l'espace devient un mode de gouvernementalité, l'un des éléments principaux de la reproduction des classes sociales et les rapports sociaux de production et par conséquent de la reproduction des rapports de domination. Dans le chapitre suivant, je définis ce qui est entendu ici par « espace alternatif et oppositionnel », avant de présenter les études de cas, leurs structures, leurs configurations et leurs modes de fonctionnement.

Chapitre 5. Espaces alternatifs et oppositionnels à Caen et à Athènes : définition, organisation, structure, fonctionnements[39]

Athènes : 10, 100, des milliers de squats. Une année de résistance contre le terrorisme d'État

août 26th, 2020



Aujourd'hui, cela fait un an que les hommes cagoulés et armés de Chrysochoidis ont envahi le squat de réfugiés de Spirou Trikoupi 17 et le squat voisin de Transito. C'est tôt le matin qu'ils ont sorti de force de leur lit des familles avec de jeunes enfants – des gens qui, après bien des épreuves et des souffrances, avaient trouvé un endroit pour s'enraciner à nouveau dans ces bâtiments. Ils les ont pris chez elles et chez eux et les ont dispersé-es dans des camps misérables pour vivre dans la saleté et l'indifférence dans des tentes en toile. Depuis lors, une série d'attaques terroristes d'État sur les squats de réfugié-es et les squats politiques a conduit à des expulsions, des enlèvements de personnes, des passages à tabac et des arrestations. Les squats de réfugié-es ont fonctionné pendant de nombreuses années comme des expériences sans précédent d'antiracisme et d'antifascisme pratique, d'auto-organisation et de solidarité. Ces espaces ont donné à des milliers de personnes la possibilité de retrouver leur autonomie volée et le droit de définir leur propre vie loin des gardes humains et des contractants de la charité. Les familles avec des bébés, les femmes célibataires, les personnes LGBTQI+, les malades et les handicapé-es, les survivant-es de la torture ont tout-es été brutalement détaché-es de leur vie quotidienne et de leurs relations et n'ont été pris-e au piège que de l'impitoyabilité de l'État. Les squats politiques qui formaient des cellules d'action sociale dans les quartiers, défiant les idées dominantes du tourisme, de la propriété privée et de la commercialisation, qui ont transformé les villes en pyramides de classes concrètes de dépravation solitaire et de rivalité sociale, ont également été expulsés. Celles et ceux qui ont défendu ces squats ont fait face à une dure répression. Mais celle-ci s'étendait aussi aux simples voisin-es, comme cela s'est passé à Koukaki. Des portes ont été murées. Là où l'on entendait autrefois des voix, des chants et des rires, seul le silence résonne aujourd'hui. Là où la vie a déployé ses ailes, elle n'a laissé que la poussière de la désolation. Le dénigrement des squats par les mensonges monstrueux des médias est un objectif intégral de l'État, qui veut écraser toute sphère spatiale, sociale et idéologique, qui montre et prouve qu'il existe une autre façon de vivre, loin des hiérarchies de

Figure 7a : Recto d'un tract écrit par plusieurs squats à Athènes[40], août 2020

[39] Ce chapitre est en lien avec le premier épisode du film : « Constituer du commun ».

[40] À Athènes, les textes, les annonces, les tracts, etc. sont souvent traduits en différentes langues, notamment en anglais, arabe, farsi et français. Quand il y a une version anglaise ou d'autres langues précédant la traduction française, c'est moi qui ai traduit le texte, sinon, la traduction française a été faite par les publicateur·e·s.

genre, de classe, d'ethnie et de religion. Que notre passage à travers le monde mérite d'être plus qu'une angoisse permanente de survie et une leçon d'obéissance, que nous pouvons jeter les poids d'une suspicion factice pour exprimer, créer, rêver collectivement. En même temps, il fait partie intégrante de la face la plus dégoûtante mais aussi la plus pure du pouvoir, de l'autoritarisme brut. Le plan d'expulsion massive des squats coïncide avec la militarisation de zones entières, avec l'extension du mécanisme de surveillance-répression et la barbarie policière qu'il inflige aux corps des combattant-es. L'année dernière, à Notara 26, le squat d'habitation pour réfugié-es et migrant-es, nous avons pleuré chaque espace de lutte qui est tombé entre les mains de l'ennemi. Nous avons pleuré pour chaque être humain qui a perdu l'espoir, pour chaque espoir d'une vie meilleure qui a été terni sous les bottes de la police. Nous avons ressenti de la colère pour les blessés dont la tête était ouverte, pour les regards tristes dans les bus et les cages de la police, pour les portes verrouillées. Nous avons été émus par chaque acte de résistance et par la tentative de reconquête des terres volées. Nous savons très bien, cependant, qu'aucune idée, aucun mouvement n'est expulsé. Nous acceptons nous-mêmes chaque jour la pression croissante du gouvernement avec des menaces d'expulsion, des propos insultants à l'égard des habitant-es et des personnes solidaires, des coups, des tentatives d'expulsion, un harcèlement constant, et même des slogans nazis dont nous avons été témoins par le triste entourage de la Police qui criait à l'extérieur du squat. Un an plus tard, nous sommes toujours là, plus forts, plus unis, plus déterminés que jamais avec une immense vague de solidarité qui nous embrasse, formant un cercle de soins autour de nous.

Nous faisons partie d'un mouvement aux multiples facettes qui "n'a pas peur des ruines" car il sait reconstruire, qui trouve des fissures pour s'échapper de toutes les cellules, qui hantera toujours les maisons vides et les cauchemars des tortionnaires… Le feu d'artifice le plus vivant dans l'obscurité la plus épaisse !

Figure 7b : Verso d'un tract écrit par plusieurs squats à Athènes, août 2020

Introduction

Malgré tous les processus que nous avons constatés au chapitre précédent, comme le rappelle Pinson (2020, p. 138), « *le néolibéralisme n'a pas eu la peau d'un usage politique des espaces urbains* ». Face aux projets capitalistes et néolibéraux de la production, de l'aménagement, de la planification et de la gestion autoritaire, homogénéisante, disneyfiante et consumériste de l'espace, différentes stratégies s'élaborent afin de produire des espaces

de survie, de résistance et d'insurrection. La production de ces espaces, tantôt éphémères, tantôt résiduels, vise l'objectif d'aller à l'encontre ou au moins de remettre en cause les rapports de domination, le mode de production et de consommation capitaliste et la structure sociale qu'il organise. Le conflit sur l'espace se traduit par le conflit d'une part, sur son appropriation et sa réappropriation, et d'autre part, sur son utilisation, c'est-à-dire à la fois ses usages, ses usagers et usagères et les manières dont ces usages sont faits. Ce qui est important c'est de déterminer à quel point ces conflits ont trait aux contradictions du capitalisme et aux rapports de domination, mais aussi de considérer s'ils relèvent de la lutte des classes, des luttes urbaines, écologistes, réformistes ou encore des intérêts privés et individuels. Dans cette perspective, j'ai mobilisé une série de questions afin de penser les espaces qui sont l'objet de cette recherche :

Quel est l'espace considéré ? Quels sont ses usages ? Qui, comment et dans quel(s) but(s) (re)produit-il et organise-t-il l'espace ? Par qui et dans quel(s) objectif(s) est-il utilisé ? Quelle est sa place dans la totalité à laquelle il appartient ? Quels liens introduit-il avec les autres espaces de cette totalité ? Quelles sont ses configurations et fonctions géographiques, politiques, sociales et économiques ? Quels rapports sociaux reproduit-il ? Quel rôle joue-t-il dans la structure sociale et dans la lutte des classes ?

D'un autre côté, se pose la question des pratiques de l'espace et dans l'espace, c'est-à-dire, quelles sont les pratiques qui distinguent un espace des autres et configurent sa conjoncture sociale, économique et idéologique. Je débute ce chapitre par une description de mouvements sociaux et urbains pour ensuite évoquer les cas concrets à Caen et Athènes dans le but de les analyser au regard de leur rôle dans les processus de la production, de l'appropriation et de l'organisation de l'espace. Puis, je rends compte des pratiques spatiales alternatives et oppositionnelles qui réalisent cette représentation de l'espace, suivi par une morphologie des différentes sortes d'espaces de représentation absolus et relationnels qui se produisent dans le contexte des luttes des mouvances anarchistes et libertaires d'Athènes et de Caen. Enfin, je propose une topologie des espaces de représentation les plus importants dans les deux villes (entre 2015 et 2024) visant l'objectif « *d'étudier l'histoire de l'espace, mais celle des représentations, ainsi que celle de leurs liens entre elles, avec la pratique, avec l'idéologie* » (Lefebvre, 1974, p. 52) et corolairement de reconstituer l'« *iso-topie* » (*cf.* p. 264) des espaces de luttes de chaque ville.

Comme l'écrit Castells (1972, p. 277), « *l'espace urbain n'est pas un texte déjà écrit, mais un écran restructuré en permanence par une symbolique changeant au fur et à mesure de la production d'un contenu idéologique par les pratiques sociales qui agissent dans et sur l'unité urbaine* ». Cette évolution permanente est notamment conduite par la dialectique des rapports de forces entre la planification urbaine (urbanistique) capitaliste et les forces sociales s'y opposant. Alors que la première tend à tout conquérir, les deuxièmes s'organisent pour y résister, l'arrêter ou au moins la ralentir. Pour cela, comme le souligne Mitchell (2003), il y a besoin d'espace. Des espaces où cette résistance peut se former et s'organiser, mais aussi des espaces où elle agit, propose des solutions, et met à l'épreuve ces possibilités.

I. Mouvements sociaux et luttes urbaines

Un mouvement social germe autour d'une revendication ou une série de revendications communes issues d'un « *cumul de contradictions* » (Castells, 1975, p. 338) qui mobilisent une convergence d'actions des différents agents sociaux, avec un certain type d'organisation ou de coopération de plusieurs organisations. Castells (*ibidem*) relève que « *tout mouvement social provoque, de la part du système, un contre-mouvement qui n'est que l'expression d'une intervention de l'appareil politique (intégration-répression) visant le maintien de l'ordre* ».

Concernant l'urbain, les luttes urbaines et les mouvements urbains, tout d'abord, comme le souligne Castells à plusieurs reprises (1972, 1975), il faut éviter « *toute unification indifférenciée des ''luttes urbaines'' en les plaçant toutes au même niveau* » (Castells, 1975, p. 119) à l'aune de la « *forme transhistorique* » que représente la ville sans analyser leurs structures et identifier leurs contenus socio-politiques. Sinon, comme le mentionne Castells (*ibid.*, p. 118), on « *fond et confond des problèmes extrêmement différents et dont la capacité de mise en question des lois structurales d'une société varie totalement suivant le contenu de la revendication qu'on qualifie d'urbaine* ». Il faut donc distinguer entre les revendications directement liées au mode de consommation, comme la réparation d'une route, et celles articulées aux enjeux socio-politiques et économiques plus larges, comme la gratuité du réseau de transport en commun. Ensuite, il faut faire attention à ne pas prendre les pratiques urbaines contestataires heurtant à l'ordre de l'urbanisme comme la « *lutte du quotidien*

contre l'État » (Castells, 1972, p. 125), car, comme l'explique Castells (*ibidem*),

> « *Que ''la quotidienneté'', c'est-à-dire la vie sociale, réglée surtout par le rythme de l'idéologique, puisse être l'expression de nouvelles formes de contradiction dans la pratique sociale, nul n'en doute. Mais qu'elle soit la source, plutôt que l'expression de rapports de classe complexes déterminés, en dernière instance, économiquement, voilà qui renverse la problématique matérialiste et part des ''hommes'' plutôt que de leurs rapports sociaux et des techniques de production et de domination* ».

Dans ces conditions, il peut y avoir des initiatives ou des (ré)actions collectives ou individuelles des « usagers » et « usagères » en dehors de tout cadre politique (institutionnel ou révolutionnaire) pour répondre aux problèmes urbains qu'iels rencontrent. Cependant, comme le rappellent Castells et Godard (1974, p. 413), « *il ne faudrait pas assimiler action collective et mouvement social* », car le sens de ces actions change complètement suivant qu'elles représentent des intérêts particuliers de certain(s) groupe(s) « *prenant place dans la logique urbaine établie* », ou qu'elles remettent en cause « *la logique sociale dominante à partir des revendications qui naissent des contradictions produites par la dynamique du système urbain* » dominant. Ce n'est que dans ce dernier cas que nous pouvons parler d'un mouvement social urbain. Enfin, il faut noter que les contradictions urbaines sont de manière générale « *pluriclassistes* » et « *secondaires* » (Castells, 1972, p. 444) en ce sens que « *les clivages qu'elles opèrent ne se recoupent pas avec l'opposition structurelle entre les deux classes fondamentales, et distribuent plutôt les classes et fractions dans une relation dont les termes en opposition varient largement suivant la conjoncture* », et « *qu'elles ne mettent pas directement en cause les lois fondamentales du mode de production* ». En résumé, il ne s'agit pas d'un mouvement social urbain à chaque fois qu'il y a une revendication concernant les contradictions de la vie urbaine, sauf s'il y a une articulation de la problématique aux fondements sous-jacents de la conjoncture sociale générale. Partant, un mouvement social urbain consiste en un mouvement qui lie les contradictions urbaines aux contradictions sociales générales. Dans les termes de Castells (1975, p. 120), « *les mouvements urbains deviennent mouvements sociaux, dans la mesure où ils arrivent à être une composante d'un mouvement politique mettant en cause l'ordre social* ».

Cependant, encore une fois, l'idéologie capitaliste qui ne peut fonctionner que par fragmentation, spécialisation et isolement tend à séparer aussi les champs de luttes dans le but de maintenir le mode de production capitaliste et sa structure sociopolitique intacts dans

leur totalité. C'est ainsi que, sous l'emprise du capitalisme la lutte féministe se sépare de la lutte écologiste qui se sépare de la lutte antiraciste qui, elle aussi à son tour, se sépare de la lutte des classes. Derrière le principe individualiste de « chacun·e vit sa vie » se cache « à chacun·e ses problèmes ». Plus les luttes sont isolées et semblent indépendantes, moins il y aura de mouvement social dans le sens de rencontre, unification et convergence des agents, des forces, des lignes et des luttes. Dans cette même logique, la lutte urbaine se sépare de plus en plus de la lutte politique et toutes deux de la lutte sociale. Pour expliciter en prenant un exemple, dans la logique capitaliste, la lutte contre l'abattage des arbres d'un parc pour construire un centre commercial n'est qu'une lutte urbaine contre une action d'abattage pour des raisons écologiques et/ou esthétiques. Elle n'est et ne doit surtout pas être liée à la lutte contre l'aménagement néolibéral de la ville, ni contre le mode de production capitaliste et son idéologie consumériste, ni la structure sociopolitique qui abat des arbres pour construire des parkings et des centres commerciaux. De cette manière, à travers la poursuite d'un objectif spécifique et limité, chaque lutte est isolée et déliée de l'ensemble des rapports sociaux.

En revanche, du point de vue marxiste, de la même manière que les situations conflictuelles sont issues d'une complexité de déterminations des rapports sociaux liée à la totalité du système capitaliste, les luttes sont aussi toutes liées et doivent, en fin de compte, viser le renversement du système dominant dans son intégralité. Partant, comme l'établit Castells (*ibid.*, p. 119), « *chaque ''lutte urbaine'' doit, pour être comprise, être spécifiée dans son contenu structural et être rapportée au rôle qu'elle joue vis-à-vis des différentes classes sociales en lutte* » ; de là, nous pourrons étudier dans quelle(s) mesure(s) elle cherche à lier les contradictions urbaines aux contradictions sociales générales et par conséquent sa capacité de susciter des changements radicaux et structurels. Or, comme le précise Castells (*ibid.*, pp. 120-121),

> « *Cette liaison entre luttes urbaines et lutte politique, ce passage progressif d'une sphère de la structure sociale à une autre, voilà donc le point fondamental dans la dynamique de changement que peuvent susciter les mouvements sociaux urbains. Mais ces enchaînements successifs ne dépendent pas seulement de l'enjeu objectif que représente tel ou tel problème dans une situation sociale donnée. Ils sont aussi fonction du processus même de la lutte urbaine, des agents qui y interviennent, des formes que prend leur conflit et des caractéristiques propres à ces agents* ».

Ainsi, pour analyser un mouvement social, il faut partir, écrivent Castells et Godard (1974, p. 413), « *de la matière première que constituent les revendications exprimées* », puis

établir la spécificité de chaque série d'actions qui les portent « *du point de vue de l'enjeu qu'elle représente, c'est-à-dire par rapport au couple d'intérêts sociaux opposés qui la constitue* » pour être en mesure de, *primo*, « *dégager la portée, du point de vue de leur influence sur les rapports sociaux et sur le système urbain* », et *secundo*, de « *fixer la base sociale qui est concernée par l'enjeu, c'est-à-dire l'ensemble d'individus et de groupes objectivement touchés par le problème en question, en les différenciant de la force sociale, ou ensemble de personnes effectivement mobilisées dans le processus* ». Ensuite, il faut considérer les orientations et le(s) mode(s) d'organisation « *comme système de moyens spécifique à un objectif* » (Castells, 1972, p. 339), qui conduisent la lutte. Il s'agit de mettre en œuvre un ensemble de stratégies et de pratiques afin d'atteindre des objectifs de court, moyen et long terme. Comme le précise Lefebvre (1968, p. 103), « *qui dit ''stratégie'' dit hiérarchie des ''variables'' à prendre en considération, dont certaines ont une capacité stratégique, d'autres restent au niveau tactique – dit aussi force susceptible de réaliser cette stratégie sur le terrain* ». En réalité, le rôle de l'organisation dans un mouvement est fondamental, d'une part, dans sa constitution, car, comme l'évoque Castells (1972, p. 339), « *Quand il n'y a pas d'organisation , les contradictions urbaines s'expriment soit de manière réfractée, à travers d'autres pratiques, soit de manière ''sauvage'', pure contradiction vide d'horizon structurel* » ; d'autre part, dans son évolution et ses orientations, du fait que « *le rôle de l'organisation dans la formation d'un mouvement social est de lier les différentes contradictions présentes dans les combinaisons structurelles auxquelles elle a affaire. Le rôle de l'organisation pour détruire le mouvement social est de délier les* contradictions » (*ibid.*, p. 340). Enfin, c'est en analysant les effets urbains et sociopolitiques produits par l'ensemble de ces éléments que nous serons capables de rendre compte de la structure sociale d'un mouvement ainsi que des conditions de son articulation avec les rapports sociaux et la structure sociale globale.

I.I. Les luttes urbaines et les mouvements sociaux vécus par les participant·e·s

Dans le cadre de cette recherche, j'analyse les mouvements sociaux à Athènes et à Caen dans lesquels ont été investies les personnes qui ont participé à mon projet. Cet investissement était modulé en fonction de chaque personne et de chaque mouvement. L'objectif de cette analyse n'est pas de détailler le niveau d'investissement de chaque personne ni son rôle dans chaque mouvement. Il ne s'agit pas non plus d'étudier les

mouvements en détail. Je me concentre ici, à partir de la grille d'analyse que je viens de présenter, sur les caractéristiques générales des mouvements en question pour ensuite démontrer les relations dialectiques entre la (re)production des espaces par des mouvements sociaux et les rôles que peuvent jouer les espaces alternatifs aux différentes étapes des mouvements sociaux urbains. Effectivement, il faut d'abord recenser les mouvements auxquels les personnes concernées dans cette étude avaient participé ou participaient au cours de la recherche à des degrés d'engagement variés, des temporalités et des manières différentes :

À Caen :

— Mouvement des squats : 2005-2019

— CPE (contre le contrat première embauche) : 2006

— Mouvement contre la réforme des retraites : 2010

— La ZAD de Notre-Dame-des-Landes : 2010-2016

— Mouvement de solidarité avec les migrant·e·s : 2015-aujourd'hui

— Mouvement contre la loi Travail : 2016

— Gilets jaunes : 2018-2019

— Mouvements contre les réformes des retraites : 2019 et 2023

À Athènes :

— Mouvement anarchiste

— Mouvement de solidarité avec les migrant·e·s : 2015-aujourd'hui

— Mouvement de défense des squats : 2019-2020

— Mouvement d'occupation de l'Université Polytechnique : 2020

— Entraide populaire des quartiers d'Athènes : 2020-2022

— Mouvement intersectionnel à Athènes : 2020-aujourd'hui

— Mouvement de défense d'Exarcheia : 2022-aujourd'hui

Nous pouvons déduire de cette liste que nous n'avons pas affaire à une unicité ou homogénéité des mouvements sociaux, ni à des composantes d'une lutte de classe historique et continuelle, mais plutôt à des fragments de luttes diverses et variées « *par des ''résistants'', sous forme de résistance à l'écrasement de la société* » ou de « *la simple survie contre une domination sociale étroitement associée à un pouvoir politique absolu et à une domination culturelle contraignante* » (Touraine, 1978, p. 170). Il est toutefois important de noter une différence de la pragmatique du mot « mouvement » dans les contextes athénien et caennais : à Athènes, tous les groupes, collectifs et agents présents sur le terrain se voient et se définissent comme appartenant au « mouvement anarchiste », un mouvement inclusif large qui contient de nombreux groupes, collectifs et luttes, avec des champs et des modes d'action multiples et variés tant qu'ils adhèrent aux principes et valeurs anarchistes comme organisation horizontale, lutte contre l'appareil d'État et le capitalisme, l'autonomie et l'autogestion, la solidarité, etc.[41]. Le terme mouvement doit également sa cohérence au fait que ces agents se trouvent régulièrement les uns dans les espaces de luttes des autres, qu'ils s'organisent et qu'ils mènent très souvent des actions collectives en coordination et coopération. Par contre, à Caen, il n'existe pas un mouvement pluriel en tant que tel qui couvrirait d'une manière ou d'une autre toute initiative, toute organisation et action sous une égide collective, mais plutôt ce que l'on appelle couramment « le milieu militant » radical qui ne s'unit que rarement et de manière éphémère dans certaines conjonctures de mouvement social plus large. En conséquence, nous pouvons constater qu'à Athènes les groupes et collectifs étudiés sont dans la majorité des cas les instigateurs et les porteurs des mouvements, alors qu'à Caen, à quelques exceptions près, ils se greffent plutôt aux mouvements sociaux nationaux.

I.II. Typologie des luttes vécues

La catégorisation qui suit nous permettra de mieux connaître les éléments déterminants des mouvements sociaux à différents niveaux :

[41] C'est la raison pour laquelle, toutes les personnes interviewées dans le film qui sont en Grèce parlent communément du « mouvement ».

I.II.I. Au niveau des revendications

En principe, on peut caractériser les revendications des mouvements sociaux suivant les structures sociales qui les portent et celles à qui sont directement ou indirectement adressées les revendications ou les contestations.

— Institutionnelles : Il s'agit des mouvements avec des revendications précises adressées aux institutions, notamment l'appareil d'État ou les autorités locales. À de rares exceptions près, il est question de contester les nouveaux projets de loi (mouvements contre les lois CPE, Travail, les réformes des retraites, etc.), les mesures d'austérité ou de sécurité (mouvements grecs en 2010 et en 2020), ou d'énormes projets d'aménagement urbain. Depuis très longtemps, les revendications institutionnelles ne visent guère à obtenir de nouveaux droits, mais plutôt à ne pas perdre les droits existants. En ce sens, elles portent plus sur le maintien du *statu quo* que sur des changements radicaux. Elles sont très souvent portées par des syndicats, des partis, des associations ou d'autres institutions. Cela dit, elles peuvent vite évoluer et prendre des ampleurs radicales par l'accroissement de la répression et la violence exercée contre le mouvement, par les foyers de lutte non-institutionnels plus radicaux qui l'emportent sur les structures institutionnelles quand ces dernières ne satisfont pas les attentes du mouvement, par l'ignorance ou le mépris du mouvement de la part des institutions adversaires, et/ou une combinaison des différents éléments.

— Autonomes : On est face aux revendications plus générales, spontanées (mouvement des Gilets jaunes) ou construites (mouvements de solidarité avec des migrant·e·s), souvent contre le système politique, entièrement ou partiellement, portant sur les enjeux sociaux-politiques (Antifa) ou/et parfois économiques (Gilets jaunes). Elles peuvent aussi être formulées contre les mesures répressives ou sécuritaires (Défense des squats), pour réclamer « le droit à la ville » (mouvements des squats, occupation de l'Université polytechnique), pour protéger les espaces de l'invasion capitaliste ou étatique ou contre les projets d'aménagement urbain (la ZAD, Défense d'Exarcheia, Défense de Strefi), ou pour les droits de base comme le logement pour tou·te·s, les papiers pour tou·te·s, etc. Ces revendications sont portées par des collectifs locaux, nationaux ou internationaux, les assemblées de citoyen·ne·s ou de luttes, les groupes politiques informels, etc. Contrairement aux revendications institutionnelles, elles prétendent aux changements radicaux, à la démocratie directe, à l'auto-organisation et l'autogestion. Le tract ci-dessous (figures 8) donne une présentation flagrante de ces genres de revendications.

28 avril 2022

CONTRE MACRON, LE CAPITALISME ET L'EXTREME DROITE : OFFENSIVE POPULAIRE !

Ça y est, depuis dimanche 24 avril, on sait qu'on va se retaper Macron pendant 5 ans !

On peut quand même souffler, **ON A EVITE L'ARRIVEE AU POUVOIR DES FACHOS**. Mais la politique menée par LREM a amené ces mêmes fachos à plus de 41% au 2nd tour, **SCORE HISTORIQUE POUR ELLES-EUX,** surfant entre autres sur le dégoût suscité par Macron.

Ces 5 dernières années, **LA POLITIQUE ULTRA-LIBERALE ET ULTRA-REPRESSIVE** du gouvernement nous a pondu des réformes telles que la privatisation de la SNCF, la casse du code du travail (avec la loi travail II), la suppression de l'ISF, la réforme de l'assurance chômage, la loi asile-immigration, la loi séparatisme, la loi sécurité globale, ainsi que **L'ABSENCE TOTALE DE POLITIQUE POUR L'EGALITE FEMMES-HOMMES** (alors que c'était la grande cause du quinquennat) **ET DE LUTTE REELLE CONTRE LES VIOLENCES SEXISTES ET ANTI-LGBTQI+.**

N'oublions pas **LA CASSE DE TOUS LES SERVICES PUBLICS** et notamment de l'hôpital avec 17900 lits fermés en 5 ans dont 5700 en 2020, en plein COVID. Epidémie de COVID qui n'a été géré que sur un mode sécuritaire (amende à 135€), autoritaire et discriminatoire (pass sanitaire) pendant que l'argent coulait à flots pour les grosses entreprises. Notons au passage que l'argent, il y en a pour sauver l'économie mais pas pour les revendications sociales !

Et que dire de **LA POLICE** menée par le violeur fasciste Darmanin, ex- de l'Action Française (groupuscule d'extrême droite nationaliste et royaliste), qui bénéficie d'une impunité totale et **QUI N'A JAMAIS ETE AUSSI VIOLENTE** que lorsque ces 5 dernières années. Le mouvement des Gilets Jaunes en est une parfaite illustration, avec en 3 ans, 2000 blessé-e-s dont 198 à la tête, 21 éborgné-e-s, 5 mains arrachées et 1 décès. On compte aussi **UNE VINGTAINE DE MEURTRES POLICIERS** depuis 2017 (sans qu'aucun d'entre eux ne soit condamné par la justice), les victimes les plus connues étant Gaye Camara, Aboubacar Fofana, Zined Redouane, Steve Maia Caniço, Ibrahima Bah, Cédric Chouviat, Mohamed Gabsi, Sabri Chouhbi ou encore Olivio Gomes.

On peut aussi parler de **L'INTENSE REPRESSION ENVERS LES EXILE-E-S**, notamment à Calais, ou plus proche de chez nous, à Ouistreham, l'Etat dépensant un demi-milliard d'euros par an pour emmerder et réprimer ces gamin-e-s fuyant la guerre et la misère et ne demandant qu'une vie meilleure.

Quant au **BILAN ECOLOGIQUE DE CE QUINQUENNAT, IL EST CATASTROPHIQUE !** Quasiment rien n'a été fait, hormis la signature de plusieurs traités de libre-échange écocidaires(CETA, JEFTA, Mercosur), la relance folle du parc nucléaire et la continuation du productivisme capitaliste qui ne font qu'accroître les problèmes écologiques et sociaux.

VOILA DONC L'IGNOBLE BILAN DU PRESIDENT MACRON. ET ATTENDONS-NOUS A CE QUE LA REPRESSION CONTINUE ET S'INTENSIFIE, avec en ligne de mire, la future loi sur les retraites, le travail forcé pour bénéficier du RSA, de nouvelles lois pour protéger les policier-e-s et discriminer encore plus les immigré-e-s et les musulman-e-s, avec sans doute aussi une attaque sur la sécurité sociale.

ALORS MOBILISONS-NOUS dès à présent pour refuser la politique xénophobe, anti-sociale, anti-écologique du prochain gouvernement. ORGANISONS-NOUS pour montrer à Macron et ses sbires qu'on ne se laissera pas faire. CONSTRUISONS UNE REVOLTE ANTICAPITALISTE ET ANTIFASCISTE, avec des manifs et des actions de désobéissance, partout, tout le temps !

RDV DES LE SAMEDI 7 MAI
14h30
Place Saint Pierre à CAEN

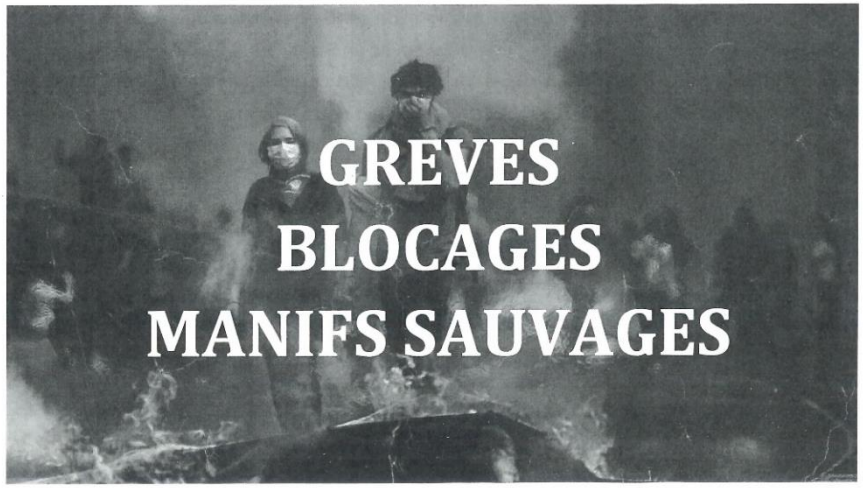


Figure 8 : Tract diffusé pendant la période des élections législatives 2022 à Caen

I.II.II. Au niveau du groupe de personnes concernées et actrices de terrain

Comme dit auparavant, dans chaque mouvement social il y a une base sociale directement touchée par les contradictions provocatrices du mouvement que l'on appelle des personnes concernées et une combinaison d'individu·e·s et de groupes sociaux qui porte le mouvement que l'on appelle des acteurs et des actrices (ou les agents). De là, il est possible d'avoir trois compositions différentes : soit les acteurs et actrices sont uniquement ou presque des personnes concernées (comme les grèves dans les usines ou les entreprises, les mouvements étudiants, les groupes féministes en non-mixité, etc.), soit il y a des personnes ou des groupes sociaux non concernés qui défendent aussi la cause des personnes concernées et qui les rejoignent par solidarité ou parfois par intérêts (c'est le cas de la majorité des mouvements sociaux), ou il n'y a ou presque que des personnes ou des groupes sociaux solidaires qui luttent pour la cause d'un groupe social concerné qui est démuni des moyens et de la possibilité de lutte (comme les luttes anticarcérales, les luttes de solidarité avec des migrant·e·s, etc.).

La position sociale et la situation géo-corpo-historico-politique des personnes mobilisées dans un mouvement social sont déterminantes autant au niveau de ses revendications qu'au niveau de ses stratégies. Comme l'énonce Castells (1972, p. 339), « *l'intervention de l'idéologie a une importance particulière au niveau des formes d'expression du mouvement ; l'intervention du politique, au niveau de leur contenu historiquement donné ; l'intervention économique, au niveau de leur dynamique (horizon structurel)* » ; j'ajoute que l'intervention de la géo-corpo-historicité a une importance particulière au niveau de leur conception et de leurs pratiques. Autrement dit, dans un rapport dialectique, d'un côté, ces deux éléments déterminent les champs d'action et les configurations idéologiques, sociopolitiques, économiques et géo-corpo-historiques d'un mouvement social ; et de l'autre côté, ses actions et configurations déterminent sa composition sociale, à savoir, les classes, les fractions de classes, les groupes sociaux et les individu·e·s qui se sentiraient touché·e·s, concerné·e·s et légitimes ou non.

Quant aux mouvements considérés par cette recherche, par une approche qualitative, il ressort qu'à Caen une grande majorité des personnes actrices est issue de la « classe moyenne » — un fourre-tout pour désigner à la fois la petite bourgeoisie et les couches moins précaires du prolétariat, notamment possédantes des capitaux social et culturel — vivant au

centre ou péricentre de Caen ou les campagnes alentours. Cela dit, il y en a une partie non négligeable qui se trouve économiquement dans une sorte de précarité « choisie » (avec des guillemets) dans le sens que ces personnes, soit pour des raisons politiques et idéologiques, travaillent au minimum nécessaire, soit ont des métiers ou des modes d'exercice de leurs métiers qui ne rapportent pas beaucoup d'argent. Le « milieu militant » caennais est, à quelques rares exceptions, très blanc ; il y a une majorité d'hommes cis ; très peu ou pas d'ouvriers ou ouvrières, très peu ou pas de personnes non-blanches, très peu ou pas d'habitant·e·s des quartiers périphériques[42].

À Athènes, la composition sociale des mouvements est beaucoup plus diversifiée. D'abord, il y a une présence saillante des personnes étrangères ; une présence croissante de 2014 jusqu'à 2019 et déclinante depuis. Cependant, il s'agit en très grande majorité de personnes blanches d'autres pays européens ou d'Amérique du Nord, cela dit, il y a une présence minoritaire, mais considérable, de personnes non-blanches, dans la plupart des cas, demandeuses d'asile, réfugiées ou sans-papiers. Ainsi, concernant les questions de la classe sociale, les conditions matérielles et géographiques de vie et les situations géo-corpo-historiques, il faut distinguer les trois groupes. Les grec·que·s sont, pour la plupart des prolétaires employé·e·s, notamment dans des secteurs de services aux particuliers et de commerces. La majorité des personnes étrangères des pays du Nord travaillaient pour les ONG des pays du Nord[43], souvent, mais pas toujours, avec des salaires des pays du Nord. Toutefois, il y a une partie de ces internationaux et internationales qui travaillaient comme les grec·que·s et gagnaient comme les grec·que·s. Il y avait aussi une minorité qui alternait travail dans leur pays et séjour en Grèce. Les exilé·e·s non-blanc·he·s, si détenteurs et détentrices de papiers, iels travaillaient dans les emplois les plus précaires avec les exploitations les plus flagrantes, ou vivaient[44] en précarité absolue avec la petite somme qu'iels recevaient durant l'examen de leur demande d'asile. Jusqu'en 2019 une majorité des personnes des trois groupes vivait dans les squats ; or, après les expulsions colossales des squats en 2019 et les politiques anti-squat

[42] Dans le troisième épisode du film, Bertrand nous partage presque la même analyse (épisode 3, 19')

[43] J'utilise l'imparfait parce que depuis la reprise du pouvoir par la *Néa Dimokratía* en 2019, le gouvernement grec a considérablement durci les conditions de l'accueil des demandeurs et demandeuses d'asile, réduit les champs d'action des ONG et a pris en main une grande partie de la gestion de l'accueil des migrant·e·s en général et des camps en particulier. En conséquence, un grand nombre des ONG ont cessé entièrement ou partiellement leurs activités et beaucoup ont quitté la Grèce.

[44] J'utilise l'imparfait de la même manière, car aujourd'hui les personnes en demande d'asile pour garder leur « régularité », avoir un « toit » et de quoi manger, doivent rester dans les camps qui sont très loin du centre-ville d'Athènes.

du gouvernement grec, le nombre de personnes vivant dans les squats a largement décru[45]. Contrairement à la France et à Caen, dans les mouvements athéniens il n'y a guère de petit·e·s bourgeois·e·s et il y a peu de personnes appartenant aux couches les plus privilégiées du prolétariat. Une autre différence notable consiste en la présence importante des étudiant·e·s dans les mouvements grecs. À Caen, la présence des étudiant·e·s se faisait de plus en plus rare alors qu'un grand nombre des personnes mobilisées dans les mouvements d'aujourd'hui ont commencé par les luttes étudiantes et qu'elles étaient majoritaires à leurs époques[46]. Cela dit, depuis le mouvement contre la réforme des retraites en 2023, un nombre considérable de jeunes étudiant·e·s et lycéen·ne·s se rallient aux luttes sociales.

Ici, il nous faut, encore, une précision de l'ordre de la pragmatique par rapport aux deux termes « militant·e » et « activiste », très confus même sur le terrain et surtout dans le contexte international plurilingue d'Athènes. Les deux, étant utilisés pour désigner les personnes mobilisées et actives dans les mouvements et les luttes, peuvent revêtir des sens différents selon les contextes. Le dictionnaire Larousse propose deux définitions pour « militant » : 1. « *Adhérent d'une organisation politique, syndicale, sociale, qui participe activement à la vie de cette organisation* ». 2. « *Personne qui agit pour une cause* ». Nous trouvons également deux définitions pour le mot « activiste » : 1. « *Militant prônant le recours à l'action directe* ». 2. « *Partisan de l'activisme* ». La différence et la nuance des deux mots en anglais ne se font pas de la même manière. Le terme « militant » est défini comme : « *a person or an organization that is willing to fight to achieve their/its goals* » (Une personne ou une organisation prête à se battre pour atteindre ses objectifs). Et la définition proposée pour « activist » est : « *someone who campaigns widely and effectively to cause social or political change* » (une personne qui fait campagne largement et efficacement pour provoquer un changement social ou politique). Dans le contexte caennais le mot d'usage courant est « militant », alors que dans le contexte athénien on utilise habituellement le terme « *activist* ». Cela en premier lieu est dû à une différence de cultures et de langage politique. Dans le contexte athénien, nous nous trouvons face à une culture internationale qui utilise la langue anglaise comme un outil de communication entre des personnes parlant différentes langues pour qui (à part quelques exceptions) l'anglais n'est pas la langue maternelle. Par conséquent, les nuances et les subtilités de la langue ne sont pas ou très peu comprises. Il

[45] Je reviendrai sur ce sujet dans le chapitre 6 (*cf.* pp. 422-436)
[46] J'analyserai plus en détails ces compositions dans le septième chapitre.

existe, de cette manière, un décalage entre la culture politique historiquement développée sur le territoire en fonction de ses conditions historiques et matérielles, et le nouveau système de communication qui se met en place, car il faut l'adapter à la présence des personnes ayant des langues et des cultures politiques différentes. Ainsi, les termes, au lieu d'être des objets sémantiquement précis, sont plutôt les codes à partir desquels la communication entre les sujets devient possible. Au contraire, dans la conjoncture caennaise, on se trouve dans une culture politique homogène et bien ancrée avec son système de communication traditionnel. À cela s'ajoute, l'utilisation et même la définition différente des deux mots dans les deux langues. En règle générale, le terme « *militant* » en anglais réfère plus aux luttes armées et les actions dites « violentes », il est donc de moins en moins courant dans la culture politique anglophone. Au contraire, dans la culture française le mot « activiste » renvoie plus aux actions directes ou à l'anglicisme, donc il n'est pas très courant.

I.II.III. Au niveau des orientations

Comme dit précédemment, les orientations d'un mouvement social sont dialectiquement liées à ses revendications. C'est-à-dire plus un mouvement prend des orientations de « *discontinuisme révolutionnaire* » plus ses revendications deviennent radicales, et au contraire, plus un mouvement se dirige vers le « *continuisme réformiste* » plus ses revendications sont limitées, spécifiques et institutionnelles. Alors, la position plus ou moins révolutionnaire d'un mouvement social dépend de la possibilité de son intégration au mode de production capitaliste (comme le mouvement féministe libéral ou le syndicalisme français), à la consommation et au mode de vie (comme les mouvements écologistes libéraux), et à l'ensemble des ressources de l'appareil d'État (comme les mouvements LGBTQI+ libéraux qui ont servi au *pinkwashing*[47] des États coloniaux).

En ce qui concerne cette recherche, il faut séparer les orientations globales des mouvements sociaux à l'échelle nationale ou internationale qui ont fédéré une masse d'institutions, classes, couches sociales et personnes différentes, même parfois contradictoires, et les orientations particulières que les collectifs et les groupes que j'ai enquêté ont tenté d'apporter à ces mouvements. Ayant tous comme base commune les quatre principes d'**Anticapitalisme**, **Antisexisme**, **Antiracisme** et **Anti-autoritarisme**, ils

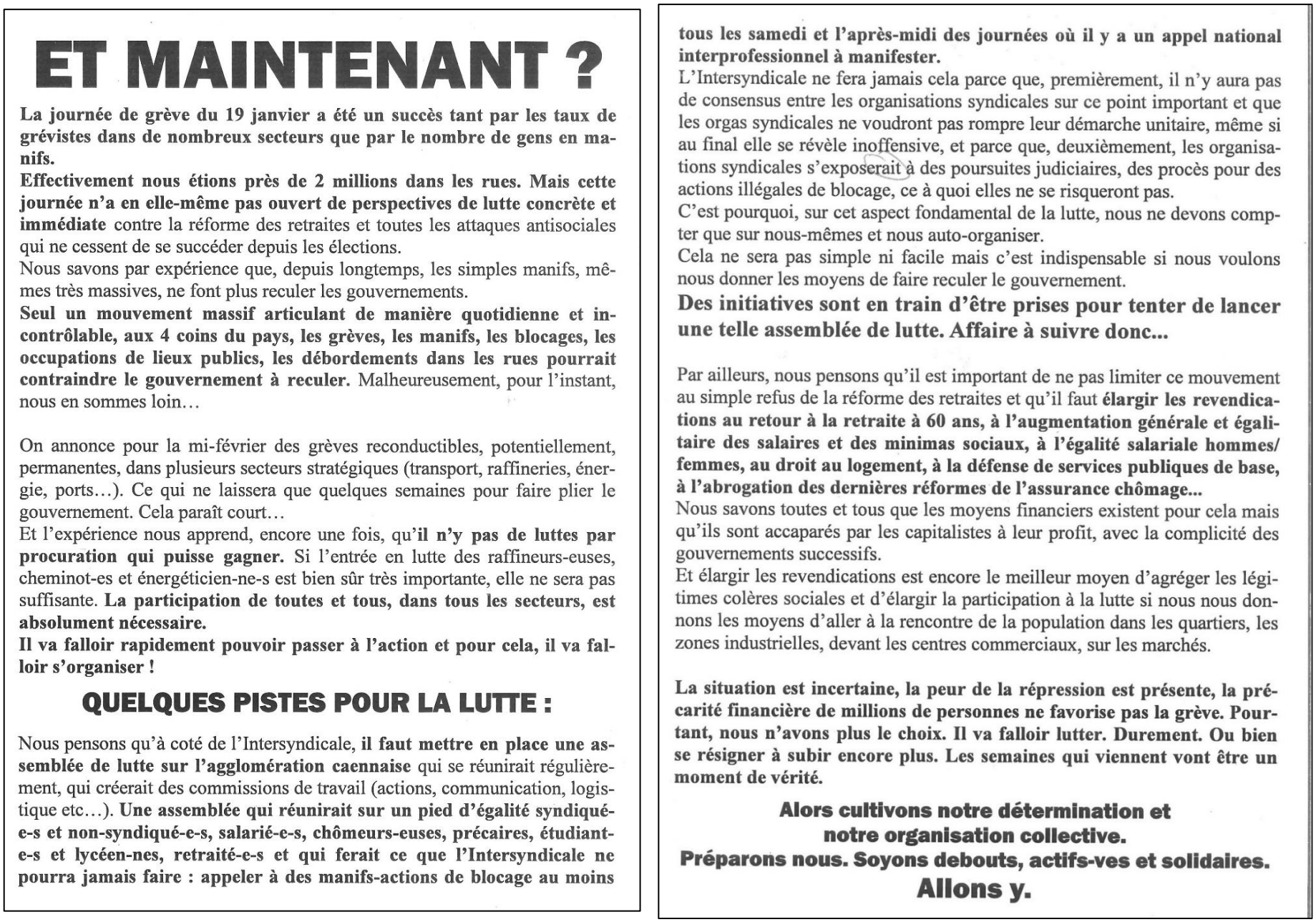
[47] Le *pinkwashing* est un procédé *marketing* utilisé par un État, organisation, parti politique ou entreprise dans le but de se donner une image progressiste et engagée pour les droits des femmes et les personne LGBTQI+.

mettent en avant cette base dans toutes les luttes et essaient de la prôner dans tous les mouvements, clairement dans la logique du « *discontinuisme révolutionnaire* ». Ainsi, quand ces groupes et collectifs participent aux mouvements dont ils ne sont pas les porteurs principaux, par une combinaison d'information, de conscientisation, d'agitation et d'actions, ils tendent à injecter ces principes dans le mouvement.

J'ai pu assister à trois formes différentes de tentatives de susciter la radicalisation des orientations des mouvements sociaux réformistes. La première concerne les mouvements institutionnels du type de ceux contre loi Travail ou les réformes des retraites dont les orientations globales suivaient évidemment la logique du « *continuisme réformiste* », c'est-à-dire la contestation « démocratique » par la voie « légale » dans l'unique et le simple but d'obtenir le retrait des projets de loi. Or, les collectifs et groupes autonomes participaient à ces mouvements dans le but de les lier à la lutte des classes, à des contradictions fondamentales de la société capitaliste et à la lutte contre l'État. Le tract ci-après (figure 9), sorti en fin janvier 2023, en début du dernier mouvement contre la plus récente réforme des retraites, invitant à constituer une assemblée autonome de lutte, nous donne une image de ce type d'initiatives d'agitation pendant les mouvements institutionnels.

La deuxième forme, et probablement la plus marquante à Caen, s'est manifestée lors du mouvement des Gilets jaunes. Ce mouvement, spontané et autonome, s'est distingué par son ambiguïté et son hétérogénéité à tous les niveaux d'analyse. Initialement déclenché par une réaction à la hausse des taxes sur les carburants, il a rapidement pris une ampleur inédite, avec des revendications allant jusqu'à exiger la démission (voire l'exécution) du président de la République française. À Caen comme ailleurs, les participant·e·s provenaient d'horizons économiques, sociaux et politiques variés[48].

[48] Pour une analyse détaillée et quantitative regarder Elalaoui et al. (2022) : « *Qui sont les Gilets jaunes mobilisés à Caen ? », in* Atlas Social de Caen. https://doi.org/10.48649/asdc.1065.



ET MAINTENANT ?

La journée de grève du 19 janvier a été un succès tant par les taux de grévistes dans de nombreux secteurs que par le nombre de gens en manifs.
Effectivement nous étions près de 2 millions dans les rues. Mais cette journée n'a en elle-même pas ouvert de perspectives de lutte concrète et immédiate contre la réforme des retraites et toutes les attaques antisociales qui ne cessent de se succéder depuis les élections.
Nous savons par expérience que, depuis longtemps, les simples manifs, mêmes très massives, ne font plus reculer les gouvernements.
Seul un mouvement massif articulant de manière quotidienne et incontrôlable, aux 4 coins du pays, les grèves, les manifs, les blocages, les occupations de lieux publics, les débordements dans les rues pourrait contraindre le gouvernement à reculer. Malheureusement, pour l'instant, nous en sommes loin…

On annonce pour la mi-février des grèves reconductibles, potentiellement, permanentes, dans plusieurs secteurs stratégiques (transport, raffineries, énergie, ports…). Ce qui ne laissera que quelques semaines pour faire plier le gouvernement. Cela paraît court…
Et l'expérience nous apprend, encore une fois, qu'**il n'y pas de luttes par procuration qui puisse gagner.** Si l'entrée en lutte des raffineurs-euses, cheminot-es et énergéticien-ne-s est bien sûr très importante, elle ne sera pas suffisante. **La participation de toutes et tous, dans tous les secteurs, est absolument nécessaire.**
Il va falloir rapidement pouvoir passer à l'action et pour cela, il va falloir s'organiser !

QUELQUES PISTES POUR LA LUTTE :

Nous pensons qu'à coté de l'Intersyndicale, **il faut mettre en place une assemblée de lutte sur l'agglomération caennaise** qui se réunirait régulièrement, qui créerait des commissions de travail (actions, communication, logistique etc…). **Une assemblée qui réunirait sur un pied d'égalité syndiqué-e-s et non-syndiqué-e-s, salarié-e-s, chômeurs-euses, précaires, étudiant-e-s et lycéen-nes, retraité-e-s et qui ferait ce que l'Intersyndicale ne pourra jamais faire : appeler à des manifs-actions de blocage au moins tous les samedi et l'après-midi des journées où il y a un appel national interprofessionnel à manifester.**
L'Intersyndicale ne fera jamais cela parce que, premièrement, il n'y aura pas de consensus entre les organisations syndicales sur ce point important et que les orgas syndicales ne voudront pas rompre leur démarche unitaire, même si au final elle se révèle inoffensive, et parce que, deuxièmement, les organisations syndicales s'exposerait à des poursuites judiciaires, des procès pour des actions illégales de blocage, ce à quoi elles ne se risqueront pas.
C'est pourquoi, sur cet aspect fondamental de la lutte, nous ne devons compter que sur nous-mêmes et nous auto-organiser.
Cela ne sera pas simple ni facile mais c'est indispensable si nous voulons nous donner les moyens de faire reculer le gouvernement.
Des initiatives sont en train d'être prises pour tenter de lancer une telle assemblée de lutte. Affaire à suivre donc...

Par ailleurs, nous pensons qu'il est important de ne pas limiter ce mouvement au simple refus de la réforme des retraites et qu'il faut **élargir les revendications au retour à la retraite à 60 ans, à l'augmentation générale et égalitaire des salaires et des minimas sociaux, à l'égalité salariale hommes/femmes, au droit au logement, à la défense de services publiques de base, à l'abrogation des dernières réformes de l'assurance chômage...**
Nous savons toutes et tous que les moyens financiers existent pour cela mais qu'ils sont accaparés par les capitalistes à leur profit, avec la complicité des gouvernements successifs.
Et élargir les revendications est encore le meilleur moyen d'agréger les légitimes colères sociales et d'élargir la participation à la lutte si nous nous donnons les moyens d'aller à la rencontre de la population dans les quartiers, les zones industrielles, devant les centres commerciaux, sur les marchés.

La situation est incertaine, la peur de la répression est présente, la précarité financière de millions de personnes ne favorise pas la grève. Pourtant, nous n'avons plus le choix. Il va falloir lutter. Durement. Ou bien se résigner à subir encore plus. Les semaines qui viennent vont être un moment de vérité.

Alors cultivons notre détermination et notre organisation collective.
Préparons nous. Soyons debouts, actifs-ves et solidaires.
Allons y.

Figure 9 : Tract invitant à construire une assemblée autonome à Caen, 2023

En l'absence de structures et d'organisations établies, certains groupes politiques, notamment le Front national[49], ont tenté de récupérer le mouvement, en totalité ou en partie. Dans un tel climat politique, à Caen, comme ailleurs, les collectifs et les personnes antifascistes, antiracistes et anticapitalistes ont initialement été très mitigé·e·s à rejoindre les Gilets jaunes. Cela n'a pas duré longtemps, surtout après l'acte III du 17 novembre 2018, un grand nombre de personnes, individuellement ou collectivement, a adhéré au mouvement. De là, il y a eu des efforts pour, d'une part, lier le mouvement des Gilets jaunes aux contradictions plus générales et apporter une approche de plus en plus anticapitaliste, et d'autre part, pour lutter contre les stéréotypes sexistes, racistes et homophobes très présents sur le terrain. Dans ces circonstances, les analyses théoriques et les feuilles d'agitation ont accompagné un travail d'information, de conscientisation et de partage d'expériences militantes sur le terrain, pendant les blocages des ronds-points comme les manifestations des samedis. Le recto du 8e numéro de *Convergences* (feuille d'information de l'Espace de Convergence de Caen), sorti pour l'acte IV des Gilets jaunes, nous fournit un exemple digne d'intérêt sur le travail analytique (figure 10), suivi d'un tract (figure 11) qui est démonstratif au niveau des propositions d'orientations. C'est ainsi que le samedi 22 décembre 2018 près de 400 Gilets jaunes se sont réuni·e·s pour faire leur assemblée générale au squat du Marais à Caen[50] où vivaient plus de 250 personnes exilées de différentes origines (figure 12). Il s'en est suivi des liens sociaux et politiques de longue durée avec plusieurs Gilets jaunes qui, une fois leur mouvement atténué, se sont investi·e·s dans les différentes luttes du milieu caennais : comme dans le collectif CEP (entraide populaire pendant la crise du Covid) et le collectif CROC (Contre la Répression : Organisation Collective). Ces personnes ont également monté, sur les mêmes orientations, des collectifs d'entraide dans leurs quartiers (comme le collectif des femmes du quartier de Chemin Vert), des réseaux militants comme à Hérouville-Saint-Clair, etc.

[49] Depuis 2018, il est devenu, par euphémisme, le Rassemblement national.
[50] *Cf.* pp. 337-350

CONVERGENCES 8

Feuille d'infos apériodique de l'Espace de Convergences de Caen - 24 novembre 2018 - Prix libre
Pour recevoir des infos, les prochains numéros en version numérique, prendre contact : maraiscaen@laposte.net
Reproduction /diffusion libre et vivement encouragée...

ÉDITO

Depuis le 17 novembre, le mouvement des gilets jaunes a fait une irruption fracassante sur la scène sociale, politique et médiatique française.
Une profonde colère sociale, qui ne cessait d'augmenter, était depuis longtemps palpable dans le pays. Elle ne se reconnaissait visiblement pas dans les mouvements sociaux traditionnels de ces dernières années, plus ou moins encadrés par les confédérations syndicales et par les partis de gauche.
Cette colère sociale massive, trop longtemps contenue, a fini par se trouver son propre débouché. La hausse des prix du carburant aura été son élément déclencheur. Mais cette colère va évidemment bien plus loin que le simple prix de l'essence...
L'appel à bloquer le pays le 17 novembre a été massivement entendu car il était spontané, non relié à une force politique ou syndicale quelconque, parce qu'il laissait à chacun-e la possibilité de se l'approprier, d'y greffer son mécontentement général, de s'auto-organiser avec sa famille, ses ami-e-s, ses collègues pour y participer, et parce qu'il invitait directement à l'action, à bloquer au lieu de simplement manifester d'une manière inoffensive.
Le 17 novembre, on a donc vu des centaines de milliers de prolos, de précaires, d'intérimaires, de galérien-ne-s, de travailleurs-euses à la retraite, de petits paysan-ne-s, commerçantes, artisan-e-s qui ne vivent que de leur travail, sans exploiter personne, sortir au grand jour, se rassembler et faire l'expérience joyeuse de leur force collective en bloquant le pays.
Parce que ce mouvement de révolte est, très majoritairement, celui de damné-e-s du système capitaliste, trop longtemps exploité'e-s, précarisé-e-s dans leurs conditions de travail et d'existence, méprisés par les classes dirigeantes et possédantes, nous y participons, comme nous avons participé à bien d'autres mouvements auparavant (contre les différentes Loi Travail ou aux cotés des cheminot-e-s, des étudiant-e-s, des agents territoriaux-ales), en affichant nos bases de lutte de classe indépendante, de solidarité et de convergence des luttes, notre antiracisme et notre anticapitalisme.



ROND-POINT D'IFS, L'APRÈS-MIDI DU DIMANCHE 18 NOVEMBRE

1000 nuances de jaune fluo...

On a encore peu de recul sur le mouvement des gilets jaunes mais certains médias jouent déjà les analystes officiels et cherchent à imposer leurs visions, souvent remplies de clichés et de mépris. **Ainsi, la dizaine de cas de violences homophobes, sexistes et racistes recensés (et très médiatisés pour décrédibiliser le mouvement) n'ont été réalisés que par quelques dizaines de personnes tout au plus. Le caractère minoritaire de ces incidents ne peut justifier de mettre dans la même case l'extrême droite et le mouvement des gilets jaunes et les bien plus de 300 000 personnes mobilisées les 17 et 18 novembre.**
Seule la réalité de terrain peut nous en apprendre plus. De notre expérience normande, la situation semble différente. Sur certains piquets on a croisé pas mal de camarades sans étiquettes habitués des luttes sociales locales, de syndicalistes combatifs de SUD et de la CGT et de participants aux manifs de soutien aux migrants. Au blocage d'un rond-point près de Rots, des gilets jaunes ont dégagé des individus racistes qui essayaient de s'incruster.
S'il y a effectivement une grande diversité sociale et culturelle chez les gilets jaunes, la majorité sont des intérimaires, des précaires, des chômeurs-euses, des ouvriers-ères, des retraité-e-s, provenant des villes comme des campagnes. Beaucoup de femmes sont aussi présentes, ce qui n'est pas surprenant vu qu'elles sont les plus touchées par la précarité. Le sous-emploi et la précarité semble être un des traits communs des gilets jaunes, puisque c'est justement ce « temps libre » subi, ou la pause de RTT ou de jour de congés, qui permet de se relayer sur les piquets sans se mettre en grève. Et contrairement à ce qu'on entend, les revendications sont plus larges que la taxe sur le gazole, mais affirment globalement un ras-le-bol contre l'État et ses politiques pro-capitalistes et d'austérité.
Méfions-nous des analyses d'une certaine gauche bien-pensante qui regarde avec mépris ce mouvement, l'oppose trop facilement à l'écologie et cherche à ranger artificiellement « à droite » des manifestant-e-s dont le plus grand dénominateur commun est d'être du côté des dépossédé-e-s.

Vers un conflit long et dur ?

La détermination des participant-e-s au mouvement des gilets jaunes ne fait aucun doute. Celle du gouvernement non plus qui refuse de lâcher quoi que ce soit, en diminuant le prix des carburants ou en augmentant les salaires, les retraites et les minimas sociaux.
Même s'il est inquiété par l'ampleur du mouvement, son caractère indépendant, auto-organisé et imprévisible, le pouvoir ne cédera pas facilement ni volontairement. On va assister, comme dans toute lutte, à un rapport de force qui va se durcir.
Le mouvement va probablement connaître des pics de conflictualité tous les week-end tandis que de nombreuses actions de blocage plus réduites chercheront à maintenir la mobilisation et l'agitation au cours des jours ouvrables de la semaine.
De son coté **le gouvernement cherche déjà à délégitimer le mouvement** en alimentant les peurs de la récupération d'extrême droite, de l'infiltration ultra-gauche, des « casseurs » violents, des « dommages » causés à l'économie et l'emploi, de la crise écologique. Ces discours politiques et médiatiques de peurs essayent d'**isoler un mouvement que plein de gens sont susceptibles de rejoindre** et visent à **préparer l'opinion publique à un durcissement de la répression policière contre les gilets jaunes.**
Macron va aussi certainement essayer de « jouer la montre » en espérant l'épuisement des manifestant-e-s et que les fêtes de fin d'année entraîneront la disparition finale du mouvement.
Les piquets de blocage en semaine risquent d'être plus souvent et brutalement délogés par les forces de police. Les menaces de poursuites, le fichage, les provocations, les arrestations et les inculpations ou les amendes risquent d'être plus fréquentes. Inévitablement, quoi qu'on en pense, les affrontements risquent de se multiplier surtout pendant les grandes mobilisations de fin de semaine.
Face à cela, la force du mouvement résidera dans son sens de la solidarité (y compris avec les inculpé-e-s qui, espérons-le, ne resteront pas seuls et isolés face à la justice du pouvoir), **dans sa capacité à s'élargir et à accueillir de nouvelles personnes, à s'allier avec des travailleurs-euses de différents secteurs qui pourraient entrer en grève, dans la diversité de ses actions et de ses cibles, dans sa mobilité, sa capacité à multiplier et déplacer les actions de blocage plutôt que de s'enfermer dans une résistance à tout prix quand le rapport de force est défavorable.**
Le mouvement contre la Loi Travail de 2016, l'intervention de 2500 gendarmes pendant des semaines contre la ZAD de Notre Dame des Landes sont là pour nous rappeler que les gouvernements sont capables de taper très fort lorsqu'ils se sentent menacés par un mouvement de lutte dynamique.

« Frapper au porte-monnaie » : perturber l'économie, entraver les profits...

Perturber ou occuper les institutions comme les mairies, les centres d'impôts, les préfectures, etc., sont des actions d'agitations symboliquement fortes, mais ralentir l'économie reste l'action la plus efficace face au gouvernement.
Bloquer l'économie (les zones industrielles et commerciales, les dépôts de carburants, etc.) c'est « prendre à la gorge » les capitalistes comme ils nous le font quotidiennement !
Mais comment faire pour éviter de se mettre à dos d'autres secteurs de la population? Il est évident qu'il y aura toujours des mécontent-e-s (surtout du côté du patronat et des élu-e-s) mais autant limiter leur nombre. Par exemple, lors de blocage de ronds-points, ce qui compte, ce n'est pas tant de retarder très longtemps les véhicules de particuliers que de bloquer plus longuement les camions de marchandises, les véhicules d'entreprises et les engins de travaux (en offrant le café aux routier-e-s)...
Plutôt que de bloquer un péage, mieux vaut le transformer en péage gratuit, ce qui permet à la fois d'impacter l'économie tout en popularisant la lutte.
Et pourquoi ne pas faire des actions similaires même avec les parkings ou certains services publics ? Soyons inventifs et touchons positivement aux porte-monnaies des usagers et négativement à ceux des grands industriels qui imposent leurs désirs au peuple via le gouvernement Macron !

Figure 10 : Recto du 8ème numéro de Convergence, 24/11/2018



5 propositions pour renforcer les gilets jaunes

1. Le mouvement des gilets jaunes est celui de la classe des exploités :

Ne laissons pas ce mouvement aux partis qui veulent le noyauter: ils ne veulent que des places d'élus et se retrouver aux affaires. Ne laissons pas ce mouvement au patronat: nous n'avons pas les mêmes intérets, et déjà ils parlent d'arrêter les blocages. Ne laissons pas le racisme nous diviser: peu importe la couleur, c'est la même galère! Ce mouvement c'est celui des prolos. Il s'étendra et se renforcera s'il assume des positions de solidarité de classe. Notre force c'est notre situation: nous sommes partout, nous produisons toutes les richesses de cette société.

2. Privilégions l'action

Mieux vaut bloquer l'économie que manifester un samedi dans Paris. Et pour commencer, bloquons le Black Friday !

3. Contre la répression soyons solidaires :

Les premiers jours ont été marqués par un certain laisser faire qui ne durera pas. Ne laissons pas les bloqueurs aller en prison ! Organisons des comités de défense collective. Soyons présents pour les gilets jaunes victimes de répression !

4. Élargissons le mouvement :

Toutes les questions sociales sont en réalité liées! C'est un même problème: notre condition sociale.
On a le choix entre des cages à lapin en centre ville ou des logements plus grands mais plus éloigné. Les mêmes qui sont touchés par l'essence trop chère sont ceux sur qui les immeubles s'écroulent en centre ville : voilà pourquoi on se loge plus loin ! C'est la même chose pour le chauffage, les bas salaires, la vie chère...

5. La grève et le blocage marchent ensemble !

On ne bloquera pas l'économie sans bloquer la production. Les travailleurs ont une arme vieille comme le travail : la grève. Tous et toutes en grève contre la vie chère, l'exploitation et la misère !

La classe en gilet jaune

Figure 11 : Feuille d'agitation pendant le mouvement des Gilets jaunes, 2018

La troisième forme a été mise en place dans les mouvements de solidarité avec les migrant·e·s. Ces mouvements, existant depuis longtemps, ont pris une ampleur et des formes inédites depuis 2015. Des collectifs, des associations, des ONG et des personnes impliquées se sont multipliées et les luttes se sont étendues sur des terrains et des champs très variés et très vastes. Alors qu'en France, et particulièrement à Caen, il y a eu une sorte de coopération et coordination entre les agents institutionnels (non-étatiques) et les collectifs autonomes, à Athènes, les collectifs autonomes, pour des raisons politiques, non seulement n'ont pas du tout collaboré avec les ONG, mais au contraire, ont souvent mené des luttes contre les démarches des ONG ou en soutien aux personnes en conflit avec elles. Les groupes et collectifs étudiés dans cette recherche (à Caen comme à Athènes), pour la plupart, ont renversé la

question migratoire en défendant les principes comme « la liberté de circulation », « papiers pour tou·te·s », « logement pour tou·te·s » et en dénonçant les manquements, la négligence, les oppressions et la répression de l'État. Dans une telle perspective, ils tendaient à sortir de la logique caritative et humanitaire[51] et lier « la question migratoire » aux contradictions du capital et de l'État (très rarement au colonialisme et à l'impérialisme). Le tract ci-dessous (figures 13a et 13b) est publié début mars 2020, après l'annonce de l'ouverture des frontières par l'État turc et les attaques fascistes et la chasse à l'homme contre les personnes migrantes à Lesbos et à Evros (la ville frontière du nord de la Grèce)[52]. Il montre les orientations politiques des groupes radicaux dans le mouvement de solidarité avec les migrant·e·s.



Figure 12 : Assemblée générale des Gilets jaunes au squat du Marais 22/12/2018 (source : fr.squat.net)

[51] Je reviendrai sur ces questions au septième chapitre (*cf.* pp. 588-591)
[52] *Cf*. pp.303-305

Let's set up barricades of solidarity against the national backbone and the state

-

The issue of migration is an issue with national implications. Therefore, it is important to exchange views and positions despite ideological and political differences.
Minister of Migration, N. Mitarakis, after his meeting with a delegation of SYRIZA, 06.02.2020

They are right to close the borders, we did it, too—but without a parade.
Al. Tsipras, 02.03.2020

We expressed our concern with Turkish aggressiveness and provocation, which is combined with new asymmetrical threats, provocations with the refugee–migrant currents to Evros and the islands of the Aegean.
D. Koutsoumpas, 06.03.2020

The wars of the bosses and states have always been directed against the exploited and the oppressed of this world, beyond the borders built on bloodshed. Wars that serve either the political or economic goals of the bosses — such as energy, the development of the weapons industry, and control over geostrategic areas — have been going on for years in various places across the planet (Syria, Libya, Afghanistan, etc.) with the active participation of the Greek state. These wars, as well as the human desire for a better life, push millions of people to abandon their homes. The latest events at Evros and the Aegean have resulted in hundreds of migrants trying to cross the borders and having to deal with the full apparatus of the state and parastate. These institutions sink boats laden with passengers (drowning a 6-year-old child), shoot with live ammunition resulting in two murders so far, choke people with chemicals, set up racist blockades in the ports and streets, and plan and execute pogroms in Chios and Lesvos. These actions are accompanied by jingoistic appeals for "national unity" against the "invasion", both institutional and popular in nature.

The state, with the friendly cooperation of the media, refers to the movement of migrants in the language of war, describing it as an "*asymmetrical threat*", seeks to foster greater unity and participation of patriots and nationalists of this society in the crimes of the Greek state. This is not the first time that the Greek state has talked and acted in military terms against migrants. The decision to suspend the acceptance of asylum applications and to serve immediate sentences of 4 years' imprisonment and a €10,000 fine those who crossed the borders is wholly based on this fascistic rhetoric.

Announcements about the creation of more detention centres are nothing but a clear message about the continuation of the war on migrants. When the Greek state talks about a solution, we can be sure that what this implies for migrants is more violence and isolation, more deportations, greaterrestrictions on movement and more cruel exploitation, impoverishment, and death. The financial aid of €700mn. it received from the EU reflects this criminal bargain that's happening over control of the migrant population. A bargain that's not just about the profit of capital that is involved in operations related to migration, but one that is being spread to the level of local society.

In this unequal war, those sitting at the negotiating table have always been on the same side of it. The anti-migration policy of the Greek state, in which it has decades of experience, is being implemented as a national affair beyond "*ideological and political differences*". For years it has been using a range of tools which are modified and developed, with an ideological emphasis on the superiority of the Greek

Figure 13a : Recto du tract écrit par l'Assemblée des squats, stékia*, collectifs, internationalistes, migrant·e·s et personnes solidaires, 2020*

element that is under threat. Even its humanitarian side follows this rule. The left-wing government of SYRIZA has opened the way and affirmed in the best possible way the practical meaning of national unity.

For this reason, the riots, protests, and refusals of migrants, from Moria to Petrou Ralli, are a part of the struggle against constant humiliation and violence they receive. These are strugglesagainst the degradation and isolation they're being put through in each aspect of everyday life. The imprisonment of thousands of people in detention centres, just because they have a different place of origin, doesn't need to happen in these horrible conditions to be seen as what it is: pure fascism.

The escalation of the military handling of migration comes together with attacks against squats, starvation wages, expensive rents, the cops' intensive patrols and ID checks in squares, parks, and universities. The bosses' proclamation about a return to "normality" requires the consolidation of state power and business interests.

Our cities are changing, and in the interest of the bosses. "Modern prisons" are no longer a slogan, but they're being built, refined and normalised every day around us. They're becoming an asphyxiating reality where there's only space for the intensification of exploitation and consumption. It's this reality that we need to attack collectively.

AGAINST WAR, RACISM, EXPLOITATION, AND OPPRESSION
TEAR DOWN THE BORDERS AND CONCENTRATION CAMPS

against the criminalisation of migration

papers to all migrants
free movement

common struggles of locals & migrants for a world of equality and freedom

Assembly of squats, collectives, internationalists, migrants, solidarians

email: synsquat@riseup.net
blog: synsquat.blackblogs.org

Figure 13b : Verso du tract écrit par l'Assemblée des squats, stékia, *collectifs, internationalistes, migrant·e·s et personnes solidaires, 2020*

Dressons des barricades de solidarité contre la colonne vertébrale de la nation et l'État

« *La question des migrations a des implications nationales. Il est donc important d'échanger des points de vue et des positions en dépit des différences idéologiques et politiques.* »

(Le ministre de la Migration, N. Mitarakis, après la réunion avec une délégation de SYRIZA, 06/02/2020)

« *Ils ont raison de fermer les frontières, nous l'avons fait aussi, mais sans en faire une parade.* »

(Alexis Tsipras, le chef de SYRIZA et l'ancien premier ministre grec, 02/03/2020)

« *Nous avons exprimé notre inquiétude face à l'agressivité et aux provocations turques, qui s'accompagnent de nouvelles menaces asymétriques, de provocations avec les courants de réfugiés-migrants vers Evros et les îles de la mer Égée.* »

(Dimitris Koutsoumpas, le Secrétaire général du Parti communiste de Grèce (KKE), 06/03/2020)

Les guerres des patrons et des États ont toujours été dirigées contre les exploités et les opprimés du monde, au-delà des frontières construites sur le sang. Les guerres qui servent les objectifs politiques ou économiques des patrons - comme l'énergie, le développement de l'industrie de l'armement, le contrôle des zones géostratégiques - se déroulent depuis des années en divers endroits de la planète (Syrie, Libye, Afghanistan, etc.) avec la participation active de l'État grec. Ces guerres, ainsi que le désir humain d'une vie meilleure, poussent des millions de personnes à partir de chez elles. Les derniers événements à Evros et dans la mer Égée ont eu pour conséquence que des centaines de migrants ont tenté de passer les frontières et ont dû faire face à tout l'appareil de l'État et du para-État. Ces institutions font couler les bateaux chargés de passagers (un enfant de 6 ans a été noyé), tirent sur les gens à balles réelles entraînant deux meurtres à ce jour, étouffent les gens en les gazant, mettent en place des barrages racistes dans les ports et les rues et planifient et exécutent des pogroms à Chios et à Lesbos. Ces actions, de nature institutionnelle et populaire, sont accompagnées d'appels chauvins à l'« unité nationale » contre l'« invasion ».

L'État, avec la coopération amicale des médias, parle du mouvement des migrants dans le langage de la guerre, en le décrivant comme une « menace asymétrique », il cherche à encourager une plus grande unité et participation des patriotes et des nationalistes de cette société aux crimes de l'État grec. Ce n'est pas la première fois que l'État grec parle et agit en termes militaires contre les migrants. Les décisions de suspendre l'acceptation des demandes d'asile et d'infliger des peines immédiates de quatre ans d'emprisonnement et une amende de 10 000 € à ceux qui ont franchi les frontières sont entièrement basées sur cette rhétorique fasciste.

Les annonces concernant la création de nouveaux centres de détention ne sont rien d'autre qu'un message clair sur la poursuite de la guerre contre les migrants. Lorsque l'État grec parle d'une solution, nous pouvons être sûrs que cela implique, pour les migrants, plus de violence et d'isolement, plus d'expulsions, plus de restrictions de mouvement et plus d'exploitation cruelle, d'appauvrissement et de mort. L'aide financière de 700 millions d'euros qu'il a reçue de l'UE reflète ce marchandage criminel qui a lieu pour le contrôle de la population migrante. Un marchandage qui ne concerne pas seulement le profit du capital impliqué dans les opérations liées à la migration, mais qui s'étend au niveau de la société locale.

Dans cette guerre inégale, ceux qui sont assis à la table des négociations ont toujours été du même côté. La politique anti-migratoire de l'État grec, dans laquelle il a des décennies d'expérience, est mise en œuvre comme une affaire nationale au-delà des « *différences idéologiques et politiques* ». Depuis des années, il utilise une série d'outils qui sont modifiés et développés, avec un accent idéologique sur la supériorité de l'élément grec qui est menacé. Même son côté humanitaire suit cette règle. Le gouvernement de gauche de SYRIZA a ouvert la voie et a affirmé de la meilleure façon possible la signification pratique de l'unité nationale.

C'est pourquoi les émeutes, les protestations et les refus des migrants, de Moria à Petrou Ralli, font partie de la lutte contre les humiliations et les violences constantes qu'ils subissent. Il s'agit de luttes contre la dégradation et l'isolement qu'elles subissent dans tous les aspects de leur vie quotidienne. L'emprisonnement de milliers de personnes dans des centres de détention, simplement parce qu'elles ont un lieu d'origine différent, n'a pas besoin de se produire dans ces conditions horribles pour être considéré comme ce qu'il est : du fascisme à l'état pur.

L'escalade de la gestion militaire de la migration est accompagnée d'attaques contre les squats, de salaires de misère, de loyers élevés, de patrouilles intensives de la police et de contrôles d'identité sur les places, dans les parcs et dans les universités. La proclamation d'un retour à la « normalité » par les patrons exige la consolidation du pouvoir de l'État et des intérêts des entreprises.
Nos villes changent, et cela dans l'intérêt des patrons. Les « prisons modernes » ne sont plus un slogan, mais elles se construisent, s'affinent et se normalisent chaque jour autour de nous. Elles deviennent une réalité asphyxiante où il n'y a d'espace que pour l'intensification de l'exploitation et de la consommation. C'est à cette réalité qu'il nous faut attaquer collectivement.

CONTRE LA GUERRE, LE RACISME, L'EXPLOITATION ET L'OPPRESSION

ABOLIR LES FRONTIÉRES ET LES CAMPS DE CONCENTRATION

Contre la criminalisation de la migration

Les papiers pour tous les migrants

La liberté de circulation

La lutte commune des locaux et des migrants pour un monde de liberté et d'équité

Assemblée des squats, collectifs, internationalistes, migrants et personnes solidaires

Par ailleurs, quand ces groupes et collectifs sont les agents porteurs d'un mouvement (comme les mouvements des squats dans les deux villes), les orientations du mouvement sont plus homogènes particulièrement sur la base commune des quatre principes mentionnés plus haut. Cela dit, même au sein des mouvements homogènes proclamant le « *discontinuisme révolutionnaire* », il y a souvent les désaccords voire des clivages plus ou moins importants notamment autour des modes d'organisation et des stratégies à employer.

I.II.IV. Au niveau de l'organisation et des stratégies

De manière générale, on peut recenser trois modes de luttes politiques :

— les luttes politiques institutionnelles : elles sont menées généralement à l'intérieur de la sphère politique officielle et institutionnelle par les partis, les syndicats, les associations, les campagnes électorales, etc., afin d'y changer ou modifier les directions dans la logique du « *continuisme réformiste* », elles sont d'une manière ou d'une autre « *reléguées au monde du réformisme gestionnaire* » (Castells, 1975) et participent en fin du compte au maintien de l'ordre social existant, ses objectifs généraux institutionnels et sa reproduction ;

— les luttes politiques extra-institutionnelles : elles résultent des contradictions fondamentales du mode de production capitaliste et son organisation sociale et culturelle, et ont souvent la perspective du « *discontinuisme révolutionnaire et radical* » (Lefebvre, 1968), une rupture partielle ou complète avec le système socio-politique dominant et le mode de production capitaliste, comme les mouvements ouvriers, les mouvements sociaux spontanés progressistes ou/et insurrectionnalistes, les mouvements des fractions sociales opprimées comme les mouvements féministes, queers ou décoloniaux radicaux, etc. ;

— les luttes au niveau de l'infrapolitique (Scott, 1990) : il s'agit des luttes politiques quotidiennes, discrètes, peu ou non-visibles, peu ou non-bruyantes des groupes opprimés (*ibid.*) ; tantôt des luttes quotidiennes individuelles, des stratégies de survie et de résistance des groupes opprimés et marginalisés, tantôt des luttes collectives issues d'une conscience et d'un *standpoint* ou d'une identité politique opprimée (Dorlin, 2008), ces luttes « *fournissent le socle culturel et structurel de l'action politique plus visible qui a généralement retenu notre attention* » (Scott, 1990, p. 200). D'un côté on peut prendre l'exemple de la lutte quotidienne des femmes, des personnes trans, non-blanches etc. à chaque fois qu'elles font face aux différentes formes d'oppressions ordinaires ; de l'autre côté, celui des luttes des groupes minoritaires ou marginalisés qui s'organisent afin de défendre ou arracher certains droits.

Les formes de lutte sont généralement déterminées par les stratégies mises en place et les modes d'organisation. Il est important de rappeler que les luttes sociales et politiques ne sont ni figées ni unidimensionnelles, *a contrario*, elles sont principalement transversales et peuvent évoluer et se transformer très rapidement. Par conséquent, un mouvement social, pendant ses différentes phases, et surtout selon les réactions en face (ignorance, violence, répression), peut simultanément ou alternativement prendre une ou plusieurs formes de luttes. Aussi il peut changer ses stratégies et faire évoluer ses modes d'organisation.

Concernant les modes d'organisation, nous pouvons notamment en distinguer deux formes principales :

— Organisation hiérarchique : c'est le mode d'organisation habituel des partis politiques, des syndicats et de certains groupes politiques non-institutionnels. Dans ce mode d'organisation fonctionnant souvent à partir de la démocratie représentative, un nombre limité de personnes (le comité central, le Conseil national, le bureau confédéral, le bureau politique, etc.) est

mandaté pour définir les grandes lignes d'orientation et d'organisation, puis les rangs suivants chacun avec des échelons ascendants et descendants de pouvoirs et de devoirs. Ce mode d'organisation peut toutefois prendre différentes formes et degrés de hiérarchie, comme certains partis ou syndicats qui laisse une autonomie partielle ou entière à leurs branches locales spécifiquement sur les activités locales.

— Organisation horizontale : ce mode d'organisation fondé sur les principes d'égalité, autogestion et coopération met en œuvre la démocratie directe. Par conséquent, il n'y a ni hiérarchie, ni pouvoir, ni domination[53], chaque personne, groupe ou collectif peut donner son avis, apporter des propositions, et est libre de ses choix et responsable de ses actes. Les décisions sont prises soit en fonction de la majorité des voix ou rarement par consensus général (absence d'opposition) dans les assemblées générales (publiques) ou les assemblées affinitaires (réservées aux membres du collectif ou aux personnes invitées). Les mandats sont divisés en fonction de la volonté des individu·e·s qui s'y proposent sans qu'il y ait de supervision. Le compte est rendu au collectif. C'est notamment le mode d'organisation des collectifs autonomes, des anarchistes et anarchosyndicalistes, des communistes libertaires, etc. Tous les espaces, groupes et collectifs étudiés dans cette recherche s'organisent de cette manière.

Castells et Godard (1974, p. 357) expliquent, quant aux stratégies adaptées par les institutions et les instances du pouvoir, qu'elles :

> « *ne surgissent pas de pulsions individuelles et d'ambition viscérales, ni d'un calcul ''rationnel'', suivant une rationalité a-historique et universelle. Ces stratégies répondent à la trame contradictoire d'intérêts sociaux (donc structurellement déterminés) dont il est question, ainsi qu'aux intérêts spécifiques des appareils politiques y compris l'Appareil d'État, tout aussi déterminés du point de vue structurel* ».

Au même niveau, les stratégies de lutte et de résistance pour confronter celles de la domination émergent également des structures sociales établies dans les contradictions du système dominant. Les groupes dominés mettent en œuvre des stratégies de lutte « *déterminées par des conditions matérielles induites par le rapport de force* » (Dorlin, 2005, p. 95). Or, puisque, comme le rappelle Dorlin (*ibidem*), « *en général, le choix des armes est du côté du plus fort* », ces stratégies sont souvent adaptées à l'urgence de répondre ou résister

[53] Ce sujet sera abordé en détail au septième chapitre.

aux offensives des adversaires, et par conséquent dépendent implicitement de la logique et du fonctionnement du système dominant. Ainsi, comme le dénonce Dorlin (*ibidem*), « *la dimension subversive de ces stratégies de renversement est souvent précaire dans la mesure où elle consiste en des techniques de détournement, dévoiement des cadres dominants ou des systèmes catégoriels* ». De là, on peut identifier deux types généraux de stratégies de lutte :

— les stratégies de résistance et d'auto-défense : il s'agit de l'ensemble des pratiques de résistance, d'autodéfense et de survie face aux entreprises du système dominant aux différents niveaux économique, idéologique, social, politique, géographique, corporel, etc.

— les stratégies de subversion ou de construction et de préfiguration de la société du futur : elles consistent en un ensemble de pratiques mises en œuvre à la fois afin de renverser les normes et les rapports de pouvoir établis et de construire les prémisses et de préfigurer les possibilités de la société proposée par ces luttes[54].

Dans le cas de notre étude, les stratégies varient entre les deux types selon les mouvements, leurs orientations et leurs agents, néanmoins, dans la plupart des mouvements, nous trouvons une combinaison des deux. C'est-à-dire, dans quasiment tous les mouvements, il y a une stratégie de court terme pour répondre à l'urgence, une riposte plus ou moins directe aux offensives de l'État et du capital, et une stratégie de long terme pour construire des bases d'autonomie, attirer de nouvelles personnes (massification), promouvoir des valeurs et des principes et préparer et impulser la subversion.

Dans ces mouvements sociaux, on peut identifier plusieurs modes d'action, répartis en trois grandes catégories :

— à l'égard du mode de vie : il s'agit des pratiques et des actions en rapport avec la reproduction de la force de travail (la vie quotidienne et la consommation), tantôt des pratiques de résistance et de survie, tantôt des pratiques de construction de l'autonomie et de proposition d'une société autre. Les squats, les pratiques d'entraide, la mutualisation d'outils, de connaissances ou de services, les ateliers et les chantiers collectifs ou participatifs, les formations collectives, etc. font partie des modes d'action qui peuvent avoir des effets directs sur la quotidienneté des gens.

[54] Alex, Bertrand, Renaud et Vassilis évoquent ce sujet dans le film (épisode 1, 22'-35' et épisode 3, 34'-37').

— À l'égard de l'idéologie : d'une part, comme le remarque Scott (1990, p, 133), « *la résistance à la domination idéologique nécessite une contre-idéologie – une négation – qui fournira un cadre normatif général effectif afin d'organiser l'ensemble des pratiques de résistance inventées par un groupe dominé dans ses stratégies d'autodéfense* » ; d'autre part, il est indispensable de mener une proposition idéologique et pédagogique afin de construire un autre système de valeurs que l'on aspire à substituer à celui du capitalisme. Les actions idéologiques différentes se mettent en place pour combler ces besoins. Les écrits théoriques en différentes formes (livre, revue, fanzine, brochure, tract, feuille d'agitation, site internet, publication sur les réseaux sociaux, etc.), les forums de lutte, les lectures, discussions et projections collectives, les semaines et les weekends de rencontres (figures 14a et 14b), etc. fournissent quelques exemples des pratiques et actions idéologiques. Ces modes d'actions visent plutôt des effets à long terme d'un côté sur les évolutions culturelles et sociales et de l'autre sur les plans de massification et de soulèvement populaire.

— À l'égard de la contestation ou réclamation : les pratiques et les actions contestataires et/ou revendicatives, dans la plupart des cas, voient le jour face aux offensives de l'entité ou l'une des parties du système dominant. Les projets de loi pour retirer les droits ou imposer les mesures d'austérité ou de sécurité, la hausse des prix, la baisse des allocations, les grands projets industriels, technologiques, urbanistiques, les assassinats par la police, les injustices sociales, les mesures ou les actions liberticides, etc. suscitent les actions contestataires et/ou revendicatives. Les manifestations, les grèves générales, les rassemblements, les émeutes, les sabotages, les collages, les occupations, les blocages, etc. sont les pratiques les plus courantes de ce mode d'actions. Elles produisent des effets symboliques au niveau de démonstration de rapports de forces, de solidarité, d'*empowerment*, etc. d'une part, et d'autre part, des effets économiques, sociaux, politiques instantanés ou parfois plus durables selon leur cadence, leur durée, leur ampleur et leur intensité.

Les collectifs et les groupes auxquels je me suis intéressé, combinent toujours les trois modes d'action à des temporalités et tonalités différentes selon le contexte. Cependant, il ne faut pas confondre la stratégie et le mode d'action. La stratégie comprend un ensemble de pratiques et d'actions organisées et appliquées afin d'atteindre un objectif alors que le mode d'action est simplement un moyen qui, en combinaison avec d'autres, contribue à bâtir une stratégie. De cette manière, une stratégie suivant l'efficacité et la pertinence des pratiques et

des modes d'action qu'elle met en œuvre réussit ou pas à créer les effets qu'elle vise sur le terrain de conflit.



Mardi 10 août

17 heures : CQFD et L'EMPAILLÉ.
Deux expériences de presse de la liberté, solidaires de la lutte sociale : problèmes économiques, juridiques, diffusion et perspectives.

21 heures 30 : ***Pour le monde qui va***, documentaire en cours (copie de travail) **d'Iro Nube et Bonita Papastathi.**
Personne n'a prévu leur émergence. Ils sont là!
En novembre 2018, tout le décor de la normalité quotidienne se trouve suspendu. Les Gilets jaunes reprennent la rue samedi après samedi. Acte après acte. On pourrait y voir un de ces rares moments où l'indignation déborde les discours et où ***ce qui ne va pas*** apparaît aux yeux des gens comme inacceptable. ***On ne veut plus vivre comme avant.***

Mercredi 11 août

11 heures : Georges Lapierre est l'auteur de *La Commune d'Oaxaca* et de *Le Mythe de la raison* . Il a participé aux livres collectifs ***Hommes de maïs, cœurs de braise. Cultures indiennes en rébellion au Mexique*** et ***Invitation au voyage. Rencontre avec des indigènes zapatistes***. En 2015, il publie *Être ouragans. Écrits de la dissidence*.
Ce matin là il vient animer une causerie Sur les origines et les fondements de l'inégalité, dont ne sont guère dissociables l'origine et le fondement de l'argent.

17 heures : Charles Macdonald, auteur de ***L'Ordre contre l'Harmonie, une anthropologie de l'anarchie,*** montre comment Homo sapiens a vécu sous deux régimes fondamentalement opposés de vie collective. L'un est anarchique et grégaire, sans pouvoir mais doté d'une une cohésion qui vient d'ailleurs, tandis que l'autre étant hiérarchique, la cohésion est imposée par le pouvoir. L'auteur développe un modèle attesté par des applications historiques, ethnographiques et sociologiques concrètes (notamment Cosaques, pirates, Inuit, Palawan, communautés hippies et post catastrophiques) dont le nombre et la variété au cours de l'histoire récente et ancienne démontrent l'existence universelle dans notre espèce d'une aspiration anarchique. Ici, l'anthropologie valide et prolonge l'inspiration et les aspirations anarchistes.

21 heures 30 : Danse panique. Lucie Taffin joue de l'accordéon et **Jérôme Roubeau** de la batterie, deux instruments acoustiques qui électrisent et font danser. Si danser n'a jamais tué les soucis du monde, cela les éloigne pour un bon moment. Chansons en mouvement, chansons de changement, de bouleversement. Danse Panique réunit deux musiciens de grand air ; sachant reproduire sur scène la caresse du vent sur le visage.

Jeudi 12 août

11 heures : Thierry Ribault présente *Contre la Résilience - A Fukushima et ailleurs*.
« Promue au rang de technique thérapeutique face aux désastres en cours et à venir, la résilience érige leurs victimes en cogestionnaires de la dévastation.(...) À la fois idéologie de l'adaptation et technologie du consentement (...), la résilience constitue l'une des nombreuses impostures solutionnistes de notre époque. Cet essai, fruit d'un travail théorique et d'une enquête approfondie menés durant les dix années qui ont suivi l'accident nucléaire de Fukushima, entend prendre part à sa critique. »

17 heures : Anarchiste et éditeur passionné, **Hervé Trinquier** lancera le débat sur un sujet qui avec le mouvement des Gilets jaunes a repris place dans les choix organisationnels posés par la conduite de la révolte sociale : centralisme ou fédéralisme.
La question n'est pas nouvelle. Les jacobins tranchèrent sans hésiter contre les pratiques assembléistes populaires, et à leur suite la bourgeoisie de tous les régimes qui ont suivi.

21 heures 30 : CINÉMA.
Un court et un moyen métrages, de **Christophe Clavert.**
La route de Cayenne : de nos jours, un homme évadé d'un centre de rétention parcourt les routes en cherchant à rejoindre Paris. Parallèlement, en 1894, une étrange scène se déroule dans un appartement.

Little President : de la résidence universitaire lilloise où il a été hébergé après le démantèlement de la jungle de Calais, Khalid témoigne du parcours qui l'a mené en France, depuis le Soudan en passant par l'est européen, et de ce qu'a été, pour lui et d'autres, la Jungle.

Vendredi 13 août.

11 heures : Mathieu Léonard présente *L'Émancipation des travailleurs, une histoire de la première Internationale*.
C'est tout un monde qui change, avec la Commune de Paris pour pivot. Bien des questions qui sont les nôtres sont déjà posées dans les congrès de la Première Internationale.

17 heures : Débat sur le mouvement des gilets jaunes, animé par l'auteur de *Péage sud*, **Sébastien Navarro.**
C'est l'histoire d'un gars qui a lu plein de bouquins sur la révolution et qui a failli passer à côté de celle en train de germer sur le rond-point de son village.
Rencontre entre un intello maladroit et une foule sortie de son mouroir périphérique pour hurler à la face du monde sa soif de dignité et de justice sociale. Une histoire de manifs organiques, de pétroleuses magnifiques et de rires-aux-larmes lacrymogènes.

21 heures 30 : Après avoir tenu son stand d'art Rom au long de la journée, **Tania Magy** présentera son film *Nous les enfants gitans*, réalisé sur deux années d'ateliers vidéo avec des enfants gitans et manouches. Tania est prête à animer un débat à l'issue de la projection.

Samedi 14 août

11 heures : Présentation par **Renaud Garcia** de son ouvrage traitant de *La Collapsologie*.
L'effondrement des sociétés industrielles deviendrait sinon certain, du moins probable. À l'ombre de ce curieux futur sans avenir, les nouvelles sensibilités politiques sont façonnées par un discours écologiste effondriste, qui ne

Figure 14a : Programme des « Rencontres du Maquis pour l'Émancipation », août 2021

Figure 14b : Programme des « Rencontres du Maquis pour l'Émancipation », août 2021

cesse de s'étendre. Cette prise de conscience paraît encourageante. À ceci près que cette collapsologie, autrement dit l'étude des effondrements passés, présents et à venir, et des moyens de s'y préparer, pourrait bien n'être qu'une énième recomposition du Spectacle. Cet ensemble de constats scientifiques, de grandes orientations éthiques et de conseils pratiques de survie participe de l'occultation d'une part de l'écologie politique. Celle qui a pourtant mené la critique la plus pertinente du capitalisme industriel, et a proposé les voies les plus sûres pour en sortir. En ce sens, la collapsologie est l'écologie mutilée.

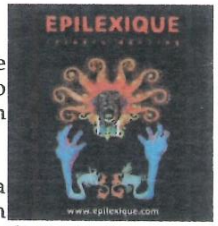


17 HEURES : **Élodie Serna**, qui vient de publier Opération Vasectomie, *histoire intime et politique d'une contraception au masculin*, présente l'ouvrage.



La stérilisation masculine fait parler d'elle en Europe dès les années 1920. En France, elle demeure longtemps une pratique quasi exclusive des milieux libertaires avant d'entrer enfin dans les cabinets médicaux. La contraception masculine – notamment la vasectomie – suscite un intérêt croissant. Elle interroge la relation des hommes à la virilité ainsi que le partage des responsabilités contraceptives. Mais au-delà des questions de genre, réintégrer la vasectomie dans l'histoire et l'actualité de la contraception permet de décaler le regard sur les enjeux politiques de la procréation. Et de poser une question toute simple : alors les gars, quand est-ce que vous vous y mettez ?

21 heures 30 : Musique!



EPILEXIQUE, une performance textuelle et musicale, genre électro textuel ou Cérébro Dancing (en écoute SON).

Dialogue entre une révoltée à la verve brute et engagée et un musicien obsessif aux sons minimalistes, trafiquant des machines, synthétiseurs et boites à rythmes. Un univers grinçant et sauvage, entre absurdité, poésie noire et espoir.

Dimanche 15 août

11 heures : **Philippe Godard** portera nos regards vers des rapports adultes - enfants grand ouverts à l'émancipation.



«Le futur est dans l'enfance. Surtout parce que l'enfance est le seul état dans lequel l'humain fasse profondément alliance avec l'univers qui l'entoure et qui, seul, autorise qu'il vive. Dans la situation actuelle de la planète, notre principale possibilité d'un futur émancipé, pour nous et tous les êtres vivants, réside précisément dans cette alliance que portent en eux les enfants avec l'univers qui les entoure, qui nous entoure.»

●●●●●

Le lieu et les conditions du quotidien.

Petite fédération rurale, La Commune du Maquis est établie sur le Hameau de Bois - Bas, à 12 km. du village de Minerve (34210), en pleine campagne.
Bois-Bas étend ses presque 270 hectares entre la rivière Cesse et les contreforts de la Montagne Noire, à quelque 45 km. de Narbonne, 60 de Béziers, ainsi que de Carcassonne et Mazamet. Diverses activités agricoles, culturelles, pédagogiques animent ce territoire : élevage de brebis et chèvres; à la fabrication de fromage de chèvre et de pain s'ajoutent une ludothèque enfantine, l'accueil d'enfants ou d'adultes autistes et l'organisation d'évènements d'agitation culturelle contre les principes de domination, d'exploitation et ce qui en découle...

- **Les gares SNCF les plus proches sont Narbonne et Lézignan.**
- Le camping est spacieux et ombragé.
- Un petit nombre de chambres et gîtes.
- Bar et restauration sur place.

Le camping, et la restauration sont à prix libre pour les personnes venant, du 10 au15 août, assister aux Rencontres du Maquis pour l'Émancipation.

Réservations (chambres et gîtes) :

culturedumaquis@riseup.net

Les Rencontres du Maquis pour l'Émancipation.

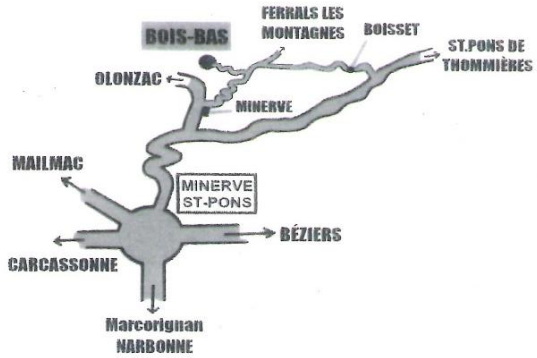
Du 10 au 15 août 2021

La Commune du Maquis

Bois-Bas - 34210 MINERVE



Le 16 mai 1871, La Commune remet le putschiste Napoléon à la place que pour le bien être du peuple il n'aurait jamais dû quitter.



Arrivée par Béziers, Carcassonne ou Narbonne :
À Minerve prendre la direction Boisset. Puis suivre les indications BoisBas ou Le Maquis. C'est le même lieu, à une douzaine de kilomètres de Minerve.

Arrivée par S. Pons : Prendre la direction Narbonne. Quelques kilomètres plus loin prendre la direction Boisset, sur la droite. continuer, toujours en direction de Minerve, jusqu'à l'indication Le Maquis, à droite.

I.II.V. Au niveau des effets

Un mouvement social a évidemment, sur les différentes instances, des effets immédiats et différés, des effets perceptibles et imperceptibles, des effets productifs et contre-productifs. Il crée ces effets sur la totalité de la société ou sur certains de ses fragments, sur la structure sociale et les rapports sociaux ou simplement sur certaines configurations. Il produit également des effets individuels : d'une part, la participation au mouvement transforme divers aspects du quotidien et de la vie personnelle des personnes mobilisées ; d'autre part, chaque mouvement génère des impacts, positifs ou négatifs, sur les conditions de vie des personnes concernées.

Étant donné que le sujet principal de cette étude est le traitement de la question de l'espace, je n'aspire pas à analyser les effets de chaque mouvement mentionné ci-dessus. Néanmoins, pour éclaircir les propos précédents, je prends l'exemple des mouvements des squats à Caen et à Athènes afin d'analyser leurs effets. Quand bien même ouvrir les squats politiques ou d'habitat depuis longtemps avait été une pratique courante des groupes politiques[55] dans les deux villes, c'est notamment depuis 2015 que le nombre de squats et leurs habitant·e·s s'est considérablement accru. En été 2015, à Caen, il n'y avait que deux « squats de migrants[56] » qui hébergeaient en tout une quarantaine de personnes. Depuis la fin de l'année 2015 jusqu'à aujourd'hui il y a eu près de cinquante squats ouverts à Caen qui ont hébergé quelques milliers de personnes[57]. À Athènes, on ne peut pas avoir le nombre exact des squats et leurs habitant·e·s ni avant 2016 ni après, parce que, d'une part, il y a toujours un nombre non négligeable de squats clandestins et non officiels, et d'autre part, plusieurs squats ont été expulsés et réoccupés plusieurs fois. Cependant, depuis début 2016 jusqu'aux attaques des deux gouvernements successifs de SYRIZA et *Nea Dimokratia* en 2019, il y a eu une vingtaine de squats publiquement connus à Athènes qui hébergeaient à un moment donné plusieurs centaines de personnes par nuit.

Dans ces conjonctures, on peut résumer schématiquement les effets de ces

[55] Alors qu'à Caen cette pratique était particulièrement exercée par les groupes ayant des mouvances anarchistes ou punks, à Athènes, son application a été beaucoup plus extensive parmi des mouvements et tendances diverses et variées.

[56] C'est le terme utilisé à l'époque par les personnes engagées sur le terrain, depuis, l'usage de ce terme se fait de moins en moins.

[57] Il est impossible de donner un chiffre exact ou approximatif, car, entre des personnes qui n'y ont dormi qu'une nuit et celles qui y sont depuis huit ans, il y a toujours eu beaucoup de mouvements dans les squats.

mouvements sur les différentes instances et à différents niveaux dans les deux villes[58]. Il est notable que malgré les contextes sociopolitique, économique et culturel différents dans chaque pays, l'essentiel de ces effets soit identique :

— Au niveau politique, ces mouvements ont mis en cause non seulement la « gestion » de la « question migratoire », mais plus globalement « *la gestion sociale du mode de vie* » (Castells, 1975, p. 120) par l'État. Alors que la ratification de la convention de Genève par la Grèce et la France oblige ces États à accueillir les personnes réfugiée ou demandeuses d'asile dans des conditions dignes, y compris l'attribution d'un logement, des milliers de personnes se trouvent à la rue. En squattant, les agents réclament et mettent en œuvre la réquisition des logements vides[59] comme une solution concrète et réalisable à la crise de logements en général et à l'accueil des migrant·e·s en particulier. En face, l'État en expulsant les squats, en délaissant de plus en plus de personnes à la rue, démontre sa priorité de protéger le droit à la propriété au détriment du droit au logement.

— Au niveau économique, les squats n'ont pas nécessairement un effet direct sur le plan économique général. Néanmoins, en fonction de l'ampleur et l'extension du mouvement, ils peuvent avoir des effets ajournés ou imperceptibles sur le marché immobilier. Par ailleurs, les squats ont des effets économiques immédiats significatifs sur la vie de leurs occupant·e·s. Le principal, outre le fait de répondre à un besoin fondamental d'habitat, est de réduire leur dépendance aux rapports sociaux de production. En évitant le paiement d'un loyer, ces personnes diminuent leur obligation de vendre leur force de travail sur le marché (*cf.* p. 558-559). D'autant plus qu'elles subissent beaucoup moins de contraintes et d'oppressions que quand elles sont logées, si elles le sont, dans les structures institutionnelles et étatiques.

— Au niveau social, les squats fournissent une base pour des formes d'organisation sociale et politique alternatives et différentielles, d'une part, dans la mesure où ils proposent un espace dans lequel les expériences collectives autres que celles de la société de consommation peuvent se créer et avoir lieu, et d'autre part, dans le sens où ils sont des lieux de rencontres et d'organisation collective. Pour beaucoup de personnes à Caen comme à Athènes, les squats

[58] Les enquêté·e·s développent ce sujet à plusieurs moments, notamment dans le premier épisode du film.
[59] Le nombre exact des logements vacants nous est inconnu, or les collectifs et associations engagées sur la question dénoncent des milliers de logements vacants à Caen et à Athènes. Pour plus d'informations regarder Maloutas, et Spyrellis (2016) « *Logements vacants* » *in* Atlas social d'Athènes, et Lariagon & Havard (2022) « *Les squats d'exilés à Caen: problème global, réponse* locale » *in* Atlas social de Caen.

étaient la porte d'entrée sur le terrain des luttes politiques et le premier lieu où elles ont commencé de s'engager et s'organiser dans les collectifs militants. Au sein des collectifs des mouvements des squats, notamment en France, il y a toujours eu débat sur un autre effet social supposé : il s'agit de savoir si en ouvrant les squats nous ne pallions pas les manquements de l'appareil d'État à faire son devoir d'assumer le droit au logement pour tou·te·s et si par conséquent nous n'invisibilisons pas le problème et les personnes concernées. L'argument opposé en s'appuyant sur les actions comme la suppression des places d'hébergement d'urgence et la diminution considérable des logements sociaux malgré l'accroissement colossal des personnes sans-abris[60] ou en situation de précarité, évoque l'indétermination de l'État pour remédier au problème, et rajoute à cela toutes les politiques de criminalisation des sans-abris qui vont à l'encontre d'une volonté de résoudre le problème.

— Au niveau idéologique et culturel, les squats préfigurent des formes embryonnaires d'un éthos basé sur l'égalité, l'organisation horizontale, l'autogestion, l'entraide et la solidarité, la démarchandisation de l'habitat mais aussi de la culture et de l'espace en général. Ils présentent de ce fait un mode de production et de consommation culturelle différencié de celui du capitalisme visant l'objectif de rendre l'habitat, l'art et la culture accessible à tout le monde et pas seulement dans la consommation, mais aussi dans la production. Dans cette perspective, les squats montrent un exemple concret de comment favoriser la valeur d'usage et de comment produire et « *vivre l'art et la culture* » (Alexie) en dehors des institutions du système capitaliste.

Ainsi les squats à travers les équipements de base de la vie quotidienne, ouvrent un champ d'intervention, de revendication et de contestation dans le mode de vie dominant et son organisation urbaine et sociale.

En conclusion, les groupes et collectifs au sein desquels nous (moi et les enquêté·e·s) nous sommes engagé·e·s, ayant des compositions sociales variées, d'une part, interviennent aux luttes sociales et politiques institutionnelles en faisant des efforts pour y intégrer leurs revendications radicales et subversives motivées par les fondements et les principes anticapitalistes, antisexistes, antiracistes et anti-autoritaristes, et y prôner leurs modes

[60] En janvier 2023, la Fondation Abbé Pierre estimait que 330 000 personnes étaient sans domicile fixe en France soit 30 000 de plus que l'année précédente, et une augmentation d'environ 130 % par rapport à 2012, date de la dernière étude de l'Insee à ce sujet.

d'organisation basés sur l'autogestion, la solidarité et l'horizontalité dans le but de les conduire vers les impulsions du « *discontinuisme révolutionnaire et radicale* » ; d'autre part, adoptant selon les conjonctures les stratégies d'autodéfense et de résistance ou celles de subversion l'ordre existant et de préfiguration d'un nouvel ordre social, ils mènent des luttes extra-institutionnelles ou au niveau de l'infrapolitique qui ont pour objectifs la massification, la formation politique et sociale, la destruction et la prise de conscience, l'agitation et en dernière analyse la préparation des bases révolutionnaires. Or, tout cela ne pourra se produire que s'il y a des espaces dans lesquels ces groupes peuvent s'organiser et par lesquels ils peuvent se présenter, se représenter et se reproduire. Comme le démontre Mitchell (2003, p. 35), « *la représentation à la fois nécessite de l'espace et en produit* ».

II. Les espaces alternatifs, les espaces oppositionnels, les espaces de luttes, les espaces du mouvement

Le terme « espace alternatif » peut avoir des définitions très variées et être interprété diversement. Dans le dictionnaire Larousse, concernant notre sujet, on trouve la définition suivante pour l'adjectif « alternatif » : « *Qui propose de concevoir autrement le système de production et de consommation* ». Ce qui pose problème, c'est le mot « autrement » qui ne relève pas nécessairement de la contradiction. Par conséquent, comme le précise Vassilis dans le film (épisode 1, 17' : 21''), alternatif peut renvoyer à un remplacement, un changement réformiste dans le système sans le mettre en cause ni s'y opposer. Il propose alors que l'on remplace « les espaces alternatifs » par les « *espaces appartenant au mouvement* ». Ce qui peut être tout à fait significatif dans le contexte grec, mais ne relève pas de la réalité caennaise (*cf.* p.203). Dans la culture politique caennaise, on parle plutôt des « espaces de luttes » et d'autonomie. En outre, Negt et Kluge choisissent la dénomination « *espace public oppositionnel* » qui peut être aussi utilisée plus globalement comme « espace oppositionnel » et qui peut aussi se révéler plus approprié, du fait que ce terme est en mesure de receler les caractéristiques principales des espaces que nous[61] avons analysé. Dans ces conditions, il est important de clarifier la convenance ou disconvenance de chaque dénomination selon les contextes sémiologique et géo-historico-socio-politiques différents.

[61] Mes enquêté·e·s et moi-même.

Pour ce faire, j'évoque de nouveau la triplicité lefebvrienne qui peut s'avérer pertinente pour démontrer la conformité de dénomination au contexte :

Pratiques spatiales	Représentation de l'espace	Espace de représentation
Pratiques alternatives et oppositionnelles	Mouvements sociaux, luttes, formes embryonnaires des modes d'organisation socialiste	Espaces de luttes Espaces alternatifs Espaces oppositionnels

Tableau 1 : La dénomination des espaces selon la triplicité lefebvrienne

Partant, les espaces alternatifs et oppositionnels, sont des espaces de pratiques alternatives et oppositionnelles et dialectiquement, les pratiques alternatives et oppositionnelles constituent les espaces de luttes et du mouvement. Ainsi les mouvements sociaux prennent la forme de la représentation de l'espace (conçu) de ces pratiques et ces luttes (perçu) et par conséquent, les espaces dans lesquels elles se produisent et reproduisent introduisent l'espace de représentation (vécu). Dans ce registre, dans cet écrit les quatre termes alternent selon le contexte. Néanmoins, ayant commencé cette recherche avec l'appellation « espace alternatif », l'usage de celle-ci, surtout dans le film, est fréquent.

II.I. Les pratiques spatiales alternatives et oppositionnelles, les espaces de pratiques alternatives et oppositionnelles

Comme le déclare Bertrand dans le film (épisode 1, 17':05''), « *un espace, je considère qu'il est alternatif à partir du moment où il y a des pratiques qui le sont* », et Alexie en rajoute (épisode 1, 17':15'') qu' « *il y a autant de lieux alternatifs que de manières d'être alternatif* ». Ainsi, je prends à tâche d'abord de définir les manières d'être et les pratiques alternatives et oppositionnelles fondamentales qui se (re)produisent dans les espaces et qui dialectiquement (re)produisent les espaces que l'on peut qualifier d'alternatifs et d'oppositionnels. Il est important de noter que ces éléments varient d'un espace à l'autre qualitativement et quantitativement en fonction de différents déterminants. Comme le mentionne Touraine (1978, pp. 129-130), « *un mouvement produit une idéologie, c'est-à-dire une représentation de ses rapports sociaux* » et une utopie, c'est-dire une préfiguration de la société idéale qu'il imagine substituer à celle actuelle. À partir de là, les pratiques tendent à s'approcher le plus possible aux valeurs et fondements de cette idéologie afin de représenter la viabilité de cette u-topie. Dans cette perspective, en empruntant les termes de Negt et Kluge (1972, *in* Negt,

2007, p. 45), il s'agit d'un « *processus de production des expériences, de la prise de conscience et des pratiques* » jusqu'à « *un niveau de la généralisation concrète* ». Il faut donc inscrire ces pratiques dans ce processus plutôt que les considérer comme des critères absolus à l'aune desquels on jauge si un espace est alternatif, oppositionnel, de luttes et du mouvement ou non.

II.I.I. Faire prévaloir la valeur d'usage contre la valeur d'échange

Étant donné que dans le mode de production capitaliste la valeur d'usage, à tous les égards, est soumise à la valeur d'échange, réclamer et mettre en avant la valeur d'usage concernant la conception et la production de l'espace ainsi que les rapports (re)produits dans et par l'espace constituent l'élément essentiel des pratiques spatiales alternatives et oppositionnelles. Cette approche se réalise à plusieurs niveaux. Tout d'abord, elle implique la démarchandisation de l'espace même, c'est-à-dire de ne pas considérer l'espace comme un objet de consommation produit pour le marché et porteur d'une valeur d'échange, mais comme un produit social qui doit répondre à des besoins individuels et sociaux et donc porteur d'une valeur d'usage. Ensuite, elle présuppose d'écarter la contradiction entre le capital et la force de travail et par conséquent l'appropriation individuelle du travail collectif, car l'espace produit de cette façon n'est ni le moyen ni le lieu de la production de la plus-value dans ce sens que les consommateurs et consommatrices de l'espace sont en même temps ses producteurs et productrices. La consommation de l'espace comme l'espace de consommation perdent ainsi leurs aspects marchandisés — sans qu'ils disparaissent complètement — et se transforment en appropriation de l'espace-temps et l'espace d'expérimentation collective où, dit dans les termes d'Alexie (épisode 1, 22'), « *les personnes qui sont d'habitude les spectateurs peuvent devenir acteurs* ». Autrement dit, le rapport à l'espace n'est plus un rapport marchand ni aliénant en entretenant les pratiques consuméristes, mais permet la constitution d'un sujet collectif qui (re)produit dialectiquement son espace de (re)production. De la même manière, la consommation dans l'espace (que ce soit de l'habitat, de la culture, des rencontres, des moments privilégiés, ou même de la nourriture, des boissons, etc.) n'est pas soumise aux contraintes liées au marché, à la production de la plus-value et aux intérêts individuels. Au contraire, elle doit s'adapter au contenu idéologique de l'espace et faire partie des pratiques qui produisent et représentent ce contenu. C'est-à-dire que la consommation en opposition à sa configuration capitalistique d'objet de profit prend sa fonction naturelle de

la satisfaction des besoins. Les pratiques comme le « prix libre[62] », les cuisines collectives, les free shops, etc. en sont des exemples qui montrent que l'usage et la valeur d'usage peuvent dominer l'échange et la valeur d'échange.

II.I.II. Saper la propriété privée

Comme nous l'avons constaté à plusieurs reprises auparavant, une des contradictions principales du mode de production capitaliste est celle entre la propriété privée des moyens de production et le travail collectif. Nous avons également vu que la propriété foncière privée est un des éléments les plus importants de la reproduction de la force de travail et de sa mise en vente et à exploiter sur le marché. Dans ces conditions, hormis des stratégies révolutionnaires de long terme afin d'anéantir la propriété privée, il se peut qu'il y ait des micro stratégies pour compromettre les deux formes bourgeoises de la propriété privée. En ce qui concerne les moyens de production, il y a eu, plus en France qu'en Grèce, des tentatives d'achat collectif des terrains agricoles, de mutualisation d'outils d'agriculture ou de construction, des maraîchages collectifs, ou des micro-productions alimentaires du type boulangerie, brasserie, cidrerie, miellerie, etc. Le collectif Pommes Enragées qui produit du jus de pomme et du cidre dans le Calvados afin de soutenir les luttes locales, nous en fournit un exemple (figure 15). Ces tentatives, loin d'être en mesure de changer radicalement le mode de production capitaliste, montrent toutefois la possibilité de collectiviser les moyens de production et le fruit du travail collectif.

Concernant la propriété foncière, squatter est la pratique la plus courante et la plus flagrante pour « *saper le pouvoir de la propriété* » et « *pour s'approprier et habiter la ville* [l'espace] *autrement* » (Mitchell, 2003, p. 20). D'une part, il est question de réclamer la valeur d'usage de l'espace, et d'autre part de publiciser cette valeur d'usage au détriment de la propriété privée. Autrement dit, l'espace squatté n'appartient plus à personne ni aux intérêts spécifiques (individuels) mais à des usages, que se soient privés comme l'habitat, ou publics et sociaux comme l'organisation d'activités collectives, de rencontres, d'événements, etc. Par ailleurs, comme dit auparavant, les squats proposent une solution immédiate et concrète à la crise du logement. En outre, les rapports de propriété s'ébranlent aussi au niveau de l'usage

[62] Le prix libre est différent de la gratuité. Le prix est décidé par la personne consommatrice en fonction de ses moyens, ses envies et ce qu'elle estime juste de payer. Parfois, et notamment pour les biens de consommation, on indique le prix coutant du bien pour donner une idée aux personnes inexpertes.

même dans ce sens où l'usage de l'espace n'est plus spécifique, prédéfini et limité et pourrait être repensé et reconfiguré. Une ancienne maison peut devenir un centre social, d'anciens bureaux peuvent devenir des chambres d'habitation, un ancien hangar de stockage peut se transformer en salle de spectacle, etc.



Figure 15 : Verso de l'affiche de la 2e « fête de la pomme » organisée par le Collectif Pommes Enragées avec le texte de présentation du collectif.

Même si le squat représente la forme la plus radicale de la contestation de la propriété privée, il est aussi possible de remettre en cause les rapports de propriété par d'autres formes de pratiques. La réappropriation de l'espace public ou d'espaces urbains abandonnés de manière éphémère ou permanente afin de les transformer en espaces d'usage collectif comme des jardins partagés, des lieux de rassemblements, voire de l'habitat (pour les personnes à la rue), etc. en est un ancien modèle qui est toujours pratiqué malgré les pressions et répressions croissantes des institutions néolibérales. Parko Fylias (le jardin de Fylis) à Athènes (figure 16) ou le potager du quartier du Chemin-Vert à Caen, en sont des exemples démonstratifs. La propriété ou location collective et/ou associative est un autre moyen exercé, particulièrement à Caen et notamment ces dernières années à cause de durcissement continu des mesures anti-squats. Quand bien même ce modèle n'ébranle pas les rapports de propriété

foncière privée, il peut permettre de collectiviser, publiciser et donc partager la valeur d'usage de l'espace dans la mesure où il n'y a aucune intention de produire ni de s'approprier de la plus-value si ce n'est que pour faire vivre l'espace ou la redistribuer aux usages collectifs.



Figure 16 : Parko Fylias, jardin et potager collectif dans le quartier de Victoria à Athènes, 2022, (source : page Facebook du centre social squatté de Zizania)

II.I.III. Autonomie, autogestion et auto-organisation

Pour résister contre un système de domination, il est nécessaire de se libérer autant que possible de ses chaînes. Comme je l'ai déjà démontré, la structure du mode de production capitaliste détermine aussi la structure de la distribution et de la consommation (le mode de vie) et, de là, organise et redistribue l'espace en fonction de ses exigences, ses besoins et ses contradictions. En effet, il produit des rapports sociaux et une organisation sociale, politique et culturelle dans la vie matérielle et intellectuelle des individu·e·s et de la société. Dans ces conditions, comme le dénonce Touraine (1978, p. 18), il « *commande la demande autant que l'offre et modèle ainsi les conduites sociales et culturelles* ». Face à cette autorité homogénéisante, une des stratégies de résistance mises en œuvre par les dominé·e·s consiste en des espaces d'action autonome, de l'autogestion et d'auto-organisation. Il s'agit avant tout

d'un mode d'organisation politique, matérielle et intellectuelle de la vie quotidienne mais aussi d'un travail politique qui se constitue à travers la réalisation des relations d'égalité et d'équité qui vont dans le sens de la dissociation voire de la rupture avec les structures économiques et sociales dominantes. Dans une telle perspective, gagner en autonomie devient le fil conducteur de la structuration et de l'organisation pratique et politique. De plus, l'autonomie n'est pas seulement la condition essentielle de l'autogestion et de l'auto-organisation, mais dialectiquement, elle est aussi leur aboutissant. Autrement dit, l'autonomie et l'autogestion, par un rapport dialectique, sont interdépendantes dans le sens que la réalisation de chacune nécessite l'opération de l'autre. Ainsi, comme l'écrivent Negt et Kluge (1972, *in* Negt, 2007, pp. 36-37),

> « *Il apparaît que l'autogestion est un principe qui détermine la totalité de l'émancipation existentielle des êtres humains, une idée inscrite dans la démocratie socialiste et non une idée altruiste que l'on pourrait arbitrairement écarter ou introduire dans le socialisme à un moment donné, pire, qu'on ne peut supprimer sous certaines conditions* ».

L'autogestion et l'autonomie ne désignent pas alors seulement l'objectif lointain de la démocratisation socialiste mais en sont aussi les méthodes les plus fondamentales. Elles ne sont pas complètement atteintes tant que nous n'avons pas réussi à abolir la totalité des rapports sociaux du mode de production du capitalisme, néanmoins elles doivent être constamment visées, travaillées et exercées dans et par les luttes et leurs espaces. Il n'y a pas de modèle déjà établi qui nous amène à l'autogestion, si ce n'est son propre exercice au sein d'un collectif, d'un espace ou d'un mouvement. Dans une telle perspective, d'une part, il est nécessaire de créer des espaces qui permettent aux groupes, aux collectifs et aux individu·e·s de gagner en autonomie et de pratiquer l'autogestion, et d'autre part, ces pratiques constituent des modes de vie et d'organisation oppositionnels au système dominant et produisent des espaces d'expérimentation collective qui préfigurent la socialisation que l'on imagine mettre en place.

Quant à l'autonomie, du point de vue économique, ces espaces tendent à sortir du système économique dominant et à fonctionner en économie parallèle sur les principes non marchands. Ils se veulent producteurs de valeur d'usage, pas de valeur d'échange. Partant, ils recourent notamment à la coopération, la solidarité et l'entraide. L'autoproduction (DIY), les chantiers collectifs, la récupération, le troc local, les dons et les cotisations, les événements

ou les campagnes de solidarité sont les pratiques habituelles pour subvenir aux besoins économiques de ces espaces. Au niveau politique, l'autonomie se définit avant tout par l'indépendance absolue vis-à-vis de toute organisation politique institutionnelle, mais aussi de tout rapport hiérarchique. Enfin, au niveau social, l'autonomie appelle d'une part, à la production de liens sociaux et de réseaux d'échange (de connaissance, de savoir-faire, d'expériences) en dehors des rapports sociaux dominants, et d'autre part à des expérimentations collectives « *des nouvelles modalités de vie et d'activité, de socialité et de voisinage, d'échange et d'urbanité* » (Nicolas-Le Strat, 2018, p. 9), ou dans les termes de Lefebvre (1970a) les modes « *différentiels* ». Comme il l'explique (*ibid.*, pp. 120-121), « *le conflit réduction-différence* » est « *un conflit ''réel''* » qui « *correspond, sur le plan théorique, aux luttes qui se déroulent dans la pratique sociale et politique entre les pouvoirs homogénéisant et les capacités différentielles* ». L'autonomie sociale se mesure donc à l'aune de son opposition aux pouvoirs homogénéisants et des capacités différentielles qu'elle propose.

Concernant l'autogestion, l'extrait suivant de la brochure[63] de la Fédération Anarchiste nommée « L'Autogestion Anarchiste » (2006) nous propose une conception plus ou moins commune dans les espaces étudiés :

> « *L'organisation autogestionnaire - autonome dans sa relation à l'État, au capital et à toute autre forme de pouvoir dominant - est la libre association par affinité et amitié, cultivée dans des relations interpersonnelles déhiérarchisées, ce qui lui offre un énorme potentiel pour être un instrument possible pour le changement social. Mais assumer cette conception ne passe pas par la vague adoption de quelques principes théoriques, mais par une véritable pratique essayant des formes d'association qui emmènent vers un modèle égalitaire, autonome et surtout légitimé par l'action de tous, une semence pour le moins du projet de la raison utopique pour la société globale. Un modèle de participation directe et interactive, dans lequel il peut y avoir de la délégation mais réalisée en des termes choisis, avec des objectifs définis, des tâches définies, durant des moments limités, révocables à tout moment avec une responsabilité incontournable des délégués ; un modèle qui refuse la bureaucratisation, et l'administration sclérosante des syndicats, partis politiques et mouvements sociaux engourdis dans les formalismes, contribuant à l'enrichissement spirituel de chaque participant, créant une culture alternative, pilier des nouvelles relations collectives et voie pour la recréation de la structure sociale* ».

Ainsi, les formes principales des pratiques autogestionnaires demeurent en

[63] https://www.socialisme-libertaire.fr/2017/04/l-autogestion-anarchiste.html (dernière consultation le 30/09/2024)

organisation horizontale, des relations égalitaires, coopération volontaire (chacun·e fait ce qu'il/elle veut, ce qu'il/elle peut en assumant ses responsabilités collectives et individuelles), expérimentation, réflexion et réflexivité collective. L'organisation horizontale est souvent pratiquée de manière assembléiste : les décisions sont prises au cours des assemblées où chaque personne participante a une voix égale aux autres ; les tâches et les mandats sont également diffusés pendant les assemblées selon les volontés et les compétences ; les nouvelles propositions, les retours d'expériences, les bilans, les problèmes internes, les critiques et autocritiques, etc. sont aussi abordés au sein des assemblées. De cette manière, l'assemblée devient le centre de décision, de (auto)gestion et d'organisation collective. Ensuite, la coopération volontaire se manifeste par la formation des commissions, des comités ou des groupes de travail pour accomplir les différentes tâches. Par exemple, pour organiser la manifestation du 14 septembre 2019 (figures 17a et 17b) à Athènes, au sein de l'Assemblée ouverte des squats, *stékia*[64], collectifs, internationalistes, migrant·e·s et solidaires, différents comités se mirent en place pour inviter d'autres collectifs et organisations, pour diffuser les flyers et les tracts, coller les affiches, faire des banderoles, une vidéo et des photos, écrire des textes, ainsi que pour protéger et défendre la manifestation contre les attaques policières. Dès lors, l'action collective, se réalise par un ensemble de micro-organisations dans une dialectique de spontanéité et d'organisation préalable. Autrement dit, les grandes lignes de conduite sont décidées au préalable en assemblée, puis chaque comité ou groupe de travail est plus ou moins libre de ses choix de méthodes et de son organisation interne. Ce mode d'organisation, ne s'applique pas seulement aux actions, mais aussi à tout autre activité comme la vie quotidienne des espaces, les événements (festifs, de solidarité, de rencontres, etc.), les opérations d'information, d'agitation, de formation, etc. Enfin, un travail de réflexivité, d'autocritique et de retour d'expérience est régulièrement effectué soit en forme de « débriefing » des actions, des événements et des activités éphémères, soit en forme de bilan quand il s'agit de l'organisation générale et de la vie quotidienne. Ce qui permet aux participant·e·s à la fois de partager leurs expériences, leurs réflexions et leur ressenti et de réfléchir collectivement à des manières par lesquelles on pourrait éviter les erreurs, améliorer ses capacités et son fonctionnement, etc. En outre, ce travail peut aussi prendre la forme d'autocritique dans le sens où certains modes de fonctionnement, certains comportements

[64] *cf.* p. 248

ou certains rapports internes sont mis en cause par une partie des participant·e·s.

Toutes ces pratiques ont pour objectif d'aller vers une perspective révolutionnaire de constituer des noyaux et des espaces d'autonomie et d'autogestion qui seraient capables d'abord de se reproduire extensivement et par là de créer des liaisons et des associations avec d'autres noyaux et d'autres espaces autonomes par une structure fédérative[65] (comme une assemblée constituée de plusieurs micro-organisations, collectifs et individu·e·s). Selon les termes de Negt et Kluge (1972, *in* Negt, 2007, p. 127),

> « *Il s'agit d'un intérêt qui tiendrait compte de l'interdépendance des intérêts de tous, en assurant leur médiation concrète, atteignant ainsi le niveau le plus achevé de la coopération et donnant corps au concept de socialité. Cette notion de ''socialité'' cristallise un aspect que les anarchistes ont désigné par le terme de ''mutualisme''* ».

[65] Renaud nous explique cette idée dans le film (épisode 3, 34' : 40'')

APPEL À MANIFESTATION LE 14 SEPTEMBRE 2019 CONTRE LA RÉPRESSION DE L'ÉTAT

Nous appelons à une manifestation contre la répression de l'État à Propylea (métro Panespistimio) à 12 :00, samedi 14 septembre. En tant qu'assemblée ouverte des squats, collectifs, *stekia*, militants internationaux, réfugiés-migrants et solidaires organisés en un bloc commun, nous vous invitons à descendre dans la rue et nous rejoindre pour manifester pour défendre les squats et résister contre la répression de l'État.

RESISTANCE A L'OPPRESSION DE L'ETAT

L'Etat et le capital s'attaquent toujours à la liberté des classes sociales populaires,s'appropriant leur travail et leurs ressources. Au cours des dernières années nous avons subi une attaque des plus violentes, celle de l'appauvrissement massif et de l'aliénation de celles et ceux qui étaient déjà opprimé.es et exploités.es.En parallèle, un vaste mouvement de résistance sociale et de solidarité a vu le jour. Le peuple a mis en place toute une variété d'espaces autogérés; des infrastructures de logements, des centres médicaux gratuits, des cuisines populaires et des espaces verts et publics, pour ne citer que les exemples les mieux connus. Malgré ses faiblesses et ses échecs, le mouvement a pu créer - au travers des squats, des groupes politiques, des syndicats populaires et assemblées de places et de quartiers - une base sociale solide et fertile qui concentre et accumule un savoir et une expérience considérable, donnant naissance à des communautés de lutte entretenant des liens sociaux étroits, portant un regard critique sur la société. Souvent, il a fallu avoir recours à la contre-violence pour défendre ces espaces de libertés et l'essence même du mouvement contre la répression de l'État et les attaques fascistes. Il n'a fait que grandir en diversité et vitalité malgré la criminalisation incessante de la solidarité et de la mobilité.
Dans le contexte de cette lutte de classe, ce lundi 26 août, l'Etat et sa police ont pénétré dans Exarcheia et évacué 4 squats ; 2 d'entre eux étaient des logements pour réfugiés/migrants, Transito 15 et Sp Trikoupi 17, où ils ont capturé 144 réfugiés/migrants les arrachant à leur résidence pour une seconde fois et les isolant dans des centres de détention. Des intrusions-évacuations ont aussi eu lieu dans des squats politiques habités et actifs, celui rue Assimaki Fotila et Gare squat où ils ont arrêté 3 personnes. Les flics ont aussi perquisitionné la maison de camarades de Gare. Les jours suivants, la police a expulsé des sans abris de la colline de Strefi, s'en est prise violemment à un couple homosexuel et a attaqué les espaces occupés des Immigrants Anarchistes et du K*Vox. Le mouvement a donné de multiples réponses par ses manifestations, actions et rassemblements.
En plus des squats et du mouvement en lui même, cette opération de répression vise aussi les migrants.es. Leur existence étant considérée comme illégale, ils et elles font partie des plus opprimés.es. au sein de la société. A cause de cette illégalité, ils et elles n'ont accès ni aux soins ni à l'éducation tandis que leurs conditions de travail les réduisent en esclavage. Cette situation d'exclusion, également voulue par une partie de la société, conduit à des situations violentes et barbares dont l'Etat et les racistes se servent pour attaquer les migrant.es. Beaucoup choisissent des structures solidaires et autogérées afin de survivre et résister. Avec le soutien de la solidarité locale et internationale, ils construisent des communautés et revendiquent leur visibilité, menaçant directement le pouvoir politique et économique. La solidarité que nous construisons se différencie de l'aide humanitaire des ONGs qui victimisent les migrants et tirent profit de leurs problèmes. La vraie solidarité est aux antipodes de l'humanitarisme de l'Etat qui ne fait que couvrir les morts aux frontières et les conditions meurtrières des centres de détentions. Là-bas, les prisonniers ne reçoivent pas d'assistance médicale, souffrant quotidiennement de maladies pouvant être fatales, vivant dans des conditions insalubres avec des puces de lit et de la nourriture misérable, se faisant battre ou même violer, le tout dans le but de les pousser à quitter la Grèce et le territoire européen

Figure 17a : Recto du tract d'appel à manifestation du 14/09/2019 à Athènes

ou à se suicider. Les transférer des squats dans lesquels ils avaient choisi de vivre porte atteinte à leur dignité et à leur droit à l'autodétermination. Dire que les centres de détentions sont plus sûrs et plus sains est l'un des mensonges les plus vicieux de l'Etat, c'est l'opposé absolu de la réalité.
Quant aux squats, ils ont répondu pendant toutes ces années à une variété de besoins et de désirs. Ce sont des espaces de libertés où la base sociale redéfinit ses relations en dehors du contrôle de l'Etat et de l'exclusion économique, allant au delà de tout nationalisme, sexisme et autres discriminations systémiques. Ils répondent à des besoins tels que le logement, défiant le chantage des propriétaires et, partiellement, de l'esclavagisme salarial. En période de déplacements massifs de populations, ils ont fourni un abri à des milliers de personnes, leur épargnant ainsi la barbarie des centres de détentions pour immigrants. L'un de leurs plus grands succès est que des gens de différents horizons s'organisent en squat et forment des collectifs à l'origine de projets qui reflètent le monde égalitaire et libre auquel nous aspirons. Les squats, aux côtés d'autres forces militantes, politiques et sociales, défendent et protègent les quartiers et l'espace public des intérêts du pouvoir corporatiste et politique dominant.
L'agenda politique actuel de « Nea Democratia » n'est qu'une continuation de la politique de Syriza. Il vise à la reconstruction de toute la région pour en faire un terrain facilement exploitable par les investisseurs locaux et étrangers. Il en résulte une exploitation et une destruction encore plus intensive de l'environnement et une gentrification agressive de l'espace urbain qui conduit à la transformation des quartiers du centre-ville en zones de consommations touristiques, forçant la délocalisation de ses résidents et accomplissant ainsi un « nettoyage social » informel. Discipliner les travailleurs, les chômeurs, les étudiants, les migrants, les femmes, la militarisation de l'espace public et l'emprisonnement de ce qui se révolte est primordial à l'implémentation du plan susmentionnés. L'une des premières mesures de l'Etat a été de fusionner le système correctionnel et le ministre de la migration sous la jurisdiction de la police. Simultanément, ils ont embauché 1500 personnes supplémentaires dans les forces de l'ordre, renforçant l'appareil répressif de l'Etat. Ils ont criminalisé davantage les moyens de la lutte et aboli l'asile universitaire en vue de la nouvelle lutte des classes qui se prépare. Les luttes que Syriza avait assimilées puis désintégrées ont ouvert la voie pour un Etat encore plus totalitaire comme nous l'avons vu par l'arrivée au pouvoir de Nea Democratia.
Dans la continuité du mouvement de résistance des dernières années, nous appelons les membres de la lutte, les rebelles, les squatteurs, les collectifs et individus à redoubler d'efforts pour faire front contre la répression. Avec comme objectif premier la défense des squats et comme objectif général la défense de tous les acquis sociaux et les victoires contre l'État et le capital, jusqu'à ce que ceux-ci soient renversés.
Nous appelons à renforcer les structures sociales et à en créer de nouvelles, amplifiant les luttes sociales et locales. Ne laissez aucun régime s'approprier la lutte. Pour écraser les forces répressives, la propagande médiatique, et faire éclater au grand jour la réalité de la lutte des opprimés.es.

SOLIDARITE AVEC TOUS LES SQUATS ET LES ESPACES DE RESISTANCE

Figure 17b : Verso du tract d'appel à manifestation du 14/09/2019 à Athènes

II.I.IV. *Safe space* (Espace sûr)

Depuis les années 1960 et notamment aux États-Unis, une conception de l'espace s'est développée dans les mouvements féministes, queer et de défense des droits civiques qui vise, d'une part, la protection des groupes marginalisés contre la discrimination, la violence et le harcèlement, et d'autre part, l'encouragement d'« *une certaine liberté de parole et d'action,* [d']*une force collective et des stratégies de résistance* » (Kenney, 2001, *in* The Roestone Collective, 2014). Celle-ci est déjà précédée d'une longue lutte des subalternes et des personnes marginalisées pour faire entendre leur voix, pour légitimer leur existence et leur présence et par conséquent pour pouvoir se représenter dans l'espace. Mitchell (2003, p. 52) explique ce processus concernant l'espace public, mais cela est également valable pour tout type d'espace.

> « *Les groupes exclus - les femmes, les travailleurs, les dissidents politiques, les minorités sexuelles et tous ceux que la société dominante considère comme désordonnés ou indisciplinés - ont dû se battre pour entrer dans l'espace public s'ils voulaient être entendus (ou parfois même vus).* […] *Pour gagner le droit d'être représentés en tant que membres du public politique, les groupes exclus ont investi les rues, les places et les parcs et les ont transformés en espaces de représentation* ».

La construction de l'espace *safe* est la suite de ce processus dans le sens que les groupes dominés, une fois qu'ils ont obtenu des espaces de représentation, ou même de survie, doivent se les approprier et les préserver d'une part, et d'autre part doivent se protéger contre les dominations qui ne reconnaissent pas ou qui s'opposent à ces représentations. Ainsi, produire de l'espace *safe* c'est aussi reprendre l'espace par les dominé·e·s. Par conséquent, comme précisé dans le texte de *The Roestone Collective* (2014), « *nous devrions reconnaître que* safe space *désigne à la fois une sécurité* contre *et une sécurité* pour ». C'est-à-dire qu'il doit *primo* être protégé des rapports de domination, des « normes », des comportements et des habitudes dominantes, même parfois de certains groupes sociaux qui sont socialement porteurs de ces dominations ; et *secundo*, il doit protéger les dominé·e·s et leur bien-être, les différences et les capacités différentielles, l'égalité et l'équité sociale, etc. De cette manière, les *safe spaces* sont simultanément inclusifs et exclusifs, séparatistes et intégrants (*ibid.*). Ces contradictions sont notamment dues au fait que ces espaces sont intrinsèquement conçus et perçus par des situations et conceptions socialement et matériellement spécifiques de la sûreté. Autrement dit, il n'y a ni de recette magique et

universelle pour produire un *safe space*, ni de *safe space* préexistant dont on pourrait appliquer le modèle utopique à d'autres espaces. Au contraire, il s'agit d'un processus collectif et interactif qui s'exerce à des degrés différents dans un espace-temps donné mais n'atteint jamais un état de perfection. « *Il n'y a pas d'espace* safe[66] », il y a seulement des espaces qui sont plus *safe* que les autres. Dans une telle perspective, un *safe space* est un espace de représentation construit à travers des pratiques spatiales spécifiques à chaque situation matérielle de représentation de l'espace. Néanmoins, il existe un ensemble de prérequis structurels qui constituent les fondements d'un *safe space* : l'abolition des hiérarchies, des dominations et des rapports de pouvoir, la reconnaissance, le respect voire l'encouragement des différences, la substitution de l'intégration normative par la stimulation des capacités différentielles, et enfin la protection des usagers et usagères contre les violences structurelles et systématiques.

La sûreté d'un espace dépend d'un ensemble de facteurs spatiotemporels, sociaux, géographiques, naturels, etc. qui sont eux-mêmes variables compte-tenu des différentes situations et situationalités. Par exemple, un espace sécure pour un homme peut être complètement insécure pour une femme ; un espace sécure pour une femme blanche peut être totalement insécure pour un homme non-blanc et ainsi de suite. Par ailleurs un espace sûr en journée peut devenir menaçant le soir ; un espace *safe* en temps normal peut se transformer en hasardeux pendant un événement particulier comme un carnaval ou un match de football, etc. De manière générale, afin d'assurer les espaces relativement *safe* deux types principaux de pratiques sont mis en place par rapport à la spécificité de la situation sociale et matérielle de l'espace, à la situationalité de ses usagers et usagères, et au mode de sûreté qu'il doit pourvoir.

Le premier consiste en des pratiques intégratives qui, par des « *interventions transformatrices dans des espaces menaçants* » (*ibid.*), tendent à rendre n'importe quel espace plus *safe* ou moins menaçant pour tout le monde ou pour une population spécifique. Il s'agit avant tout de créer un véritable rapport de force dans l'espace qui, d'une part, empêche les dominant·e·s de prendre tout l'espace, et d'autre part, permet aux dominé·e·s de s'exprimer librement à tous les niveaux, c'est-à-dire corporellement, intellectuellement et représentativement. Ce rapport de force s'établi progressivement par un processus

[66] Cet énoncé est très souvent répété au sein des discussions et des réflexions collectives autour du sujet.

multidimensionnel en faisant la pédagogie, en veillant à que tout le monde soit à l'aise, en contrôlant, affrontant et réprimandant les attitudes inappropriées, en prenant soin les uns, les unes des autres, etc. Les *safe team* qui concrétisent ce rapport de force pendant les festivals ou les événements festifs en sont un exemple générique. Mais plus spécifiquement, dans les différentes assemblées de luttes auxquelles j'ai participé durant ces années, il était toujours question de rendre l'espace des assemblées plus *safe* pour les femmes, les queers, les personnes non-blanches (exilées ou du pays), les personnes précaires (économiquement et/ou culturellement) dans le sens qu'elles peuvent s'exprimer sans contrainte, que leurs voix soient entendues et respectées, que leurs paroles pèsent autant que celles des hommes cis blancs « bien éduqués ». Ces personnes se battent sans cesse afin de transfigurer les espaces dans lesquels elles militent en espace *safe* pour tou·te·s[67]. Cela dit, ces pratiques, si elles sont uniquement menées par les dominé·e·s, ne sont pas réellement suffisantes. Il faut surtout un changement d'attitude concret et radical de la part des dominant·e·s soit parce qu'iels sont conscientisé·e·s et effectuent un travail de déconstruction, soit parce que tout simplement « la peur a changé de camp » et les oppressions ne sont plus tolérées collectivement et en cas d'exercice seront sanctionnées.

Le texte ci-dessous (figure 18), a été publié sur les réseaux sociaux de l'Aqueerium pour essayer de maintenir un espace *safe* dans ce café queer et féministe associatif à Caen ouvert de 2019 à 2022. L'Aqueerium, selon la présentation de l'association qui l'a fondé,

> « *C'est un local de rencontres, d'activités conviviales, de découvertes. Un endroit safe pour toutes les personnes queer, féministes et LGBT. Ce lieu se définit également comme un café en dehors des normes cis-hétéro-patriarcales. Un endroit où on visibilise le travail de meufs et/ou de personnes queer, mais aussi des personnes non-blanches, non-valides, gros·se·s, non-francophones, jeunes, vieilles, …* ».

Ce texte, nous fournit un exemple de déclarations de comportements intolérables ainsi que d'instauration d'un rapport de force et d'une volonté de produire un espace plus *safe*.

[67] Nell, Bertrand, Floriane, Alexie, Vassilis et Sai, dans le deuxième épisode du film (46' : 09'' - 54' : 02), partagent avec nous certaines de leurs expériences, analyses et propositions par rapport à ces pratiques. Par ailleurs, je reviendrai sur ce sujet au septième chapitre.

LES ESPACES SAFES N'EXISTENT PAS.

L'AQUEERIUM N'EN EST PAS UN NON PLUS.

POURTANT, ON VEUT QUE CE LIEU SOIT LE PLUS SECURE POSSIBLE POUR TOUSTES, ET SURTOUT POUR LES PERSONNES LES PLUS DISCRIMINEES.

Depuis quelques semaines, le nombre de situations violentes et problématiques a explosé : mégenrages, touchers non consentis, agressions sexuelles, racisme, grossophobie…

Aucun de ces comportements n'est tolérable ici. On tient à rappeler un ensemble de règles pour que la violence s'arrête :

- Ne genre pas les personnes que tu ne connais pas, demande toujours les prénoms et pronoms. Peu importe l'apparence des personnes.

- Ne touche JAMAIS une personne sans être sûr.e de son consentement. Pour une bise, une main sur l'épaule, une main aux fesses ou quoi que ce soit.

- Les personnes différentes de toi ont envie d'être peinardes. Ne les questionne pas, n'exige pas d'elles des cours sur leur oppression ou leur vécu : elles passent déjà leur temps à le faire. Une personne racisée n'a aucune envie de se justifier sur son lieu d'origine ou son accent. Une personne dont la présentation de genre n'est pas dans la norme ne veut pas répondre à tes interrogations sur son identité de genre, ses opérations éventuelles ou l'apparence de ses organes génitaux. Si tu es victime d'une agression ou d'un comportement gênant : n'hésite pas à aller chercher du soutien au bar. Tu as le droit d'être en colère. Tu as aussi le droit d'avoir besoin de relais pour gérer la situation.

Si tu es agresseur.euse : te faire de la pédagogie et t'expliquer en quoi ton comportement ne va pas n'est pas la priorité. Présente des excuses, prends conscience de ce que tu as fait et documente toi pour ne pas recommencer (il y a plein de fanzines et de livres à dispo dans ce local). Pour rappel : ce n'est pas parce que tu es discriminé.e sur un plan que tu ne peux pas être oppresseur.euse sur un autre. Nous avons toustes des privilèges à questionner.
On espère que chacun.e pourra se sentir bien ici et que ces comportements cesseront.

On t'invite à aller relire le règlement intérieur et la charte du lieu.

Figure 18 : Texte d'avertissement de l'Aqueerium pour assumer un espace safe

Le deuxième type de pratiques mises en œuvre pour constituer des *safe space* repose plutôt sur les formes d'espaces contrôlés et fermés, séparatistes et exclusifs qui agissent comme « *des sites de résistance* » (*ibid.*) des subalternes où iels se retrouvent uniquement entre personnes concernées, soit pour s'organiser, soit simplement pour souffler, se relaxer et s'amuser sans contrainte, soit pour des raisons de sécurité dans le sens d'être à l'abri des oppressions ou des répressions par les dominant·e·s. Il s'agit des « espaces en non-mixité », en « mixité choisie » ou des espaces fermés. Les espaces non-mixtes sont uniquement réservés à un groupe social, à une identité précise ou à un mélange des deux. À titre d'exemple on peut citer les collectifs non-mixtes des femmes (identité), des personnes non-blanches (groupe social), ou des femmes non-blanches (mélange des deux). Quant à la mixité choisie, il est davantage question d'exclure certains groupes ou certaines identités pouvant être oppressifs, comme les espaces sans hommes cisgenres (identité) ou les assemblées de groupes d'entraide des quartiers (groupe social). Enfin, les espaces fermés sont uniquement accessibles aux membres d'un groupe, d'un collectif, d'une organisation. La différence entre un espace fermé et un espace privé réside dans le rapport à la propriété privée d'une part, et d'autre part dans le fait qu'un espace fermé est tout de même produit par et pour les intérêts génériques et collectifs, et sert en fin du compte à des objectifs sociaux communs.

Dans ces conditions, les pratiques de *safe space* contribuent à la production politiquement consciencieuse de ce que Scott (1990, p. 135) appelle les « *sites sociaux du texte caché* » et qu'il définit comme

> « *des lieux dans lesquels la riposte tue, la colère retenue et les langues restées liées à cause des relations de domination trouvent un vecteur d'expression véhémente et à gorge déployée. Il s'ensuit que le texte caché sera d'autant moins inhibé lorsque deux conditions seront remplies : d'abord, lorsqu'il est articulé dans un espace social protégé imperméable au contrôle, à la surveillance et à la répression du dominant, et ensuite lorsque ce milieu social protégé est entièrement composé de confident fidèle partageant la même expérience de domination* ».

Autrement dit, les pratiques de *safe space* permettent aux groupes dominés de produire des espaces de communication et de coordination tantôt tacites, tantôt plus formels et ouverts par eux-mêmes afin de socialiser leurs pratiques et discours, et par là, de développer leurs stratégies de résistance et de luttes.

II.II. Espaces alternatifs et oppositionnels : les espaces de représentation

Comme je l'ai déjà expliqué, les pratiques alternatives et oppositionnelles nécessitent des espaces dans lesquels elles puissent être exercées et expérimentées, mais elles produisent aussi dialectiquement leurs propres espaces. Il s'agit d'une dialectique entre l'espace physique, l'espace mental et l'espace social (Lefebvre, 1974). L'espace physique, en soi, n'est qu'une forme (*ibid.*), naturelle, architecturale ou une combinaison des deux. Une rue, un bâtiment, un amphithéâtre, une forêt ne signifient rien d'autre que des possibilités. Des possibilités mentales et sociales, des possibilités de structures et de fonctions. Un contenant sans contenu. L'espace mental permet de définir le contenu, les projets et projections, l'imaginaire et la logico-épistémologie (*ibid.*), et la structure. Enfin, l'espace social, le contenu, est celui de la pratique sociale, des phénomènes sensibles, des fonctions. À tout cela se rajoute le temps, quantitatif et qualitatif. Dans cette perspective, premièrement, un espace n'est pas obligatoirement déterminé par des délimitations physiques ; ensuite, il ne peut pas être analysé séparément de son contenu et de sa structure sociale ni de sa temporalité ; puis, il n'est pas figé dans le sens qu'il est constamment en mouvement, déterminé par les temps, les formes, les structures et les fonctions ; et enfin, il faut comprendre l'espace comme une réalité contenant des relations entre les objets et les forces productives et par là en contradiction avec lui-même, il est à la fois contenant et contenu.

Ainsi, la production d'un espace alternatif et/ou oppositionnel n'implique pas nécessairement l'existence préalable d'un lieu physique qui serait assigné ou qualifié d'alternatif ou oppositionnel. Il se peut toutefois que ce soit de cela qu'il s'agisse, mais dans la plupart des cas il s'agit d'une conception et d'un ensemble de pratiques alternatives qui établissent un « *ordre* », des « *signes* » et des « *codes* » (*ibid.*) de représentation oppositionnelle et alternative de l'espace. Partant, l'espace physique constitue un cadre (d'abord géométrique, mais aussi topologique) dans lequel les représentations mentales et sociales se réalisent. C'est à partir de cette perspective que je comprends et définis les espaces alternatifs et oppositionnels et que je les répertorie en deux catégories générales :

II.II.I. Les espaces alternatifs absolus

Il s'agit des espaces physiques, des lieux alternatifs en soi, doués d'une représentation préexistante de conception et pratiques alternatives par des structures et des fonctions

alternatives.

— Les squats : comme nous l'avons déjà constaté, les squats sont les lieux alternatifs par excellence dans la mesure où ils cochent quasiment toutes les cases des pratiques et des conceptions oppositionnelles. Ils se trouvent entièrement indépendants et en dehors du système économique, politique et idéologique dominant. D'autant plus qu'ils proposent des possibilités concrètes d'auto-organisation et d'autonomie d'une part, et des solutions effectives à la crise du logement d'autre part. Concernant le sujet de cette étude il y a trois types de squats[68] : les squats d'habitation, les squats multifonctionnels et les squats non habités. Ce dernier comprend tous les lieux d'organisation politique, les centre sociaux et culturels, etc. que je traiterai par la suite.

Quant aux squats d'habitation, ils ont l'habitat comme usage principal. Celui-ci est souvent organisé politiquement et de manière collective par des assemblées d'habitant·e·s. Par ailleurs, il se peut qu'il y ait régulièrement des événements publics ou des activités politiques qui soient organisés dans ces espaces. De manière générale, on peut recenser trois sortes de squats d'habitation en fonction des personnes impliquées dans l'ouverture et dans la vie quotidienne du squat :

— Les squats ouverts par les habitant·e·s et pour elleux-mêmes, qu'il s'agissent des activistes blanc·he·s comme la « Maison de Kypseli[69] » à Athènes ou des migrant·e·s comme le squat de « la Capitainerie » à Caen. Ils sont souvent de petite taille et hébergent au maximum une trentaine de personne.

— Les squats ouverts par un groupe militant pour les migrant·e·s comme la grande majorité des squats ouverts à Caen depuis 2016, ou le squat de « Bouboulinas » à Athènes.
— Les squats ouverts par un groupe d'activistes comme leur lieu de vie mais qui accueillent également les migrant·e·s comme les squats de « Spirou Trikoupi » et « « Vancouver » à Athènes.

[68] Il existe évidemment d'autres types de squats qui, à part les caractéristiques intrinsèques des squats comme prioriser la valeur d'usage et saper à la propriété privée, ne sont pas des représentations des pratiques alternatives et oppositionnelles. Par exemple on peut citer les squats de punks, ceux ouverts par des passeurs ou les trafiquants, les squats de « teuf » ou ceux utilisés pour la consommation de drogue, etc. Néanmoins, ces types de squats d'une certaine façon —pas nécessairement émancipatrice— sont aussi politiques et méritent tout à fait d'être étudiés.
[69] C'est la maison dans laquelle habitait Nell et dont elle nous parle dans le film.

En ce qui concerne les squats multifonctionnels, ils contiennent un espace d'habitat et des espaces d'organisation et d'activités politiques, de rencontres ou d'activités socio-culturelles, parfois des espaces de production autonome, d'autoformation collective, même d'éducation alternative, etc. La majorité des squats ouverts à Athènes depuis 2015 étaient des squats multifonctionnels parmi lesquels on peut nommer les squats de « Koukaki », « City Plaza » et « Notara». À Caen, le squat du « Marais » en était l'exemple le plus flagrant et le plus connu. Ces squats étaient souvent ouverts par un ou plusieurs collectifs qui s'organisaient au sein du squat et dont une partie des membres y habitait avec les migrant·e·s[70].

— Les *stékia* : *Stéki* (en grec) se traduit littéralement en « lieu de prédilection » ou « lieu de rencontre ». Dans la culture anarchiste grecque, les *stékia* sont les lieux, souvent squattés mais parfois aussi loués ou mis à disposition par les propriétaires solidaires, qui servent à l'organisation politique (des assemblées, des réunions, des permanences, etc.) ou à des activités sociales (distribution alimentaire, cuisine collective, discussions, etc.) mais qui ne sont pas utilisés comme habitat. Il s'agit des lieux autonomes et autogérés de rencontres, d'organisation et d'autonomie sociale, politique et culturelle. Les objectifs principaux sont de tisser des liens avec les habitant·e·s du quartier, de créer des structures d'organisation, de solidarité et d'entraide, et d'offrir une base matérielle et logistique à différents collectifs et différentes luttes. Ce dernier peut varier d'un simple lieu de réunion ou d'organisation, au stockage de matériel, ainsi que des dispositifs comme une bibliothèque, des salles de cours, des ateliers techniques et/ou artistiques, etc. À Athènes, il y avait[71] deux types de *stéki* : le premier introduit les petits *stékia*, pour la plupart dans le quartier d'Exarcheia, majoritairement au rez-de-chaussée ou au sous-sol d'un immeuble qui servaient plutôt comme espace d'organisation ou de stockage pour les collectifs comme celui des « migrant·e·s anarchistes » à l'angle des rues Tsamadou et Tositsa (figure 19). Ce dernier s'autodéfinissait comme « u*n centre de lutte pour les migrant·e·s anarchistes* » qui a pour pratiques principales « *l'auto-organisation des migrant·e·s pour une lutte commune et la construction de relations entre les communautés de migrant·e·s et le mouvement anarchiste* », « *une cafétéria collective en solidarité avec les prisonniers politiques* » et « *des activités d'éducation* ».

[70] Je reviendrai sur ce sujet de cohabitation dans les squats au septième chapitre (*cf.* pp. 560-561 ; 597-602)
[71] L'usage d'imparfait est dû au fait que quasiment tous les *stékia* ont été expulsés ou ont fermé depuis 2019 jusqu'au printemps dernier.



*Figure 19 : S*téki *des migrant·e·s anarchistes, quartier d'Exarcheia à Athènes, août 2019 (source : squat.net)*

Le deuxième type comprend les grands *stékia*, un ou plusieurs bâtiments, qui accueillaient plusieurs collectifs et différentes activités avec des dispositifs matériels plus importants comme « AKN » (la cantine autogérée de l'École de droit : figure 20), les centres sociaux squattés de « K- VOX », « Zizania » et « Ano Kato Patission ».



Figure 20 : « AKN » la cantine autogérée de l'École de droit à Athènes, décembre 2022. Source : page Facebook de steki : https://www.facebook.com/Kylikeio?mibextid=qi2Omg

— **Les lieux autogérés d'organisation politiques et culturels :** ce sont les lieux autonomes plutôt loués ou mis à disposition par les collectivités locales ou les propriétaires privées dans lesquels les activités sociopolitiques et culturelles s'organisent en autogestion. Ils offrent

principalement un lieu de rencontres et d'organisation collective (les assemblées, les réunions, etc.), un lieu pour accueillir des événements (les discussions, les forums, les projections de film, les concerts, les ateliers, les expositions, les festivités, etc.), un lieu pour pratiquer l'autonomie et l'entraide (les cuisines et cantines collectives, les distributions alimentaires, les free shops, etc.), et un lieu de la création culturelle et artistique (salle de répétition, des ateliers d'artistes et d'artisan·e·s, etc.). Ce genre d'espaces ont vu le jour particulièrement à Caen (et ailleurs en France) en conséquence de complication progressive jusqu'à l'impossibilité de squatter[72] pour de tels usages. Ce qui est notamment dû aux risques importants de la perte de matériels (de construction, de cuisine et de bar, bibliothèque, équipements de musique et de spectacle, équipements artistiques, réserves de nourriture, de vêtures, etc.). Ces lieux fonctionnent par l'autofinancement en accueillant des événements culturels, politiques et sociaux et en recevant des cotisations et des dons. Généralement, ils s'organisent sans hiérarchie, soit par des assemblées générales ouvertes, soit par des réunions réservées aux collectifs et aux personnes engagées dans l'espace. La contrainte prédominante de ces lieux consiste en leur rapport avec la propriété privée dans la mesure où ils sont soumis à des impératifs des contrats de location ou des conventions d'occupation précaire. Ce qui, d'une part, les rend plus fragiles en termes de durée d'existence et de possibilités d'usage, et d'autre part, leur impose des obligations financières comme paiement de loyer, des charges, etc. À Caen, La Pétroleuse et LaBa (l'ancienne école des beaux-arts), chacune avec des particularités bien différentes, étaient les lieux les plus importants et les plus connus de ce type.

— Les bars/cafés/restaurants/lieux participatifs ou associatifs : comme le mentionne Scott (1990, p. 137),

> « *Dans la culture européenne, la brasserie, la taverne, le pub, l'auberge, le débit de boissons ou la cave étaient considérés comme des lieux de subversion tant par les autorités étatiques que par l'Église. Les classes dominées s'y rencontraient en coulisse et en quelque sorte en dehors du service dans une atmosphère de liberté encouragée par l'alcool. Ces endroits étaient aussi des lieux privilégiés pour la transmission de la culture populaire – incarnés par des jeux, des chansons, des paris, un certain goût de blasphème et du désordre – souvent en tension avec la culture officielle* ».

Il s'agit des structures avec une base institutionnelle régulière (que ce soit associative ou

[72] Ce sujet sera plus précisément abordé au sixième chapitre.

commerciale) mais à but non-lucratif et avec des pratiques et des objectifs politiques et sociaux alternatifs et oppositionnels. Autrement dit, ces lieux, contrairement aux autres, sont soumis aux obligations légales du système socio-économique dominant mais tendent toutefois à prioriser la valeur d'usage, à encourager les formes alternatives d'expériences collectives, à créer des *safe space*, des espaces d'organisation et d'activité collectives et autonomes, et à mettre en place une gestion horizontale, non commerciale et désintéressée. Ils fonctionnent majoritairement avec du travail bénévole mais il se peut qu'il y ait du personnel salarié en fonction des moyens financiers et de la charge de travail de chaque lieu. Ces espaces recevant les événements publics autorisés et corollairement un public élargi et pas nécessairement initié, permettent à différents milieux de s'entremêler, à de nouvelles rencontres de se produire, à de nouvelles personnes de découvrir les capacités différentielles de vivre et de lutter. Ce genre de lieux sont développés sous plusieurs formes à Caen au fil de ces dernières années. L'« Aqueerium » (*cf.* p. 243), le « BTKC » un bar à gestion associative, la « Demeurée » et le « Bazarnaom » proposent quatre exemples de différents lieux avec différents objectifs et activités mais qui ont tous comme points communs la gestion associative, et l'inscription aux normes et aux obligations légales et administratives. La Demeurée se présente par le texte suivant :

> « *La Demeurée est un lieu de création situé à Saint-Contest, à proximité de Caen. Notre projet est d'en faire un endroit propice au développement des savoir-faire, des savoir-vivre, et des savoir-penser.*
>
> *Les activités que nous y menons sont aussi variées que nos champs d'intérêts respectifs. Permaculture, herboristerie, musique, graphisme, dessin, écriture, philosophie, cinéma, vidéo, photographie, programmation, théâtre…*
>
> *Nous croyons que nos modes de vie, notre rapport au temps et au travail doivent être repensés, que cela passe forcément par une mise en commun de ce que chacun peut apporter, que notre horizon doit être celui de l'émancipation et que les petits actes engagent de grandes ruptures.*
>
> *À la morosité, la stagnation et la méfiance opposons l'imagination, l'expérimentation et le partage* ».

Sur le site internet du Bazarnaom nous trouvons la description ci-après comme présentation du lieu :

> « *Le Bazarnaom a pour vocation de gérer un lieu dédié à la création et la production dans le secteur culturel et artistique, dans une démarche de mutualisation et d'expérimentation, collective, coopérative, solidaire, au moyen d'une gouvernance collégiale et dans une logique de développement local et durable*

sur le territoire régional. Le Bazarnaom s'est construit sur deux périodes, associées aux lieux investis successivement à Caen ».

Et Ci-dessous nous pouvons lire la présentation du bar de BTKC :



LA PETITE HISTOIRE DU BTKC

LE BTKC EST UN BAR ASSOCIATIF QUI A OUVERT EN DÉCEMBRE 2018. DANS CE BAR, IL N'Y A AUCUN SALARIÉ. TOUS LES SERVEUR.EUSES SONT BÉNÉVOLES. CELA NOUS PERMET DE VOUS PROPOSER DES TARIFS TRÈS ABORDABLES.
NOTRE BUT EST DE CRÉER UN ESPACE DE CONVIVIALITÉ OÙ SE RETROUVER ET PARTAGER MAIS AUSSI DE REVERSER LES BÉNÉFICES AUX ASSOCIATIONS, COLLECTIFS ET LUTTES EN COURS.

CRÉER UN ESPACE DE REDISTRIBUTION ET DE SOLIDARITÉ

NOTRE BAR ÉTANT ASSOCIATIF, LES BÉNÉFICES SERONT MUTUALISÉS ET REDISTRIBUÉS AFIN DE FINANCER D'AUTRES INITIATIVES ASSOCIATIVES AMIES. L'IDÉE N'EST ÉVIDEMMENT PAS DE NOUS ENRICHIR PERSONNELLEMENT, MAIS D'ENRICHIR NOS EXPÉRIENCES COLLECTIVES ET DE CRÉER UN FOND NOUS PERMETTANT D'ASSISTER LES DIFFÉRENTS PROJETS FAVORISANT L'ÉMANCIPATION SOCIALE ET POLITIQUE DES INDIVIDUS.

CRÉER UN ESPACE OÙ SE RETROUVER

NOUS AVONS REMARQUÉ, LES ANNÉES PASSANT, QUE NOUS MANQUIONS D'ESPACES COLLECTIFS. SI DES COMPLICITÉS SE NOUENT RÉGULIÈREMENT DANS LES LUTTES ET DANS LES DIFFÉRENTS RÉSEAUX ASSOCIATIFS, ON A DU MAL À TENIR CES SOLIDARITÉS, CES AMITIÉS, CES LIENS AU QUOTIDIEN. OUVRIR UN BAR EST POUR NOUS LE MOYEN CONVIVIAL DE FAIRE COMMUNAUTÉ EN DEHORS DES DYNAMIQUES POLITIQUES, SYNDICALES OU ASSOCIATIVES : DE CONSTRUIRE UN ESPACE OÙ L'ON PEUT SE RENCONTRER HORS DU TRAVAIL, ÉCHANGER DES EXPÉRIENCES, DES INFORMATIONS ET DES SAVOIRS, DISCUTER ET DÉBATTRE.

CRÉER UN ESPACE DE CONVIVIALITÉ

NOTRE BAR PEUT SE PERMETTRE, PUISQUE SA GESTION ASSOCIATIVE EST DÉSINTÉRESSÉE ET LE SERVICE ASSURÉ PAR DES BÉNÉVOLES, DE PROPOSER DES TARIFS MOINS ÉLEVÉS QUE LA MAJORITÉ DES BARS COMMERCIAUX, ET ASSURER À CHACUN QUE BOIRE UN VERRE EN VILLE NE SOIT PAS UN SACRIFICE.
ON TIENDRA AINSI PAR EXEMPLE À CE QUE LES BOISSONS NON ALCOOLISÉES SOIENT MOINS CHÈRES QUE LES AUTRES, NON SEULEMENT POUR PROPOSER DES PRODUITS PEU ONÉREUX, MAIS AUSSI PAR SOUCI DE LA QUESTION DE L'ALCOOL..

Figure 21 : Texte de présentation du bar de BTKC à Caen

Nous pouvons constater que ces lieux, malgré le contenu alternatif qu'ils proposent, et même malgré le fait qu'ils accueillent parfois des pratiques oppositionnelles, ne sont pas capables de sortir totalement du système dominant et deviennent, par conséquent, dans certains registres contradictoires. Leur contradiction principale demeure dans leurs processus de production et de consommation. Même si les autres espaces traités auparavant peuvent aussi bel et bien être uniquement des espaces de consommation et soumis à la consommation de l'espace à certains moments, ils ne se reproduisent pas par les rapports consommateur-producteur. Ils se reproduisent, comme je l'ai déjà démontré, davantage par la participation directe des usagers et usagères dans la mesure où les rôles de consommateur et producteur

ne sont pas fixes et prédéfinis. D'un autre côté, ces lieux pour pouvoir continuer à exister doivent se soumettre aux normes et lois, ce qui relève de leur deuxième contradiction importante.

II.II.II. Les espaces alternatifs et oppositionnels relationnels :

J'emprunte ce terme de Harvey (2010), mais, je ne l'utilise pas de la même manière que lui. Harvey (1973, *in ibid.*, p. 55) définit l'espace relationnel comme « *l'espace conçu à la manière de Leibniz, comme contenu dans des objets, au sens où un objet ne peut être considéré comme existant que dans la mesure où il contient et représente en son sein des relations avec d'autres objets* ». Or, je l'interprète plutôt par une lecture lefebvrienne de l'espace produit par un contenu social dans le sens que l'espace ne détermine pas ses contradictions (Lefebvre, 1974) ni ses relations. C'est « *par l'action du pouvoir* [que] *l'espace pratique porte en soi des normes et contraintes* » (*ibid.*, p. 413), par conséquent, l'espace devient l'enjeu du pouvoir, des rapports de forces. Ainsi, l'espace relationnel consiste en des espaces fluant par les procédures dialectiques dans lesquelles le contenu de l'espace, sa représentation, se transforme en relation avec les faits et les forces qui les occupent. Comme le précise Lefebvre (*ibid.*, p. 422), « *stratégiquement, des forces qui s'affrontent occupent l'espace, engendrent des pressions, des actes, des événements* ». Partant, l'espace mental et l'espace social s'objectivent par l'occupation qualitative et quantitative de l'espace physique, qui, en l'occurrence, en tant que contenant prend dialectiquement des formes et des fonctions spécifiques à cette occupation. La rue, un amphithéâtre, une place, un rond-point ne sont pas des espaces alternatifs relationnels, mais des lieux où les espaces alternatifs relationnels peuvent se produire. Autrement dit, les espaces oppositionnels relationnels sont ceux qui bouleversent la représentation quotidienne de l'espace par les pratiques oppositionnelles. Dans cette perspective, par rapport à mon terrain de recherche, je peux recenser les espaces suivants :

— Les manifestations et les rassemblements : au-delà de leurs revendications, et malgré les contraintes de plus en plus sévères et excessives pour les neutraliser, les manifestations et les rassemblements politiques restent la pratique la plus flagrante et aussi la plus courante de la réappropriation de l'espace public par les masses. Comme nous l'avons déjà vu, l'espace public capitaliste est colonisé par la consommation et par l'ordre de la production capitaliste (Lefebvre, 1970b). Comme le déplore Foucault (1975, p. 171), « *la règle des emplacements*

fonctionnels va peu à peu, dans les institutions disciplinaires, coder un espace que l'architecture laissait en général disponible et prêt à plusieurs usages ». Les rues, les places, les parcs, les sites publics, comme les universités, ne sont plus conçus comme des lieux des rassemblements spontanés, des expériences communes, de la production collective de l'espace, mais comme des lieux de circulation, de consommation, de reproduction de la force de travail. Dans ces conditions, comme le dénonce Lefebvre (1970b, p. 33),

> « *C'est une apparence caricaturale d'appropriation et de réappropriation de l'espace que le pouvoir autorise lorsqu'il permet des cortèges dans les rues, mascarades, bals, festivals folkloriques. Quant à la véritable appropriation, celle de la ''manifestation'' effective, elle est combattue par les forces répressives qui commandent le silence et l'oubli* ».

Effectivement, il est important de distinguer les manifestations autorisées des manifestations non-autorisées ou sauvages (dans le jargon des milieux militants). Les premières sont celles validées et autorisées par l'État, avec un parcours prédéfini, encadré par la police et les services d'ordre, à une temporalité précise et qui ressemblent à des rituels sans surprise et surtout sans perturbation à l'ordre établi. Elles ne servent plus qu'à permettre à l'État de garder une façade démocratique pour faire perdurer son spectacle de la démocratie bourgeoise ainsi qu'à donner aux peuples l'illusion d'être libres de s'exprimer et de manifester leur désaccord. Or, comme nous avons pu le constater, notamment ces dernières années, ces manifestations d'abord n'ont plus aucun effet politique concret comme les millions de personnes qui ont manifesté pendant des mois contre la loi Travail ou la réforme des retraites n'ont aucunement été entendus ; puis, l'État peut facilement interdire ou limiter les manifestations quand il veut comme il l'a fait pendant le mouvement des Gilets jaunes, pour les manifestation en soutien du peuple palestinien ou pendant les Jeux Olympiques ; et enfin, elles sont contrôlées, surveillées et encadrées pour éviter toute dérive et surprise qui pourrait imminer l'ordre établi et aller dans le sens du « *discontinuisme révolutionnaire* ». Cela dit, l'expérience nous a prouvé que malgré les efforts de plus en plus rigoureux de l'État, ces manifestations ne sont pas parfaitement contrôlables et les transgressions y sont très courantes, ce qui donne lieu à un accroissement progressif des actes de répression violente pendant les manifestations autorisées.

En revanche, les manifestations non-autorisées menacent le pouvoir et la domination à plusieurs niveaux : en premier lieu, le fait de se rassembler entre dominé·e·s engendre une

force collective par laquelle iels, d'habitude isolé·e·s et éparpillé·e·s se sentent à la fois enhardi·e·s et protégé·e·s. Comme le précisent Negt et Kluge (1972, *in* Negt, 2007, p. 85),

> « *Le besoin de manifestations de masse et de proximité corporelle exprime un certain niveau de socialisation, de coopération, de solidarité et de protection mutuelle, relatif à l'état du procès de production. Il s'agit d'un besoin qui peut produire des effets dans le sens de la réaction ou de l'émancipation.* […] *Le besoin de proximité physique fait d'abord penser à une situation qui est à l'opposé de l'isolement que les individus subissent effectivement à leur poste de travail [ou dans tous les aspects de vie d'aujourd'hui]. Cette proximité est destinée à confirmer l'existence de relations humaines dans un cadre dominé par des échanges concurrentiels abstraits et aliénés* ».

En deuxième lieu, les masses construisent par les manifestations un rapport de force face à l'adversaire muni de toutes les armes et de toutes les puissances. Dans les termes de Negt et Kluge (*ibidem*), « *Des hommes qui ne portent généralement pas d'armes ne peuvent affronter autrement l'armée, la police et les services d'ordre des entreprises que par la mobilisation physique de masse* ». Ensuite, comme le mentionne Scott (1990, p. 80), « *un tel rassemblement confère à chacun des participants une certaine mesure d'anonymat ou de camouflage et diminue d'autant le risque d'être personnellement identifié comme l'auteur d'une action ou d'une parole provenant du groupe* ». Puis alors, « *si quelque chose est dit ou fait comme expression ouverte d'un texte caché partagé, le sentiment collectif de soulagement de finalement dire la vérité au pouvoir ajoute au caractère exaltant du moment* » (*ibidem*). Et enfin, les manifestations sauvages interrompent l'ordre établi et produisent un espace oppositionnel par lequel les rapports de domination sont remis en cause et dans lequel le pouvoir est momentanément suspendu, voire renversé. Le fameux slogan des Gilets jaunes illustre pertinemment cette dynamique :

« *La rue elle est à qui ? Elle est à nous ! À qui ? À qui ? À qui ? À nous ! À nous ! À nous !* »

Dans cette perspective, les manifestations et les rassemblements en général et ceux non-autorisés en particulier, créent des représentations de l'espace alternatif relationnel dans la mesure où en proposant une expérience collective de l'espace, en changeant momentanément sa structure et ses fonctions, ils sapent la planification, le contrôle et la réglementation de l'espace et deviennent dialectiquement des espaces de représentation oppositionnels. Les manifestations ont un effet encore plus important que les rassemblements dans le sens qu'elles affectent un espace géométrique beaucoup plus large

d'une part, et d'autre part, en ayant l'aspect mouvant, elles sont beaucoup plus difficiles à surveiller, contrôler et prévenir.

Concernant mon terrain de recherche, les collectifs et groupes étudiés, ne demandent jamais d'autorisation pour organiser une manifestation ou un rassemblement. À Athènes, il y a quatre types de manifestations organisées au sein des différentes composantes du mouvement anarchiste :

1) tout d'abord, il s'agit des manifestations annuelles liées aux événements historiques dont les plus importantes sont :

— le 18 septembre : au Pirée pour honorer la mémoire de Pavlos Fyssas le rappeur et activiste anarchiste qui a été assassiné en 2013 par les membres du parti fasciste Aube Dorée.

— le 21 septembre : pour honorer la mémoire de Zakie Oh militant LGBTQI+, défendeur des personnes séropositives, des travailleurs et travailleuses du sexe et des réfugié·e·s, un drag performer qui a été tué en 2018 par deux personnes homophobes appartenant aux groupuscules fascistes et quatre policiers.

— le 17 novembre : pour la commémoration annuelle du soulèvement de l'Université polytechnique d'Athènes en 1973 contre la junte militaire soutenue par les États-Unis.

— le 6 décembre : pour commémorer l'assassinat d'Alexandros Grigoropoulos (Alexis) à l'âge de 15 ans par un policier dans le quartier d'Exarcheia en 2008.

Ces manifestations, chaque année, rassemblent des milliers de personnes, et en face des dispositifs policiers très importants sont toujours mobilisés. Alors que la manifestation du 21 septembre se passe souvent dans un environnement calme et sans conflit, les trois autres, et notamment celle du 6 décembre, engendrent des conflits violents entre les manifestant·e·s et les différentes forces de police. Habituellement, plusieurs dizaines de personnes sont interpellées, des centaines de grenades lacrymogènes sont tirées, des passages à tabac sont perpétrés, souvent avec une violence extrême, et parfois même des personnes sont gravement blessées.

2) Le deuxième type de manifestations consiste en des manifestations occasionnelles organisées par une ou plusieurs grandes assemblées intercollectives. Coutumièrement, une

grande majorité des groupes, des collectifs et des individu·e·s, même s'iels ne sont pas impliqué·e·s dans l'organisation, participe à ces manifestations. Ce qui fait qu'elles aussi sont souvent relativement massives. À titre d'exemple, on peut citer la manifestation du 14 septembre 2019 en défense des squats et contre la répression de l'État, celle du 7 mars 2020 en soutien aux migrant·e·s à Lesbos et à Evros dont nous voyons des images dans le film.

3) Le troisième type comprend les petites manifestations organisées par un seul collectif. Il s'agit souvent des manifestations de quartier concernant une problématique spécifique, comme celles organisées par le collectif « Victoria Solidarity » dans le quartier de Viktoria.

4) Le dernier type qui se pratique de moins en moins à cause des répressions très sévères, c'est les manifs-actions. Généralement, elles se préparent plus discrètement en petit comité qui donne un rendez-vous à des personnes qui veulent y participer sans leur communiquer les détails. Ces manifestations sont pour couvrir les personnes qui mènent des actions plus violentes ou illicites, cela peut prendre la forme de campagne de collage massive jusqu'aux attaques de policiers ou de banques. Elles sont très restreintes au niveau de temps et de déplacement dans le sens où les gens doivent à la fois réussir à rapidement se réunir, se mouvoir dans un parcours assez court et de se disperser.

Dans la culture politique grecque, on appelle les rassemblements « *Mikrofoniki* » ce qui signifie littéralement le microphone. Cette appellation est due au fait que d'une part, dans les rassemblements grecs, il y a toujours un système sonore diffusant sans arrêt la musique militante et un microphone pour les prises de parole qui sont souvent plus longues et plus nombreuses qu'en France. Les *Mikrofoniki* ont toujours lieu dans les espaces publics peuplés comme les places des quartiers, les entrées des universités ou les sites touristiques. Elles visent majoritairement autant le travail de sensibilisation et de propagande que la protestation. D'où l'importance de les faire dans les espaces bondés, d'avoir un microphone et de la musique, et de diffuser des tracts et de lire des textes.

À Caen, comme nous l'avons déjà vu, les collectifs et les groupes étudiés participent habituellement à des manifestations institutionnelles et syndicales dans le but de les radicaliser et les orienter vers le « *discontinuisme révolutionnaire* ». En conséquence, dans les manifestations institutionnelles autorisées, notamment pendant les mouvements sociaux

nationaux, il y a toujours un ou plusieurs cortèges de « totos[73] » qui en menant des actions transgressives et en scandant des slogans radicaux tend à créer un espace oppositionnel au sein de l'espace produit par ces manifestations. En outre, coutumièrement, après la fin du défilé officiel, il y a un appel à continuer la manifestation de manière irrégulière en scandant « *Grève ! Blocage ! Manif sauvage !* », ainsi entre plusieurs dizaines et plusieurs centaines de personnes repartent en manifestation sauvage. Dépendant du climat politique général, ces formes de manifestations sont tolérées ou réprimées violemment par la police. Lors des périodes hors mouvement social, ou politiquement « calmes », elles sont souvent ignorées par l'État, contrairement aux périodes de mouvement social pendant lesquelles elles sont véhémentement étouffées.

Néanmoins, il se peut qu'occasionnellement les collectifs caennais organisent aussi leurs propres manifestations. À quelques exceptions près, un appel anonyme à rassemblement tourne dans les réseaux militants de la ville et compte tenu de plusieurs facteurs rassemble un nombre varié de personnes et de collectifs. S'il y a un nombre suffisant de personnes présentes au rassemblement, on part en manifestation, si non, le rassemblement se dissout au bout d'une petite heure. La raison de l'appel, le lieu, le jour et l'heure, la période dans l'année, l'intervalle entre la diffusion de l'appel et le rendez-vous, etc. sont souvent, mais pas toujours, quelques-uns des facteurs les plus déterminants de l'ampleur du rassemblement et de la manifestation qui s'ensuit. Hormis les manifestations antifascistes qui deviennent de plus en plus régulières à cause de la fascisation croissante de la société, on peut citer à titre d'exemple, les manifestations féministes anti-patriarcat, celles pour soutenir les luttes anticoloniales (en Palestine, en Kanaky, etc.), celles contre les violences policières, celles en soutien aux squats ou des migrant·e·s et celles après les élections notamment depuis le deuxième tour des présidentielles en 2017 et 2022.

Le mouvement des Gilets jaunes était organiquement spécial, car d'une part, les modes d'organisation particuliers et exceptionnels ont été employés, et d'autre part, les rapports des Gilets jaunes à la légalité et aux institutions de pouvoir (surtout la police) ont évolué voire transmué au fil du mouvement spécifiquement en lien avec la répression policière et judiciaire disproportionnellement croissante. Dans ces circonstances, les manifestations des Gilets jaunes à Caen ont subversivement bouleversé l'espace public

[73] C'est le terme utilisé dans le jargon des milieux politiques pour parler des « autonomes ».

caennais pour quelques mois. Tous les samedis elles produisaient une représentation inédite d'espace dans l'espace public capitaliste, une représentation oppositionnelle spécialement contre l'idéologie consommatoire et sa représentation de l'espace. En premier lieu, en s'appropriant le centre-ville et les voies périphériques, en bloquant les ronds-points, en faisant fermer les banques, les assurances et les agences immobilières, en interrompant la consommation massive notamment durant la période de la fin d'année, et en second lieu, en obligeant les banques et les agences d'assurance à couvrir leurs façades avec les planches de bois, en forçant l'État à abandonner la remise en place des radars de contrôle de vitesse et les bornes de péage endommagés, et en laissant les traces des occupations et des actions dans les rues de la ville ainsi que sur les ronds-points périphériques et les axes routiers, les Gilets jaunes ont réussi, d'une certaine façon, à perturber et suspendre partiellement l'ordre spatial de la bourgeoisie. Les scènes de gazage impitoyable par la police des foules manifestantes et consommatrices entremêlées dans les rues piétonnes du centre-ville de Caen symbolisaient sarcastiquement cet espace d'affrontement politique entre « *popolo minuto* » et « *popolo grosso* ».

— Les occupations : à la différence des squats, les occupations consistent à s'emparer d'un lieu en activité et avec des usages précis pour en faire d'autres usages. Or, ni le lieu en tant que tel ni les usages qui en sont faits ne sont l'enjeu principal. Il s'agit plutôt d'ériger un rapport de forces pour protester et faire entendre des revendications. Les lieux occupés ne sont donc pas des espaces oppositionnels absolus mais relatifs. Ainsi, pendant l'occupation, la forme, la structure et les fonctions de l'espace changent et par conséquent, les pratiques alternatives s'y développent. Un amphithéâtre qui, à la base, est uniquement utilisé pour les cours ou les conférences universitaires avec un ordre social hiérarchique et une structure précise d'économie politique devient le lieu des assemblées fonctionnant en autonomie et égalité, un lieu d'autogestion, de discussion et de réflexion collective. Une salle de cours devient un dortoir, un bureau se transforme en atelier pour faire des banderoles et des effigies, etc.

À Athènes, comme à Caen, les bâtiments universitaires sont traditionnellement les lieux privilégiés pour les occupations. Cependant l'occupation des bâtiments universitaires et même de facultés entières à Athènes est une pratique beaucoup plus fréquente qu'à Caen, il y avait même des occupations qui duraient depuis des années et qui étaient transformées en

squats, comme le bâtiment Gini[74] à l'université polytechnique (expulsé en 2020) et les cités universitaires du campus de Zografou (expulsées en 2023). La plus récente vague d'occupations des facultés est arrivée en début 2024 contre la loi passée au parlement grec permettant l'installation des universités privées. De plus, à Athènes, l'occupation des lycées est aussi régulière. Le mouvement de 2023 contre les réformes austéritaires dans l'éducation supérieure en Grèce a amené à l'occupation d'une centaine de lycées dans tout le pays.

À Caen, conformément à des traditions françaises de luttes, l'occupation des bâtiments d'université est également une pratique classique qui continue de nos jours. Or, d'une part, à l'issue de la dépolitisation croissante et la néolibéralisation intense des universités, et d'autre part, à cause des lois et des politiques liberticides et sécuritaires mises en œuvre par les gouvernements successifs, les occupations sont devenues de plus en plus difficiles à réaliser et à maintenir, d'autant plus qu'elles sont réprimées plus rapidement et plus violemment. En France en général et à Caen en particulier, les occupations voient le jour pendant les mouvements sociaux nationaux. C'est ainsi qu'ont eu lieu les occupations de l'amphithéâtre Tocqueville en 2016, et du bâtiment E de l'Université de Caen en 2023.

— Les assemblées générales, les assemblées ouvertes[75] **:** ce sont des réunions spontanées ou planifiées où des individu·e·s, des groupes, et des collectifs se rassemblent pour s'organiser, discuter, prendre des décisions, et organiser des actions collectives[76]. Elles sont une représentation d'espace oppositionnel relatif à la fois du fait des pratiques spécifiques qu'elles requièrent et parce qu'elles produisent un espace de représentation, de réflexivité et d'action indépendant de l'espace physique dans lequel elles se déroulent. Elles produisent dialectiquement une organisation d'espace et un espace d'organisation, une représentation d'espace et un espace de représentation. Pour expliciter, elles sont le moyen d'exercer l'autogestion, l'organisation horizontale et autonome et la démocratie socialiste directe, mais en même temps, et par un rapport dialectique, elles représentent le mode accompli d'organisation et l'espace idéal de participation et de coopération dans l'idéologie de l'anarchisme et du communisme libertaire. C'est dans ce sens qu'il faut les comprendre

[74] *cf*. p. 273

[75] Dans la culture politique française on les appelle assemblée générale (AG), dans la culture grecque elles sont appelées les assemblées ouvertes (ανοιχτη συνελεθση). Pour faciliter la lecture, je vais utiliser simplement le mot « assemblée » et quand il s'agit d'autres modes d'assemblées, je le préciserai avec l'adjectif adéquat.

[76]

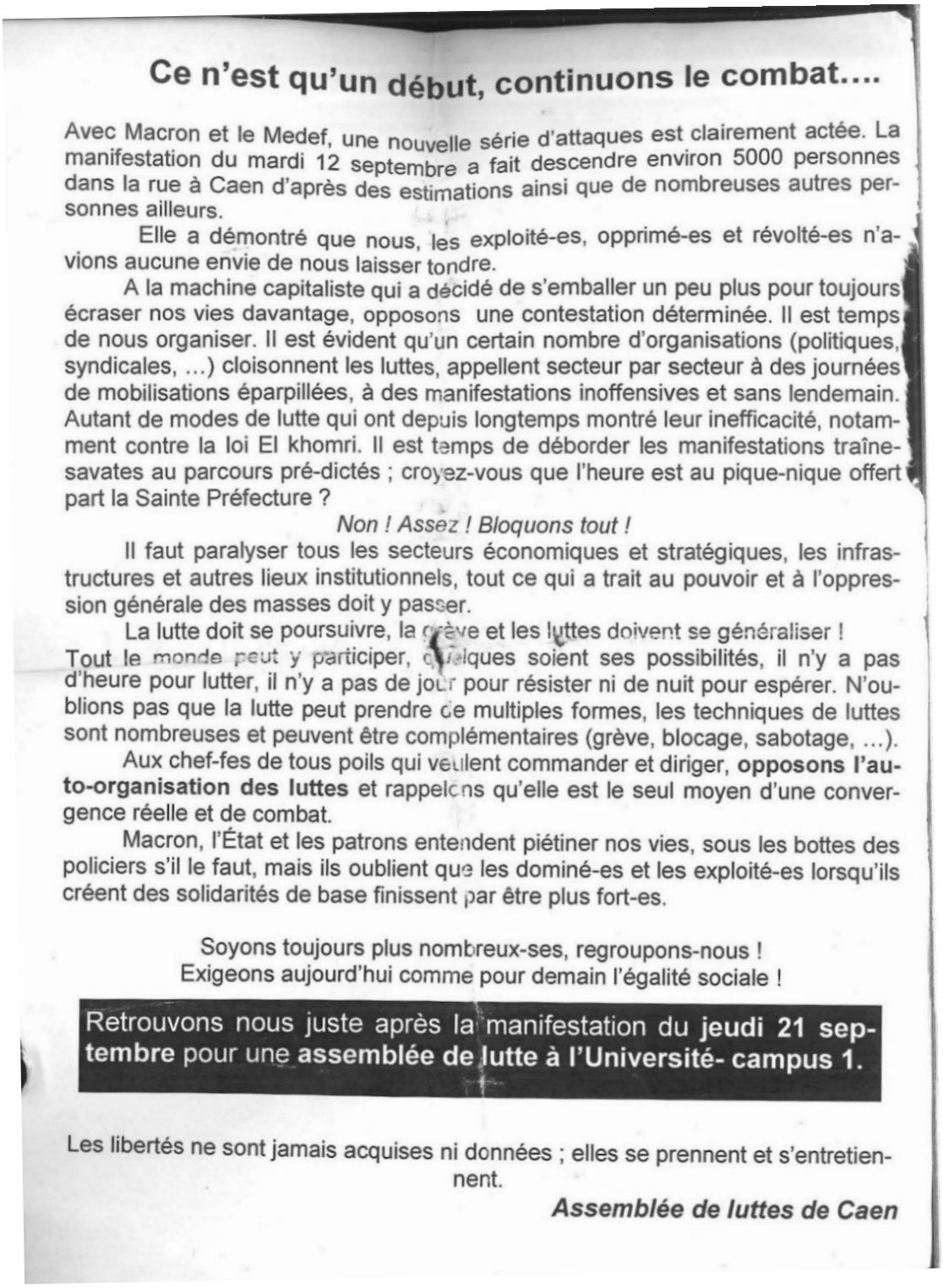
comme des espaces à part entière. Partant, qu'elles aient lieu dans un squat, dans un amphithéâtre occupé ou non, dans un parc ou au milieu d'une place publique, c'est l'espace produit par l'assemblée qui est alternatif, et non l'espace physique la contenant.

Les assemblées sont susceptibles d'être des espaces *safe* et égalitaires où chaque personne pourrait s'exprimer, partager son ressenti, ses expériences et ses envies et mettre des propositions sur la table sans contrainte. Ainsi l'espace des assemblées est organisé par les rapports horizontaux et égalitaires, dans le but de mettre en place l'autonomie et l'autogestion, la coopération et la mutualisation. De cette manière, elles permettent la participation de chaque personne dans les prises de décisions, dans l'organisation et dans les actions. Comme le dénoncent Castells et Godard (1974, p. 443), dans l'organisation de la démocratie bourgeoise, « *dans tous les problèmes abordés, le grand absent est ''le peuple'' ou, si l'on préfère, l'expression organisée et mobilisée des résidents par rapport à leur cadre de vie, alors qu'ils sont aux prises avec des contradictions particulièrement aiguës* ». Les assemblées pourvoient l'espace pour que le peuple s'exprime, s'organise et se mobilise.

À Caen, comme à Athènes, les assemblées sont constituées soit autour d'un ou plusieurs squats, soit à l'issue d'une occupation, ou en lien avec une lutte urbaine ou sociale spécifique ou pour en organiser une, ou enfin dans le cadre d'un mouvement social. Elles peuvent avoir lieu de manière régulière (hebdomadaire, mensuelle, etc.) pour l'autogestion de la vie quotidienne des lieux, de la coordination des différents collectifs, et des luttes de long terme ; ou de manière occasionnelle pendant les mouvements sociaux ou des luttes particulières ou même pour organiser une action précise. De manière générale, il y a deux types d'assemblées : celles qui sont créées afin de s'organiser pour mener des luttes générales et de longue durée, et celles qui sont formées pour réagir face à une situation d'urgence qu'il s'agisse d'une attaque de l'État, comme c'était le cas des attaques intenses contre les squats et le quartier d'Exarcheia en été 2019 à Athènes, ou de constituer un rapport de forces dans un mouvement social, comme l'Assemblée de luttes de Caen en 2017 (figure 22).

Par ailleurs, il existe un rapport dialectique entre la composition des assemblées et celle des collectifs. Régulièrement, les assemblées, comme je viens de le mentionner, sont formées des différents collectifs et individu·e·s qui se réunissent pour s'organiser dans une lutte, il est toutefois habituel que les assemblées qui perdurent constituent elles-mêmes un collectif. Autrement dit, l'espace de l'assemblée permet la production des collectifs qui à leur

tour reproduisent les assemblées. Les exemples les plus remarquables sont « l'Assemblée de lutte contre toutes les expulsions[77] » à Caen et « l'Assemblée de défense de Strefi[78] » à Athènes.



Ce n'est qu'un début, continuons le combat....

Avec Macron et le Medef, une nouvelle série d'attaques est clairement actée. La manifestation du mardi 12 septembre a fait descendre environ 5000 personnes dans la rue à Caen d'après des estimations ainsi que de nombreuses autres personnes ailleurs.

Elle a démontré que nous, les exploité-es, opprimé-es et révolté-es n'avions aucune envie de nous laisser tondre.

A la machine capitaliste qui a décidé de s'emballer un peu plus pour toujours écraser nos vies davantage, opposons une contestation déterminée. Il est temps de nous organiser. Il est évident qu'un certain nombre d'organisations (politiques, syndicales, ...) cloisonnent les luttes, appellent secteur par secteur à des journées de mobilisations éparpillées, à des manifestations inoffensives et sans lendemain. Autant de modes de lutte qui ont depuis longtemps montré leur inefficacité, notamment contre la loi El khomri. Il est temps de déborder les manifestations traînesavates au parcours pré-dictés ; croyez-vous que l'heure est au pique-nique offert part la Sainte Préfecture ?

Non ! Assez ! Bloquons tout !

Il faut paralyser tous les secteurs économiques et stratégiques, les infrastructures et autres lieux institutionnels, tout ce qui a trait au pouvoir et à l'oppression générale des masses doit y passer.

La lutte doit se poursuivre, la grève et les luttes doivent se généraliser ! Tout le monde peut y participer, quelques soient ses possibilités, il n'y a pas d'heure pour lutter, il n'y a pas de jour pour résister ni de nuit pour espérer. N'oublions pas que la lutte peut prendre de multiples formes, les techniques de luttes sont nombreuses et peuvent être complémentaires (grève, blocage, sabotage, ...).

Aux chef-fes de tous poils qui veulent commander et diriger, **opposons l'auto-organisation des luttes** et rappelons qu'elle est le seul moyen d'une convergence réelle et de combat.

Macron, l'État et les patrons entendent piétiner nos vies, sous les bottes des policiers s'il le faut, mais ils oublient que les dominé-es et les exploité-es lorsqu'ils créent des solidarités de base finissent par être plus fort-es.

Soyons toujours plus nombreux-ses, regroupons-nous !
Exigeons aujourd'hui comme pour demain l'égalité sociale !

Retrouvons nous juste après la manifestation du **jeudi 21 septembre** pour une **assemblée de lutte à l'Université- campus 1.**

Les libertés ne sont jamais acquises ni données ; elles se prennent et s'entretiennent.

Assemblée de luttes de Caen

Figure 22 : Tract de l'Assemblée de luttes de Caen, pour appeler à une assemblée générale à l'Université de Caen, 2017

[77] *cf.* pp. 333-336
[78] *cf.* pp. 290-293

En guise de conclusion, les représentations de l'espace oppositionnel, c'est-à-dire les mouvements sociaux, les luttes politiques, les expérimentations d'une société autre, pour se réaliser nécessitent des espaces, qu'il s'agisse d'espace absolu ou relationnel, et (re)produisent dialectiquement leurs propres espaces de représentation que cette recherche considère comme les espaces alternatifs et oppositionnels. Si l'on affirme que « *les espaces et les temps de la représentation qui nous enveloppent et nous entourent dans notre vie quotidienne affectent tant nos expériences directes que notre interprétation et compréhension* » (Harvey, 2010, p. 65), ces espaces permettent concomitamment et dialectiquement la reproduction des sujets oppositionnels, des pratiques alternatives et oppositionnelles, des représentions oppositionnelles de l'espace ainsi que leur propre reproduction. En outre, les espaces oppositionnels absolus facilitent l'organisation et la réalisation des espaces relationnels. Et ces derniers représentent certaines manières oppositionnelles de la réappropriation de l'espace qu'il soit public ou privé.

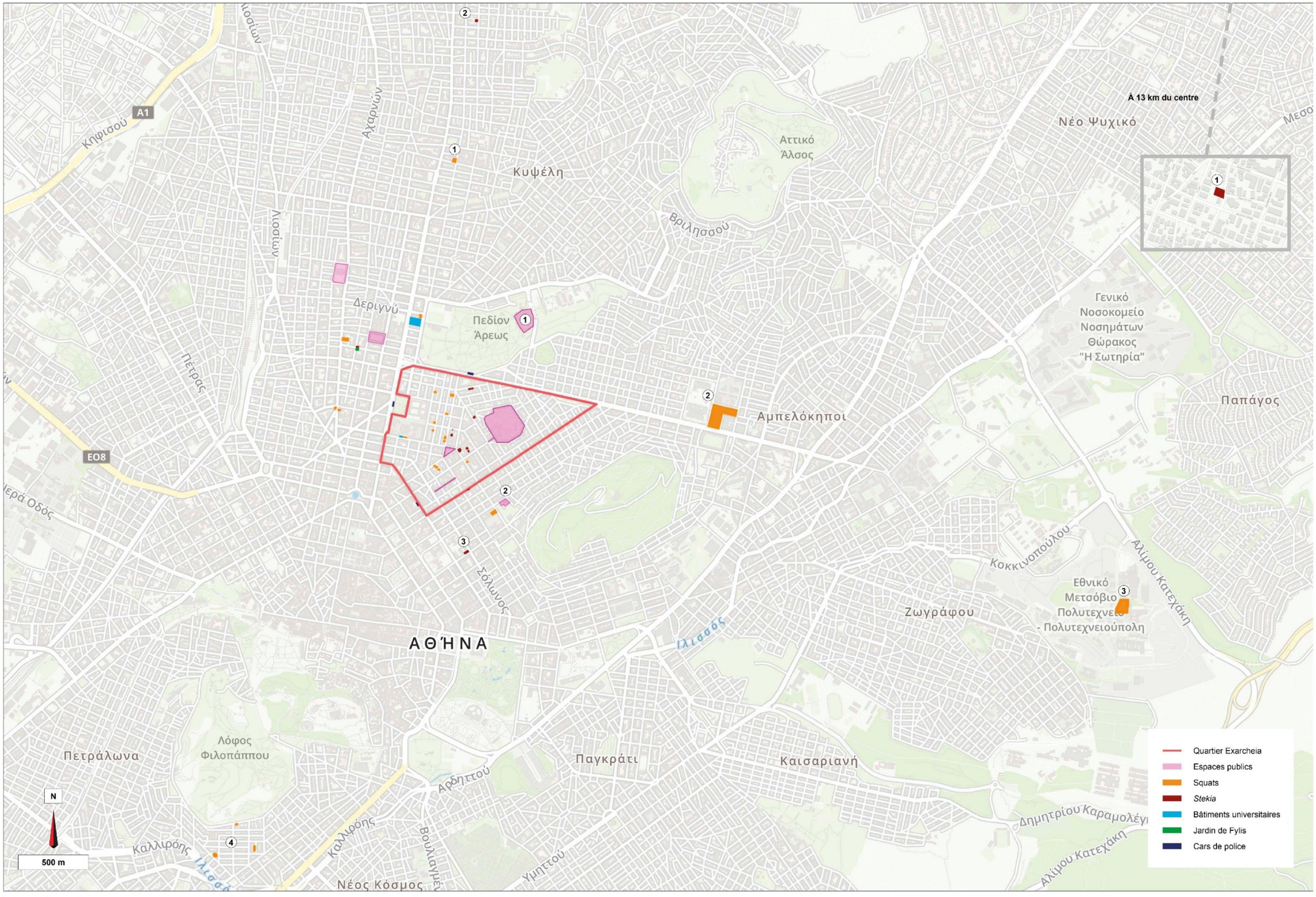
III. La topologie des espaces de représentation : une micro géographie des espaces alternatifs, oppositionnels et de luttes

La ville, comme le dit Lefebvre (1968), est à la fois le terrain et l'enjeu des affrontements politiques et sociaux de *popolo minuto* et *popolo grosso*, une représentation spatiale de la lutte de classes et des rapports de pouvoir. Nous avons déjà vu comment la bourgeoisie organise, planifie et homogénéise l'espace urbain par et dans ses propres intérêts. Les contradictions fondamentales du capitalisme, cependant, ne permettent pas l'achèvement de cette appropriation. En face, le prolétariat, les groupes dominés, les démuni·e·s réclament et occupent l'espace urbain ne serait-ce qu'afin de survivre. Alors, la question du lieu, de l'espace physique absolu, revêt une importance primordiale spécialement dans les luttes politiques basées sur les contradictions sociales urbaines. On peut ainsi commencer à comprendre, écrit Castells (1975, p. 121),

> « *comment la ville change sous l'impulsion, non des techniciens de la planification urbaine, mais sous celle du processus contradictoire des groupes sociaux et aussi comment les nouvelles questions posées par la problématique urbaine sont exprimées à travers des actions qui renouvellent les voies révolutionnaires de nos sociétés en articulant d'autres formes de conflit avec celles issues du système productif et de la lutte politique* ».

C'est dans une telle perspective qu'il faut analyser la réalité urbaine qui forme les conflits autour de l'espace et qui détermine les fonctions internes aux espaces, les fonctions des espaces par rapport au territoire (le quartier, la ville, la géopolitique) et les fonctions des espaces – de chaque espace – dans l'ensemble social (division technique et sociale du travail entre les villes, réseaux divers de relations, hiérarchies administratives et politiques). De même, pour les structures : il y a la structure de l'espace (de chaque espace, socialement et morphologiquement, typologiquement et topiquement), puis sa place dans la structure urbaine ou rurale de la société (le site), et enfin la structure sociale des rapports entre les espaces (la situation) (Lefebvre, 1968, pp. 57-58). Partant, on pourra établir le contenu des différents espaces en termes de rapports sociaux, et « *connaître la logique sociale sous-jacente aux différents espaces et leur processus de contradiction et de transformation, décrire leur mécanisme social* » (Castells & Godard, 1974, p. 356). En dernier lieu, on peut étudier les liaisons, les relations ainsi que les ruptures et les coupures. Pour mener cette analyse, je m'appuie sur les concepts lefebvriens d'iso-topie, hétéro-topie, a-topie et u-topie. Lefebvre (1970b, p. 54) définit l'iso-topie comme « *un lieu (topos) et ce qui l'entoure (voisinage, l'environnement immédiat), c'est-à-dire ce qui fait un* même lieu*. S'il y a autre part un lieu homologue ou analogue, il entre dans l'iso-topie* ». Il explique que l'iso-topie peut comprendre un seul lieu, un ensemble de lieux, un quartier et même une ville. Ensuite il décrit (*ibidem*) l'hétéro-topie en tant que « *le lieu autre ou l'autre lieu* » qui est marqué par une différence qui « *le situe (en se situant) par rapport au lieu initialement considéré* » (*ibidem*). Selon lui, « *la différence peut aller jusqu'au contraste fortement marqué, et même jusqu'au conflit pour autant que l'on considère les occupants des lieux* ». Ainsi, il précise (1968, p. 59) qu'« *à chaque niveau se définissent des iso-topies : espace politique, culturel, commercial, etc. Par rapport à ces* iso-topies*, les autres niveaux se découvrent comme* hétérotopies*. Cependant, à chaque niveau se découvrent des oppositions spatiales qui entrent dans ce rapport : iso-topie, hétérotopie* ».

Ainsi, l'ensemble des espaces (absolus et relationnels) d'un mouvement social ou d'une lutte politique constituent une iso-topie. Il se peut également que cette dernière rentre dans une iso-topie encore plus large comprenant toutes les liaisons entre les espaces et tous les espaces en lien les uns avec les autres. De cette manière, on peut étudier aussi leurs articulations et contradictions avec l(es) hétérotopie(s) qui les entoure(nt) et qui rentre(nt) en conflit avec elles.



Created using MapOSMatic/OCitySMap on 23 Οκτωβρίου 2024.
Map styles: Pandonia style by Flickr; UMAP overlay
Data source: Map data © 2024 OpenStreetMap contributors (see https://osm.org/copyright)

Carte 1 : Les espaces oppositionnels du mouvement anarchiste athénien 2015-2022 (crédits : Torkaman Rad E.).

III.I. Athènes

Comme je l'ai déjà mentionné, étant donné qu'à Athènes les groupes, les collectifs et les agents que j'ai étudiés se voient et se définissent comme appartenant à un « mouvement anarchiste » général et étendu, il est possible de former le dessin d'une seule iso-topie pour les différents types d'espaces de représentation de ce mouvement. C'est ce que je propose en premier lieu afin de donner une vision générale de l'ensemble de la ville et des espaces qui composaient l'iso-topie anarchiste athénienne (carte 1). Je présente sur cette carte les squats les plus importants, les *stékia*, les bâtiments universitaires utilisés pour les assemblées et d'autres formes d'organisation et d'action, les espaces publics occupés régulièrement soit pour les événements politiques comme les *mikrofoniki*, soit comme simple espace de réunion et de détente. Nous voyons également sur cette carte les limites approximatives du quartier d'Exarcheia avant qu'il soit envahi par les troupes de différentes forces de police depuis 2019.

III.I.I. Exarcheia : « Le » quartier alternatif

À la suite de l'assassinat d'Alexandros Grigoropoulos par un officier de police le 6 décembre 2008, de nombreuses émeutes et manifestations ont eu lieu partout en Grèce, notamment à Athènes et particulièrement dans le quartier d'Exarcheia où l'assassinat a été commis. Ce quartier, déjà emblématique suite aux révoltes de 1973 contre la junte, était au cœur du plus grand soulèvement du pays depuis cette époque. Pendant les émeutes de 2008, plusieurs banques et institutions furent attaquées voire complètement détruites dans ce quartier et ne s'y sont jamais réinstallées jusqu'aujourd'hui. Après ce soulèvement, les groupes et collectifs se sont davantage organisés ensemble pour renforcer les structures d'autogestion, d'entraide et de résistance, pour gagner en autonomie et pour sortir le quartier de l'emprise de l'État. Malgré sa réputation légendaire qui relève plus du fantasme que de la réalité, Exarcheia n'a jamais été ni complètement autonome, ni entièrement dirigé par les anarchistes, ni le quartier où la police ne rentrait à aucun moment. Il s'agissait plutôt d'un quartier où les pratiques alternatives et oppositionnelles ont été expérimentées collectivement, où les initiatives d'autogestion et d'auto-organisation ont pu être mises à l'épreuve et où un noyau consistant de résistance a pu germer. Ainsi le quartier d'Exarcheia, notamment depuis 2015, est devenu symboliquement, paradigmatiquement et

syntagmatiquement[79] l'hypocentre de l'iso-topie des luttes anarchistes non seulement à Athènes mais, d'une certaine façon, en Europe.

La Grèce a toujours été une des portes d'entrée les plus importantes de l'Europe, particulièrement pour les personnes arrivant de l'ouest de l'Asie ou de la Turquie, mais jusqu'aux années 2010 elle n'était qu'un point de passage vers l'Europe du Nord. Peu de gens s'installaient alors en Grèce. À partir des années 2010, et notamment depuis 2015, d'une part, en raison du nombre considérable de personnes arrivées, principalement à cause de la guerre provoquée par les pays occidentaux en Syrie, et d'autre part, du fait des nouvelles politiques anti-migratoires européennes, beaucoup de personnes ont été forcées de rester en Grèce où il n'y avait guère d'infrastructures d'accueil. En conséquence, le gouvernement de SYRIZA a construit ou aménagé plusieurs camps de concentration dans lesquels les gens vivaient dans les conditions épouvantables, d'autant plus qu'il y avait une grande partie des gens qui, n'ayant pas l'intention de rester en Grèce, ne s'enregistraient même pas dans les camps. C'est à ce moment que d'un côté, les activistes grec·que·s se sont procuré·e·s des logements vides et des bâtiments désaffectés un peu partout à Athènes pour ouvrir des squats afin de loger les familles et les personnes sans-abri ; et de l'autre côté, plusieurs dizaines d'ONG et d'associations étrangères (notamment de l'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord) se sont installées partout dans le pays. Par conséquent, des centaines de bénévoles, travailleurs et travailleuses sociales et militant·e·s de ces pays sont arrivé·e·s en Grèce pour rejoindre un des deux dynamismes.

Dans les années qui ont suivi, le quartier d'Exarcheia a connu son paroxysme. Plusieurs squats ont été ouverts, un nombre important d'ONG et d'associations s'y est installé, de jeunes militant·e·s des pays du nord sont arrivé·e·s et plusieurs centaines de personnes exilées y ont trouvé refuge. Les collectifs ont été fondés, les assemblées ouvertes de squats ou de quartier se sont multipliées et une forme embryonnaire de quartier autogéré fut expérimentée. Durant cette période, quasiment toutes les rues du quartier étaient remplies de monde le soir. À chaque coin de rue, il y avait un groupe de personnes qui discutaient, qui distribuaient des tracts ou collaient des affiches, ou parfois des groupes qui se préparaient pour une action ou pour un affrontement avec les policiers d'un côté, et de l'autre, certains groupes qui écoutaient de la musique, qui mangeaient, qui buvaient de la bière, qui fumaient

[79] J'emprunt ces notions de Lefebvre (1968) qui les considère comme les dimensions de la ville.

de l'herbe. Des banderoles et des drapeaux étaient hissés partout, il n'y avait plus un mur blanc dans le quartier. Les vendeurs de cigarettes —à 1€ le paquet— avaient leur clientèle de migrant·e·s à court d'argent, contrairement à des vendeurs de babioles qui tentaient leur chance auprès des touristes fréquentant les bars et les restaurants. Les personnes qui ramassaient les bouteilles vides pour en récupérer la consigne remplissaient leurs chariots en un tour du quartier. La place principale du quartier était également bondée et souvent, une fête spontanée s'y déployait vers la fin de soirée. Les restaurants distribuaient gratuitement leurs invendus en fin de service. L'odeur racoleuse des grillades d'une cheffe ambulante, mère seule de famille exilée, imprégnait toute la place et les rues alentour et se mêlait à la brume des cocktails Molotov, des poubelles brulées et des gaz lacrymogènes quand la police entrait militairement dans le quartier. Les émeutes faisaient partie du quotidien. De temps en temps une bagarre de rue se déclenchait. Les conflits politiques et sociaux étaient réglés de manières différentes : tantôt exemplaires, tantôt disproportionnellement violentes. N'ayant pas confiance en la Justice étatique, on mettait à l'épreuve les différentes formes de justice directe ou de justice réparatrice. On essayait même de gérer les problèmes liés au trafic de drogue et de cigarettes à l'intérieur du quartier. Il y avait une partie des activistes qui s'en prenaient aux petits vendeurs et dealers du quartier, et une autre qui pensait le problème comme davantage structurel et donc qui ne se réglerait pas en punissant les petits maillons de chaîne. Telle était la vie d'Exarcheia, la vie à Exarcheia, la vie à la mode d'Exarcheia de 2015 à 2019. Une tentative collective de construire l'u-topie, une quête de « *non-lieu qui n'a pas lieu et cependant cherche son lieu* », « *le lieu de l'absence-présence : du divin, de la puissance, du mi-fictif mi-réel, de la pensée sublime* » (Lefebvre, 1970b, p. 55), un lieu où on cherchait collectivement à anéantir les pratiques, les éléments, les représentations de la domination capitaliste, étatique, patriarcale et raciste (absence) et à mettre en œuvre les pratiques et les représentations émancipatrices, égalitaires et autonomes (présence). Comme l'écrit Lefebvre (*ibidem*), « *Il est clair que* l'u-topique *en ce sens n'a rien de commun avec l'imaginaire abstrait. Il est réel. Il est au cœur de ce réel* ». Partant, en empruntant les termes de Lefebvre (*ibid.*, p. 56), on peut dire qu'Exarcheia était un « *espace paradoxal où le paradoxe devient l'envers du quotidien* ». La structure symbolique d'Exarcheia, c'est-à-dire « *un ensemble de signes qui permet le passage entre société et espace* » (Castells, 1972, p.286) l'a rendu ainsi, comme « centre » de la représentation de l'espace alternatif et oppositionnel.

Quant à sa dimension paradigmatique qui « *implique et montre des oppositions, le*

dedans et le dehors, le centre et la périphérie, l'intégré à la société urbaine et le non-intégré, le privé et le public, l'ouvert et le clos, le dominé et le résiduel, etc. » (Lefebvre, 1968, p.63 et 1970b, p. 118), il était le centre de communication entre les différents éléments du mouvement anarchiste grec ainsi que du mouvement international de solidarité avec les migrant·e·s, le centre d'intégration des jeunes militant·e·s grec·que·s et d'autres pays d'une part, et d'autre part le centre d'intégration des migrant·e·s à la société militante[80], et enfin le centre d'accumulation des contradictions urbaines et de celles du capitalisme.

Quasiment tous les groupes et collectifs qui s'étaient formés et impliqués en dehors du quartier d'Exarcheia, avaient quand même un pied dans ce quartier et participaient aux activités, aux assemblées ouvertes sur les sujets plus généraux et aux organisations collectives. De plus, très souvent les différents squats à l'intérieur et à l'extérieur d'Exarcheia organisaient ensemble des événements publics, se soutenaient en cas d'attaque des fascistes ou des menaces d'expulsion et s'entraidaient sous plusieurs formes (matériaux, travaux, partage d'expériences et de savoir-faire, collecte de dons, etc.). Ainsi d'une part, le quartier et ses structures permettaient à la fois la communication entre les activistes du dedans et du dehors et aussi entre les activistes et les populations d'autres quartiers, et d'autre part la liaison des enjeux et des problématiques du quartier avec ceux des autres construisait une lutte sociale qui allait au-delà d'une lutte urbaine concernant un seul quartier.

Comme l'évoque Alex dans le film (épisode 1, 1 : 02' : 15''), les squats sont la porte d'entrée la plus accessible pour intégrer les milieux militants et activistes. En outre, les événements publics et conviviaux, les moments informels autour d'une cuisine collective ou d'un verre sont les moments privilégiés pour tisser des relations plus affinitaires. Par conséquent, le quartier d'Exarcheia, *primo*, par la multiplicité des squats et des structures d'organisation collectives comme des assemblées ouvertes, des *stékia*, etc., et *secundo*, par les possibilités de rencontres, d'expériences collectives dans l'espace public et de convivialités qu'il offrait, créait un espace d'intégration multidimensionnelle. Multidimensionnelle parce qu'en premier lieu il permettait aux novices de s'intégrer à ce milieu ; en second lieu il facilitait à certains niveaux l'intégration et la socialisation des migrant·e·s ; ensuite, les pratiques spatiales et les représentations de l'espace alternatives étaient intégrées dans la réalité

[80] Je n'utilise pas du tout « intégration » dans le sens officiel qui est plus un euphémisme d'assimilation. Je l'utilise dans le sens propre du terme, c'est-à-dire, le fait de s'insérer et être inclu·e dans un milieu social.

urbaine et faisaient partie de l'espace public ; et enfin, l'hétéro-topie d'Exarcheia y était également intégrée. Pour expliciter, Exarcheia est devenu de plus en plus touristique notamment du fait de cette représentation[81] politique et symbolique, mais aussi du fait de sa convivialité et des prix bien moins chers (au moins jusqu'en 2020) que dans les autres quartiers touristiques d'Athènes. En conséquence, il y a un nombre important de bars, de cafés, de tavernes et de restaurants privés et commerciaux dans ce quartier qui accueillent une clientèle majoritairement constituée de la bourgeoisie bohème ou des couches supérieures du prolétariat, que ce soit des touristes ou des résident·e·s. Ces espaces de consommation sont intégrés au quartier et en créent également la consommation de l'espace. À cela il faut ajouter l'augmentation colossale des prix des loyers et le nombre croissant d'appartements loués sur Airbnb[82]. C'est dans ce sens qu'Exarcheia intègre son hétéro-topie, son opposé, mais s'intègre, ou dit plus proprement, se fait intégrer aussi à son opposé, c'est-à-dire le système capitaliste et son mode de production et de consommation.

Concernant la dimension syntagmatique, c'est-à-dire les articulations avec les autres éléments de l'iso-topie mais aussi de l'hétéro-topie, on peut observer deux configurations différentes. La première va du plus général au plus singulier, c'est-à-dire de la totalité du système capitaliste à la vie quotidienne-privée de chaque individu·e. Alexie résume cette configuration dans le film (épisode 1, 1 : 12' : 12'') : « *comme on est beaucoup à ne pas se retrouver dans la société qui se fait dehors, ces lieux-là nous permettent de faire société ensemble* », Alex rebondit tout de suite après :

> « *C'est important, même dans la vie quotidienne, d'avoir des espaces où tu te sens un peu plus libre, un peu plus ouvert, un peu plus à l'aise pour sociabiliser, un peu plus toi-même. C'est une grande chose d'avoir un espace où tu peux te sentir existant. Parce que sous le capitalisme, il est très difficile d'exister et de se sentir OK, peut-être qu'au sein du capitalisme on ne se sent jamais OK* ».

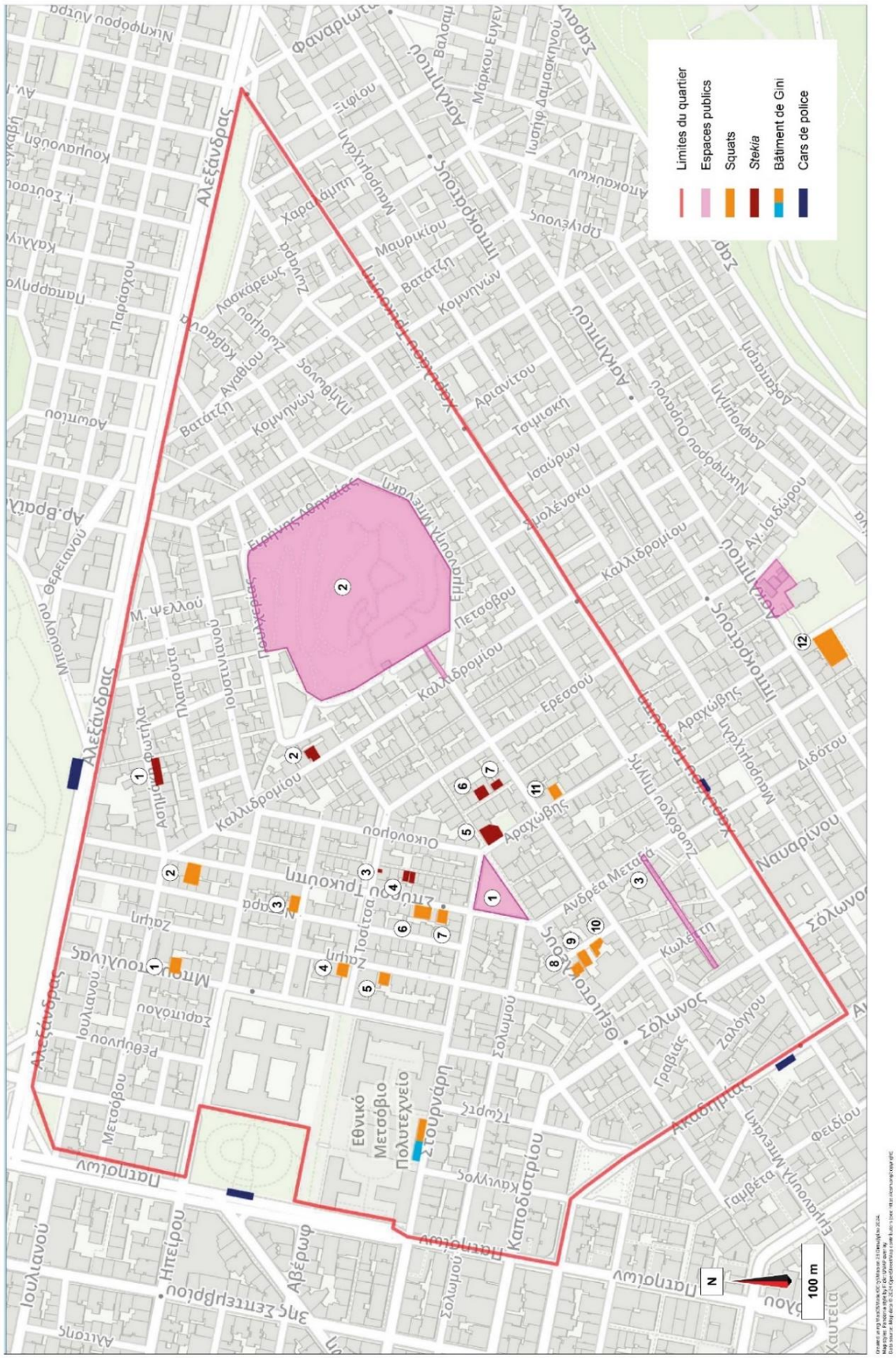
En ce sens, la spécificité du quartier d'Exarcheia demeure dans le fait qu'il enveloppait une iso-topie de « *ces espaces qu'on construit à notre image* » (Nell, épisode 1, 1 : 13' : 04''), à la fois par la multiplicité de ces espaces et par la totalité qu'il formait en permettant un ensemble de liaisons entre eux. La deuxième configuration consiste en des processus où les paradigmes entrent en interaction avec d'autres éléments de l'iso-topie et en tension avec les éléments

[81] Je reviendrai sur ce sujet à la troisième partie (cf. pp. 422-430)
[82] Je reviendrai sur ce sujet à la troisième partie (*cf.* pp. 405-410)

de l'hétéro-topie pour produire la totalité des espaces de représentation alternatifs et oppositionnels. Il s'agit d'un rapport dialectique entre chaque espace, isolé et considéré séparément dans sa forme, sa structure et ses fonctions, et sa mise en relation avec d'autres éléments de l'iso-topie et de l'hétéro-topie. Pour expliciter, le quartier d'Exarcheia est composé d'un ensemble d'éléments spatiaux qui relèvent chacun « *d'une double morphologie (pratico-sensible ou matérielle, d'une part, sociale, d'autre part)* » (Lefebvre, 1968, p. 58). Partant, chaque élément est en interaction, d'un côté, avec les éléments environnants (les bâtiments autour, la rue, la place, le voisinage, etc.) ; et de l'autre côté avec d'autres éléments plus lointains géographiquement. Par exemple, un squat a une forme physique (immeuble, maison, hangar, etc.), une structure (sociale, politique, démographique, organisationnelle, etc.) et des fonctions (habitat, organisation collective, culturelle, etc.). Ensuite il a un emplacement, il est situé dans telle rue, entre tel et tel bâti, face à tel ou tel bâti. Puis il a une situation, inséparablement géographique et sociale, il est situé dans tel quartier avec telle configuration socio-économique, dans tel contexte socio-culturel. Dans ces conditions, il est en interaction et en tension permanente avec ces éléments, que ce soit géographiquement, socialement, culturellement, politiquement ou symboliquement. Par ailleurs, il est en liaison et interaction pratique, matérielle et sociale avec d'autres squats, d'autres lieux et espaces oppositionnels d'une part, et d'autre part, il est en tension avec les éléments différents, contradictoires ou antagoniques, comme l'organisation capitaliste de l'espace, les autorités et leur police, les opposants politiques passifs ou actifs, les aprioris culturels et politiques, etc. Dans une telle perspective, le quartier d'Exarcheia s'érigeait en centre syntagmatique de l'iso-topie oppositionnelle athénienne.

La carte 2 expose les espaces oppositionnels les plus importants d'Exarcheia entre 2015 et 2022, j'en présenterai quelques-uns par la suite, ainsi que la présence policière autour du quartier avant fin août 2019. En effet, les formes en bleu marine montrent les emplacements habituels des cars blindés de la MAT (la police anti-émeute) qui étaient présents quasiment toute la journée. Les zones en orange relèvent des plus grands squats d'habitation et celles en marron des *stékia*, en occurrence toutes squattées aussi. Les zones en rose indiquent les espaces publics les plus fréquentés du quartier avec un usage très régulier comme point de départ de manifestation, lieu de *mikrofoniki* et des événements culturels, politiques, festifs, etc., et espaces de réunions, de rencontres et de convivialités. Enfin, la zone en bleu ciel et orange représente le bâtiment Gini de l'Université polytechnique

par lequel je vais commencer.



Carte 2 : Quartier d'Exarcheia et ses espaces oppositionnels (crédits : Torkaman Rad E.)

III.I.I.I. Gini : le foyer d'organisation collective

C'est le bâtiment emblématique de la résistance anticapitaliste en Grèce. Il a été occupé à différentes occasions et notamment en 2008. Depuis 2016, il a été occupé à plusieurs reprises en réponse à l'incapacité de l'État à héberger les personnes à la rue mais aussi en réponse à l'expulsion des squats à cause de laquelle davantage de gens se trouvaient à la rue. Dès lors, il n'était plus utilisé par l'université, et était devenu le lieu des assemblées et des réunions d'une part, et d'autre part, il se transformait partiellement de temps à autre en squat d'habitation. Souvent, et notamment durant les périodes de luttes plus intenses, plusieurs assemblées et réunions s'y déroulaient simultanément dans les deux amphithéâtres et les différentes salles de ce bâtiment. Pendant ces périodes, plusieurs dizaines, et parfois plusieurs centaines de personnes participaient aux assemblées ouvertes. Pour une dernière fois, en automne 2019, à l'issue de l'expulsion du squat de *Bouboulinas*, une partie de ses habitant·e·s ont été logé·e·s dans deux grandes salles de cours du bâtiment. Enfin, le 15 mars 2020, seulement trois jours après l'application des premières mesures[83] de prévention contre le Covid-19, le bâtiment de *Gini* a été expulsé par un dispositif policier démesuré à six heures du matin et a été fermé et barricadé définitivement. Le 17 novembre de la même année, il y a eu une tentative de réoccupation de ce bâtiment qui a été violemment réprimée par la police et ensuite par la justice grecque.

Ce bâtiment est actuellement en chantier de rénovation et réhabilitation. Il contiendra, après les travaux, une salle de conférence, des salles d'expositions artistiques et une terrasse et un jardin sur son toit.

III.I.I.II. Les squats d'habitation : agir face à l'urgence

Comme dit auparavant, il y a toujours eu des squats, que ce soit d'habitation ou d'activités diverses, dans le quartier d'Exarcheia. Cependant, c'est à partir de 2015, à l'issue de la présence de milliers de personnes migrantes sans-abris dans les rues d'Athènes qu'il y a eu des ouvertures multiples de squats partout en Grèce et particulièrement dans ce quartier. Ci-dessus (tableau 2), on trouve un recensement des squats d'habitation les plus grands, les plus importants et les plus durables de ce quartier. En effet, il existait beaucoup plus de squats

[83] Il s'agit d'une période transitoire avant le décret de confinement au 23 mars 2020. Les mesures appliquées consistaient en fermeture des lieux culturels et de loisirs comme les salles de spectacles, de cinéma, de sport, les restaurants et les bars, les casinos, les clubs de nuit, etc.

à Exarcheia. Or, en y arrivant en 2017, je n'ai pas pu observer l'ensemble des squats. Par ailleurs, certains squats ne présentaient pas nécessairement une organisation collective politique (assemblées ouvertes, activités/événements collectifs, etc.) ou n'étaient pas en lien actif avec le reste du « mouvement ». Ils consistaient davantage en simples lieux d'habitation. Évidemment je n'expose pas ici les squats non officiels et cachés, même s'ils ont été expulsés et n'existent plus.

Numéro	Nom	Nombre approximatif[84] d'habitant·e·s	Date d'ouverture	Date d'expulsion
1	(Clandestina) Bouboulinas	120	Septembre 2018 Mai 2019	Avril 2019 Novembre 2019
2	Hotel Oniro	130	Juin 2016	Octobre 2019
3	Notara	130	Septembre 2015	-
4	Zaimi 15	40	2016	Février 2020
5	Zaimi 11	50	Mai 2009	Mars 2018
6	Spirou Trikoupi 17	100	Septembre 2016	Août 2019
7	Transito	50	Septembre 2016	Août 2019
8	Themistokleous 58	50	Janvier 2016	Mai 2020
9	New Babylon	50	Novembre 2018	Avril 2019
10	Azadi	50	2017	Avril 2019
11	Arachovis 44 (Squat des hommes seuls)	140	2016 Mai 2018	Mai 2018 Février 2019
12	5th school	400	Octobre 2015	Septembre 2019

Tableau 2 : Les squats d'habitation du quartier d'Exarcheia

Comme nous pouvons le voir, tous ces squats, à l'exception de Notara, ont été expulsés durant les derniers mois du gouvernement de SYRIZA et les premiers mois de celui de *Néa Dimokratia*. Entre avril et novembre 2019, plusieurs centaines de personnes furent retenues et envoyées dans les camps de concentration autour d'Athènes. En même temps, le gouvernement grec commençait à prendre ces camps, qui pour la plupart étaient gérés par l'OIM (l'Organisation internationale pour les migrations), en main et à les transformer pour la grande majorité en camps fermés et pour certains en prison. Il est important de noter qu'il y

[84] Le nombre des habitant·e·s est approximatifs et non exhaustif. Il a pour but de donner un ordre d'idée de la capacité d'accueil de chaque squat.

a également eu des vagues d'expulsions en 2017 et 2018, mais les circonstances politiques, la configuration du quartier et les rapports de forces de l'époque permettaient la réoccupation rapide, parfois même immédiate, de la plupart des squats expulsés. Or, en 2019, comme nous allons le voir par la suite, ces rapports de forces comme les circonstances politiques ont brutalement changé.

III.I.I.III. *Stekia* : s'organiser, se défendre

Les *stekia* squattés jouaient un rôle important dans la vie et l'organisation collective du quartier d'Exarcheia. D'une part, ils servaient aux différents collectifs comme lieux de réunion, d'auto-organisation, de stockage, de préparation et de confidentialité, d'autre part, ils offraient des espaces d'activités et d'événements comme les cuisines collectives, projections de films, discussions, concerts, cours de langues, éducation populaire, etc. Sur le tableau 3 nous trouvons une liste des *stekia* les plus actifs et les plus considérables d'Exarcheia.

Numéro	Nom	Date d'ouverture	Date d'expulsion
1	Rosa de Foc	Juin 2017	Août 2019
2	Gare[85]	Février 2016 Décembre 2017 Mars 2018	Novembre 2017 Mars 2018 Août 2019
3	*Stéki* des migrant·e·s anarchistes	Juillet 2019	Août 2019
4	*Stéki* Metanaston (des migrants)	Mars 2016	-
5	K VOX	Avril 2012	-
6	Dervnion 52	2016	Juin 2020
7	Dervinion 56	2015	Juin 2020
8	Cyclope		Avril 2019

Tableau 3 : Les stékia *squattées du quartier d'Exarcheia*

Le texte qui suit (figure 23) est la représentation du *stéki* de Rosa de Foc qui avait pour activité principale des cuisines collectives hebdomadaires et des cours de langues (grec,

[85] Le squat de Gare était un cas spécifique car il n'était habité que par quelques activistes. Par contre, il y avait une laverie et des douches à disposition, régulièrement, des petits-déjeuners et des cuisines collectives y étaient proposés, et parfois des événements collectifs ou publics y étaient organisés. Dans ces conditions, il n'était ni simplement un *steki* ni un squat d'habitation hébergeant un nombre important de personnes. Partant, j'ai décidé de le classer parmi les *stekia*.

espagnol, kurde). Cependant, l'objectif principal demeurait l'exercice de l'autogestion et l'auto-organisation politique. Par ailleurs, à certains moments de crise, ce squat a hébergé quelques dizaines de personnes pour répondre aux situations d'urgence provoquées par les expulsions ou face à l'impuissance et au refus de l'État de trouver des solutions d'hébergement pour les personnes vulnérables.

Rosa de Foc, international squat house in Exarcheia

- June 14th, 2017

We are an autonomous, self-managed collective based on libertarian and anti-authoritarian principles. We are living on Ashmakh Fwthla 18 in Exarcheia.
We come from several countries, including Greece.

The governing organ of our community is the General Assembly (GA). All important decisions regarding the house or its inhabitants must be approved by GA. Any decision taken otherwise will not be considered legitimate. We will not tolerate any threat of our autonomy, and will protect it. At the same time, we perceive the solidarity among squats as self-explanatory and continuous situation.

We will be vigilant and active in the struggle against drugs and drug dealing around the area of Exarcheia as well as against the possibility of this happening inside the movement.

In addition, we are open to suggestions and political projects that promote the non-profit and anticonstitutional character, the strengthening of relationships among comrades and the general struggle for revolution and Anarchy. We want and we have the ability to house self-educational activities, as well as activities that promote political discussion and communication.

We send our greetings to the revolutionary comrades that fight for freedom around the world, and all the political prisoners that have been kidnapped by the state. Our space constitutes from the beginning a crossroad for comrades from all around the globe and we desire to remain as such.

Whoever wants to take part in our community life and build a connection with us or has some projects or ideas, are welcome every Friday at 1p.m. At this time, we organise collective kitchen.

Figure 23 : Texte de présentation du stéki *squatté de Rosa de Foc*

Rosa de Foc, la maison internationale squatté à Exarcheia

14 juin 2017

Nous sommes un collectif autonome et auto-organisé fondé sur les principes libertaires et anti-autoritaires. Nous vivons au 18 rue Asimaki Fotila à Exarcheia.

Nous venons de plusieurs pays y compris la Grèce.
Nous nous organisons en Assemblée Générale (AG). Toutes les décisions concernant la maison et ses habitant·e·s doivent être prises en AG, sinon elles ne seront pas légitimes. Nous allons protéger notre autonomie et ne tolérons aucunement que celle-ci soit menacée. En même temps, nous percevons la solidarité entre les squats comme une situation évidente et continue.
Nous serons vigilant·e·s, actives et actifs dans la lutte contre la drogue et le trafic de drogue autour de la zone d'Exarcheia ainsi que contre la possibilité que cela se produise au sein du mouvement.
En outre, nous sommes ouvert·e·s aux suggestions et aux projets politiques qui promeuvent le caractère non lucratif et anticonstitutionnel, le renforcement des relations entre camarades et la lutte générale pour la révolution et l'anarchie. Nous voulons et nous avons la capacité d'héberger des activités d'auto-éducation, ainsi que des activités qui promeuvent la discussion politique et la communication.
Nous envoyons nos salutations aux camarades révolutionnaires qui luttent pour la liberté dans le monde entier, et à tous les prisonniers et prisonnières politiques qui ont été enlevé·e·s par l'État. Notre espace constitue depuis le début un carrefour pour les camarades du monde entier et nous souhaitons le rester.

Tou·te·s celleux qui veulent participer à la vie de notre communauté et établir un lien avec nous ou qui ont des projets ou des idées, sont les bienvenu·e·s tous les vendredis à 13h où nous organisons une cuisine collective.

Ainsi que nous le voyons sur le tableau, la grande majorité des *stekia* squattés ont aussi été expulsés après l'arrivée au pouvoir de la *Néa Dimokratia*. Dans les faits, pendant les campagnes électorales de 2019 en Grèce, la question migratoire était au centre des débats. Dans ce contexte, une des promesses capitales de la *Néa Dimokratia* était de « se débarrasser » des migrant·e·s sans-papiers qu'il qualifiait de « *parasites* » et de « *nettoyer*[86] » le quartier d'Exarcheia et y rétablir « *l'ordre*[87] ». Afin de précéder ces procédures et attirer une partie de l'électorat centriste, ou des prolétaires anti-migration, le gouvernement de SYRIZA, durant ses derniers mois de pouvoir, a lancé une campagne d'expulsion des squats

[86] https://www.europeaninterest.eu/end-anarchists-exarcheia/
[87] Je reviendrai sur ces termes et ce jargon au septième chapitre (*cf.* p. 508-517)

notamment à Exarcheia. Malgré ces efforts, la *Néa Dimokratia* a enchaîné les victoires écrasantes aux trois élections européennes, municipales et parlementaires de 2019.

Le lundi 26 août 2019, dès 6 heures du matin, un énorme contingent de différentes unités de police (anti-émeute, voltigeurs, anti-terrorisme, renseignements, etc.) s'est massé aux abords du quartier d'Exarcheia et a bouclé les rues avoisinantes. En deux heures, ils ont expulsé et muré quatre squats (Spirou Trikoupi 17, Transito, Gare et Rosa de Foc), ont embarqué plusieurs dizaines d'habitant·e·s pour les envoyer dans les camps et ont interpellé trois activistes. Ce jour marque, d'une part, le début de la « reconquête » du quartier d'Exarcheia par l'État grec, et d'autre part, le début des attaques incessantes de ce dernier, et cela pendant cinq ans, contre les migrant·e·s, contre les squats et les autres espaces d'autogestion, contre les structures d'autonomie, et, plus globalement, contre les luttes anticapitalistes et antiracistes en Grèce.

Le jour même de ces expulsions, une nouvelle assemblée ouverte se constitue dans le but de défendre les autres squats et le quartier d'Exarcheia mais aussi pour contrer les offensives de l'État. Il s'agit de « l'Assemblée ouverte des squats, *stékia*, collectifs, internationalistes, migrant·e·s et solidaires » qui était composée d'une vingtaine de collectifs des squats (de différents quartiers) ou autres collectifs et de quelques dizaines d'activistes et de militant·e·s de plusieurs pays et de différents horizons. Cette assemblée a existé pendant plus d'un an et demi jusqu'à ce qu'elle soit dissoute petit à petit par les impératifs du contexte spécifique des confinements lié à la pandémie de Covid-19. Cependant, durant cette année et demie elle était l'actrice majeure du courant anti-autoritaire du mouvement anarchiste grec dans le sens qu'elle coordonnait, organisait et réalisait les actions collectives, les événements publics et le travail de sensibilisation et d'agitation. Elle était donc l'espace oppositionnel relationnel le plus important de mon terrain d'étude à Athènes durant cette période. Les deux textes qui suivent (figures 24 et 25) sont écrits par cette assemblée au cours des premières semaines de sa mise en place.

A PROPOS DE NOUS

L'assemblée ouverte des squats, collectifs, internationalistes, migrant.e.s et solidaires s'est constituée fin août 2019 après l'évacuation des squats Gare, Spirou Trikoupi 17, Transito et (tentative d'évacuation) Rosa de Foc, pour résister aux plans d'attaque généralisée de l'État et du gouvernement contre les squats et les espaces de lutte.

Nous percevons ces attaques comme faisant partie d'un plan étatique plus général pour piller non seulement les structures du mouvement mais aussi nos vies elles-mêmes, par notre exploitation croissante par les patrons, la suppression des immigré.e.s, notre déplacement de nos quartiers à cause du tourisme et de tout type de gentrification, la destruction de la nature au profit des plans de développement et les intérêts des entreprises.

A ça, nous répondons que la classe des opprimé.e.s et des gens qui luttent peut vivre et s'organiser sans l'oppression et l'exploitation de l'État, du capital et de la patriarchie. Collectivement organisé.e.s en communautés, en assemblées de quartier et en syndicats populaires, avec de la solidarité et des structures d'autodéfense, nous pouvons en tirer des forces multiples, résister, et enrailler les machines de la soumission sociale.

N'oublions pas que tout le pouvoir et tout le savoir sont aux mains des exploité.e.s et ensemble, avec le désir de la créativité et la liberté, on peut viser le ciel.

Figure 24 : Texte de présentation de l'Assemblée ouverte des squats, stékia, collectifs, internationalistes, migrant·e·s et solidaires

Le texte de débriefing de l'Assemblée générale des squats, des collectifs, des activistes internationalaux, des migrant.es et des solidaires (GINI)

Les expulsions du 26 août n'ont pas été laissé sans riposte quand des centaines de camarades ont spontanément manifesté d'Exarcheia jusqu'à Psyrri. Le lendemain l'Assemblée appelle à un rassemblement solidaire devant le tribunal où se passait le procès des trois interpellés du squat de Gare. Puis dans l'après-midi un autre rassemblement de solidarité pour les migrant.es détenu.es en prison de Petrou Ralli.

Le 29 août on s'est réuni devant le squat de BouBoulinas, l'habitat d'une centaine de migrant.es qui était menacé d'expulsion. Dès 4 h du lendemain matin on a commencé à barricader le squat en même temps que les personnes solidaires se rassemblaient devant pour soutenir la défense du squat.

Le samedi 31 août, l'Assemblée en organisant son propre block a participé à la marche autour du quartier d'Exarcheia. L'action suivante a eu lieu le lendemain soir : la réouverture du local des migrant.es anarchiste s'est réalisé par un rassemblement de soutien et la mise en place d'une banderole.

Ensuite, afin de préparer la manifestation du 14 septembre contre l'oppression étatique à Propylaia, 4 affiches avec de différentes revendications et un texte d'appel à manifestation en 5 langues ont été préparés, collés et diffusés dans plusieurs quartiers, universités, lycées et squats. Cette action a été accomplie par une intervention sauvage des dizaines d'activistes au grand festival de hip-hop à Technopoli au quartier de Gazi, le 6 septembre.

Nous avons participé en organisant notre propre bloc bondé de militant.es protégés par des gardes autogérées à la grande manifestation du 14 septembre à laquelle plusieurs collectifs avaient fait l'appel. Celle-ci parcourait de Propylaia à Synatgma pour arriver enfin à Exarcheia. Où nous avons déjà été informés que la police est présente avec toutes ses forces et dispositifs y compris les équipes d'OPKE (équivalent de la BAC mais encore plus armée et offensive). Comme attendu, ils ont fait enfin leur apparition par un assortiment d'attaque violente, gazage, matraquage et interpellation arbitraire massive dont 6 sont suivi en garde-à-vue dont 4 ont fini en détention. En début de soirée un rassemblement des dizaines des camarades devant le commissariat a été dispersé par le MAT (équivalent de CRS).

Le 18 septembre, 150 camarades sont réuni.es devant Evelpidon (Le tribunal) où les 4 camarades passaient devant un comité de procureurs. Tous les quatre ont été libérés mais à condition de se présenter au commissariat 2 fois par mois.

Le 1er octobre, une action de contre-information organisée par l'Assemblée et réalisée par une trentaine de camarades s'est effectuée par une intervention de 30 minutes à la radio municipale d'Athènes. Les journalistes de la radio étaient empathiques et ont collaboré à cette intervention qui parlait des squats, des migrant.es et des répressions aggravantes de l'État. C'est plus tard dans la soirée que la police a attaqué les camarades avec des lacrymogènes et a interpellé 8 camarades dont sept femmes et deux étudiants. Une des camarades a été harcelée sexuellement par des flics. Il y a eu un rassemblement de soutien devant le commissariat qui était aussi violemment réprimé. 6 camardes doivent passer au tribunal la semaine prochaine et l'autre en 2020.

Figure 25 : Texte de débriefing de l'assemblée ouverte des squats, des collectifs, des activistes internationalaux, des migrant·e·s et des solidaires

III.I.I.IV. Les espaces publics : lieux de lutte, de rencontre et de convivialité

Comme je l'ai précédemment mentionné, avant août 2019, quasiment l'entièreté de l'espace public du quartier d'Exarcheia était utilisée d'une manière ou d'une autre comme un espace de représentation alternatif et/ou oppositionnel. Néanmoins, il y avait notamment trois lieux qui, par leurs formes, leurs configurations géographiques, leurs fonctions et leurs dimensions symboliques, étaient les espaces centraux et les plus fréquentés du quartier ; les espaces de rassemblement, de rencontre, de convivialité et d'activités.

1- *Platia* (la place principale d'Exarcheia)

De manière générale, les places de quartier à Athènes sont aménagées en forme de petit parc, avec de la verdure, des arbres, des bancs et des marches pour s'asseoir. Elles sont les lieux privilégiés de réunion, de détente et de loisir. Les enfants jouent, les jeunes errent, les gens se donnent rendez-vous pour se voir, boire un verre, passer du temps ensemble, et ils y trouvent souvent une personne ou un groupe qui joue de la musique. Il y a plusieurs cafés, restaurants et épiceries (kiosks) autour des places qui sont toujours plus ou moins remplies et animées le soir en fonction du jour de la semaine. Depuis 2015, la place d'Exarcheia (figure 26) était devenue la place la plus fréquentée d'Athènes, bien qu'il s'agissait déjà d'un lieu incontournable de retrouvailles. Toutefois, à partir de 2017, elle s'est relativement vidée petit à petit notamment à cause des problèmes de harcèlement contre les femmes, des bagarres violentes et de la vente de drogue. Une bonne partie des gens (particulièrement les femmes et les Blanc·he·s) ont au fur et à mesure déserté la place et se réunissaient davantage aux autres endroits du quartier. Il y a eu plusieurs actions, principalement organisées par les collectifs féministes pour se réapproprier l'espace et se débarrasser des harceleurs. Il y a eu aussi des attaques assez violentes contre les dealers et les vendeurs de cigarettes, ce qui ne faisait pas consensus et était un des points les plus importants de scission politique dans le mouvement.

La place d'Exarcheia était, surtout symboliquement mais aussi stratégiquement, le site le plus important du quartier à la fois en termes de revendication et occupation de l'espace public et en termes de création des espaces de représentation oppositionnels. Comme le rappelle Mitchell (2003, p. 149) « *l'occupation de l'espace est un ingrédient nécessaire de la protestation, ce que les forces de l'État, du capital ou d'autres puissances ne savent que trop*

bien ». C'est ainsi que la place d'Exarcheia était l'enjeu capital de tous les conflits dans le quartier, qu'il s'agisse des affrontements avec l'État et sa police, avec les mafias de drogues ou même entre les différents groupes sociaux. Dans une telle perspective, d'un côté, les *mikrofoniki*, les événements de solidarité, de contestation ou de festivité, les rassemblements avant de partir en manifestation ou en fin de manifestation, etc. avaient habituellement lieu sur cette place ; et de l'autre côté, les attaques de la police visaient presque toujours son invasion et la prise de contrôle sur celle-ci[88].



Figure 26 : La place d'Exarcheia après une manifestation, 2019

Du 26 août au 14 septembre 2019, presque tous les soirs des affrontements ont eu lieu entre les activistes et les différentes unités de police sur la place ou dans les rues alentour. Pendant cette période, la police a parfois attaqué directement le square mais n'y est pas restée longtemps après l'avoir évacué. Après la fin de la manifestation du 14 septembre (*cf.* pp. 237-240), un groupe d'activistes a mené une attaque de cocktails Molotov contre les policiers de la MAT installés dans une rue parallèle de la place Exarcheia. Tout de suite, plusieurs dizaines de policiers encerclent la place et l'attaquent en lançant des lacrymogènes, en courant après les personnes présentes, en les matraquant et en interpellant quelques

[88] Je reviendrai sur ce sujet à la troisième partie. (*cf*. pp. 514-517)

dizaines de personnes arbitrairement. Ce moment marque un tournant important dans les modalités et la fréquence des affrontements avec la police dans le quartier d'Exarcheia. Ils sont devenus de plus en plus rares et limités aux occasions très spéciales comme les grandes manifestations ou les dates symboliques comme le 6 décembre. Dans les faits, depuis le 26 août 2019, la police n'a plus jamais quitté le quartier d'Exarcheia. Au contraire, ils ont conquis petit à petit le quartier par des stratégies militaires jusqu'à l'occupation permanente de la place en 2022. En trois ans, Exarcheia est devenu le quartier le plus surveillé et militarisé de Grèce. Alors qu'un drone surveillait le square, les cars de MAT ont doublé puis triplé. Les unités de Delta (trois à six motos chacune avec deux motards) patrouillaient du matin au soir dans les rues du quartier et sur la colline de Strefi. Les Jeeps d'OPKE (les unités de prévention et de répression de la criminalité) étaient omniprésentes, et enfin depuis 2022 les sections de la MAT défilaient à pied dans les rues d'Exarcheia faisant une parade de démonstration du pouvoir.

Enfin, le 9 août 2022, en présence d'un effectif policier excessif, la place Exarcheia fut fermée et barricadée avec des barrières en métal de trois mètres de hauteur renforcées par des grillages de cinq mètres de hauteur encore au-dessus. Ainsi a débuté le chantier de la construction d'une station de métro qui est protégé dès le début (figures 27 et 28) par une cinquantaine de policiers et policières présent·e·s 24h/7 aux trois coins du square.



Figure 27 : Installation du chantier de la station de métro de la place Exarcheia, août 2022 (source : unicornriot.ninja)

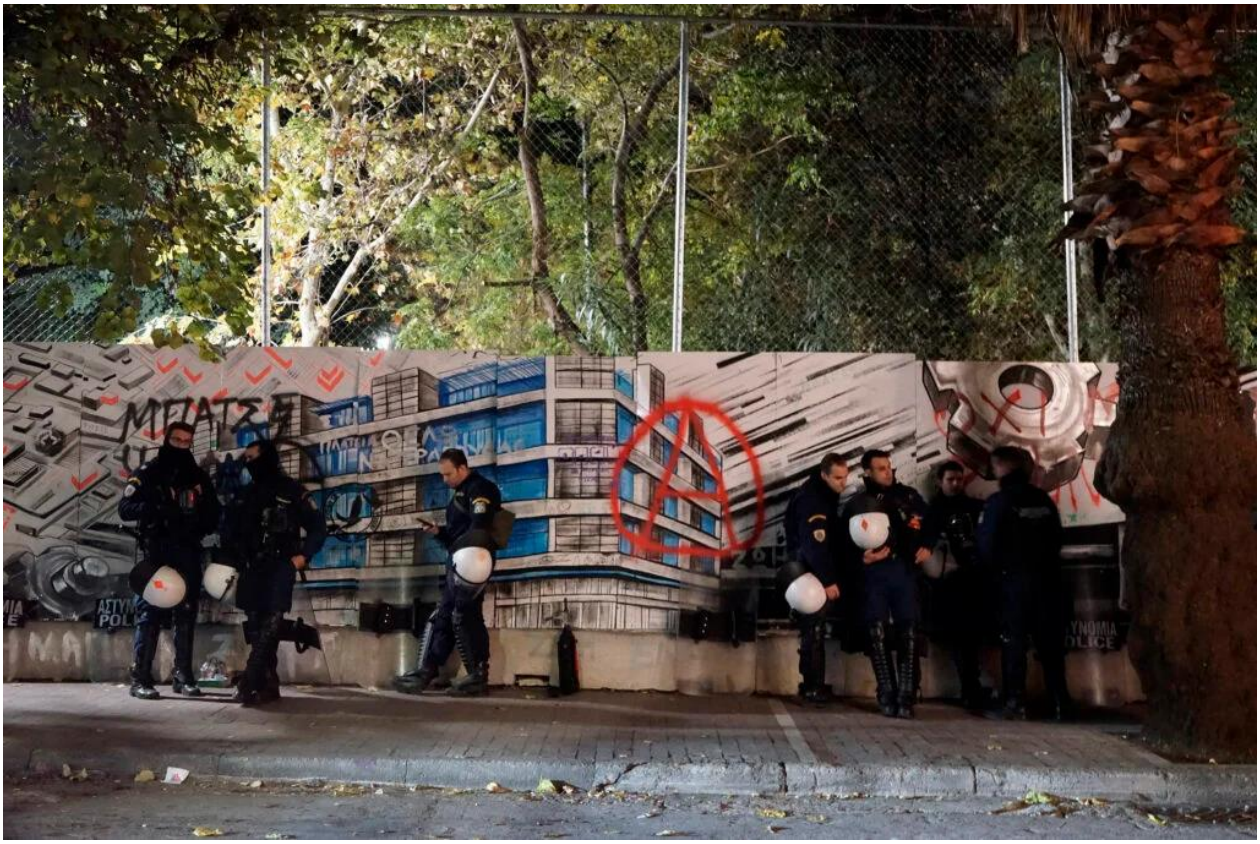


Figure 28 : Présence policière quotidienne autour de la place Exarcheia (photo : Stefania Mizara)

Le projet de la station de métro (abandonné une première fois en 2017) est annoncé en février 2021 par le gouvernement. En 2021, la municipalité d'Athènes annonce également un projet pour « sécuriser » et « réhabiliter » la colline de Strefi (*cf.* pp. 288-293). Cependant, rien ne se met en place avant le printemps 2022 où les dates du début des projets sont définies pour les mois d'août et septembre de la même année. C'est à ce moment qu'une « Coordination d'action pour la défense d'Exarcheia » voit le jour, organise des actions et des manifestations et appelle à « une journée internationale pour la défense du quartier d'Exarcheia » (figures 29a et 29b). Elle appelle également à une manifestation le jour de l'inauguration du chantier (figure 30). Depuis l'été 2022, plusieurs manifestations et actions ont eu lieu pour dénoncer les impacts sociaux et écologiques[89] de ces projets et revendiquer leur arrêt immédiat. Malgré tout cela, tous les arbres de la place ont été enlevés, le chantier avance comme prévu et la ligne 4 du métro athénien sur laquelle se trouve la station d'Exarcheia est supposée entrer en fonction au plus tard en 2030.

[89] *Cf*. pp. 430-436 ; 525-538

Journée internationale pour la défense du quartier d'Exarcheia- Athènes

Les projets de construction d'une station de métro sur la place du quartier d'Exarcheia ainsi que des travaux de rénovation de la colline de Strefi (L'unique poumon vert du quartier) débuteront pendant la saison estivale, selon les publications dans la presse proche du pouvoir ainsi que les avertissements de la municipalité d'Athènes aux commerces qui entourent la place.

Cet ultimatum du gouvernement est le coup de grâce à la physionomie du quartier historique d'Exarcheia: La construction d'un métro sur la place, la réification progressive de l'école Polytechnique passant de lieu de mémoire vivant en musée, la tentative d'effacement du monument à la mémoire d'Alexandros Grigoropoulos par la construction d'immeubles luxueux rue Messologiou, la vente de la colline de Strefi à une société d'intérêts privés (pour une exploitation qui comprends la destruction par le bitume des vieux sentiers, des coupure d'arbres, des installations de caméras de surveillance ainsi que de grillages et des vigiles pour contrôler les entrées et sorties) font partie d'un plan global de gentrification du quartier, et de sa transformation progressive en une destination touristique aseptisée par la «croissance» et la répression.

Le déplacement des couches plus populaires de la population est la suite logique de ce processus, la possibilité d'un logement à prix décent étant rendu virtuellement impossible à cause de la flambée des loyers, de la déferlante Airbnb et des compagnies privées spéculant sur les biens immobiliers. Une pratique violente banalisée par l'état et le capital pour déraciner toustes ceux et celles qui sont connectés au quartier, et ainsi les forcer à progressivement à l'abandonner pour des endroits plus excentrés et abordables. Il apparait clairement que la station de métro en question ne vient pas s'installer dans le contexte actuel afin «de servir les besoins de la populationdémunie», comme les plumes soi-disant «indépendantes» des journalistes locaux n'ont de cesse d'écrire. Le quartier d'Exarcheia est doté d'un grand réseau de transports publique qui couvre les besoins de sa population, et les discours sur l'assistance des citoyens sont pour le moins culotés et cyniques quand ils sont prononcés par les principaux responsables de l'augmentation du cout de la vie: ce sont les mêmes partis politiques qui, peu importe leur orientation, ont provoqué à coup de mesures néolibérales l'inflation des prix de l'électricité, des loyers, du carburant et de la nourriture, marginalisant encore plus les pans de la société qui peinaient à se procurer le minimum nécessaire.

Une station de métro sur la place d'Exarcheia va également détruire un des rares endroits publiques dans le centre-ville d'Athènes et l'unique place du quartier, coupant les arbres, installant escalators et bouches d'aération, rendant les lieux impossibles à reboiser sous les épaisses plaques de béton. La place sera transformée en un chantier bruyant et polluant pour une dizaine d'années minimum, servant à terme les projets de socialisation territoriale visant à changer un lieu de vie et de possibles en zone tampon nécrosée, un endroit de passage dont le flux incessant de consommateurs viendra appuyer sur un endroit déjà fortement gentrifié.

C'est pourquoi, dans le contexte actuel, que la protection du quartier réside selon nous dans la résistance à ce projet.

En pleine crise capitaliste et sanitaire, l'État a déployé une stratégie globale de prévention devant le danger imminent de soulèvement sociaux incontrôlables. C'est dans cet encadrement que viennent s'ajouter le décret servant à criminaliser plus facilement le droit aux manifestations, ainsi que la montée de la violence criminelle des forces de répression étatique (comme le passage à tabac par la police d'un camarade il y'a à peu près un an aux évènements de Nea

Figure 29a : Recto du texte d'appel à une journée internationale pour la défense du quartier d'Exarcheia, 2022

Smyrni, ce qui provoqué d'importants affrontements des antifascistes envers les forces de répression) Dans la même lignée, sont inclues les évacuations de nombreuses occupations, l'annulation du droit d'asile universitaire avec la création d'une police spéciale pour les universités publiques, la criminalisation du syndicalisme basique ainsi que de l'arme sociale qu'est la grève, ou encore les arrestations arbitraires des camarades… La mise au pas d'un quartier riche en luttes, symbole international d'insoumission, par l'évacuation progressive de ses lieux névralgiques de résistances, par la persécution des réfugiés et d'autres minorités en danger, par l'étouffement de tout remous à coup de lacrymo et de surveillance n'est qu'une étape de plus dans ce mécanisme d'état prêt à compresser n'importe quel lieu de vie pour assouvir ses projets.

À travers le temps, le quartier d'Exarcheia a connu les effusions de sang et les passages à tabac de dizaine de camarades, avec comme pics de barbarie et d'assassinat d'état les meurtres des jeunes révoltés M. Kaltezas devant l'école Polytechnique le 17/11/1985, celui d'A. Grigoropoulos le 6/12/08 rue Messologiou ainsi que le lynchage de l'activiste queer Z. Kostopoulos rue Glasdonos le 21/09/2018.

Le réel danger pour n'importe quel État, ce sont les valeurs de la solidarité de classe, de la résistance combattive, de l'impulsivité, de l'autogestion sociale, de l'antiracisme, de la coexistence et du respect entre les gens peu importe leur genre ou leurs origine, des valeurs tenaces face à un monde dans lequel les patrons et leurs semblables n'ont plus rien à promettre à part la misère, la répression, le fascisme. Et ce sont ces valeurs et leurs combats que l'état veut oblitérer dans Exarcheia, dans les centre-ville et dans chaque quartier, où l'histoire même des lieux devient un prétexte pour vendre un divertissement alternatif.

Mais peu importe les efforts du gouvernement allié au capital pour qu' Exarcheia cesse d'être un endroit mû par ses idéaux politiques, sociaux et se «normalise», il trouvera face à lui et par tout temps des milliers de personnes prêtes a résister et à défendre leur quartier. Nous tous.tes qui vivons ici, travaillons ici, aimons y flâner et aimons faire vivre ce petit bout de terre nous sommes prêts à défendre ce quartier du monde «qui trouve de la place pour une multitude de mondes». Pour un endroit ou peuvent se rencontrer librement et avec respect des gens d'horizons divers, et où la solidarité de classe peut être une réalité concrète et non un fantasme. Pour un quartier ou peut fleurir l'émancipation de la barbarie étatique et capitaliste, ainsi que des nouvelles formes d'autogestion sociale. Un quartier où peuvent trouver refuge les «différents» ainsi que les «poursuivis» du pouvoir. Où l'héritage riche des formes de luttes passées peut interagir avec les questionnements, les angoisses et les réactions du moment. Car la «normalité» qu'ils essayent d'imposer n'est autre que le terreau fertile du cannibalisme, des inégalités, du repli sur soi, du contrôle et de la répression.

Pour toutes ces raisons nous appelons à une journée internationale d'actions pour la défense du quartier d'Exarcheia.

Nous vous invitons à organiser des actions riches et variés de solidarité et de défense du quartier d'Exarcheia. Ce combat et est un combat pour la protection de chaque quartier, de chaque embryon de résistance, de chaque endroit qui cultive le soulèvement, l'organisation horizontale et la solidarité de classe contre la mafia de l'état et du capital qui oppresse et dicte nos vies.

Coordination d'actions pour la défense d'Exarcheia

Figure 29b : Verso du texte d'appel à une journée internationale pour la défense du quartier d'Exarcheia, 2022



Figure 30 : Affiche de l'appel à manifestation à 19h le jour d'inauguration du chantier de la station de métro sur la place Exarcheia, 2022

2- La colline de Strefi

Athènes est la ville des collines. La colline de Strefi située au nord-est d'Exarcheia est une des plus petites de la quinzaine de collines de la ville mais pour autant, elle n'est pas une des moins fréquentées. Le côté ouest de la colline est accessible par plusieurs escaliers depuis la rue Kalidromeo dont le plus connu et fréquenté, l'escalier d'Asteras, se trouve au sud-ouest de la colline (en rose sur la carte, figure 31). Cet escalier est également un lieu de rencontre et de détente où les gens se trouvent pour passer un moment ensemble, faire ou écouter de la musique, discuter ou boire un verre. Au pied de la colline, à son nord-ouest, il y a la terrasse (figure 32) qui était également un lieu de rencontre et de détente très vivant. Entre les deux, se trouvait le terrain de basket (figure 33) qui était utilisé notamment par les enfants et les jeunes pour jouer ou faire du sport. Le côté nord, non aménagé et plus sauvage, donnait une vue large et admirable sur la ville d'Athènes et était autant fréquenté par les touristes que par les habitant·e·s du quartier. Par ailleurs, suivant les périodes, entre une et quelques dizaines de personnes sans-abri habitaient la colline de Strefi. La partie sud, quant à elle, était aménagée en forme de parc avec plusieurs espaces pavés et des escaliers en pierre. On y trouvait notamment deux amphithéâtres (figures 34 et 35) en plein air qui étaient des lieux privilégiés pour les réunions, les événements publics ou privés (anniversaires, etc.), ainsi que pour les assemblées ouvertes, particulièrement pendant les périodes de confinement et des restrictions liées à la pandémie de Covid-19, et aussi pour les assemblées de défense de la colline de Strefi. En outre, elle abritait plusieurs espèces d'animaux et d'oiseaux dont les tortues qui sont devenues le symbole de la colline.



Figure 31 : Escalier Asteras de la Colline de Strefi (source : engineerontour.com)



Figure 32 : La terrasse de la colline de Strefi (crédit photo : Benutzer Albtalkourtaki)



Figure 33 : Terrain de basketball de la colline de Strefi (source : istockphoto.com)



Figure 34 : Petit amphithéâtre de la colline de Strefi (crédit : Esfandyar Torkaman Rad)



Figure 35 : Le grand amphithéâtre de la colline lors d'une assemblée ouverte de la défense de Strefi, septembre 2022 (source : corporatewatch.org)

Comme dit ci-dessus, la municipalité d'Athènes a fait un appel d'offre pour « réhabiliter » et « sécuriser » la colline en 2021. Dès le printemps 2021 afin d'entraver ce projet, une assemblée de défense de Strefi s'est mise en place dont nous trouvons la présentation ci-après :

L'Assemblée Ouverte de Défense de la Colline de Strefi a vu le jour en 2021. Elle fédère la résistance face à ce chantier destructeur afin d'y mettre un terme. Ce nouveau collectif fondé sur les principes d'autogestion et de solidarité organise de nombreuses actions, des rassemblements, bloque les travaux directement et sur le plan juridique, organise des évènements culturels et sportifs, plante des arbres, nettoie la colline laissée à l'abandon par la mairie. Tout cela en relation avec les autres collectifs du quartier, animés par la volonté inébranlable de préserver la colline de Strefi, qu'elle demeure publique et hors des logiques de profit. Cette lutte s'inscrit dans une mobilisation plus large pour que le quartier d'Exarcheia demeure un foyer d'actions politiques et sociales diverses et variées.
Nos interventions auprès des entreprises Prodea et UNISON et nos manifestations pour la protection de la colline et contre la répression policière, la gentrification et la transformation touristique du quartier d'Exarcheia rendent notre présence visible et envoient un message fort :
LA COLLINE DE STREFI RESTERA LIBRE, HORS DE QUESTION QU'ELLE DEVIENNE LA POPRIÉTÉ* DE QUI QUE CE SOIT.
*(*tsifliki, en grec, renvoie à un vaste terrain agricole possédé sous l'Empire ottoman par un propriétaire privé)*

Cette assemblée a constitué un collectif qui s'est inscrit au sein des luttes générales du quartier et fait partie de la Coordination de la défense d'Exarcheia. Un an après, le début de chantier ayant été annoncé, les activités de ce collectif se sont intensifiées et les assemblées se sont vues de plus en plus saturées. Plusieurs événements publics ont eu lieu : projections de films, discussions, spectacles, journées d'activités et ateliers pour les enfants, tournois de football et de basketball, concerts, etc. De plus en plus de manifestations et d'actions y ont été organisées. En parallèle, la présence policière s'amplifiait : les patrouilles de Delta à l'intérieur de la colline se multipliaient et la présence d'OPKE et de MAT à ses alentours se normalisait. Les personnes qui habitaient la colline ont été expulsées et les contrôles d'identité devenaient une routine. Dans ces conditions, la colline de Strefi se retrouvait simultanément, par un rapport dialectique, la représentation de l'espace et l'espace de représentation oppositionnel. Pour expliciter, d'une part, en effectuant des pratiques spatiales oppositionnelles et alternatives sur la colline pour sa défense et sa conservation, on produisait un espace de représentation, un espace vécu oppositionnel et alternatif ; et d'autre part, en percevant et concevant la colline de Strefi comme étant un espace oppositionnel, elle incarnait en soi la représentation de l'espace alternatif et oppositionnel et permettait à la fois la reproduction de ces pratiques et son propre espace oppositionnel.

Le texte qui suit, intitulé « Notre lutte », est écrit par l'Assemblée ouverte de défense de Strefi et a trait aux éléments essentiels du conflit sur cette colline :

*Notre opposition à la répression continuelle dans le quartier d'Exarcheia et à son pillage par les investisseurs se traduit par une lutte quotidienne. Face à leurs efforts pour détruire l'identité de notre quartier, pour nous chasser de nos maisons, pour nous interdire l'accès à des espaces verts et publics désormais abandonnés, nous résistons par une présence quotidienne dans le quartier de nos vies personnelles, professionnelles et politiques. Notre objectif et notre vision des choses, c'est de préserver l'identité que nous avons choisi de donner à notre quartier depuis des années, d'**assurer l'accès de tous les êtres qui le souhaitent à la colline de Strefi**. Nous n'acceptons aucune autre utilisation de la colline que comme espace public, qui constitue un bien pour toutes et tous, au vu des innombrables espèces de plantes rares qui y poussent, au vu de ses tortues et des dizaines d'espèces d'oiseaux qui nichent dans ses arbres.*

La colline de Strefi brille sous les rayons du soleil quand des enfants y jouent au basket et au foot, quand petits et grands savourent leur café ou font un pique-nique sous les arbres, quand de jeunes gens grandissent en contemplant les couchers de soleil, que toutes sortes

de chiens s'y promènent et que les chats s'y prélassent au soleil. Nous résisterons à toutes les tentatives à venir de transformation d'une colline libre en espace surveillé par la police et par des caméras, qui n'accueillera que des touristes, des cafés hors de prix et leur encombrant , sans être en libre accès et sans place pour des actions politiques et sociales en son sein.

Notre intérêt, c'est de ***nous libérer d'un système qui alimente l'oppression et l'isolement****, afin que notre vie soit aussi libre et sauvage que possible, aussi proche de la nature et aussi ouverte aux autres que possible.*

Pour pouvoir continuer à défendre efficacement la colline, l'assemblée de la colline de Strefi a aussi besoin de soutien économique pour financer la diffusion de son action (journaux, affiches, évènements, matériel, tracts) et couvrir ses frais de justice (recours contre Prodea et la mairie, arrestation de ses membres).

POUR QUE LA COLLINE DE STREFI RESTE LIBRE, PUBLIQUE ET SAUVAGE !

Cette lutte n'a pas cessé de continuer sous différentes formes. Les travaux ont régulièrement été interrompus en raison de sabotages, de manifestations et d'actions diverses. Le chantier, ne progressant pas comme prévu, a été suspendu à plusieurs reprises, notamment lors d'une décision judiciaire suite à une démarche en justice menée par l'assemblée de défense. En octobre 2023, la *Néa Dimokratia* a perdu les élections municipales d'Athènes face au candidat indépendant soutenu par PASOK (parti socialiste), qui avait fait de la préservation des parcs, des collines et de la création de nouveaux espaces végétaux dans la ville un axe majeur de sa campagne. Le mouvement de défense de Strefi s'est renforcé en s'intégrant à un mouvement municipal plus large dans plusieurs quartiers d'Athènes, luttant contre la privatisation des parcs et des espaces verts. Dans ce contexte, la nouvelle mairie d'Athènes a rompu le contrat avec l'entreprise Prodea et a mis fin au chantier de la colline de Strefi en février 2024.

Depuis, les militant·e·s ont réoccupé la colline au quotidien, en y organisant des événements et des chantiers collectifs. L'ancienne taverne en face du terrain de sport a été squattée et sert de lieu pour des activités politiques et organisationnelles, des cuisines collectives, des événements ainsi que des moments conviviaux. Elle accueille également des matériaux nécessaires à la réalisation des travaux. Les tâches d'irrigation, de plantation d'arbres, de construction d'accès PMR, ainsi que la réhabilitation des espaces endommagés ou détruits par le chantier de Prodea sont régulièrement menées de manière collective.

Libérée du projet de rénovation et de privatisation, la colline de Strefi a été revitalisée, non seulement en tant qu'espace public oppositionnel, mais aussi en tant que lieu naturel de vie, abritant une biodiversité importante.

3- Rue Messologiou

C'est une petite ruelle étroite, au coin de laquelle Alexandros Grigoropoulos a été assassiné en 2008. Aujourd'hui, une plaque commémorative (figure 36) y rend hommage à sa mémoire et aux événements de 2008. Une seconde plaque honore également Berkin Elvan, militant turc tué par la police à Istanbul. Par conséquent, cette rue a symboliquement été pendant longtemps la rue où la police ne rentrait pas. Cela a même duré encore après la militarisation du quartier en 2019, mais a finalement cessé depuis le début des restrictions liées au Covid-19. Ainsi, durant les périodes conflictuelles avec la police, cette rue était davantage peuplée. Située près de la place principale, et entourée par des bars et des restaurants, c'est à la fois un lieu de passage continuel et un lieu de rassemblement, de rencontre et de détente. Plusieurs groupes de personnes se mettent par terre ou sur les petites marches à l'entrée des bâtiments et passent leur temps ensemble à discuter, à boire un verre, à jouer, etc. La rue Messologiou incarne simultanément le mode de vie d'Exarcheia, son histoire et son symbolique, ses pratiques spatiales et sa représentation de l'espace.

Aujourd'hui, plusieurs chantiers de construction d'appartements de luxe ont complètement changé la forme, le contenu et la structure de cette rue (*cf.* pp. 422-430).

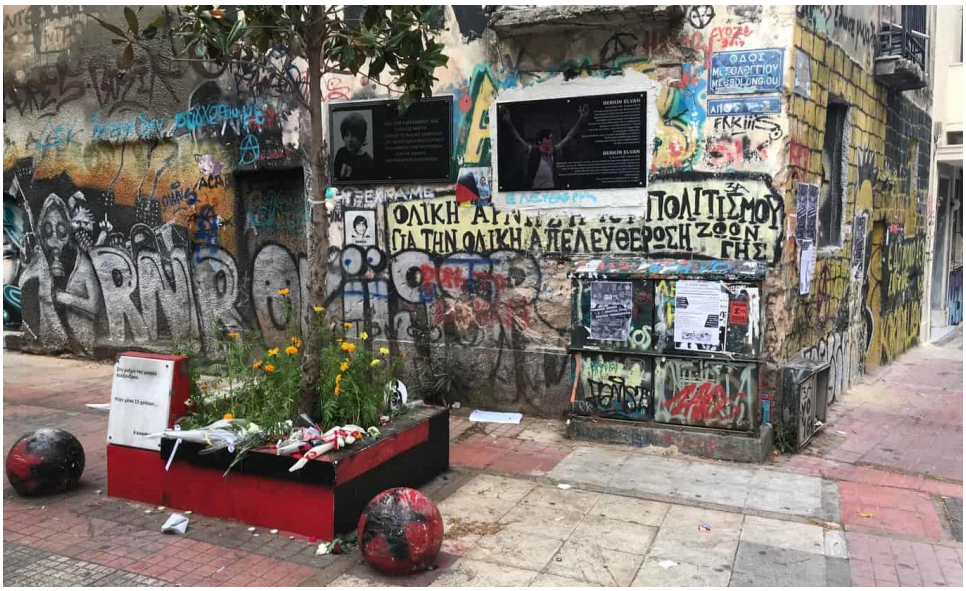


Figure 36 : Mémorial d'Alexandros Grigoropoulos er Berkin Elvan au croisement des rues Messologiou et Tzavella (source : caracalreports.com)

III.I.II. Quartiers de Viktoria et Agios Panteleimonas

Une grande partie des quartiers du centre-ville d'Athènes (carte 3) avait été progressivement désertée suite à une « ‘‘*fuite*’’ *socialement asymétrique vers les banlieues que l'on relève dès le début des années 80* » (Balampanidis & Polyzou, 2015). Cette fuite, était notamment due, d'une part, à une croissance économique considérable qui a engendré l'apparition de couches plus aisées du prolétariat et d'une petite bourgeoisie urbaine, et d'autre part, à un processus néolibéral d'urbanisation déséquilibrée de la ville entre les quartiers touristiques ainsi que « les beaux quartiers » et les quartiers de la classe ouvrière. Dans ces circonstances, les ménages qui avaient plus de moyens ont abandonné le centre-ville pour aller vers les banlieues nouvelles. Ce qui s'est traduit par « *un grand parc immobilier vacant, vétuste, dégradé et bon marché* » (*ibidem*) dans les quartiers désertés du centre.



Carte 3 : Les quartiers désertés du centre-ville d'Athènes durant les années 1980-1990 (crédits : Torkaman Rad E.)

Ainsi, ces quartiers peu habités et seulement par les grec·que·s prolétaires et précaires, ont petit à petit retrouvé une nouvelle vie grâce aux migrant·e·s qui s'y sont installé·e·s entre les années 1990 et 2010. D'après Balampanidis et Polyzou (*ibidem*), l'arrivée et l'installation des migrant·e·s dans ces quartiers « *a compensé la ''fuite'' vers les banlieues des années précédentes et a maintenu la présence et l'activité humaines* », « *a contribué également à revigorer l'économie locale en (ré)activant le marché du locatif d'habitation et du locatif professionnel* », et enfin « *grâce à leurs contributions financières et à leurs efforts, les migrants ont contribué par leurs travaux d'entretien, d'amélioration et de transformation à réhabiliter le parc immobilier ainsi que l'espace public environnant* ». Cependant, malgré les propagandes racistes et anti-migratoires, ces quartiers n'ont guère été réappropriés par ces populations dans le sens où elles les organiseraient, les contrôleraient et en chasseraient les grec·que·s. Au contraire, elles ont intégré ces quartiers de manière hiérarchisée, c'est-à-dire, dans le même quartier, elles habitent les rues où les loyers sont moins élevés, et dans le même immeuble, les étages les moins chers. La plupart des immeubles dans ces quartiers contiennent des petits studios au demi-sous-sol (les fenêtres au niveau de la rue) et au rez-de-chaussée supérieur qui sont beaucoup moins chers que les étages supérieurs. En effet, plus on monte d'étage, plus le loyer est cher et moins il y a de migrant·e·s qui y habitent. D'un autre côté, grâce à la force de travail à bas coût des migrant·e·s, les commerces, et par conséquent le coût de vie, sont beaucoup moins chers, ce qui a accéléré le processus de gentrification[90] dans ces quartiers depuis une dizaine d'années. C'est également la raison principale pour laquelle, à partir de 2015, ces quartiers ont été submergés par les masses de personnes coincées en Grèce, sans abri et sans autre solution. Autrement dit, ces quartiers ont constitué la « *géographie de survie* » (Mitchell et Heynen, 2009) des migrant.e.s à Athènes. Cette géographie englobe des lieux, structures et services essentiels à la survie de des personnes marginalisées dans une ville capitaliste (*ibid.*). Ainsi les migrant·e·s se sont trouvé·e·s dans les quartiers où elles pourraient survivre, à la fois matériellement et socialement, avec le moins de problèmes possibles.

Les deux quartiers de Viktoria et Agios Panteleimonas, le deuxième au nord du premier et les deux au nord-ouest du quartier d'Exarcheia, étaient devenus, notamment à partir de 2015, les quartiers principaux de la représentation de l'espace du quotidien et de la

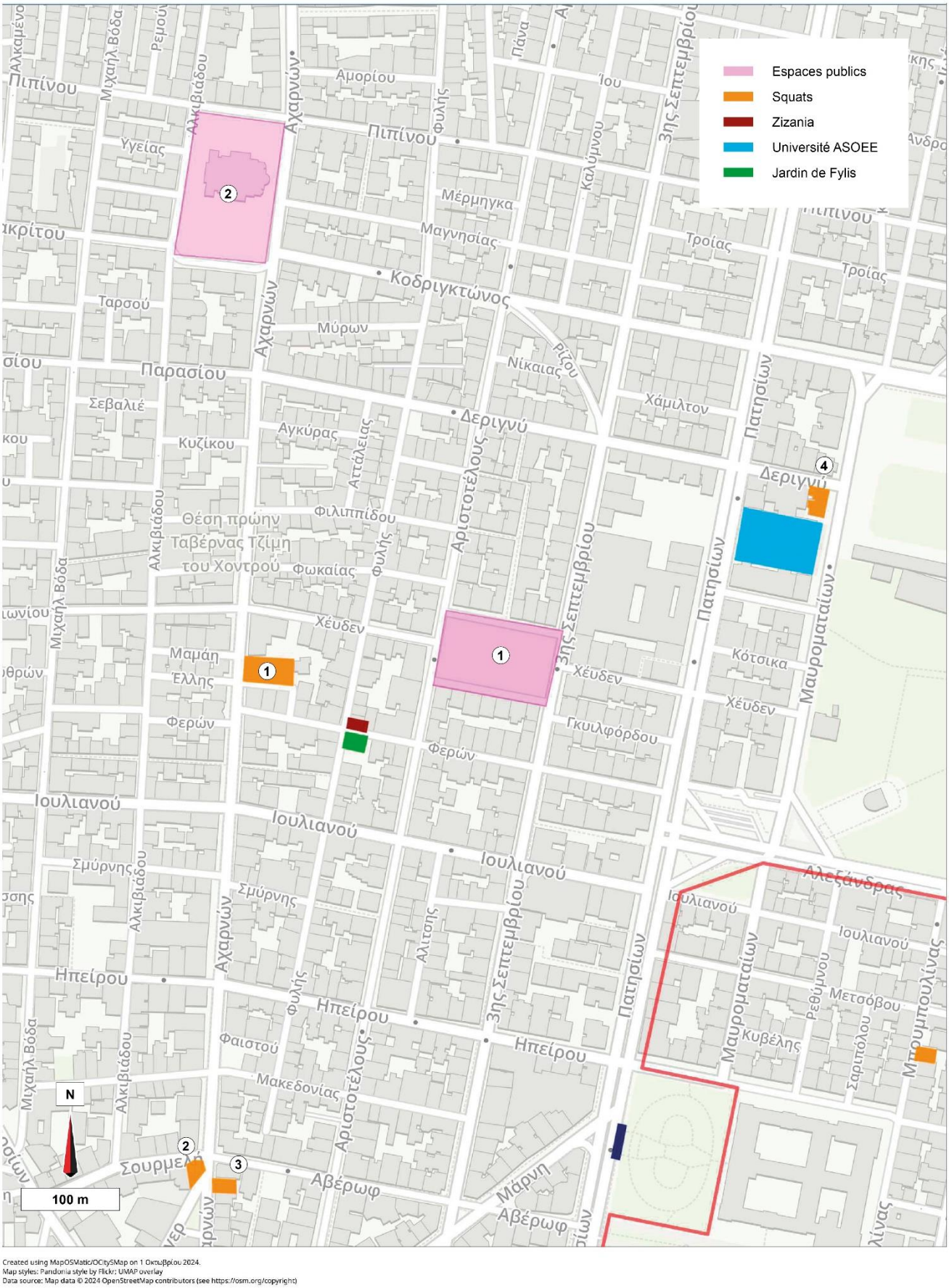
[90] Je reviendrai sur ce sujet au sixième chapitre (*cf.* pp. 413-422)

géographie de survie des migrant·e·s[91]. Tout d'abord, une très grande majorité des logements attribués par les ONG ou l'État se trouvaient dans ce quartier et tout au long de la rue Acharnon, les rues parallèles et perpendiculaires (carte 4), du fait du nombre considérable de logements vides. À cela il faut ajouter, compte tenu des prix très bas, les logements fournis par les passeurs à leur clientèle plus riche, ainsi que les appartements qu'une personne louait, pour ensuite le sous-louer à court terme à plusieurs personnes ayant les moyens de payer un loyer et un passeur, en attendant le départ vers les pays du nord. En outre, le plus grand squat d'Athènes, City Plaza (1), hébergeant près de 400 personnes, et les squats d'Acharnon 22 (2) et du 2nd school (Jasmine) (3) hébergeant près de 270 personnes, se trouvaient également dans ces quartiers. De plus, la plupart des commerces de ces quartiers appartiennent aux personnes étrangères.

Dans ce quotidien s'inscrit également tout un tas de problèmes liés à la situation précaire des personnes vivant ces quartiers : les contrôles de police réguliers, arbitraires et au faciès, les attaques des fascistes, la consommation de drogues par les personnes délaissé·e·s dans des conditions épouvantables, le travail du sexe à la fois dans la rue et dans les nombreuses maisons closes. Par ailleurs, il faut noter que la majorité des grec·que·s habitant ces quartiers (avant leur gentrification progressive) appartenaient aux couches les plus dénuées du prolétariat, celles qui étaient les plus touchées par les crises économiques du pays. Étant donné l'implication directe de leur quotidien en interaction avec ces conditions, les discours fascisants prenant les migrant·e·s comme boucs émissaires de tous les problèmes les visaient comme première cible. Ainsi, les foyers du fascisme se sont aussi remarquablement implantés dans ces quartiers. Ce qui a donné lieu, d'une part, à des pogroms et des attaques régulières contre les migrant·e·s, et d'autre part, à des suffrages importants pour les partis fascistes et nationalistes[92]. C'est dans ces circonstances qu'il faut comprendre les espaces alternatifs et oppositionnels absolus et relationnels dans ces quartiers.

[91] Les quartiers d'Omonia, Kypseli et Metaxourgio, au nord et au sud de ces quartiers, sont aussi importants par rapport à cette géographie de survie et de représentation. Or, dans le but de me concentrer sur les espaces oppositionnels, j'omets de les analyser dans ce travail.

[92] J'évite délibérément d'utiliser le terme « extrême droite », car cela n'est qu'un euphémisme qui sert, d'une part, à adoucir les intentions et les propos fascisants de ces courants politiques, et d'autre part à les mettre au même niveau que la gauche radicale pour décrédibiliser cette dernière comme l'autre extrême.



Carte 4 : Les espaces oppositionnels des quartiers de Viktoria et d'Agios Panteleimonas (crédits : Torkaman Rad E.)

III.I.II.I. Les espaces publics : espaces de survie et de visibilité

Généralement, l'espace public dans ces quartiers, pour une grande partie de la population migrante, était avant tout un espace de survie, à la fois matérielle et sociale. Elles passaient la plupart de leur temps, si ce n'était son intégralité, dans l'espace public. De ce point de vue, de la même manière que le soulignait Angela Davis à propos des femmes noires en affirmant qu'elles « *ont incarné, ne serait-ce que par leur simple existence physique, une position opposée à la loi de l'homme blanc*[93] », on peut dire que ces migrant·e·s par leur simple présence physique dans l'espace public remettaient en question l'organisation et la planification homogénéisante, consumériste et autoritaire de l'espace urbain capitaliste et blanc. C'est ainsi que ces quartiers étaient déconseillés aux touristes, étant désignés comme insalubres et dangereux. Autrement dit, ces quartiers représentaient une hétérotopie par rapport à la ville touristique européenne, de même que nous pouvons parler d'une iso-topie du quotidien et de la survie pour les migrant·e·s, dont le « centre » était la place Viktoria.

1- Place Viktoria

La place Viktoria, ou comme l'appelaient les migrant·e·s qui l'habitaient, « le parc de Viktoria », se situe dans cette partie du centre-ville à quelques centaines de mètres au nord-ouest d'Exarcheia. Depuis 2015, des milliers de personnes ont dormi sur cette place en attendant d'avoir un logement, d'être placées dans les camps ou trouver une place dans les squats. Comme l'explique Mitchell (2003, p. 129), « *en revendiquant l'espace public, en créant des espaces publics, les groupes sociaux deviennent eux-mêmes publics. Ce n'est que dans l'espace public, par exemple, que les sans-abris peuvent se représenter comme une partie légitime du ''public''* ». Partant, on peut dire qu'au niveau symbolique, c'est en occupant la place Viktoria, entre autres, que la population migrante sans-abri est devenue visible et considérée comme ayant droit à la ville d'Athènes. C'est aussi la raison principale pour laquelle l'État grec a sans cesse mené différentes stratégies et opérations pour expulser les sans-abris de ce square, pour dissimuler ou même prétendre avoir résolu le problème. Dans ce sens, cette place et les différentes formes de son occupation (par les migrant·e·s, les militant·e·s et la police) démontrent symboliquement, à chaque moment, la situation générale des migrant·e·s en Grèce et les façons dont l'État grec « gère » cette situation.

[93] J'ai retiré cette citation de la « Déclaration du Combahee River collective » (1974, *in* Dorlin, 2008, p. 60)

La place Viktoria, les ruelles et les commerces alentour, étaient en outre le point de rassemblements et de réunions des migrant·e·s. Des dizaines d'enfants jouaient partout dans le square. Les familles discutaient, se partageaient les soucis et les expériences, se racontaient les contrariétés et les rêves, se demandaient et se donnaient des conseils, etc. Cette place était aussi le point de rencontre entre les migrant·e·s et les militant·e·s blanc·he·s : celleux qui venaient distribuer des tracts, de la nourriture, des produits d'hygiène, etc., celleux qui organisaient des *mikrofoniki*, des rassemblements ou des événements sur la place, et enfin celleux qui venaient passer du temps avec les habitant·e·s du square, les rencontrer ou éventuellement les aider. Ainsi, la valeur d'usage de l'espace s'imposait largement à la fois par l'utilisation matérielle de l'espace physique pour subvenir aux besoins primaires et en donnant lieu aux différents types d'expériences collectives de l'espace public entre différentes couches sociales.

2- La place Panteleimonas

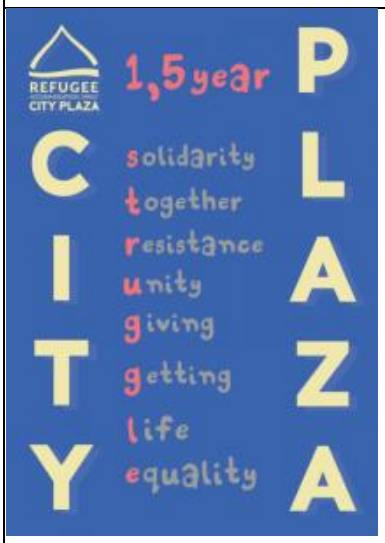
Il s'agit du grand square autour de l'Église Saint-Panteleimonas, la plus grande église d'Athènes. Il se trouve dans la rue Acharnon. À l'instar de la place Viktoria, cette place était aussi un lieu de réunion, de détente et de rencontres notamment pour les populations migrantes vivant dans le quartier d'Agios Panteleimonas. Néanmoins, il y avait deux grandes différences avec la place Viktoria. *Primo*, cette place n'était pas systématiquement utilisée comme lieu d'habitation pour un nombre important de personnes, et *secundo*, à l'exception des rares événements publics comme des *mikrofoniki*, elle était beaucoup moins fréquentée par les militant·e·s blanc·he·s.

III.I.II.II. Les squats : hospitalité grecque, solidarité européenne

Dans les premiers mois de l'année 2016, trois grands squats ont été ouverts le long de la rue Acharnon. Ils hébergeaient près de 700 personnes. Au sud de la rue, Acharnes 22 (2) et 2nd School (Jasmine) (3) se situaient presque l'un face à l'autre, et plus au nord, à l'ouest de la place Viktoria, se trouvait le squat le plus connu et le plus grand d'Athènes : City Plaza (1). C'est un ancien hôtel de sept étages qui avait mis la clef sous la porte en 2009 à l'issue de la crise économique de 2008. Il était désaffecté depuis plus de six ans jusqu'à ce qu'en avril 2016, un collectif de 250 activistes et migrant·e·s le transforment en « *un espace d'hébergement et de solidarité pour les réfugié·e·s* ». Ce squat proposait un espace d'habitat, trois repas par jour

pour tou·te·s les habitant·e·s, des produits d'hygiène, des soins médicaux primaires et une éducation de base (notamment des cours de grec et d'anglais) pour les enfants et les adultes. L'extrait ci-dessous, tiré d'un long texte que le squat a publié pour célébrer ses un an et demi en octobre 2017, explique brièvement l'origine de ce projet :

RÉPONDRE AUX BESOINS, SOULIGNER LES DEMANDES DE RECENSEMENT SOCIAL ET POLITIQUE



City Plaza est né d'une réaction directe des mouvements de solidarité aux effets désastreux de l'accord entre l'UE et la Turquie, les politiques meurtrières et la fermeture des frontières. Le bâtiment a été squatté pour offrir aux personnes une alternative sûre et digne aux conditions de vie misérables, insalubres et cruelles des camps de réfugiés, des Hotspots et des centres de détention. Ce faisant, City Plaza a annoncé un message politique clair : des conditions de vie décentes pour tout le monde sont possibles, même dans un pays aussi accablé par la crise que la Grèce. Si la crise signifie la dévaluation du capital, les infrastructures qui ne sont plus rentables doivent être récupérées par la société, afin de servir contre la dévaluation de la vie humaine elle-même. Et si les politiques migratoires et frontalières de l'UE sont basées sur l'exclusion sélective et la répression des migrants, alors c'est à nous, à la société d'en bas, qu'il revient d'établir et de garantir les droits sociaux et politiques dont les différentes parties de la société sont privées.

Située dans un des quartiers les plus pauvres du centre-ville où les bastions de fascistes étaient assez présents, la communauté de City Plaza a pourtant réussi à créer une relation de solidarité et de confiance avec son voisinage. En outre, les modes de fonctionnement et d'organisation de ce squat étaient particulièrement différents des autres. Au point qu'ils étaient parfois critiqués par les différentes branches du mouvement anarchiste. Pour certain·e·s, son organisation était trop autoritaire, très hiérarchique et paternaliste[94]. D'autres lui reprochaient de ne pas être assez radical politiquement, d'être humanitariste et réformiste. L'extrait suivant qui provient du communiqué annonçant et justifiant la fermeture décidée du squat, désigne les grandes lignes politiques déterminant son fonctionnement

[94] Je reviendrai sur ce sujet au septième chapitre.

interne et son organisation de la vie quotidienne :

> *En tant que mode de fonctionnement, il [le squat] a exprimé une politique de la vie quotidienne qui est en contradiction avec le modèle de gestion des migrations et en particulier celui des « ONG ». Au cœur de la contribution volontaire de temps, de pouvoir et de sentiment, il n'y avait pas la question de fournir des « services » aux « vulnérables » mais l'effort de combattre collectivement l'insécurité et la peur, et de travailler l'autonomisation et l'empowerment. L'assistance aux réfugiés a été repolitisée - elle est devenue une lutte commune. En priorité, des éléments d'auto-organisation, de responsabilité partagée et de décision ont été mis en avant, ainsi qu'une réflexion constante sur les multiples inégalités qui imprègnent les relations au sein du projet : localité, classe, sexe, langue, éducation, etc.*
>
> *Malgré les contradictions et les difficultés inhérentes, l'expérience collective de l'organisation de la vie quotidienne a été le fondement de la construction d'une communauté solide et forte. En même temps, dans ce contexte et contrairement aux représentations dominantes de victimisation, les réfugiés/migrants sont apparus comme des sujets dynamiques jouant un rôle actif dans la vie sociale et politique.*
>
> *La routine quotidienne du City Plaza était basée sur le principe de l'organisation participative et des processus collectifs de prise de décision et de fonctionnement, des processus extrêmement complexes lorsqu'ils sont mis en œuvre dans une communauté de 350 personnes parlant des langues différentes, ayant des origines ethniques, sociales et de classe différentes, et ayant des projets d'avenir différents. La coordination régulière est devenue le domaine où les questions de fonctionnement et d'organisation ont été discutées horizontalement, et les assemblées de maison ont constitué - dans un premier temps - une véritable leçon sur la façon dont nous pouvons et devons discuter, fonctionner et mettre en œuvre conjointement les réfugiés et les locaux. L'organisation des habitants et la solidarité dans les groupes de travail a été un élément constitutif de l'organisation de l'entreprise, mais aussi la base nécessaire au développement des relations personnelles et politiques entre nous. Les groupes qui ont travaillé consistaient en : Accueil, Éducation, Enfance, Médecine, Cuisine, Sécurité, Finances, Nettoyage, Communication et un Espace autogéré des femmes.*
>
> *Pendant 36 mois, City Plaza a accueilli plus de 2 500 migrants de 13 pays différents. Sur les 126 chambres d'hôtel, environ 100 ont hébergé 350 migrants par période, tandis que les 26 autres étaient soit des espaces communs (salles de classe, quartiers des femmes, zones de stockage), soit le logement des personnes solidaires venant du monde entier. C'était aussi un choix politique pour le City Plaza de ne pas être un centre d'hébergement de « réfugiés », mais un lieu de cohabitation et de vie quotidienne commune.*

Ainsi, en plus d'un noyau dur d'activistes qui avaient fondé le projet, le squat accueillait quelques dizaines de bénévoles, d'artistes, de journalistes et d'activistes venant des différents pays européens ou d'Amérique du Nord. City Plaza était le point d'arrivée et la porte d'entrée pour plusieurs jeunes européen·ne·s ou nord-américain·e·s qui, après cette expérience, se

sont installé·e·s en Grèce et qui se sont investi·e·s de diverses manières sur le terrain sociopolitique grec. Pour une bonne partie, iels se sont radicalisé·e·s et ont rejoint le mouvement anarchiste. Une autre partie a plutôt intégré les mouvances humanitaires et associatives et a travaillé ou a continué à faire du bénévolat dans les ONG. Dans ces conditions, City Plaza était le squat le plus connu, médiatisé et soutenu de la Grèce. Les coûts énormes du maintien d'un squat chauffé avec près de 400 habitant·e·s et trois repas par jour était couverts pendant trois ans par les dons financiers et matériels arrivant de partout en Europe. Néanmoins, le squat rencontrait toujours des difficultés financières et parfois n'arrivait pas à assumer tous les frais. Après plus d'un an et demi de bataille juridique, financière et politique, le squat de City Plaza ferme volontairement ses portes en juillet 2019, deux jours après la victoire électorale de la *Néa Dimokratia*. L'expulsion des squats en général, et City Plaza en particulier, était une priorité du nouveau gouvernement.

Deux mois plus tard, en septembre 2020, les deux autres grands squats situés dans la rue Acharnon, le 22 et le 2nd school (Jasmine) sont expulsés par l'État grec. Ce qui a mis près de 300 personnes dont une majorité des familles avec des enfants à la rue ou dans des camps loin de la ville d'Athènes. Plus tard, au mois de novembre de la même année, le squat de Vancouver (4), un ensemble d'appartements derrière l'Université d'Économie d'Athènes et appartenant à celle-ci, a également été expulsé. Ce squat, ouvert en 2005, avait été à l'origine un lieu d'organisation politique et sociale tout en hébergeant quelques activistes. En 2016, il a ouvert ses portes aux migrant·e·s sans-abris et depuis hébergeait une vingtaine de personnes supplémentaires.

III.I.II.III. Université d'Économie d'Athènes (ΑΣΟΕΕ)

Entre fin août 2019 et fin mai 2020, c'est-à-dire entre le début de l'assaut du nouveau gouvernement et la fin du premier confinement lié à la pandémie de Covid-19, la géographie du mouvement anarchiste athénien a organiquement changé. L'expulsion de plusieurs squats, la militarisation progressive du quartier d'Exarcheia, et notamment l'expulsion et la fermeture définitive du bâtiment Gini de l'Université Polytechnique, ont poussé les militant·e·s et les activistes à se réunir et s'organiser dans de nouveaux endroits. Ainsi, après la première période de confinement, les amphithéâtres de l'Université d'Économie, ou, comme elle est toujours appelée avec son ancien acronyme, ASOEE, sont devenus les nouveaux lieux

d'assemblées ouvertes et de réunions des collectifs. Cette université, située entre le quartier d'Exarcheia et la place Viktoria, recevant déjà un certain nombre d'assemblées étudiantes et quelques assemblées ouvertes, a vite remplacé le bâtiment Gini en tant que pépinière d'organisation collective autonome et tient plus ou moins encore ce rôle aujourd'hui.

Encadré 1 : Remise en contexte de la situation migratoire en début des années 2020

La guerre de l'État grec, soutenu et financé par l'Union européenne, contre les migrant·e·s, les squats et les organisations de solidarité et de résistance, commencée dès le mois d'août 2019 n'a jamais cessé de s'envenimer. Néanmoins, les assauts des premiers mois (jusqu'à la fin du premier confinement en mai) étaient profondément déterminants à définir les configurations du conflit et les rapports de forces dans les années qui ont suivi. En concomitance avec les expulsions des squats, les rafles de la police sur la place Viktoria pour interpeler et envoyer les gens aux camps ou en prison se sont multipliées jusqu'à ce que leur fréquence devienne journalière en 2020. En plus de la présence permanente d'un car de la MAT accompagné d'une patrouille de Delta en face du square, et des descentes des motards de Delta pour contrôler toute personne non-blanche sur le square aux heures d'affluence, il y avait les opérations du matin où ils encerclaient le square avec des dizaines de policiers de différentes forces et embarquaient les personnes qui dormaient sur la place pour les envoyer aux camps de concentration ou en prison. Quand en face il y avait des activistes qui résistaient en essayant d'empêcher ces expulsions, la police les interpellait et les précipitait dans un calvaire judiciaire infini. Selon les déclarations du ministre des Investissements, Adonis Georgiadis, le message que veut faire passer le gouvernement grec aux réfugié·e·s est : « *il n'y a rien de bon pour vous ici, ne venez pas. On ne veut pas de vous* »[95].

Dans un tel contexte, quand en fin février 2020, la Turquie a ouvert ses frontières avec la Grèce, l'État grec n'a pas hésité à envoyer son armée accompagnée par la police et les milices autoproclamées les forces « de protection des frontières », pour réprimer l'arrivée des personnes bloquées dans la zone tampon à la frontière turque près de la ville d'Evros. Pendant ces événements, il y a eu au moins trois morts et plusieurs personnes

[95] https://www.la-croix.com/Monde/Europe/A-Lesbos-folie-destructrice-faut-recoller-morceaux-2020-03-10-1201083090

blessées. De la même manière, en début mars, provoquée et organisée par les militant·e·s néo-nazis d'Aube Dorée et les fascistes de *Néa Dimokratia*, une vague de pogroms de 48 heures déferle sur l'île de Lesbos.

> « *Par petits groupes, souvent masqués, armés de chaînes et de pieds de biche, des hommes – dont, selon plusieurs témoignages, bon nombre de militants du parti néonazi grec Aube dorée – se sont livrés à une chasse aux migrants et aux bénévoles qui travaillaient sur l'île. Ils ont dressé des barrages sur les routes pour arrêter les voitures, contrôler les papiers des passagers, fouiller les coffres et procéder à des interrogatoires* » (*ibidem*).

Plusieurs sièges des ONG et des associations d'aide aux migrant·e·s ont été saccagés et incendiés, leurs voitures et camions gravement endommagés, leurs employé·e·s et bénévoles tabassé·e·s et menacé·e·s de mort. Et tout cela s'est déroulé devant les yeux contemplatifs de la police grecque.

Cette ambiance de tension et de répression s'est fondue dans le climat d'apeurement de la crise sanitaire du Covid-19. Profitant de la situation particulière qu'offrait la lutte contre la pandémie, l'État grec a intensifié l'oppression et la répression des migrant·e·s, des organisations de solidarité, et des groupes militants et activistes. La chasse aux migrant·e·s suivie de leur transfert vers les camps et les prisons s'est multipliée. Les camps de concentration qui étaient ouverts avant cette période, sont restés semi fermés[96] même après l'arrêt des mesures sanitaires. Les personnes à la rue recevaient des amendes récurrentes par la police et les structures de solidarité et d'entraide se faisaient régulièrement verbaliser.

En outre, il ne faut pas oublier la propagande raciste et fascisante des médias, de l'État grec, comme leurs homologues européens, et des partis de droite pour faire des migrant·e·s le bouc émissaire de tous les problèmes économiques et sociaux du pays. Cela étant un sujet très vaste à propos duquel existent de nombreux travails de recherche intéressants, je me contente simplement de rappeler que cette stratégie n'en est pas une nouvelle. Comme le dit Clara Zetkin à l'internationale communiste de 1923, le fascisme est « *l'expression de la décadence de l'économie capitaliste* ». Ainsi, sans avoir peur d'appeler les phénomènes par leur nom, nous constatons que, ces dernières années, en prenant les

[96] Les résident·e·s devaient justifier toute sortie pour qu'elle soit autorisée et cela dans des horaires limités.

migrant·e·s comme cibles, en réprimant progressivement les mouvements sociaux et de classe, et en entravant de plus en plus les libertés d'expression et d'action, le capitalisme réussit encore à camoufler ses crises substantielles, sa décadence et leurs effets dévastateurs ainsi que leurs véritables origines. Autrement dit, la fascisation de la société consiste en une réponse de la bourgeoisie aux crises du capitalisme pour empêcher tout changement radical et l'unification du prolétariat.

Dans ces conditions, en février 2020, une assemblée ouverte regroupant les collectifs étudiants antimilitaristes et les collectifs anciens de solidarité avec les ouvriers étrangers, s'organisant à l'Université d'économie, s'est constituée afin de préparer une toute première manifestation de ce genre devant le camp de concentration d'Elaionas, le premier camp ouvert en 2015 et situé au centre d'Athènes. Dans le même mois, les événements à la frontière gréco-turque, notamment les personnes tuées par la police grecque, et à Lesbos font perdurer cette assemblée. Beaucoup de militant·e·s et activistes la rejoignent progressivement et forment un nouveau collectif qui s'appellera Solidarity With Migrants (Solidarité avec les migrant·e·s). Ce collectif dont nous trouvons le texte de présentation ci-après (figures 37a et 37b), né à l'Université ASOEE, devient alors l'acteur majeur de la scène radicale athénienne sur la question migratoire.

Qui nous sommes et ce que l'on veut

Une assemblée générale des résident.es et des migrant.es contre le racisme, le fascisme et le capitalisme

On est Solidarity with Migrants, un groupe d'Athènes solidaire des réfugié.es et des migrant.es. Nous sommes étudiant.es, ouvriers, ouvrières ou chômeurs et chômeuses. Nous ne sommes ni une ONG ni une institution, nous ne sommes donc financés par personne et nous sommes également totalement indépendants du gouvernement grec, de l'Union européenne et de toute organisation générale s'occupant des réfugié.es. En fait, nous sommes contre tous ceux et celles qui ont créé ou entretiennent la situation horrible que vivent les réfugié.es et les migrant.es en Grèce, dedans ou en dehors des camps, avec ou sans papiers.

Notre discours et nos actions sont contre la guerre contre les migrant.es menée par les États, le capitalisme et toutes sortes du racisme et de fascisme, en se concentrant sur les politiques anti-migration de l'État grec. Nous recherchons la communication et la convergence des luttes des résident.es et des migrant.es contre nos ennemis communs, dans le contexte des luttes internationales contre toutes les formes d'oppression et de dévalorisation de nos vies. Les personnes qui assistent et participent à l'assemblée viennent d'horizons différents et sont souvent confrontées à différentes oppressions et formes de violence (raciste, de genre, sexiste, etc.). Beaucoup d'entre nous sont également impliqué.es dans les mouvements et les groupes politiques antifascistes, antiraciste ou dans d'autres formes d'activisme. Nous revendiquons une société juste et égalitaire pour toutes et tous. C'est la base de tout ce que nous faisons.

S.W.M fonctionne avec une assemblée générale régulière et hebdomadaire ouverte aux résident.es et migrant.es, collectifs et individus, qui discutent sur la base de représentation individuelle. Cette assemblée réfléchit et décide des critères et positionnements politiques généraux et de ses actions principales, tandis que des groupes de travail sont créés par thème afin de produire quelques critères individuels et prendre des initiatives d'actions. SWM mène, entre autres, des actions de solidarité telles que : a) des visites régulières dans les camps b) des distributions de flyers dans la ville (place Viktoria, Kypseli, etc.), c) des actions contre les expulsions de migrant.es et contre les ONG, chargées de la gestion criminelle de la « crise migratoire », d) collectes publiques de produits de première nécessité à Athènes, afin de fournir de soutien matériel aux migrants (vêtements, nourriture, aide juridique, informations utiles sur les structures sociales, soins médicaux, hébergement temporaire, etc.), e) des actions politiques annoncées ou non, manifestations et soutien aux mobilisations des migrant.es, qu'elle s'agisse d'urgence ou des revendications régulières. En outre, SWM vise à prendre des initiatives de réseautage social et culturelles plus permanentes, et à développer des relations politiques avec d'autres collectifs, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la Grèce.

Nos ennemis nationalistes racistes et nos ami.es international.es

L'État grec a une longue tradition de gestion raciste des réfugié.es et des migrant.es à l'intérieur du pays. Des migrant.es albanais.es dans les années 1990 et réfugiés afghan.es au milieu des années 2000 aux « flux migratoires » massifs des cinq dernières années, l'État grec prouve sa continuité : illégalité et dévaluation, paupérisation et gestion militarisée. La guerre et la pauvreté en cours au Moyen-Orient et en Afrique (auxquels l'État grec contribue activement), les politiques d'exclusion et d'exploitation, ainsi que la catastrophe écologique, obligent des centaines de milliers de personnes à chercher un avenir meilleur en Europe.

La planification de l'Union européenne en mettant l'État grec et ses appareils militaires à la pointe de la guerre contre les migrants sur les territoires européens leur réserve cependant un avenir cauchemardesque. Les frontières orientales de l'Europe, tant terrestres que maritimes, ont été façonnées par la surveillance militaire et policière et la conversion de milliers d'êtres humains en force de travail illégale et sous-évaluée. Les souvenirs de la situation explosive de l'année dernière à Evros sont encore frais, lorsqu'au moins deux migrants ont été directement assassinés par les tirs de l'État grec et de ses escouades de fascistes volontaires. Les migrant.es sont chassé.es par la police et les fascistes locaux, les meurtres, les tortures, les refoulements, tout cela est une condition répandue depuis des années et est devenue encore plus critique récemment dans le contexte de la compétition ainsi que de la collaboration entre la Turquie, la Grèce et l'UE. Aux frontières maritimes, avec leur

Figure 37a : Recto du texte de présentation de Solidarity With Migrants, 2020

longue histoire de naufrages et de noyades ces dernières années, les refoulements violents de la police portuaire, de la marine et de Frontex sont devenus le nouvel ordre, ainsi le gouvernement grec vante la « diminution des flux ». Les migrant.es, qui réussissent finalement à accéder aux terres continentales, s'ils et elles échappent à être violemment et illégalement refoulé.es vers la Turquie, sont arrêté.es et envoyé.es à l'enfer appelé Service d'Accueil et d'Identification (RIS). Ce sont des camps de concentration contemporains, créés par le gouvernement SYRIZA et développés par la Nouvelle Démocratie. Des milliers d'humains y sont entassés, exposés à des conditions météorologiques difficiles, à une alimentation insuffisante, à des soins de santé et à des traitements inadéquats, jusqu'à ce qu'ils obtiennent éventuellement un jour un statut juridique. Après que les îles aient été surchargées de migrant.es, nous avons vu de tels camps apparaître également sur le continent, avec les conditions de vie pas meilleures. La situation a culminé avec l'incendie de Moria, le gouvernement ramenant le sujet des camps fermées et contrôlées. Au cours de ces derniers mois et années, nous voyons et sentons que la guerre sociale contre les migrant.es s'est non seulement intensifiée, mais s'accompagne également d'une escalade de l'inégalité sociale et de l'agression contre des segments de plus en plus larges de la population locale. La caractéristique commune de l'attaque capitaliste subie par les migrant.es et les résident.es est la transformation de l'ancien « aides sociales » en mécanismes de répression militaire et de contrôle de l'État, comme en témoigne la pandémie de Covid-19. La détention dans les camps devient progressivement le nouveau modèle de gestion des populations « superflues » et « non productives », ainsi que le mécanisme de dévaluation générale du travail dans le but de restructurer violemment les relations de travail et de relancer la rentabilité des entreprises.

Face à tout cela, les migrant.es luttent au quotidien tant individuellement que collectivement. A travers leurs déplacements réels, les moyens qu'ils trouvent pour échapper aux contrôles, leur refus d'expulsion, leurs réseaux sociaux collaboratifs à l'intérieur des camps et des villes, leurs grèves de la faim, et les rues qui sont fermées par les manifestations qu'ils ont organisées.

Et nous sommes heureux de tout cela. Nous voulons vivre avec plus de migrant.es, nous voulons qu'ils et elle « érodent notre noyau national », nous voulons établir de nouvelles formes de coexistence, de collaboration et de vivre ensemble plus égalitaires et plus libres. Dans cette guerre continue menée par l'État et les patrons, nous choisissons le camp des migrant.es et des résident.es opprimé.es. Nous voulons que les migrant.es se déplacent librement dans les quartiers, les écoles et les hôpitaux, ayant une vie décente et les mêmes droits que les résident.es. Nous sommes solidaires d'elles et eux par tous les moyens, à la fois politiques et matériels. Pour nous, subvenir à leurs besoins matériels a un triple sens : d'abord, en raison de la véritable question de survie ; deuxièmement, parce que nous voulons construire des relations de confiance et d'égalité en vue des actions politiques futures ; enfin, afin d'être présent.es sur le terrain et s'engager avec les concerné.es.

Nous pensons que nos réseaux multiculturels, nos luttes, nos communautés, basés sur nos besoins et désirs communs, seront ceux qui combattront ce système injuste, responsable des guerres, de la pauvreté, du racisme et de l'oppression de genre, et créeront une société ouverte à toutes et tous sans exploitation ni oppression. Jusqu'à ce que toutes les frontières et barrières qui nous séparent soient brisées, la solidarité de classe est notre arme !

FERMER LES CAMPS DE CONCENTRATION, OUVRIR LES FRONTIÈRES

LIBERTÉ ET PAPIERS POUR TOUTES ET TOUS

STOP AUX EXPULSIONS DES MIGRANT.ES ET DES RÉSIDENT.ES

ACCÈS LIBRE ET ÉGAL AUX SOINS ET À L'ÉDUCATION

e-mail: solidaritymigrants@riseup.net | Facebook: solidaritymigrants | twitter: @MigrantsSoli

Instagram: @solidaritywithmigrants blog: https://solidaritywithmigrants.noblogs.org,

Figure 37b : Verso du texte de présentation de Solidarity With Migrants, 2020

III.I.II.IV. Centre social squatté de Zizania : lueur d'espoir

Dans ce même contexte, dès le début mars 2020, quand un climat de peur s'installait partout en Europe en lien avec la pandémie de Covid-19, il y a rapidement eu des assemblées et des groupes de réflexion pour envisager collectivement la situation particulière qui se mettait en place. À l'issue de ces initiatives, des collectifs d'entraide ont été constitués dans plusieurs quartiers d'Athènes durant la période de confinement. Parmi ces derniers, les plus dynamiques qui ont continué leurs activités même après cette période étaient ceux de Viktoria, de Kypseli et d'Exarcheia. Le groupe d'entraide de Viktoria, après le premier épisode de confinement, s'est transformé en collectif de Viktoria Solidarity composé de personnes de différentes origines (majoritairement blanches). Ce collectif, pendant plus d'un an, a fait hebdomadairement des récupérations au grand marché de légumes d'Athènes pour les distribuer dans le quartier ou faire des cuisines collectives. Il s'apprêtait aussi à recevoir des dons de produits d'hygiène, de vêtements, de jouets, etc. pour les redistribuer dans le quartier. Il a également organisé quelques événements publics comme des projections de films, des journées pour les enfants, des *mikrofoniki*, etc. sur la place Viktoria. De plus le collectif de Viktoria, en collaboration avec Solidarity with Migrants, menait des efforts pour défendre les personnes sans-papiers pendant les rafles de la police sur la place ou en organisant des manifestations de quartier.

Début avril 2021, un vieil immeuble de deux étages, un ancien centre d'archive autonome, à quelques dizaines de mètres de la place Viktoria, a été de nouveau squatté pour devenir le centre social de Zizania[97]. En face de cet immeuble, il se trouve un terrain vague clôturé mais abandonné depuis longtemps, qui était utilisé comme des sortes de toilettes publiques du quartier et un cimetière de seringues et d'autres matériels de consommation de drogues. Après l'ouverture du squat, un collectif de personnes plus ou moins investies dans le squat ouvre ce terrain, le nettoie et le transforme en jardin partagé dénommé *Parko Fylias* (*cf.* p. 234). Zizania disposait d'une bibliothèque, un salon de coiffure, un freeshop, une cuisine collective et des espaces communs utilisés pour les réunions, assemblées, événements, etc. Le texte suivant présente à la fois le projet du squat de Zizania lors de son ouverture en avril 2021, et décrit la situation du quartier de Viktoria à ce moment-là.

[97] Eta et Nell font plusieurs fois référence à ce squat aux différents moments du film.

Welcome to Ζιζάνια

Viktoria has a new squatted social center-Ζιζάνια. May it be a neighbourhood space for self-organisation, social interventions, collective resistance and community building. Let's meet in this space for sharing thoughts, food, coffee, clothes and whatever else we can imagine. For free shops and free haircuts, for caffeneios and screenings, for learning and reading, for workshops and assemblies. Let's celebrate it as a step towards the liberation of more public spaces, let's make the best of this opportunity, as we are the ones who shape and take on our own struggles and shouldn't rely neither on other people, designated institutions, nor better circumstances to do so.

With Ζιζάνια we foremostly aim to create a breathing space from the racist, sexist, capitalistic violence of the state and society. We envision a space of interaction and exchange between people of different backgrounds, origins, identities and ages, who speak different languages and have different opinions. These are conditions we must create and concretise together, through meeting each other, strengthening relationships inside and between our communities and connecting our struggles. For too long we have only been dreaming about something like this - surely, we weren't the only ones - and now we want to take action. In that spirit, we invite you to bring your issues, ideas, initiatives, and struggles to discuss how we can shape this space together.

Viktoria is where we live, where we met and in different ways, we became part of the area's constant struggles. Living here gives us a primary spot to observe and experience the multi-level crisis that is unfolding — economical pressure, informal labour, border violence, healthcare system failure, lockdown measures and a general psychological state of fear and anxiety. In this particular neighbourhood, the swift fascist turn Greece and Europe are taking, is obvious - we see the glorification of nationalist rhetoric, the militarization of our streets and public spaces, the oppressive violence around school, university, low-wage labour and street life, and the repression of resistance.

Viktoria is and has been a neighbourhood of the marginalized— migrants, queer people, sex workers, drug users, poor people, and those the state and society pushes to the outside. This marginalization is created and maintained with racist police checks, fascist attacks, sexist harassment, forced social isolation, and deep housing precarity. And more recently, one thing we are all experiencing is the lack of social spaces, since our squares have been invaded by cops and taken over by capitalistic interests.

The state and their fascist allies have long used racist rethorics and modes of actions and repression to convince the public that the problem of Viktoria is migration and not the capitalist alienation, lack of social services, and lack of community. This has reached new heights in the summer of 2020 when people from migrant backgrounds were forced to live on Plateia Viktoria, denied access to basic needs, harassed by the surrounding shop-owners and finally transported against their will to camps and prisons around the country. At the same time fascists accompanied by Bogdanos and Kasidiaris made an appearance on the square, reviving old traumas from Golden Dawn members hunting and beating people around Agios Panteleimonas.

Viktoria acts as an internal border that (re)produces the violence of Greece's outer borders. As on the islands and in Evros, Viktoria is a place of constant evictions, threats of pushbacks and no access to healthcare. Those are used by the state to deter people on the

move to stay and keep them from deciding their own fates. Meanwhile, Viktoria remains full of empty buildings, privatized areas, deprived of social spaces and filled with NGOs that people are forced to rely upon despite their paternalistic methods, dehumanizing "vulnerability" criteria, profiteering goals, and impermanent solutions.

We won't pretend that we have easy answers and solutions. For us the way forward is to resist and confront the capitalistic and legal structures that brought us here. We squat against cops, state, real-estate, patriarchy, church and ordinary indifference. We see this as a radical move to continue our struggles together and embed them in the neighbourhood. We squat to breathe new life into abandoned spaces and open up new possibilities. We cannot rely on the state or NGOs to build a community inside the neighbourhood. Let's rely on ourselves and our relations.

By taking this step, we openly embrace the illegality and precariousness that characterises Viktoria. Indeed, what isn't made illegal here at this point? People who have no other solution than sleeping on the square or inside unused buildings are told it's forbidden and hunted down, day-time hanging out is barely tolerated and organising politically to comes with accepting fines, threats and surveillance — and the cop-state does its best to criminalise it. What is clearly legal however, are the means of the state, the police and the property owners: evictions, increasing rents, and racist harassment. We are squatting today and will keep squatting because we understand it as a key tool in our hands to form new relations and break down these structures. We do not care about staying inside of the lawful boundaries, quite the contrary even. We thrive to challenge, deconstruct and abolish all norms, economic boundaries and borders.

We will shape and build community through practices of mutual aid, active solidarity, inclusive and horizontal organization. We will work to reach out to all those in the neighbourhood who want to struggle on such terms and build connections to break the state alienation. We invite individuals and groups to reach out to us. Together we want to break down the divisions instigated and capitalized on by the oppressions of the state and society and bring out the creative and powerful multicultural potential of the neighbourhood. We seek to reassert an antifascist presence and consciousness in the area and challenge the status quo of the balance of power and fear through enabling connection and creation. By choosing to occupy a space that used to be an autonomous squatted archive, in such a general social context, we also seek to rekindle the legacy of squatting, of combativeness and resistance that is part of Viktoria's complex history. We have called ourselves Ζιζάνια because like weeds, we grow and flourish amidst the chaos, against all control, time and time again.

See you in Ζιζάνια, on the streets, and in Viktoria.

ΟΛΑ ΕΙΝΑΙ ΔΙΚΑ ΜΑΣ ΓΙΑΤΙ ΟΛΑ ΕΙΝΑΙ ΚΛΕΜΜΕΝΑ

ΔΕΚΑ, ΕΚΑΤΟ, ΧΙΛΙΑΔΕΣ ΚΑΤΑΛΗΨΕΙΣ ΕΝΑΝΤΙΑ Σ'ΕΝΑΝ ΚΟΣΜΟ ΟΡΓΑΝΩΜΕΝΗΣ ΠΛΗΞΗΣ

Bienvenue à Zizania

Viktoria a un nouveau centre social squatté : Zizania. Qu'il soit un espace de quartier pour

l'auto-organisation, les interventions sociales, la résistance collective et la construction de la communauté. Rencontrons-nous dans cet espace pour partager des pensées, de la nourriture, du café, des vêtements et tout ce que nous pouvons imaginer. Pour des freeshops et des coupes de cheveux gratuites, pour des cafés collectifs et des projections, pour apprendre et lire, pour des ateliers et des assemblées. Célébrons cela comme un pas vers la libération de plus d'espaces publics, tirons le meilleur parti de cette opportunité, car c'est nous qui façonnons et prenons en charge nos propres luttes et nous ne devrions pas compter sur d'autres personnes, sur des institutions désignées ou sur de meilleures circonstances pour le faire.

Avec Zizania, nous visons avant tout à créer un espace de respiration loin de la violence raciste, sexiste et capitaliste de l'État et de la société. Nous envisageons un espace d'interaction et d'échange entre des personnes de milieux, d'origines, d'identités et d'âges différents, qui parlent des langues différentes et ont des opinions différentes. Ce sont des conditions que nous devons créer et concrétiser ensemble, en nous rencontrant, en renforçant les relations au sein de nos communautés et entre elles et en reliant nos luttes. Pendant trop longtemps, nous avons rêvé d'un tel projet - nous n'étions sûrement pas les seul·e·s - et maintenant nous voulons passer à l'action. Dans cet esprit, nous vous invitons à nous faire part de vos problèmes, de vos idées, de vos initiatives et de vos luttes afin de discuter de la manière dont nous pouvons façonner cet espace ensemble.

Viktoria est l'endroit où nous vivons, où nous nous sommes rencontré·e·s et où, de différentes manières, nous sommes devenu·e·s partie prenante des luttes constantes du secteur. Vivre ici nous permet d'observer et d'expérimenter la crise qui se déroule à plusieurs niveaux actuellement : pression économique, travail informel, violence frontalière, échec du système de santé, mesures de confinement et un état psychologique général de peur et d'anxiété. Dans ce quartier particulier, la tournure fasciste que prennent la Grèce et l'Europe est évidente : nous voyons la glorification de la rhétorique nationaliste, la militarisation de nos rues et de nos espaces publics, la violence oppressive autour de l'école, de l'université, du travail à bas salaire et de la vie dans la rue, ainsi que la répression de la résistance.

Viktoria est, et a toujours été, un quartier des personnes marginalisées : migrant·e·s, homosexuel·le·s, travailleurs et travailleuses du sexe, toxicomanes, pauvres, et tous ceux et toutes celles que l'État et la société rejettent à l'extérieur. Cette marginalisation est créée et entretenue par des contrôles de police racistes, des attaques fascistes, du harcèlement sexiste, un isolement social forcé et une grande précarité du logement. Et plus récemment, une chose dont nous faisons tous et toutes l'expérience est le manque d'espaces sociaux, puisque nos places ont été envahies par les flics et prises par les intérêts capitalistes.

L'État et ses allié·e·s fascistes utilisent depuis longtemps des rhétoriques et des modes d'action et de répression racistes pour convaincre le public que le problème de Viktoria est la migration et non l'aliénation capitaliste, le manque de services sociaux et l'absence de communauté. Cela a atteint de nouveaux sommets au cours de l'été 2020, lorsque des personnes issues de l'immigration ont été forcées de vivre sur la Place Viktoria, en se faisant

refuser l'accès aux besoins de base, ont été harcelées par les propriétaires des commerces environnants et ont finalement été transportées, contre leur gré, dans des camps et des prisons à travers le pays. Au même moment, des fascistes accompagnés de Bogdanos et de Kasidiaris[98] ont fait leur apparition sur la place, ravivant les vieux traumatismes des membres de l'Aube dorée qui chassaient et battaient les gens autour d'Agios Panteleimonas.

Viktoria agit comme une frontière interne qui (re)produit la violence des frontières extérieures de la Grèce. Comme sur les îles et à Evros, la Viktoria est un lieu d'expulsions constantes, de menaces de refoulement et d'impossibilité d'accès aux soins de santé. Ces mesures sont utilisées par l'État pour dissuader les personnes en mouvement de rester et les empêcher de décider de leur propre destin. Pendant ce temps, Viktoria reste pleine de bâtiments vides, de zones privatisées, privées d'espaces sociaux et remplies d'ONG sur lesquelles les gens sont obligés de compter malgré leurs méthodes paternalistes, leurs critères de « vulnérabilité » déshumanisants, leurs objectifs lucratifs et leurs solutions impermanentes.

Nous ne prétendons pas avoir des réponses et des solutions faciles. Pour nous, la voie à suivre est de résister et d'affronter les structures capitalistes et légales qui nous ont amené·e·s ici. Nous squattons contre les flics, l'État, l'immobilier, le patriarcat, l'Église et l'indifférence ordinaire. Nous voyons cela comme un mouvement radical pour continuer nos luttes ensemble et les ancrer dans le quartier. Nous squattons pour redonner vie à des espaces abandonnés et ouvrir de nouvelles possibilités. Nous ne pouvons pas compter sur l'État ou les ONG pour construire une communauté à l'intérieur du quartier. Comptons sur nous-mêmes et sur nos relations.

En faisant ce pas, nous embrassons à bras ouverts l'illégalité et la précarité qui caractérisent Viktoria. En effet, qu'est-ce qui n'est pas rendu illégal ici à ce stade ? Les personnes qui n'ont pas d'autre solution que de dormir sur la place ou à l'intérieur de bâtiments inutilisés se voient signifier que c'est interdit et sont pourchassées. Traîner le jour est à peine toléré et s'organiser politiquement revient à accepter des amendes, des menaces et de la surveillance - et l'État-flic fait de son mieux pour le criminaliser. Ce qui est clairement légal, en revanche, ce sont les moyens de l'État, de la police et des propriétaires : expulsions, augmentation des loyers et harcèlement raciste. Nous squattons aujourd'hui et nous continuerons à squatter parce que nous comprenons que c'est un outil clé entre nos mains pour former de nouvelles relations et briser ces structures. Nous ne nous soucions pas de rester à l'intérieur des limites légales, bien au contraire. Nous nous efforçons de défier, de déconstruire et d'abolir toutes les normes, les limites économiques et les frontières.

Nous façonnerons et construirons la communauté à travers des pratiques d'entraide, de solidarité active, d'organisation inclusive et horizontale. Nous nous efforcerons de tendre la main à tous ceux et toutes celles qui, dans le quartier, souhaitent lutter dans ces conditions

[98] Konstantinos Bogdanos est un politicien grec, ancien député de Néa Dimokratia, il a fondé le parti fascisant « Force Patriotique pour changement » en 2022, dissout en 2023 à m'issue des échecs électoraux.
Ilias Kasidiaris est l'ancien porte-parole du parti néo-nazi l'Aube Dorée, reconnu comme organisation criminelle en 2020. Il a ensuite fondé le parti fascisant « Grecs pour la patrie ».

et de créer des liens pour briser l'aliénation de l'État. Nous invitons les individu·e·s et les groupes à nous contacter. Ensemble, nous voulons briser les divisions créées et exploitées par les oppressions de l'État et de la société et faire ressortir le potentiel multiculturel créatif et puissant du quartier. Nous cherchons à réaffirmer une présence et une conscience antifascistes dans le quartier et à remettre en question le statu quo des rapports du pouvoir et de la peur en permettant la relation et la création. En choisissant d'occuper un espace qui était une archive autonome squattée, dans un tel contexte social général, nous cherchons également à raviver l'héritage du squat, de la combativité et de la résistance qui fait partie de l'histoire complexe de Viktoria. Nous nous sommes appelés Ζιζάνια parce que, comme les mauvaises herbes, nous poussons et prospérons au milieu du chaos, contre tout contrôle, encore et encore.
Rendez-vous à Zizania, dans les rues et à Viktoria.
TOUT EST À NOUS PARCE QUE TOUT EST VOLÉ
DIX, CENT, MILLE SQUATS CONTRE UN MONDE DE CRIME ORGANISÉ.

Ensuite, l'affiche annonçant la reprise des activités du squat après les vacances d'été 2021 (figure 38) et un des programmes hebdomadaires du lieu datant du mai 2021 (fgure 39) démontrent une part représentative des diverses activités qui ont pu avoir lieu dans ce squat. Ainsi que nous le constatons, en plus des activités quotidiennes d'entraide et de solidarité, il y avait des événements culturels et artistiques, des activités politiques, sociales et d'éducation populaire. Plus tard, des cours de langues et des ateliers artisanaux ont été mis en place. Zizania servait également de lieu d'auto-organisation politique pour plusieurs collectifs. Particulièrement, il a pu offrir un espace aux collectifs féministes, queers et de soutien aux travailleuses et travailleurs de sexe pour s'auto-organiser, ainsi qu'organiser des événements de sensibilisation ou de soutien. Le drag show "Draga Drouga", organisé en février 2022 en soutien aux personnes trans, en constitue un exemple, dont l'affiche (figure 40) est accompagnée du texte d'invitation qui la suit.

Le squat de Zizania a été expulsé une première fois en août 2023, mais a été resquatté en octobre de la même année. Il a été enfin définitivement expulsé et muré en juin 2024. Le jour même d'expulsion du squat, le jardin de Fylis a été entièrement rasé par les « forces de l'ordre » (figure 41).

La particularité de Zizania demeurait dans le fait qu'il était le seul squat politique officiel ouvert après les vagues d'expulsion en 2019 et 2020. Même s'il n'était pas un squat d'habitation hébergeant les migrant·e·s, ce que l'État grec ne laisse plus du tout faire, son ouverture, sa réoccupation et son existence pendant près de trois ans a fait vivre une lueur

d’espoir au cœur du mouvement anarchiste athénien.

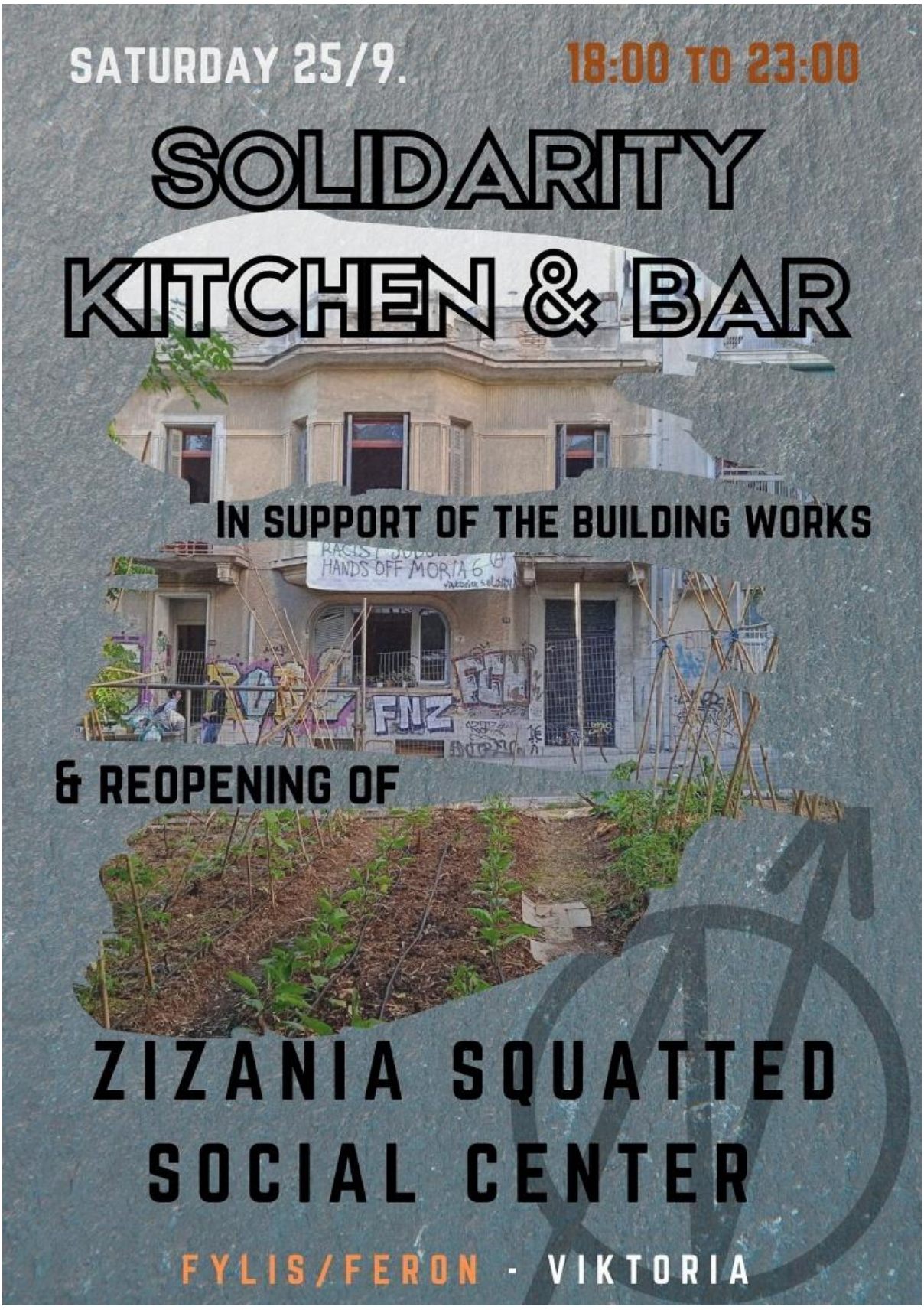


Figure 38 : Affiche annonçant réouverture du centre social squatté de Zizania à la rentrée 2021 démontrant le squat et le jardin Fylis



Figure 39 : Programme hebdomadaire de Zizania du 17 au 23 mai 2021

PROGRAMME	ZIZANIA : Centre social squatté
Lundi 17 mai	14-17h Horaires d'ouverture 14-17h Temps de lecture à la bibliothèque
Mardi 18 mai	13-18h Coiffure auto-organisée 14-17h Horaires d'ouverture
Mercredi 19 mai	13-18h Coiffure auto-organisée 14-17h Horaires d'ouverture 18h Réunion ouverte pour organiser une manifestation antiraciste à Viktoria 18h Cuisine collective sociale
Jeudi 20 mai	13-18h Coiffure auto-organisée 14-17h Horaires d'ouverture 17h Café féministe et projection de film 17h Réunion de la Solidarité palestinienne 19h Réunion d'échecs
Vendredi 21 mai	13-18h Coiffure auto-organisée 14-17h Horaires d'ouverture 14-17h Free shop 21h Performance théâtrale
Samedi 22 mai	13h Assemblée du réseau de traduction 13-18h Coiffure auto-organisée 14-17h Horaires d'ouverture
Dimanche 23 mai	13-18h Coiffure auto-organisée



Figure 40 : Affiche de l'événement Draga Drouga, février 2022

Draga Drouga sera un spectacle de drag show + boutique gratuite + bar qui se tiendra au centre social squatté Zizania le samedi 19 février. Cet événement a pour but de récolter de l'argent pour soutenir les personnes trans et queer à Athènes, et de proposer un espace accueillant pour se réunir, se rencontrer, faire la fête et s'amuser.

L'événement commence à 20h et les représentations débutent à 21h. Il y aura un bar solidaire et beaucoup de musique. Le freeshop Zizania sera à la disposition de tou·te·s celleux qui souhaitent se déguiser pendant l'événement et ramener chez elleux autant de vêtements qu'iels le souhaitent. Un vestiaire sera mis à disposition dans l'espace si vous souhaitez vous changer à l'arrivée ou au départ.

Nos portes sont ouvertes à toute personne qui souhaite créer un espace libre de tout comportement transphobe, queerphobe, sexiste et raciste ou de toute autre forme de harcèlement. Si vous invitez des personnes qui ne connaissent pas le contexte du squat, rappelez-leur qu'il s'agit d'un espace illégalisé créé en opposition aux structures de l'État et du capitalisme. Les drogues, à l'exception du tabac et de l'alcool, ainsi que les photos ne sont pas autorisées dans l'espace.

Pendant l'événement, vous pouvez contacter notre équipe de sensibilisation portant des bracelets phosphorescents si vous ne vous sentez pas en sécurité, si vous subissez ou observez une forme quelconque de harcèlement ou si vous avez besoin d'aide d'une autre manière.

Nous n'appliquerons pas de protocole COVID pendant l'événement, mais nous demandons aux gens d'être responsables et de ne pas venir s'ils se sentent malades ou s'ils ont été en contact étroit avec un cas COVID positif. L'utilisation de masques pendant l'événement n'est pas obligatoire et est laissée u choix de chacun·e.

Malheureusement, le bâtiment n'est accessible que par quatre marches depuis la rue jusqu'au bâtiment, des escaliers jusqu'au premier étage et une volée d'escaliers étroite jusqu'au toit. Il n'y a qu'une seule toilette qui n'est pas accessible aux fauteuils roulants.

Par cet événement, nous collecterons des fonds pour financer les coûts de transition individuels ainsi que d'autres besoins individuels (tels que le logement ou les frais administratifs) pour les personnes transgenres et queer à Athènes.

Les coûts de la transition peuvent inclure de nombreux éléments différents, tels que les procédures d'affirmation du genre, mais aussi d'autres dépenses vitales qui couvrent les besoins de base. Les systèmes de santé empêchent les personnes transgenres d'avoir accès à la transition médicale, au soutien psychologique et au traitement d'autres problèmes de santé. Et même s'ils sont accessibles, les délais d'attente sont souvent extrêmement longs. La réglementation et la distribution des hormones et des médicaments sont contrôlées par les grandes sociétés pharmaceutiques. L'accès à ces produits est incertain et peut être extrêmement stressant, ce qui conduit souvent certains d'entre nous à dépenser beaucoup d'argent de notre poche. D'autres procédures d'affirmation du genre très coûteuses - comme les chirurgies, l'épilation, l'orthophonie et les coûts juridiques des procédures administratives - ne sont, dans la plupart des cas, pas couvertes par la sécurité sociale et doivent être payées individuellement.

Être trans ne signifie pas seulement subir une transition médicale, et toutes les personnes trans ne s'identifient pas au spectre binaire du genre. Cela peut ajouter un niveau de difficulté supplémentaire pour « prouver » à l'État, à ses médecins et à ses institutions, ou à quiconque en fait, que vous êtes « suffisamment trans ». D'autre part, toutes les personnes

qui ont recours à des procédures d'affirmation du genre ne s'identifient pas nécessairement comme trans.

Nous savons que ce qui affecte davantage certains d'entre nous, outre les obstacles aux soins de santé et aux ressources institutionnelles, c'est l'accès au système en général - cela varie en fonction de votre statut juridique, du soutien communautaire que vous recevez, du moment, du lieu et du contexte dans lesquels vous « sortez du placard », ou même si vous sortez du placard tout court.

En raison de la transphobie et de la queerphobie systémiques - qui se croisent souvent avec le racisme, le classisme, l'validisme et la transmisogynie - beaucoup d'entre nous sont confronté·e·s au chômage, au sans-abrisme, aux brutalités policières, au refus de l'asile ou de délivrer des papiers, et au harcèlement de la part des structures administratives. Ce harcèlement se produit par exemple lorsqu'une pièce d'identité est exigée, lorsque l'homosexualité ou la transidentité doivent être « prouvées » ou lorsque les relations autres que la famille nucléaire ou les liens de sang ne sont pas légalement et socialement reconnues. Dans ces conditions, beaucoup d'entre nous survivent à peine et leur existence est menacée quotidiennement, non seulement par l'État et ses politiques et institutions transphobes et queerphobes, mais aussi par la violence cis-hétéro-patriarcale, qu'il s'agisse d'inconnus dans la rue, de membres de la famille ou même d'amis.

Nous souhaitons mettre l'accent sur le pouvoir des Drags lors de cet événement. L'expression artistique et la culture de DIY ont permis à de nombreuses personnes marginalisées de faire face à leurs expériences quotidiennes et à leurs souffrances. Mais en même temps, cet art est devenu de plus en plus une marchandise sous le capitalisme, qui s'approprie les idées et les créations de ces communautés.

Le drag est né de la lutte, de la brillance et de la résilience des personnes queer, en particulier des Noir·e·s et des personnes de couleur. C'est à la fois un moyen de créer de la joie en transformant la souffrance et l'oppression, tout en luttant pour les droits fondamentaux, et d'exprimer une identité de genre en dehors de la norme cis-hétéro-patriarcale. Il est impossible de parler de Drag sans reconnaître l'importance de l'expérience trans dans cette forme d'expression. Le drag remet en question non seulement les concepts normatifs de genre, mais aussi la construction et la performance de l'identité en soi.

Les drag queens et les femmes transgenres se sont battues en première ligne de la lutte pour la libération des homosexuels. Dans le même temps, de nombreux espaces politiques mettent de côté les personnes trans et queer et leurs besoins, ou affirment que ces luttes ne sont pas assez politiques. Être trans et queer dans ce monde est en soi radical ! Et au lieu de devoir continuellement prouver notre validité politique, il est temps de se réapproprier l'espace et de se rassembler dans la résistance et la solidarité !

Zizania est un centre social squatté pour l'auto-organisation, les interventions sociales, la résistance collective et la construction de la communauté à Viktoria. Le bâtiment vise à créer un espace de respiration pour échapper à la violence raciste, sexiste et capitaliste de l'État et de la société. Il s'efforce de reconnaître les réalités du quartier - telles que le travail du sexe, la consommation et la vente de drogues, les sans-abri et l'instabilité à laquelle sont confrontés nos voisin·e·s migrant·e·s - et de trouver des moyens de mener des luttes communes. Les espaces occupés comme Zizania offrent la possibilité de s'organiser collectivement et horizontalement en dehors du contrôle de l'État et du capitalisme. De créer notre propre espace à notre manière.

Les luttes financières auxquelles sont confrontées de nombreuses personnes trans et queer sont un problème permanent dont on ne voit pas la fin. Étant donné qu'un seul événement

de solidarité ne pourra malheureusement couvrir qu'une partie des dépenses de quelques personnes, l'idée est d'organiser fréquemment une série d'événements pour cette cause. Comme il s'agit du premier événement, nous espérons qu'il sera un espace pour se retrouver, pour s'amuser et pour récolter de fonds pour toutes ces causes.
Nous espérons qu'il ouvrira davantage de discussions politiques autour de tout ce que cet événement rassemble. Nous espérons créer un espace pour nous célébrer nous-mêmes et les uns, les unes les autres et nous amuser !

Rendez-vous à Draga Drouga !



Figure 41 : Parko Fylias après sa destruction par la police, 2024

III.I.III. Les autres espaces du mouvement anarchiste à Athènes

L'iso-topie des espaces oppositionnels de la mouvance anarchiste à Athènes ne se limitait pas aux quartiers analysés ci-dessus. D'autres espaces absolus ou relationnels disséminés sur les différents quartiers de la ville ont existé, et pour certains existent encore. J'en traite les plus importants par la suite [99].

III.I.III.I. Déplacement des espaces publics du mouvement suite à la répression

Comme je l'ai mentionné plus haut, après la militarisation progressive du quartier

[99] La numérotation correspond à celle sur la carte 1 (p. 265)

d'Exarcheia et les mesures liées à la pandémie de Covid-19, la géographie des espaces de représentation du mouvement athénien a dû s'adapter à l'évolution de son environnement, à savoir l'expulsion et la fermeture des squats, la surveillance et la présence policière accrues dans les espaces publics et la restriction d'accès à certains endroits comme la place Exarcheia ou la colline de Strefi. Dans ces conditions, des espaces publics auparavant peu ou pas utilisés à ces fins sont devenus des nouveaux espaces de réunion, d'organisation et de représentation de ce mouvement.

1- Place de Protomagias

En haut des Champs de Mars (*Pedion Tou Areos*) et à l'ouest des bâtiments du complexe de palais de justice moderne d'Athènes, cette grande place, en était une comme les autres jusqu'à la fin mai 2020 ; c'est-à-dire un lieu de détente, de loisirs et de rencontres où les familles venaient se balader ou s'installer pour un petit pique-nique, les jeunes se réunissaient pour écouter de la musique, discuter et boire un verre, etc. Après la fin du premier confinement, alors que les universités étaient restées fermées et le quartier d'Exarcheia hautement surveillé par la police, une grande partie des assemblées ouvertes ont eu lieu à l'amphithéâtre plein air de la place de Protomagias. Plusieurs événements publics, comme des *mikrofoniki*, des concerts de soutien, des bars de solidarité, des projections de films, des discussions, etc. ont également été organisés sur cette place. En outre, à partir de cette période, elle est beaucoup plus fréquentée par les militant·e·s, activistes et migrant·e·s qui se trouvaient précédemment plutôt dans les quartiers d'Exarcheia et de Viktoria. Ainsi, la place de Protomagias est devenue un des espaces publics les plus investis par les collectifs et les individu·e·s en termes des pratiques sociales alternatives, des représentations de l'espace oppositionnel et par conséquent, un espace relationnel de représentation du mouvement anarchiste.

2- Les marches de l'église Saint-Nicholas

Situés à la frontière limitrophe sud-est du quartier d'Exarcheia, à moins de dix minutes à pied de sa place principale, et éloignés des positions habituelles des cars et des postes de contrôle de la police, l'escalier et le parvis de l'église Saint-Nicholas suppléaient au manque d'espace public dispensé de surveillance permanente, particulièrement entre fin mai et fin septembre 2020 (entre les deux épisodes des restrictions en lien avec la crise sanitaire). Cet

espace faisait notamment usage de lieu de rencontre et de détente pour les personnes habituées des rues d'Exarcheia, qui ne souhaitaient pas être importunées par l'ubiquité des différentes unités de la police.

III.I.III.II. Les squats : revendiquer la ville

À Athènes, comme nous avons pu l'observer, il existait déjà de nombreux squats avant la vague des ouvertures à partir de 2015. La plupart de ces squats consistaient en des structures des luttes de classes et antiétatiques. Ils étaient ouverts par les ouvriers et ouvrières, les étudiant·e·s et les activistes avec, pour la majorité, la double fonction d'habitat et d'organisation sociopolitique. Par ailleurs, les squats les plus anciens d'Athènes qui perdurent encore se trouvent en dehors du quartier d'Exarcheia.

1- Lelas Karagianni 37

Il s'agit du plus ancien squat anarchiste de la Grèce ouvert en 1988. Il avait été une fois expulsé le 15 janvier 2013 mais a été réoccupé le soir même et persiste encore aujourd'hui. Le texte ci-dessous, extrait d'un communiqué du squat à l'issue des répressions des squats par l'État grec avant les Jeux olympiques 2004, nous présente un bref historique et les principes politiques de ce squat. Le grand bâtiment de Lelas Karagianni 37 héberge plusieurs dizaines d'activistes et de personnes précaires y compris en situation de migration.

> *L'immeuble de Lelas Karagianni 37 a été légué à l'Université, à l'École Polytechnique et à l'École des Beaux-Arts d'Athènes, avec la condition inviolable d'en faire un logement pour les étudiants sans-abri et pauvres. Malgré cela, il a été abandonné depuis 1960, jusqu'en avril 1988, lorsqu'il a été occupé par un collectif de jeunes étudiants, travailleurs et chômeurs, qui l'ont transformé en un lieu de logement et d'auto-organisation, dans une ville étouffée par le chantage à la survie et à l'aliénation. Dès lors, plus qu'une réponse à l'insupportable statut économique et social qui transforme le logement en marchandise, le squat est devenu un espace collectif autogéré qui travaille sur la base de la camaraderie et de la solidarité, contre le modèle dominant des rapports de propriété et des vies privées isolées dans les appartements-cages, contre le slogan de l'autorité du « chacun pour soi ». Loin de se limiter à l'organisation de la vie à l'intérieur du squat, le L.K. 37, par le biais d'assemblées ouvertes, de publications et d'interventions sociales, est devenu un atelier et une base pour une critique radicale du problème du logement auquel des milliers de personnes sont confrontées, mais aussi de tous les aspects de l'oppression sociale et de classe.*

2- Le collectif de l'occupation de Prosfygika

Prosfygika, en forme de petite cité et composée de 8 blocs d'immeubles (figure 42), consiste en une cohabitation entre différents types d'habitat et d'habitant·e·s. Plus de 500 personnes vivent dans cet ancien complexe immobilier qui, dans la présentation du squat, sont désignées comme des personnes :

> « *issues de toutes les manifestations de la classe opprimée : Réfugiés, immigrés, familles avec leurs enfants, personnes âgées, malades, anciens sans-abri, combattants politiques, toxicomanes, personnes dépendant de l'hôpital ELPIS, personnes de toute nationalité ou religion. C'est une mosaïque multinationale des communautés des peuples les plus rebelles et les plus spoliés du monde. Des personnes qui ont connu la guerre capitaliste, les déplacements et la torture, la pauvreté et la misère, la persécution et la faim* ».

L'encadré suivant, extrait d'un appel à participation internationale pour la défense du complexe squatté, nous trace sommairement l'histoire de la communauté, sa structure, son fonctionnement, son idéologie et les luttes dans lesquelles elle est investie.

Le quartier de Prosfygika a été construit en 1933 pour les réfugié.es d'Asie Mineure. C'est dans ces conditions qu'émerge un quartier ouvrier animé, aux caractéristiques communautaires. Aujourd'hui, c'est l'un des plus grands complexes immobiliers du centre d'Athènes qui n'est toujours pas embourgeoisé et exploité par des investisseurs ou par l'État. C'est un lieu qui a une signification stratégique car il est situé entre les deux « piliers » de l'autorité – la Cour suprême d'une part et le quartier général de la police d'autre part.

Dans ce cadre socio-spatial, certain.es militant.es qui vivaient déjà dans le quartier en tant que squatters ont décidé de s'organiser. En 2010, iels ont initié le collectif de l'occupation de Prosfygika, ayant comme organe politique central et décisionnel 'SY.KA.PRO', l'Assemblée du squat de Prosfygika. Un organisme collectif pour la vie quotidienne et la lutte politique.

Dix ans plus tard, le projet a pour résultat un quartier politiquement unifié, de nombreux appartements squattés, des structures collectives autonomes comme la Maison des Enfants, le Café des Femmes, la Boulangerie, des structures pour couvrir les besoins en vêtements, en nourriture et en santé des dizaines de personnes, familles, migrant.es, réfugié.es économiques et politiques, dont beaucoup de sans-papiers, personnes âgées, malades ou très pauvres. La communauté maintient en même temps une participation constante aux luttes locales et internationales et une grande perspective révolutionnaire.

La communauté s'organise sur la base de l'auto-organisation, l'autonomie, l'action directe, la propriété collective, l'égalité sociale et politique et la libération des féminités. Sur la base

de ces valeurs et méthodes, différentes nationalités et religions, différentes organisations et visions politiques coexistent et travaillent ensemble pour résister et vaincre le capitalisme, l'État et le patriarcat en appliquant le modèle du Confédéralisme, qui est le modèle de toute société qui souhaite se construire sans État.

En tant que SY.KA.PRO, nous participons aux luttes locales du mouvement anarchiste et plus largement du mouvement radical sur le territoire grec. Ces dernières années, nous avons participé à plusieurs luttes pour les prisonnier.es, par exemple la grève de la faim de Dimitris Koufontinas au cours de laquelle, avec des dizaines d'autres camarades, des membres de notre communauté ont été arrêté.es lors d'interventions massives. Nous soutenons le mouvement étudiant radical qui tente constamment de revendiquer des espaces de lutte au sein des universités, avec comme point central la participation à l'occupation de l'Université polytechnique – un symbole de résistance contre la dictature. Nous avons été impliqué.es dans de nombreuses luttes anti-répression en solidarité avec d'autres squats et camarades et nous défendons activement le quartier d'Exarcheia contre la répression et la gentrification.

De plus, des membres de notre communauté sont parti.es soutenir, dans une perspective internationaliste, la révolution sociale du mouvement de liberté kurde connu sous le nom de « Rojava », et nous comptons comme martyr un de nos compagnons, Haukur Hilmarsson "Spark". En même temps, notre perspective internationaliste et notre solidarité incluent l'accueil d'organisations révolutionnaires turques et kurdes et de leurs réfugié.es politiques dans les structures de la communauté. De même, des camarades du monde entier visitent ou s'organisent au sein de notre communauté. Bien sûr, ces relations incluent la solidarité avec des projets à l'étranger dont l'un des exemples les plus forts est celui de Rigaer94 à Berlin.

Prosfygika est depuis des années menacée d'expulsion dans le cadre d'un grand projet de gentrification se réalisant par la destruction de la cité et la reconstruction de tours d'immeubles contenant des appartements et des bureaux de luxe.

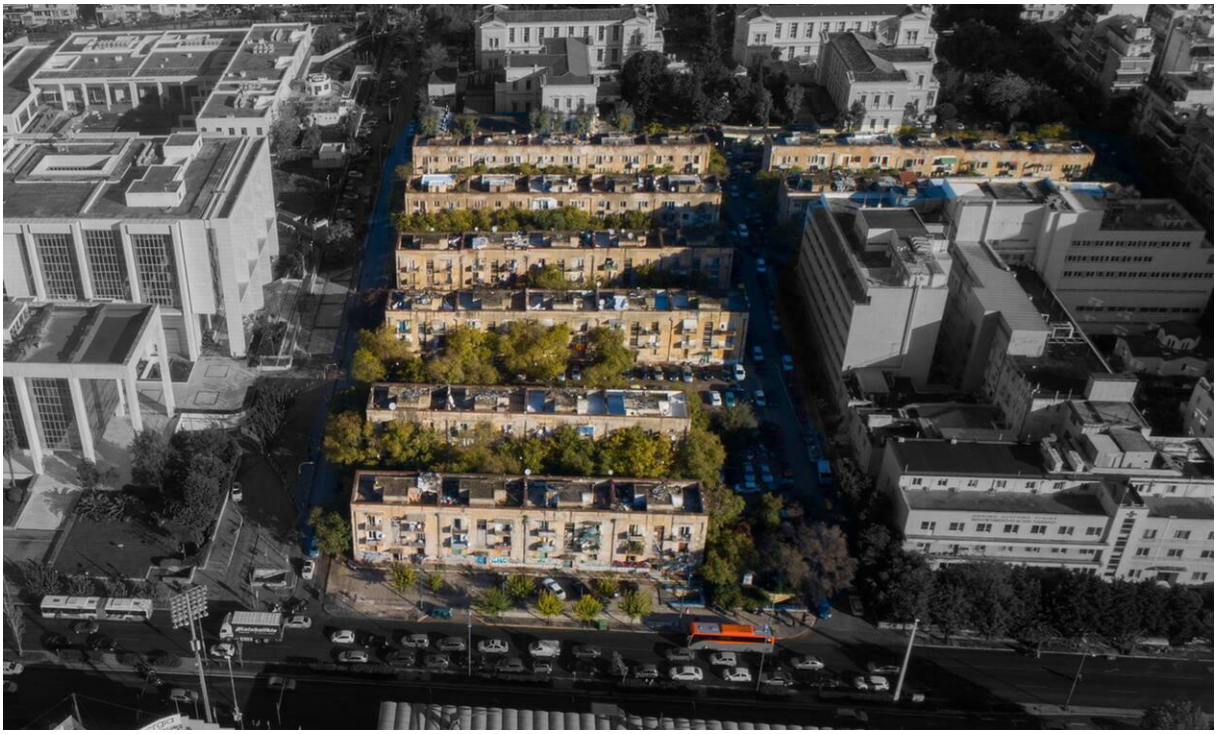


Figure 42 : Vue aérienne des blocs d'immeuble de Prosfygika (source : trise.org)

3- Les dortoirs de l'Université polytechnique nationale à Zografou

Aujourd'hui, le campus historique de l'Université polytechnique à Exarcheia n'héberge que l'école d'architecture. Depuis les années 1960, un grand campus universitaire a été construit et développé dans le secteur de Zografou à l'est d'Athènes et est devenu progressivement le campus principal de cette université. En plus de huit autres facultés, le campus de Zografou contient toutes les autres infrastructures de cette université y compris ses cités universitaires. Depuis les années 2000, de nombreuses parties de ces cités ont été squattées par les étudiant·e·s activistes et précaires. En particulier, dans le bâtiment de l'école d'ingénieur en chimie : il y avait un *steki* autogéré qui servait également comme lieu de réunions et d'assemblées pour l'organisation interne des dortoirs squattés mais aussi pour les mouvements étudiants et tout autre type de lutte. Plusieurs dizaines de personnes habitaient dans ces logis et s'y organisaient politiquement et socialement. En fin septembre 2023, le bâtiment de l'école d'ingénieur en chimie et ses dortoirs ont été expulsés.

4- Collectif d'occupation de Koukaki

Le quartier de Koukaki est un quartier résidentiel au sud de l'Acropole composé plutôt de foyers appartenant aux couches plus aisées du prolétariat ou de la petite bourgeoisie, très majoritairement blancs. Étant au pied de l'Acropole, ce quartier est en train d'être gentrifié

progressivement depuis quelques années, notamment à cause d'un nombre croissant de locations en Airbnb pour les touristes. Dans ces circonstances, en mars 2017, un collectif occupe trois bâtiments vides « *qui commençaient à pourrir* » à Matrozou 45, Panaitoliou 21 et Arvali 3. « *Nous les avons reconstruits en travaillant dur pour qu'ils deviennent durables* », note ce collectif dans son texte de présentation. Quelques dizaines d'activistes, de militant·e·s et de migrant·e·s habitaient dans ces trois bâtiments qui avaient également d'autres usages que l'habitat comme nous pouvons le remarquer dans l'extrait suivant écrit par le collectif.

> *Depuis 2017, la communauté d'occupation de Koukaki a mis en place un exemple concurrentiel et différent de vie communautaire dans le centre d'Athènes. Grâce à son organisation horizontale, au travail collectif et à la persévérance, elle a mis en place des projets ouverts et sociaux de logement communal, de laverie et de douches publiques, de partage de vêtements, d'espaces pour des événements publics et une bibliothèque multilingue. Opérant dans une zone qui s'est transformée de quartier résidentiel en station touristique de première classe, la communauté des squats de Koukaki a levé un talus contre les politiques répressives et économiques de l'État et des patrons, contre le fascisme, le racisme et le patriarcat. Foyer vivant de la résistance, elle a également soutenu activement et s'est associée à d'autres luttes, projets politiques et assemblées publiques.*

Les trois squats de Koukaki ont été expulsés en décembre 2019 dans la série des expulsions commencée en août 2019. Le 11 janvier 2020, il y a eu une tentative de réoccupation des deux maisons situées à Matrozou 45 et Panaitoliou 21 qui a été sévèrement réprimée par la police le soir même.

III.I.III.III. *Stekia* : là où il y a des vides, il y a des vies à redonner

De nombreux *stékia* autogérés, squattés ou loués, ont existé dans les différents quartiers d'Athènes. Ici, je vais en présenter trois qui étaient, de manières différentes, bien actifs et en lien avec les autres espaces de l'iso-topie du mouvement anarchiste athénien.

1- Villa Kouvelo

Le manoir de Kouvelo connu comme Villa Kouvelo est situé à Maroussi, un des dix dèmes de l'agglomération athénienne, au nord-est de celle-ci. Ce manoir a été squatté en avril 2010, en réponse aux politiques d'austérité et au durcissement des conditions politiques alors en Grèce. Ce collectif, dans l'annonce de l'ouverture du squat, définit ses objectifs et les

activités qu'il souhaite développer de manière suivante :

Alors que de nombreux jeunes ne s'intéressent pas à ce qui se passe dans la société et passent leur temps dans des clubs et des cafés Internet, notre besoin et notre désir d'articuler un discours politique à travers diverses actions et de résister à la répression, à la violation et à la limitation de nos droits, dans une société dont les seules valeurs sont l'enrichissement et l'individualisme, tout cela nous a poussés à créer un espace libre où nous aurons l'occasion de nous auto-organiser.

Nous avons donc décidé, en tant que groupe de personnes s'identifiant comme faisant partie du mouvement anarchiste/antiautoritaire, d'occuper le manoir de Kouvelou le 7 avril et de créer un centre social ouvert où nous hébergerons, de manière antihiérarchique, nos convictions politiques et sociales. Loin de l'influence des partis politiques, avec l'auto-organisation comme principe de base, nous souhaitons transformer ce bâtiment en un centre de contre-information, d'événements, de discussions et de diverses formes d'action. Notre objectif est d'en faire un lieu vivant de la ville, ouvert à tou·te·s.

Nous considérons qu'il est de notre droit de disposer d'un espace où nous pourrons développer nos activités. Notre objectif est de contribuer aux revendications sociales et aux luttes contre toutes les formes de pouvoir.

Villa Kouvelo se trouvait dans une municipalité qui héberge le siège des nombreuses compagnies multinationales comme Google, Microsoft, Nestlé, etc., ainsi que « The Mall Athens », un des plus grands *mall* de la région du sud-est de l'Europe, le premier et le plus grand de Grèce. D'autant plus que ce dème, pourtant bien desservi par les transports en commun, se trouve à treize kilomètres du centre-ville d'Athènes. Dans ces conditions, le centre culturel de Villa Kouvelo, pendant des années, a été le seul refuge des habitant·e·s de Maroussi qui étaient en quête d'une culture socialement et politiquement différente, d'un espace de pratiques différentielles ou oppositionnelles, de socialisation et d'auto-organisation. Ce squat, comme plein d'autres, avait été deux fois attaqué par les fascistes qui y ont mis le feu par des cocktails Molotov et d'autres produits incendiaires. Villa Kouvelo avait été expulsé en décembre 2019, le même jour que les squats de Koukaki, mais il a été réoccupé cinq jours après.

2- Ano Kato Patission

Ce *steki* a été ouvert en septembre 1996, dans un domaine abandonné depuis 25 ans,

dans le quartier de Kato Patissia au nord du centre-ville d'Athènes. « *Le squat n'est pas notre objectif, mais un moyen pour aller plus loin* », nous lisons dans un livret sorti en 2007 à l'occasion des onze ans du squat, suivi par « *Nous ne nous faisons pas d'illusions sur le fait que les squats sont des lieux de liberté dans une ville carcérale, mais il peut y avoir des îlots de résistance et des moyens pour réaliser une vie quotidienne différente* ».

Ano Kato disposait d'une bibliothèque, d'une cuisine, des salles de réunions et d'assemblée et d'un grand jardin. Fonctionnant en assemblée générale ouverte, le squat accueillait les discussions, les événements politiques et culturels, les cuisines collectives, les réunions, etc. Le squat a été expulsé une première fois en fin août 2023 mais a été réoccupé vaillamment au début décembre de la même année, malgré des blessé·e·s et 19 interpellations. Le texte ci-dessous qui est extrait du communiqué du collectif après la réoccupation et qui était intitulé « *Nous avons dit que nous ne partirions pas et nous le pensons vraiment* » démontre explicitement les dynamiques, l'idéologie et les réflexions qui inspiraient la vie de cet espace.

Nous le considérons comme un laboratoire, dans lequel nous construisons nos relations collectives de lutte, d'attention et de bien-être, au-delà de l'institution de la famille, au-delà de la religion et de l'État. C'est l'endroit où nos visions prennent vie, où nous nous réunissons pour imaginer de nouveaux mondes potentiels, contre la normalisation des massacres et des frontières, contre tous les dieux et tous les maîtres.
Nous pensons notre espace politique au 75 rue Naxou, à l'angle avec la rue Krassa (place Koliatsou à Patissia) comme un tel laboratoire. Depuis 27 ans, c'est l'atelier où nous exprimons nos idées et nos actions subversives, contre l'exploitation, l'oppression et l'injustice. Ce sont 27 années pendant lesquelles cet endroit a été libéré et ouvert sur le voisinage ; Hospitalière pour toustes les rêveur-euses, les exclu-es prolétaires, les punks, les damné-es du monde, les malhonnêtes, les artistes, les musiciens et les poètes underground, les freaks, les esprits intransigeants, les toxicomanes et les jeunes. Au cours de ces 27 années, nous avons résisté contre cette société merdique : où les racistes et les flics tuent violemment notre peuple, où les refoulements, les « naufrages » aux frontières et les féminicides sont normalisés, où la noyade des gens dans les ports et la « chute » d'échafaudages est la condition « naturalisée » qui nous est imposée. Au cours de ces 27 années, nous avons appris les tenants et aboutissants de la vie collective et découvert comment croiser les chemins de la lutte contre le pouvoir.
Pendant ces 27 années, nous avons ridiculisé le monde de la « propriété privée » : nous serons là aussi longtemps qu'il le faudra, même si cela signifie que nous devons recommencer. C'est notre quartier, où nous sommes allé-es à l'école ; c'est là que nous avons

rencontré nos ami-es pour la première fois, que nous vivons et travaillons. Où nous avons tissé des liens avec nos voisin-es et où nous avons haï pour la première fois la violence imposée par les riches. Nous luttons pour reprendre tout ce qui nous a été volé. Nous n'allons pas laisser si facilement la famille Papaoikonomou, ces riches héritiers vivant dans la banlieue nord de la ville, qui possèdent des dizaines de propriétés à Patissia et dans diverses îles, nous la voler. Nous disons clairement qu'il faudra beaucoup de temps avant qu'ils ne nous arnaquent. Nous nous étendons constamment dans ce quartier. Nous tournons autour du grand cyprès du squat.

Ano Kato Patission a été définitivement expulsé et muré en juin 2024.

3- AKN

La cantine de l'École de droit de l'Université nationale et capodistrienne d'Athènes avait été abandonnée durant la crise économique de 2008 en Grèce. En octobre 2012, un groupe des étudiant·e·s de l'école décide de squatter cet espace et le rouvrir sous le nom de La Cantine Autogérée de l'École de droit (*Αυτοδιαχειριζόμενο Κυλικείο Νομικής*) (*cf.* p. 249, figure 20). Malgré son nom, cet espace n'était plus seulement aménagé en cantine, mais ses trois grandes salles et sa petite cuisine, utilisée plutôt comme une cafétéria, ont été davantage utilisées, d'une part, pour organiser les activités culturelles, de contre-éducation et d'éducation populaire telles que des conférences, des débats, des représentations théâtrales, des projections de films, des présentations de livres, des lectures collectives, etc., et d'autre part, pour les réunions et assemblées des différents collectifs, pour l'auto-organisation des étudiant·e·s et des groupes opprimés, comme l'Assemblée Intersectionnelle qui avait été mise en place depuis 2019. Elle disposait également d'une bibliothèque et d'un grand info kiosk. AKN a été expulsée en mai 2024 par une opération policière répressive en interpellant 28 squatteurs et squatteuses.

III.II. Caen

Nous ne pouvons pas analyser de la même façon la géographie sociale et la composition générale des espaces à Caen. La différence fondamentale réside dans la configuration des espaces et notamment celle des squats. En Grèce, chaque collectif s'organisait autour d'un squat (d'habitation ou *steki*) et/ou d'une lutte (les collectifs issus des assemblées) et, à partir de là, devenait une des composantes d'un mouvement plus large et fédérateur qui menait les luttes communes. Autrement dit, l'iso-topie grecque consiste en des îlots, indépendants les uns des autres mais reliés organiquement par les pratiques et les représentations de l'espace collectives, qui organisaient et produisaient les espaces de représentation relationnels et absolus (comme le quartier d'Exarcheia ou le bâtiment Gini) du mouvement anarchiste. Alors qu'à Caen, les espaces existants ne forment pas véritablement une iso-topie à l'échelle de la ville ni en relation avec les autres espaces, mais chaque espace oppositionnel ou alternatif signifie plutôt une hétéro-topie par rapport à l'homogénéité de la ville en général, et par rapport à son emplacement et/ou sa fonction en particulier. Par exemple, un squat au milieu des pavillons d'un quartier résidentiel de Blanc·he·s représente intrinsèquement une hétéro-topie par rapport à son environnement ; ou un bar associatif militant et politisé évoque une hétéro-topie économique, sociale et fonctionnelle vis-à-vis des autres bars. Corollairement on peut dire que contrairement à celle d'Athènes, l'iso-topie des espaces alternatifs et oppositionnels caennaise, s'il y en a une, a plutôt été concentrée spatio-temporellement sur certains lieux à chaque période précise et déterminée par les activités et la présence du « milieu militant ».

En outre, comme nous le remarquons sur la carte 5, il n'existe pas d'occupation oppositionnelle et alternative de l'espace public à Caen à l'exception des manifestations et des rassemblements. Ce qui est dû à plusieurs facteurs socio-culturels, politiques et géographiques. Tout d'abord, il s'agit d'une culture et une société individualisante et individualiste qui favorise organiquement le domaine privé contre le public, contrairement à la Grèce où il y a historiquement une culture de faire usage de l'espace public pour des pratiques diverses et variées. En effet, l'aménagement de l'espace public urbain, particulièrement à Athènes, était congruent à cette culture. La multiplicité des espaces, comme des parcs, de grandes places, des collines, etc. avec des amphithéâtres plein air et d'autres formes d'espaces qui facilitent les réunions et rassemblements spontanés de

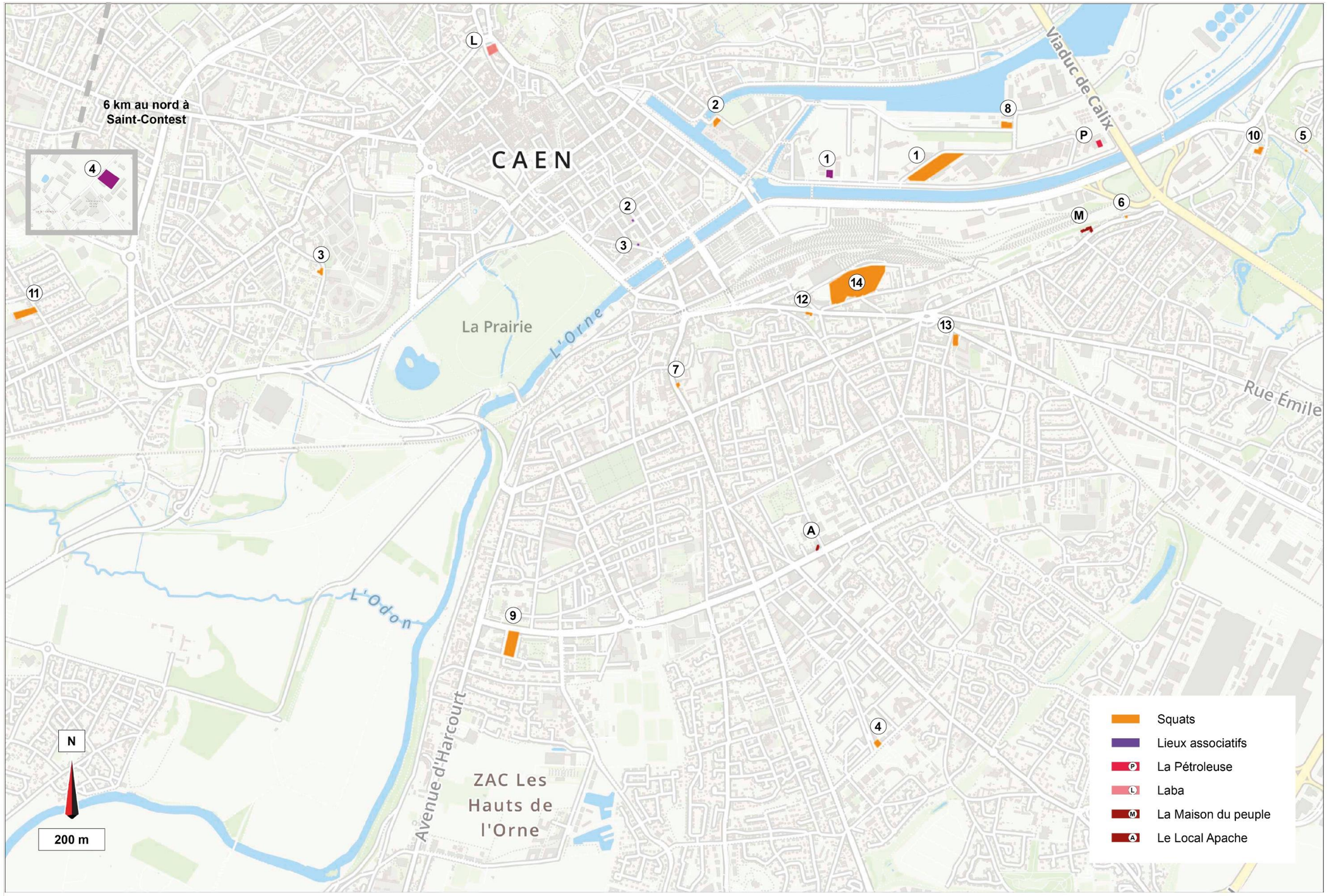
nombreuses personnes, les fêtes à l'extérieur (parfois imprévues) et toutes pratiques non planifiées, rend le contrôle et l'homogénéisation de l'espace public athénien beaucoup plus difficile. En revanche à Caen, comme nous l'avons déjà considéré, l'espace public n'est ni organisé ni aménagé pour faire l'usage de pratiques et d'expériences collectives oppositionnelles au système de la production et de la consommation capitaliste. Au contraire, les appareils législatifs et répressifs de l'État contrôlent et surveillent l'espace public afin qu'il n'y ait guère d'autre représentation de l'espace public que celui du capitalisme. Enfin, il y a les conditions climatiques qui ne sont inéluctablement pas propices au fait de se réunir, se détendre ou de mener des activités en plein air.

En dernier, comme je l'ai souligné auparavant, la pratique de squatter et sa cadence à Caen était bien différente de celle à Athènes. Avant 2013, il y avait notamment des squats clandestins de personnes à la rue et de punks. Cependant il y a eu aussi quelques rares expériences de squats politiques (d'habitation ou non) comme La Mauvaise herbe, Pavillon noir et Le 202. En juin 2013, l'Assemblée Générale de Lutte contre toutes les expulsions a été constituée « *en réaction aux expulsions des centres d'hébergement d'urgence qui font suite à la décision du préfet du Calvados de limiter l'accueil des étranger·e·s (demandeur/demandeuse d'asile ou débouté·e·s du droit d'asile)* ». Ce collectif a principalement pour tâche l'ouverture des squats pour héberger les personnes sans-papiers ou en demande d'asile. En fin de 2015 et début de 2016, à la suite du démantèlement de la partie sud de la « Jungle » de Calais et de la création des CAO (centres d'accueil et d'orientation) dans les régions rurales de France, la géographie de la présence et de la circulation des migrant·e·s en France, et particulièrement au long de la côte manchoise (la frontière franco-britannique), a été considérablement reconfigurée. Dans ces conditions, plusieurs dizaines de personnes de Calais arrivent à Caen vers la fin 2015 pour passer en Angleterre par le port de Ouistreham. Au tout début, c'est un petit réseau de passeur, précédemment sur Calais, qui commence à exploiter cette « nouvelle route » et fait venir les premières personnes sur Caen. Il s'agissait d'hommes iraniens et afghans qui ont ouvert deux squats dans la Presqu'île de Caen, les iraniens ont occupé le squat de Drouet[100] (1), un énorme hangar qui abritait autrefois les bureaux et l'entrepôt de la société St. Drouet, et les afghans habitaient le squat de La Capitainerie (2), l'ancienne capitainerie du

[100] Le film documentaire *This food, good food* (El-Khouri, Raout, Torkaman Rad, 2016) illustre crtains aspects de la vie quotidienne de quelques habitants de ce squat https://www.canal-u.tv/chaines/la-forge-numerique/this-food-good-food

port de Caen, un vieux bâtiment classé historique et un ancien squat des personnes à la rue. Ces deux squats deviennent rapidement les plus grands squats de Caen à cette époque. Le Drouet hébergeait entre 60 et 120 personnes selon les périodes, et la Capitainerie entre 30 et 50. À cette époque, l'Assemblée Générale de Lutte contre toutes les expulsions s'occupait de deux squats de Saint-Ouen (3) et Guérinière (4) dans lesquels une quarantaine de personnes étaient logées. C'est à partir du début de 2016 que ce collectif découvre l'existence des squats sur la Presqu'île et commence à les soutenir matériellement, politiquement et juridiquement. Par ailleurs, dans cette zone, il y a toujours eu des petits squats cachés, occupés par des petits groupes de personnes sans-papiers de différentes nationalités.

À partir de la fin 2015, l'arrivée des personnes de différentes origines n'a fait que croître à Caen. En parallèle, très rapidement, les mesures de sécurité du port de Ouistreham ont significativement été renforcées au détriment des migrant·e·s. Les patrouilles de la gendarmerie se ont été multipliées, les caméras de surveillance ont été installées tout autour la gare maritime, les scanners, les détecteurs de mouvements et de CO_2 ont été utilisés pour fouiller les camions, et les simples barrières ont été remplacées par plusieurs couches des barrières barbelées, électrifiées et renforcées. Le passage par le ferry vers l'Angleterre devenant de plus en plus difficile, le nombre de personnes sans abri et sans solution à Caen a augmenté rapidement. Dans un tel contexte, l'Assemblée Générale de Lutte s'est donnée pour vocation de multiplier les ouvertures et soutenir les occupations alors effectives (figure 20).



Carte 5 : Les espaces oppositionnels et alternatifs à Caen agglomération 2015-2023 (crédits : Torkaman Rad E.)

Figure 43 : Un des tracts de présentation de l'AG de Lutte contre toutes les expulsions, 2016

Jamais sans toit !
202, 103... ou ailleurs

Assemblée Générale de lutte contre toutes les expulsions

L'Assemblée Générale est créée le lundi 17 juin 2013

Suite à une décision du Préfet du Calvados de limiter l'accueil des étranger-e-s - demandeur-se-s d'asile ou débouté-e-s du droit d'asile - des personnes se retrouvent expulsées des centres d'hébergement d'urgence (115). Face à l'incapacité des Pouvoirs Publics à apporter des solutions durables aux personnes sans logement.

L' Assemblée Générale occupe certains des logements vides que les autorités refusent de réquisitionner

A Caen, il existe environ 5000 logements vides[2]. Parce que laisser des familles, avec ou sans enfants, des femmes ou des hommes seul-e-s à la rue est inacceptable,

L' Assemblée Générale est ouverte à toutes et à tous

L'AG regroupe des personnes solidaires : des jeunes, des vieux et des vieilles, des lycéen(e)s, étudiant(e)s, salariés, retraité(e)s, organisé(e)s, inorganisé(e)s, désorganisé(e)s... et les premier/ère-s concerné-e-s : les habitant-e-s des squats ouverts ou soutenus par l'AG.

L'Assemblée Générale organise la solidarité concrète avec les habitant-e-s des squats
en récupérant des dons (nourriture, vêtements…), invendus etc.

Depuis 2013, l'AG à occupé, à Caen, une dizaine de locaux vacants et sans destination depuis au moins un an. Ces lieux ont été rendus habitables pour permettre à nombreuses personnes de s'y installer et d'y aménager leurs espaces de vie, même s'ils restent provisoires.

l'Assemblée Générale dépose des recours juridiques pour s'opposer à l'expulsion immédiate du squat et obtenir un délai à défaut du relogement, par les autorités publiques, des occupant-e-s concerné-e-s

Puisque la Justice privilégie le droit de propriété aux droits humains, elle ordonne toujours l'expulsion des lieux occupés.

1 Source Emmaüs

Nous sommes attaché-e-s à un fonctionnement égalitaire et anti-autoritaire

c'est sur ces bases que nous luttons !

L'Assemblée Générale de lutte contre toutes les expulsions est autonome de toute organisation, qu'elle soit partisane, syndicale ou associative. Elle fonctionne selon les principes de la démocratie directe. Les décisions sont prises collectivement après discussion. Si le consensus n'est pas atteint, elles sont alors votées sur la base d'une personne égale une voix. Les commissions et les personnes mandatées (trésorerie, par exemple) rendent compte de leurs activités à l'AG. La rotation des mandats est souhaitée pour éviter toute spécialisation et prises de pouvoir. Les lieux occupés sont autogérés.

Le droit au logement est un droit inconditionnel, quelle que soit la situation de l'individu-e
Solidarité
Logement décent pour toutes et tous
Des papiers pour toutes et tous ou pas de papiers du tout !

Contact : ag-contre-expulsions@laposte.net
Si vous souhaitez être tenu-e-s informé-e-s, envoyez nous un mail pour être ajouté-e-s à la liste de diffusion.
Informations :
agcontrelesexpulsions.wordpress.com,

Si vous voulez nous rejoindre et/ou nous soutenir,

- **Vendredi de 16h30 à 18h30 16 rue du clos des roses Caen:** Réception et tri des dons, envoi vers les squats d'habitation
- **Vendredi 18h30-21h00 :** Assemblée Générale au Squat de Drouet (à l'angle du Cours Caffarelli et de la rue Gaston Lamy)

Soutien financier

L'argent permet de se procurer rapidement ce qui peut manquer de façon urgente (nourriture, hygiène, gaz etc…) Chèques à l'ordre de **Solidarité Migrants Calvados** à envoyer à : 16 allée de l'Angle – 14200 Hérouville St Clair. Ou nous les remettre lors des Assemblées Générales, manifs et autres actions organisées par l'AG de lutte.

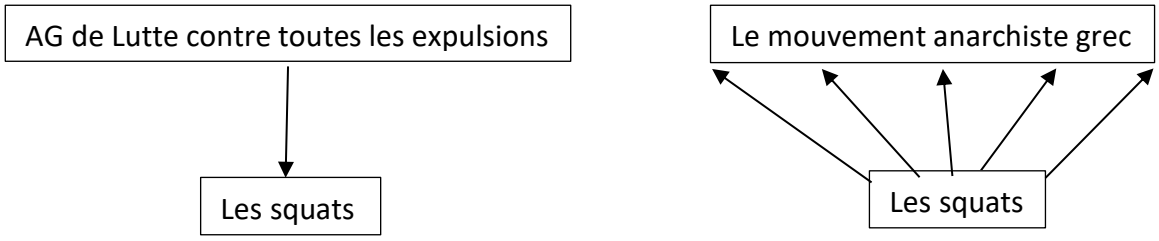
III.II.I. L'Assemblée Générale de Lutte contre toutes les expulsions et ses squats : 12 ans de lutte

Ainsi, depuis cette période, tous les squats de Caen ont été ouverts par ce collectif. De 2016 jusqu'en septembre 2024, il a occupé 38 squats à Caen agglomération, un à Ouistreham et un à Lisieux. Néanmoins, il est important de noter que contrairement à Athènes où une grande majorité des squats existaient plus ou moins simultanément, à Caen, il y n'y a jamais eu plus de cinq squats en même temps. En effet, durant toutes ces années, l'Assemblée Générale de Lutte contre toutes les expulsions a ouvert de nouveaux squats quand les anciens étaient expulsés par la préfecture et sa police. Par ailleurs, ces squats variaient en forme, taille, nombre d'occupant·e·s et fonctions. Pour la majorité, il s'agit des petites maisons hébergeant entre une et quelques dizaines de personnes n'ayant que l'habitat comme fonction. À titre d'exemple, je peux citer ceux de 25 rue des Roches (février 2017 - Juillet 2018) (5), 33 rue Pasteur (décembre 2017 - juillet 2020) (6) et 77 rue de Falaise (juin 2016 - août 2018) (7). Le deuxième type de squats consiste en des sites plus grands et parfois multifonctionnels, que ce soit des bâtiments industriels comme « le squat des Soudanais » (novembre 2016 - septembre 2017) (8), des immeubles entiers comme ceux de la Grâce-de-Dieu (GDD) (juillet 2019 - août 2020) (9) et de la rue Calmettes (septembre 2017 - avril 2018) (10) ou enfin d'anciens bâtiments de service comme le squat des Cyclades (mars 2017 - août 2018) occupant un ancien hôtel vacant (11), celui de Pouponnière (novembre 2022 - juillet 2024) à l'ancien siège de cette structure (12), et le squat de la Demi-Lune (ouvert en juillet 2024) dans une maison de retraite désaffectée (13). Ces squats accomplissaient, d'une part, la fonction d'habitat pour plusieurs dizaines de personnes, et d'autre part, proposaient différents espaces de réunion, de stockage, d'activités collectives et d'événements publics. Dans ce registre, ces squats, contribuaient à produire des représentations alternatives de l'espace, à initier et intégrer des novices, et dans certaines mesures, à intégrer aussi les habitant·e·s dans les activités collectives, la socialisation militante[101] ou conviviale et la production d'un espace socialement et culturellement moins homogène.

Nous pouvons alors constater une centralité de « gestion » des squats sur Caen dans la mesure où d'une part, ils sont tous ouverts par un seul collectif, et d'autre part, le même

[101] *Cf.* pp. 231-238 et pp. 557-571

collectif organise leur structure interne et leur interrelation. En conséquence, contrairement aux squats d'Athènes qui formaient une organisation du bas vers le haut dans le sens où chaque squat ayant sa propre structure et ligne de conduite faisait l'objet d'une composante à part entière et indépendante d'un mouvement plus large, ceux de Caen relèvent davantage d'une organisation du haut vers le bas puisqu'ils sont tous gérés par un seul collectif qui endosse, parfois même de façon monopolistique, la lutte pour ouvrir les squats comme une solution d'hébergement pour les migrant·e·s. De là, je peux dire qu'à Caen, les squats, à de rares exceptions près, ne représentent ni une identité politique ni un champ d'activité distinct les uns des autres.



Cela dit, une comparaison de cette façon serait très simpliste si l'on ne prenait pas en compte les différences de configurations historiques, matérielles, géographiques et démographiques des deux villes ainsi que la composition sociale des collectifs acteurs de chaque terrain. Tout d'abord, les dimensions géographique et démographique des deux villes étant en effet considérablement différentes, les possibilités, les besoins et le nombre de personnes investies dans les luttes et porteuses d'initiatives ne sont pas comparables. Il s'ensuit qu'à Caen, il était plutôt favorable de réunir les forces existantes autour d'un même projet que d'en mener plusieurs en même temps. D'un autre côté, comparée à Athènes, le nombre de personnes arrivées à Caen était relativement faible. Cependant, il restait sans précédent pour la ville et proportionnellement significatif. Ensuite, comme nous l'avons déjà observé, alors que les squats et les occupations pérennes jouaient toujours un rôle primordial dans la culture politique athénienne, à Caen, même s'il y avait eu des expériences intéressantes au passé, l'ouverture politiquement revendiquée des squats est devenue une pratique de premier plan spécifiquement pour répondre à un besoin impérieux depuis 2016. Cela était aussi le cas des grands squats inédits à Athènes. Or, d'une part, cette pratique étant ancrée dans les us et les coutumes des activistes grec·que·s, iels vivaient majoritairement dans

les squats, et d'autre part, comme nous l'avons déjà remarqué, chaque squat avait sa propre identité politique, sa propre structure et ses propres fonctionnements tandis qu'à Caen, la multiplicité des squats était seulement due à la nécessité de plus de places pour héberger plus de personnes. Enfin, contrairement aux squats athéniens qu'il s'agisse des squats d'habitation ou des *stekia*, la plupart des squats de Caen consistent en de simples lieux d'habitation organisés d'une façon hétéronome dans la mesure où ils sont tous gérés par les décisions et les conduites du même collectif de manière plus ou moins homogène. Néanmoins, il y a eu quelques exceptions durant ces années comme les squats des Cyclades où, pour la première fois, une assemblée régulière des habitant·e·s a été mise en place et fut expérimenté pendant quelques temps avant que cette pratique ne devienne enfin courante dans le squat le plus singulier et emblématique de Caen : le Marais.



LE MARAIS

5 rue du Marais, 14000 Caen

Squat d'habitation et
espace pour la convergence des luttes

Qu'est ce que c'est que ce lieu ?

Le samedi 28 avrial au 5 rue du Marais, a été officialisé un squat faisant office à la fois de lieu d'habitation pour les exilé.e.s et d'espace de convergence des luttes.

Dans un contexte général de précarisation des conditions d'existances et de renforcement des politiques antisociales et sécuritaires (destruction de conquis sociaux, répression des mouvements de grèves, casse du service public, expulsion de la ZAD, traque de la mise à la rue systématique des exilé.e.s) il nous a paru nécessaire d'organiser un espace de convergence de ces luttes et de sortir des logiques de mises en concurrence des précarités.

Ce lieu fonctionne en assemblée générale, sans hiérarchie où chaque personne est la bienvenue. Ses bases sont l'anti-sexisme, l'anti-racisme, l'anti-capitalisme et contre toute autre forme d'oppression.

Différentes activités se dérouleront dans ce lieu (débats, forums, discussions, projections, chantiers collectifs, aide à l'habitation, soirées, concerts, cantines, moments festifs...) afin d'organiser la convergence.

Nous invitons toutes les personnes voulant initier des activités ou des actions à faire ses propositions lors des assemblées générales.

Figure 44 : Tract de présentation du squat du Marais, 2018

III.II.II. Le squat du Marais[102] : solidarité et convergence des luttes

Il s'agit du plus grand squat de Caen et un des plus grands d'Europe en termes de superficie du domaine occupé, à savoir, les anciens locaux (bureaux, ateliers et entrepôt), d'EDF, renommé plus tard Enedis (Engie), derrière la gare de Caen au 5 rue du Marais. Sur un terrain de 3,2 hectares, il contenait deux grands bâtiments, deux grands hangars, une annexe et quelques petites dépendances. Le squat du Marais (14) a été ouvert par une coopération inédite entre l'Assemblée Générale de Lutte contre toutes les expulsions et le collectif ICL (Initiative pour la Convergence des Luttes). Inédite puisque, quand bien même quelques membres de l'ICL, à l'époque, faisaient partie de l'Assemblée générale de lutte contre toutes les expulsions, cette occupation s'est réalisée en mobilisant plusieurs réseaux militants qui n'étaient pas auparavant impliqués dans les squats.

Encadré 2 : L'ICL : Initiative pour la Convergence des Luttes (2017-2019)

À l'issu du mouvement social contre la loi Travail de mars à septembre 2016, il y a eu des initiatives diverses et variées afin de continuer la lutte sociale et de constituer des espaces et des organisations plus pérennes : le Front Social, les assemblées autonomes, les interorgas, l'intersyndicale, etc. L'embryon de l'idée d'un espace de convergence des luttes à Caen s'est formé à ce moment. Le tract d'appel à rejoindre cette initiative (figure 45) a été diffusé en automne 2016, le collectif a vu le jour en début 2017 et a sorti le premier numéro de sa feuille d'infos apériodique le 4 octobre 2017. Dans ce tract ainsi que dans le texte qui s'affiche à la une du premier numéro de leur feuille (figure 46), la nécessité, les principes, les lignes politiques et les objectifs de cet espace sont développés. Comme nous pouvons le constater, cette initiative cherchait davantage à créer des liens entre les différentes forces et envies de luttes éparpillées, isolées et même parfois invisibilisées. L'importance de cet espace résidait dans le fait que contrairement aux autres collectifs et espaces de luttes qui aspiraient habituellement à la rupture et une sorte de purisme politique et idéologique, il s'était ouvert à des idées, des envies et des manières de faire différentielles. En outre, ce collectif s'accrochait, d'une part, aux différentes luttes locales qu'elles soient syndicales ou plus autonomes, et d'autre part, aux luttes nationales plus larges en tentant de construire

[102] Une scène entière du premier épisode du film de 35'13'' à 61'45'' est consacrée à cet espace.

une sorte de jonction locale.

Une partie du milieu anarchiste caennais reprochait à ce collectif de collaborer avec les syndicats. Ce qui, dans le contexte politique français, est très mal vu par les milieux anticapitalistes radicaux, compte tenu des faits historiques et actuels de trahisons régulières des syndicats à la classe ouvrière et leur collaboration avec le patronat. Le collectif se défendait contre cette accusation en précisant qu'il ne soutient pas les syndicats ni ne collabore avec eux, mais qu'il soutient les luttes syndicales des ouvriers et ouvrières et accueille les personnes syndiquées en son sein.

Dans une telle conjoncture, l'ICL en mobilisant ses réseaux a joué un rôle incontournable dans l'ouverture, le maintien et la diversité des activités du squat du Marais comme l'assemblée générale des Gilets jaunes en décembre 2018 (*cf.* p. 212).

1- Nouvelle Loi Travail, précarité galopante, austérité généralisée, privatisations, inégalités hommes-femmes, répression du mouvement social, montée de l'extrême droite, chasse aux migrant-e-s ETC ETC ETC… **Les attaques gouvernementales et capitalistes se multiplient et ne s'arrêteront pas là !**

2- Nous sommes nombreux-ses à vouloir nous organiser et résister. De multiples luttes ont lieu mais en ordre dispersé, de manière isolée et elles sont le plus souvent invisibilisées par les grands médias. Il est temps d'essayer de rompre avec cet isolement, avec le chacun-e pour soi dans son petit coin. Nous avons besoin de nous rencontrer, de faire revivre une solidarité concrète entre les luttes et les différentes formes de résistance sociale. **La convergence des luttes est une nécessité !**

3- Mais cette convergence ne tombera pas du ciel. Il nous faut la construire de façon active et permanente, au cours de ce mouvement comme entre chaque mouvement. **C'est pourquoi nous vous invitons à participer à la création d'un outil collectif destiné à appuyer, localement et dans la durée, cette convergence des luttes.**

4- Nous sommes issu-e-s de différents collectifs de lutte, groupes, syndicats. Nous voulons **créer une « Initiative pour la Convergence des Luttes »**, un collectif ouvert, regroupant des individus de tous les secteurs d'activité, âges, nationalités **sur des bases pratiques et claires, de lutte de classe.** À savoir : indépendance vis-à-vis des partis et des syndicats, auto-organisation, solidarité active avec les luttes sociales, antiracisme, antisexisme et anticapitalisme.

APPEL

« Initiative pour la Convergence des Luttes »

Contact : icl-caen@laposte.net

5- Nous voulons **fonctionner en démocratie directe** avec toutes celles et ceux qui souhaitent participer et s'investir dans ce projet : discussions et décisions collectives, une personne = une voix, création de commissions et groupes de travail pour concrétiser les envies et les besoins.

6- Il nous faut nous organiser : mise en place d'une trésorerie, d'une mailist (circulation d'infos, de témoignages, collectes de matériel…), création/diffusion d'une feuille d'infos sur les luttes en cours, la situation sociale dans les différents secteurs, les techniques de lutte, les besoins en terme de solidarité etc, mise en place d'actions de soutien aux luttes, aider à faire le lien entre celles-ci ETC ETC ETC. **L'idée générale est là, la concrétisation de ce projet sera l'affaire de tous-tes les participant-e-s.**

7- Nous n'avons pas à nous substituer aux organisations syndicales, pas plus qu'à nous placer sous leur autorité. Nous composerons avec la réalité diverse des terrains de lutte. **Nous irons, sans a priori, dogmatisme ni préjugés, à la rencontre de celles et ceux qui tentent de résister** et de construire aussi, à leur manière, pas forcément identique à la nôtre, la convergence des luttes.

8- Nous n'avons pas vocation à rédiger une énième constitution pour la république, à parler du monde idéal d'après la révolution, à promouvoir la paix universelle, à constituer un black block… Tout ça peut être fait ailleurs. **Nous ne prétendons pas être LA solution mais travailler avec d'autres à essayer d'en créer une.** Nous nous centrerons sur le soutien pratique aux luttes sociales, sur le développement de la solidarité, sur la coordination entre pôles de résistance. **Si tout ça vous parle, alors bienvenue à vous.**

Figure 45 : Tract d'appel à rejoindre l'ICL, 2017

Figure 46 : La une du premier numéro de Convergences, octobre 2017

initiative pour la convergence des luttes ICL

CONVERGENCES

Feuille d'infos apériodique de l'ICL de Caen - N°1 - 4 Octobre 2017 - Prix libre

Pour recevoir des infos, les prochains numéros en version numérique, prendre contact : icl-caen@laposte.net

Reproduction /diffusion libre et vivement encouragée...

ÉDITO

Il ne fallait s'attendre à rien de bon avec ce nouveau gouvernement, comme avec les anciens, de droite comme de gauche.

Macron nous promet une avalanche de « réformes » antisociales : loi travail 2 et passage des mesures de l'état d'urgence dans la loi commune aujourd'hui, et demain réforme des retraites et de l'assurance chômage, l'austérité encore avec ses coupes budgétaires et ses réductions de personnels dans les services publics utiles à la population... Personne n'est épargné : ni le privé, ni le public, ni les salarié-e-s ni les chômeurs-euses, ni la jeunesse, ni les actifs-ves, ni les retraité-e-s.

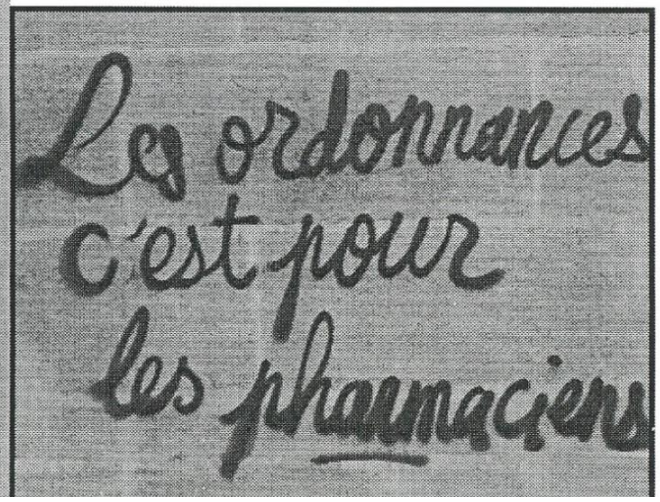
C'est une offensive capitaliste majeure, après 40 ans d'attaques continues. Il s'agit d'accroître encore plus la domination patronale sur nos vies et conditions d'existence, d'intensifier encore plus l'exploitation des travailleurs-euses afin d'augmenter les profits capitalistes, d'imposer encore plus de précarité aux prolétaires pour qu'ils/elles se soumettent, ferment leur gueule, ne puissent plus lutter, qu'ils et elles aient PEUR d'oser le faire.

Pourtant la lutte sociale, la lutte de classe reste la seule voie capable d'améliorer notre condition et de nous ouvrir des perspectives d'émancipation. Malgré la difficile situation actuelle, il nous faut la reprendre, la renforcer, la rénover, nous la réapproprier depuis la base.

CONSTRUIRE LA CONVERGENCE DES LUTTES

Depuis des années, nous nous faisons bouffer nos « acquis » , nos « droits » (qui n'ont rien d'éternels comme on peut le voir) les uns après les autres. Nous nous les faisons bouffer les uns après les autres parce que nous laissons le pouvoir capitaliste nous attaquer les uns après les autres sans nous épauler, nous soutenir, nous coordonner pour résister et lutter les uns avec les autres. Chacun reste dans son secteur, son statut, son lieu, sa situation particulière alors que nous voyons bien (les gens ne sont pas idiot-e-s) que nous sommes tous et toutes touché-e-s par les même logiques politiques et capitalistes d'exploitation et de précarisation accrue.

Chômeurs-euses, salarié-e-s des différents services publics, des différents secteurs du privé, retraité-e-s, lycéen-ne-s, étudiant-e-s, titulaires, vacataires, contractuel-le-s, intérimaires, emplois aidés, CDI, CDD, français-e-s, immigré-e-s, hommes, femmes, jeunes, vieux-eilles, manuel-le-s, intellectuel-le-s : autant de séparations (entretenues par le capitalisme) qui favorisent notre isolement, notre affaiblissement, notre sentiment d'impuissance et finalement notre domination, notre exploitation, notre répression.



Nous devons replacer la solidarité concrète, l'appui mutuel, les rencontres, les liens intercatégoriels (ancrés sur des réseaux territoriaux), l'antiracisme, l'internationalisme, l'égalité hommes-femmes au cœur de nos résistances et tentatives de lutte.

Nous ne vivons pas tous-tes les mêmes choses ni n'avons tous-tes les mêmes idées. Il ne s'agit pas de construire une unité qui reposerait sur une uniformité irréelle. Il s'agit de créer une unité qui respecte et articule notre diversité, notre pluralité et qui débouche sur des formes de solidarité et de coordination pratiques qui renforcent notre capacité collective à lutter durablement et efficacement. Organisons nous. Il y a urgence.

La composition spatiale hétéroclite du squat du Marais permettait une répartition d'espaces pour des fonctions diverses et variées de même que des espaces multifonctionnels (figure 47). Le Marais hébergeait en moyenne 250 personnes exilées et quelques militant·e·s et activistes blanc·he·s. Cette cohabitation, pourtant dans des espaces bien séparés, relevait d'une autre singularité du Marais car pour la première et seule fois elle se réalisait dans un squat à Caen. Les espaces d'habitat se trouvaient notamment dans les bureaux des deux bâtiments A et B qui faisaient office de chambres, selon leur taille, pour les familles ou pour deux ou plusieurs personnes seules de préférence de la même nationalité. En outre, le hangar du milieu, le bâtiment C, avait été aménagé en grands dortoirs et était mis à disposition des hommes soudanais qui essayaient de passer en Angleterre par le port de Ouistreham. Ces derniers, à tour de rôle, alternaient des séjours au squat et des passages au campement de Ouistreham pour tenter leur chance. Enfin, les résident·e·s blanc·he·s logeaient dans les petits bureaux du hangar du fond, le bâtiment D. Ce grand hangar non aménagé servait comme lieu pour les événements publics tels que des concerts, des projections de film, des grandes assemblées, des soirées de soutien, etc. L'annexe avait été plus tard aménagée en cuisine collective qui était utilisée pour les grands événements ou les repas collectifs partagés entre les habitant·e·s. Il y a également eu un fournil ultérieurement mis en place dans cet espace (figure 48). Le grand bâtiment A, en plus des chambres, disposait d'une cuisine et d'un grand hall au rez-de-chaussée qui, séparé en deux espaces, servait comme salle de réunion et espace de stockage des dons. Au premier étage se trouvait un énorme *open space* utilisé pour les grandes assemblées, les événements publics notamment en hiver, mais aussi au quotidien comme espace de détente pour les habitant·e·s et de jeu pour les enfants. L'étage supérieur, plus petit que les autres, consistait en une seule grande salle qui s'appelait « l'espace Convergence » et était réservée aux activités du collectif ICL et les événements qu'il organisait tels que les débats, les forums, les projections de film, etc. En outre, il y avait des espaces dédiés aux activités spécifiques, comme un espace de coiffure, une pièce pour tout ce qui était de l'ordre de l'organisation du squat (les plannings, lieu de réception des dons avant le tri, espace de petites réunions, etc.), les espaces utilisés par l'AG de Lutte et ceux de l'« école nomade ». L'école nomade est « *un collectif qui propose du soutien scolaire et des animations pour les enfants des squats de Caen* ». Ce collectif était très actif au sein du squat du Marais, d'une part, étant donné le nombre important d'enfants dans le squat, et d'autre part, du fait de l'accès à des espaces variés qui pouvaient être utilisés pour des animations.

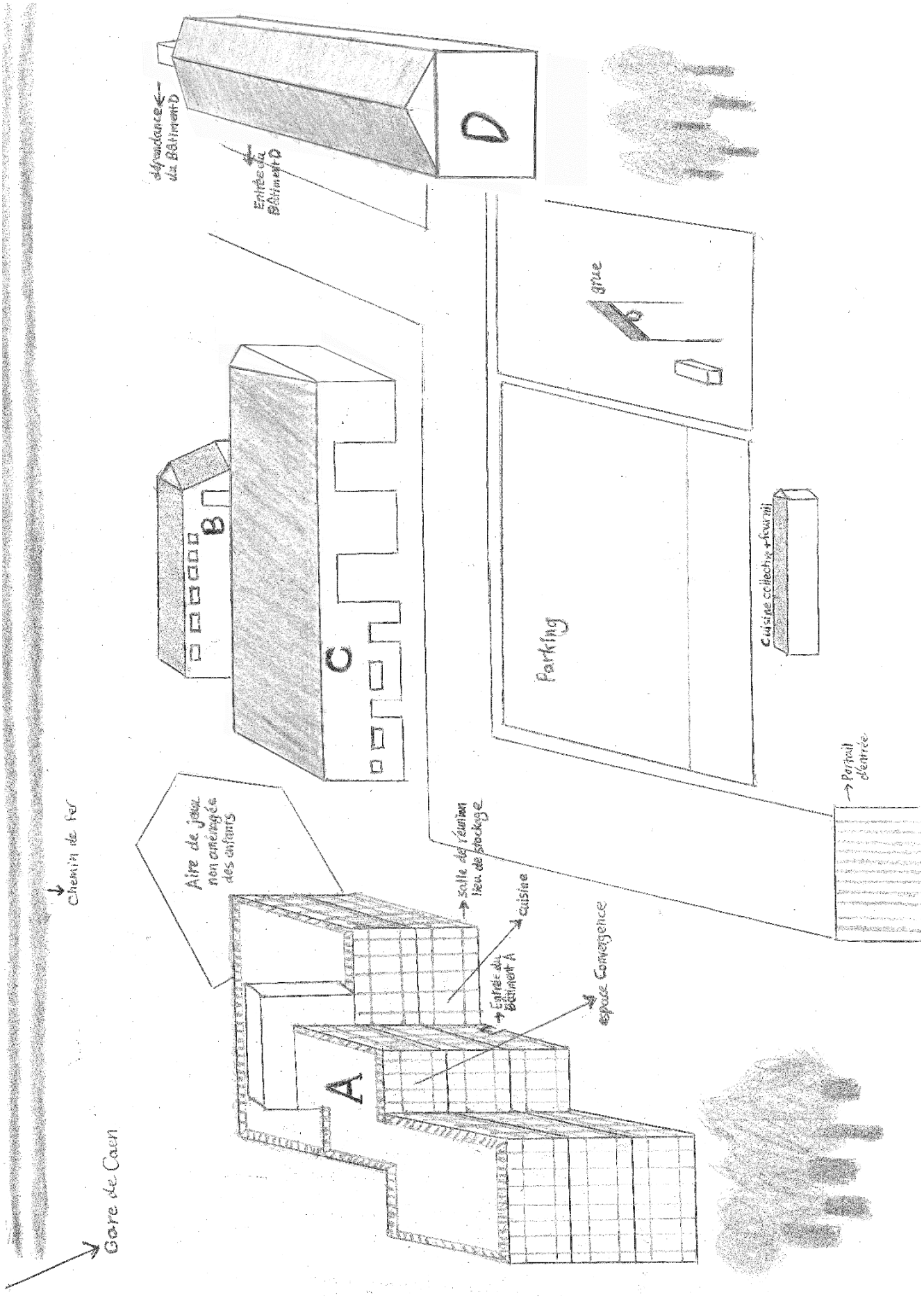


Figure 47 : Répartition des espaces au squat du Marais (Dessin : Esfandyar Torkaman Rad)

et des activités éducatives, de loisir ou de socialisation. En plus de ce collectif, il y avait progressivement de plus en plus d'individu·e·s ou de collectifs qui menaient des activités avec les enfants dans le squat. Comme l'évoque Alexie dans le film, le squat du Marais, du fait de ses configurations topologique et démographique, notamment la présence de beaucoup d'enfants, était la porte d'entrée pour de nombreuses personnes novices pour s'initier et s'investir dans le squat de manières diverses et variées.



Le Fournil du Marais

MOBILISÉ-E-S POUR LE MARAIS!

Le squat du Marais accueille depuis le printemps dernier environ 200 exilés. Toujours sous la menace d'une expulsion, ce lieu a besoin de votre soutien pour vivre et perdurer. Entre autres initiatives y a été construit un fournil...

Cet outil de lutte est autogéré par les habitant-e-s du lieu et tou-te-s celleux qui souhaitent découvrir la boulange ou partager leur savoir-faire en la matière !

Vous êtes tou-te-s les bienvenu-e-s pour y faire du pain, des pizzas et tout ce qu'on peut imaginer de bon pour nos ami-e-s, nos voisin-e-s et soutenir les évènements qui nous plaisent.

Les dons perçus serviront à soutenir le squat du Marais et ses habitant-e-s.

Retrouvez l'équipe du fournil chaque jeudi à 18h au 5, Rue du Marais (à côté de la gare de Caen)

contact : fournildumarais@riseup.net

Figure 48 : Texte de présentation du fournil du Marais

De la même manière, il a servi comme un lieu de rencontres multidimensionnelles : il s'agit tout d'abord de rencontres quotidiennes et profondes entre les activistes/militant·e·s et les habitant·e·s du squat. Contrairement aux autres squats où les militant·e·s se présentaient de façon très momentanée soit pour les assemblées hebdomadaires, soit pour répondre à une urgence ou un besoin, au Marais, beaucoup d'entre nous passions énormément de temps de manière quasi quotidienne. Ce qui permettait de partager, d'une

part, la routine du squat, et d'autre part, de bien connaitre les habitant·e·s et de tisser des liens d'affinité avec elleux. Ensuite, il servait comme lieu de rencontre entre les militant·e·s et les personnes profanes, y compris les voisin·e·s (figure 49) qui venaient voir ce que représente ce squat dont tout le monde parle, amener des dons, participer aux événements publics ou aux réunions et aux assemblées. Beaucoup de personnes ont ainsi commencé de militer ou au moins s'intéresser à certaines questions politiques et sociales par le biais de ces rencontres. D'un autre côté, il a donné lieu à des rencontres directes entre les personnes ignorantes, même parfois ayant des aprioris racistes et xénophobes et les migrant·e·s habitant le squat. Dans plusieurs cas, notamment pour certain·e·s Gilets jaunes, ces rencontres ont provoqué un déclic politique et social déterminant. Puis, beaucoup de personnes de milieux différents qui se sont rencontrées et connues au Marais ont ultérieurement constitué ensemble des collectifs de luttes, d'artistes, d'entraide, etc. Enfin, le Marais en mettant un espace de réunion et d'organisation à la disposition de nombreux collectifs, avait créé un écosystème du militantisme qui laissait place à la rencontre, à la coopération, à la coordination et à la conjonction des collectifs et de différentes luttes.

En analysant *a posteriori*, comme le mentionne Alexie dans le film, nous pouvons parler d'une concomitance de plusieurs conjonctures politiques, sociales et géographiques qui a conduit le Marais vers une expérience collective unique et « *immersive* ». Premièrement, parce que le squat du Marais, au-delà de sa fonction primaire d'habitat et d'organisation collective, englobait en son sein un ensemble de fonctions politiques, sociales, culturelles et relationnelles de manière différentialiste. En effet, le Marais a accueilli les différences, à la fois idéologiques, stratégiques et tactiques, dans le sens où les personnes, les collectifs, les initiatives, les luttes et les approches bien distinctes, même parfois divergentes, ont pu coexister voire coopérer dans certains cas. En second lieu, de cette ouverture et de cette concentration géographique est ressorti une articulation politique et pratique des luttes plus locales avec celles nationales comme le mouvement des Gilets jaunes et internationales comme le mouvement de solidarité avec les migrant·e·s. Ainsi, le Marais, pendant un an et demi d'existence, était progressivement devenu le centre symbolique, paradigmatique et syntagmatique des espaces de représentation des luttes à Caen. Le centre symbolique dans le sens qu'il était « *l'organisation spatiale des points d'intersection des axes du champ sémantique* » (Castells, 1972, p. 288) des différentes luttes et mobilisations caennaises, c'est-à-dire le lieu qui condensait les points forts du champ sémantique des luttes politiques,

Cher-e-s voisin-e-s,

Nous sommes les nouveaux/elles occupant-e-s du 5 rue du Marais. Nous avons rendu publique cette occupation le samedi 28 avril. Comme vous le savez peut être, ces locaux appartenant à Enedis font depuis plusieurs mois partie des plusieurs milliers de logements et bâtiments vides que compte l'agglomération de Caen (environ 5600 -source INSEE-), alors que des centaines de personnes continuent de vivre à la rue.

Depuis des années les politiques d'austérité imposées par les gouvernements se traduisent par des coupes budgétaires pour l'hébergement d'urgence (le 115) et pour l'hébergement des demandeur-se-s d'asile (les CADA). Concrètement à Caen, ce sont des centaines voire des milliers de personnes - qu'elles soient célibataires, en couple ou en famille avec enfants – qui ont été expulsées par la Préfecture du Calvados. Pour l'essentiel, il s'agit de demandeurs et demandeuses d'asile, que l'Etat a **l'obligation légale** de loger. Nous avons commencé par manifester pour demander la réquisition de logements vides. Le Préfet en a le pouvoir, mais il a préféré murer des bâtiments abandonnés.

Face à cette situation, **l'Assemblée Générale de lutte contre toutes les expulsions** s'est constituée il y a maintenant 5 ans et nous avons décidé de nous organiser collectivement et de manière indépendante entre expulsé-e-s et personnes solidaires afin de lutter par l'action directe, notamment l'ouverture de plusieurs dizaines de squats, contre ces politiques anti-sociales, la spéculation immobilière et la xénophobie d'Etat. Ainsi, plusieurs centaines de personnes ont pu trouver refuge dans ces différents squats pour quelques jours ou plusieurs années, dans des conditions plus ou moins précaires, mais préférable à la rue, à certains foyers pour sans-abris lugubres ou encore à des nuits d'hôtel sans lendemain.

Nous vous invitons à un goûter solidaire
et venir partager une boisson et un peu de nourriture
pour faire connaissance et discuter entre occupant-e-s,
voisin-ne-s et personnes solidaires :
DIMANCHE 20 MAI, dès 15h30 sur le lieu

L'Assemblée Générale s'inscrit des luttes antiracistes, antisexistes et anticapitalistes et revendique un logement pérenne et décent et des papiers pour toutes et tous. Pour cette raison, ce nouveau lieu, de par sa configuration et compte-tenu de la période de contestation et de luttes sectorielles, a été organisé, tant comme espace d'habitation que de convergence des luttes. Considérant le contexte général de dégradation des conditions d'existence et de renforcement des politiques antisociales et sécuritaires, il nous apparaît important d'organiser un espace d'échange et d'organisation commune afin de sortir des logiques de mise en concurrence des précarités.

Nous lançons aussi un appel à la solidarité financière et matérielle (produits de premières nécessités, produits d'entretien, balais, matériel de cuisine...).
Notre porte vous est ouverte. Nous nous réunissons **tous les vendredis à 19h** pour faire le point, discuter de la suite de la lutte (dans un des squats de l'AG, le RDV hebdomadaire se trouve sur le site internet). Venez vous informer, proposer un coup de main, grand ou petit, donner votre avis, etc.

Au plaisir de vous rencontrer samedi prochain,

Cordialement,

Les habitant-e-s du 5 rue du Marais et les membres de l'Assemblée Générale de lutte contre toutes les expulsions.

Contact : ag-contre-expulsions@laposte.net *Site : https://agcontrelesexpulsions.wordpress.com*

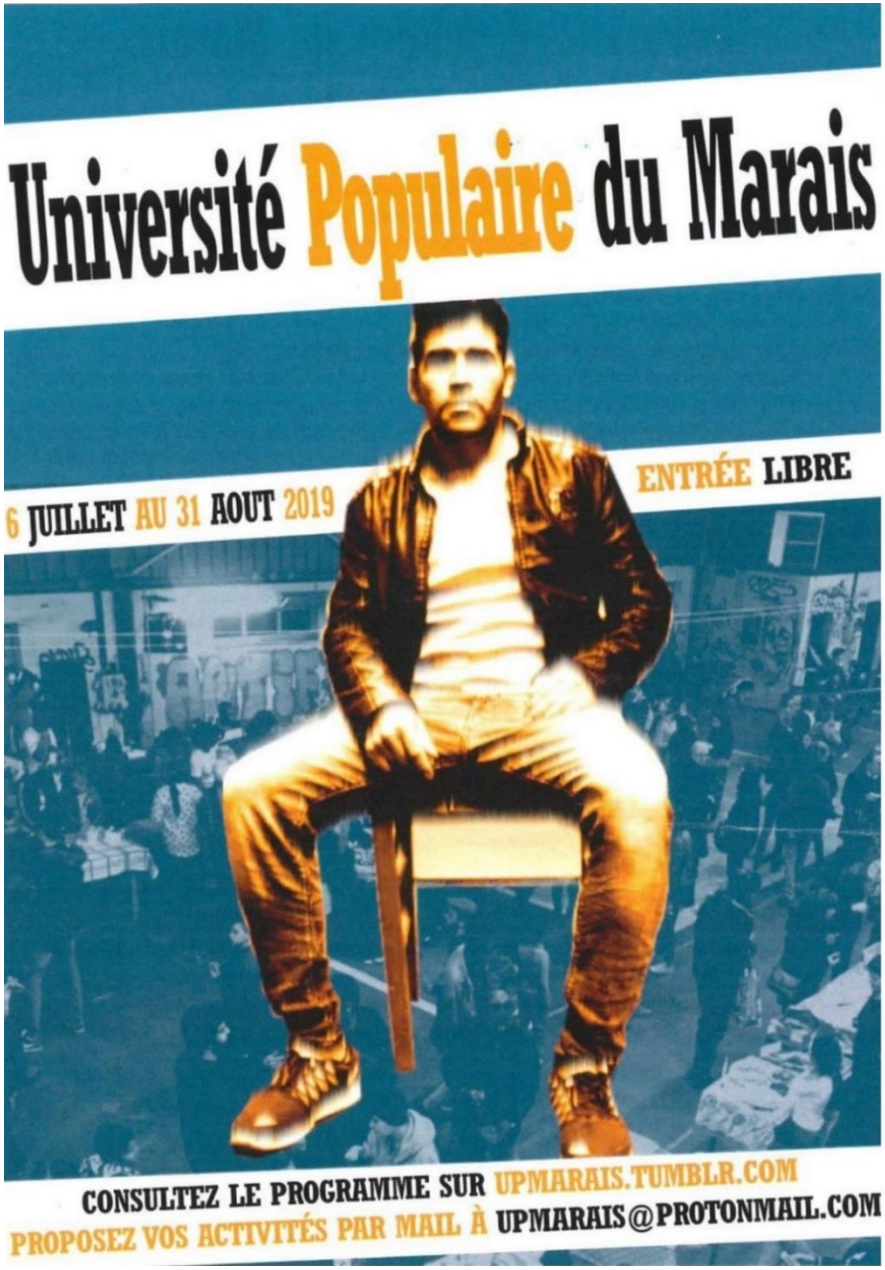
Figure 49 : Invitation déposée dans les boîtes aux lettres du voisinage pour leur présenter le projet du squat du Marais

sociales et urbaines à Caen à cette époque. Il incarnait le centre paradigmatique dans la mesure où, d'une part, il était la porte d'entrée dans le militantisme et la possibilité d'intégrer le milieu militant et activiste caennais pour beaucoup de personnes, et d'autre part, il a fourni à de nombreux groupes, collectifs et agents actifs dans différents domaines, un terrain de communication, d'action et d'interaction. Enfin, le Marais constituait un centre syntagmatique, puisqu'il a pu configurer une véritable iso-topie en fonction de laquelle s'organisaient les espaces alternatifs et de luttes à Caen. Pour expliciter, une grande majorité des collectifs caennais avait transféré toute ou une partie considérable de leurs activités (réunion, organisation, événements, etc.) au squat du Marais, d'autant plus qu'il y avait une coordination régulière avec les autres lieux existant à Caen, comme la Pétroleuse, le Café sauvage ou le Bazarnaom, au cours de cette période. À titre d'exemple, on peut relater l'organisation de l'université populaire du Marais en collaboration avec la Pétroleuse (image 28).

Dans ces conditions, quand la fin du délai légal d'occupation du squat, octroyé par le tribunal d'instance, approchait, c'est-à-dire fin mai 2019, l'Assemblée de Défense du Marais vit le jour. Elle se composait de nombreuses personnes impliquées dans le squat du Marias (militant·e·s dans différentes organisations) et certain·e·s de ses habitant·e·s afin de s'opposer à l'expulsion, d'obtenir le soutien des réseaux extérieurs aux niveaux local, national et international et surtout pour « *ne pas partir sans bruit* ». Comme avait été annoncé dans un de ses communiqués,

> « *Afin de renforcer notre communauté de lutte et la solidarité autour du Marais, l'Assemblée de Défense du Marais est à l'origine de nombreuses initiatives : un campement de résistance et une université populaire tout l'été, de repas collectifs, de manifestations et cortèges au départ du Marais, de nombreux textes et appels comme la Lettre ouverte au Préfet, de la résistance quotidienne de septembre, de la refondation d'une seule grande Assemblée du Marais* ».

Par la suite, plusieurs calendriers d'événements et d'actions (figures 50-52) se sont mis en place entre juin et octobre 2019, c'est-à-dire entre le moment où la menace d'expulsion commençait à planer sur le squat et le moment où elle a été effectuée le 22 octobre. Plusieurs collectifs, associations, sections syndicales locales, réseaux d'artistes et d'artisans, militant·e·s et Gilets jaunes ont apporté leur soutien au Marais durant cette période et après l'expulsion. Ainsi, quand le 22 octobre 2019, à 6h du matin, les différentes forces de police (nationale,



Université Populaire du Marais, C'est parti !!!

Afin de Défendre le squat du Marais et ses habitants, mais aussi de porter le mouvement social au-delà de l'été, de maintenir et renforcer les liens existants à Caen entre cette multiplicité d'individus et de secteurs en lutte, de nous former sur divers outils pratiques et sujets politiques, mais aussi pour toutes celles et ceux qui ne partent pas en « grandes vacances », notamment les éxilé-e-s vivant au Marais, **une université populaire s'organise sur juillet-août. Cette initiative s'inscrit aussi dans le cadre de l'Appel à Défendre le Marais (defendrelemarais.tumblr.com) et à venir camper cet été sur site**.

Les propositions d'activités continuent d'affluer mais il fallait bien marquer le coup et lancer officiellement l'université populaire du Marais! Nous **vous convions donc à une réunion publique le 6 juillet au Marais** où seront présentés les objectifs de cette initiative et le programme, et un temps sera dédié aux questions. Ci-dessous nous indiquons de manière simplifiée les activités de la première salve (du 6 au 9 juillet), mais vous trouverez des compléments d'informations ainsi que les activités ultérieures dans l'agenda sur le *blog tumblr* de l'université Populaire du Marais.

SAMEDI 6 JUILLET

- 14h Réunion publique, présentation de l'Université Populaire du Marais (Open Space du Marais)
- 15h - Balade urbaine critique : Histoire de la production de l'espace caennais. Départ du Marais à 15h, fin vers 18h30. Prévoir de bonnes chaussures.
- 19h30 - Festival Strabisme à la Pétroleuse (163 cours Caffarelli, sur la Presqu'île)

DIMANCHE 7 JUILLET

- 13h- 16h Football populaire au Marais, AG + jeu.
- 14h - Balade au Musée des beaux-arts de Caen au départ du Marais (gratuit car 1er dimanche du mois)

LUNDI 8 JUILLET

- 13h - Création d'un centre aéré autogéré au Marais. Pique-nique, infos et chantier participatif (un kiosque!), ramenez vos outils, nourriture à partager et des sourires !
- 15h - Cycle de lecture collective : le manifeste différentialiste (Henri Lefebvre, 1970). Lieu : Open Space du Marais, durée environ 3h, Ayez lu le 1Er chapitre si possible pour venir à la session.

MARDI 9 JUILLET

- 11h - Atelier fabrication de savons (cuisine collective du Marais)
- 15h - Penser la convergence des Luttes - atelier discussion (session 1, Open Space du Marais, durée : environ 2h)
- 18h - Atelier d'autodéfense physique à la Pétroleuse (163 cours Caffarelli), ouvert à toutes et à tous

Figure 50 : Affiche et programme de l'Université Populaire du Marais, été 2019

Manifestation

contre l'expulsion des habitant-e-s du Marais, et de tous les autres squats!

Vendredi 14 juin 18h Place Bouchard à Caen

Le 28 juin 2019, après 14 mois d'occupation et d'expérimentation, se terminera le délai légal d'occupation et le squat du Marais sera expulsable. Ce sont 250 exilé-e-s qui sont directement menacé-e-s. Malgré les nombreux soutiens actuels (sections locales de Sud et CGT, GJ, institutions culturelles, association de soutien aux exilé-e-s, militants radicaux, etc.) et un rapport de force bien engagé, (qui montre d'ailleurs que la convergence des luttes se construit effectivement à Caen) nous savons que l'été la ville se vide et que le risque d'expulsion devient sérieux. Pour autant, nous ne baissons pas les bras et annonçons d'ores et déjà que la résistance s'organise.

Pour cela nous appelons à une première manifestation le vendredi 14 juin à 18H place Bouchard, une AG géante sera aussi organisée le mardi 25 mai, puis une autre manifestation aura lieu le 29 juin lors du festival d'anniversaire de *l'AG de lutte contre toutes les expulsions.*

Tous-tes seul-e-s nous ne gagnerons pas. C'est pour cela nous appelons aussi les militants et sympathisants de la France et du monde entier, sur la période du 1er juillet au 31 août, à venir camper une partie de l'été dans ce gigantesque squat, afin de nous aider à résister et faire grandir notre communauté de luttes.



DEFENDRE LE MARAIS : AGENDA

RDV tous les dimanches à 14h pour les chantiers afin de préparer le camp d'été . Nous avons besoin de coup de main, n'hésitez pas à ramener des outils.

Samedi 22 juin après-midi au Marais: journée d'information sur l'extrême droite avec les collectifs VISA et La Horde.

Mardi 25 juin 18h au Marais, Grande Assemblée de défense du Marais: Ouvert à tous et à toutes, échangeons sur les différentes formes de résistances, les manières de soutenir le Marais pendant l'été, etc.

29 juin 14h place Bouchard: 2ème manifestation pour défense du Marais

28, 29 et 30 juin au Marais, Festival d'anniversaire de l'AG contre toutes les expulsions.

Figure 51 : Appel à manifestation et calendrier des actions et événements prévus pour la défense du Marais en juin 2019

municipale, gendarmes mobiles, PAF, RAID et BAC) et les services de la préfecture interviennent pour évacuer *manu militari* le squat du Marais, ils se trouvent face à plusieurs dizaines de personnes solidaires à l'extérieur et quelques dizaines de militant·e·s à l'intérieur de celui-ci. Le soir même, à 18h, plus de 2000 personnes défilent dans le centre-ville de Caen dans le cadre d'une manifestation improvisée pour opposer cette expulsion et faire le deuil d'une des expériences collectives les plus importantes de la ville de Caen.

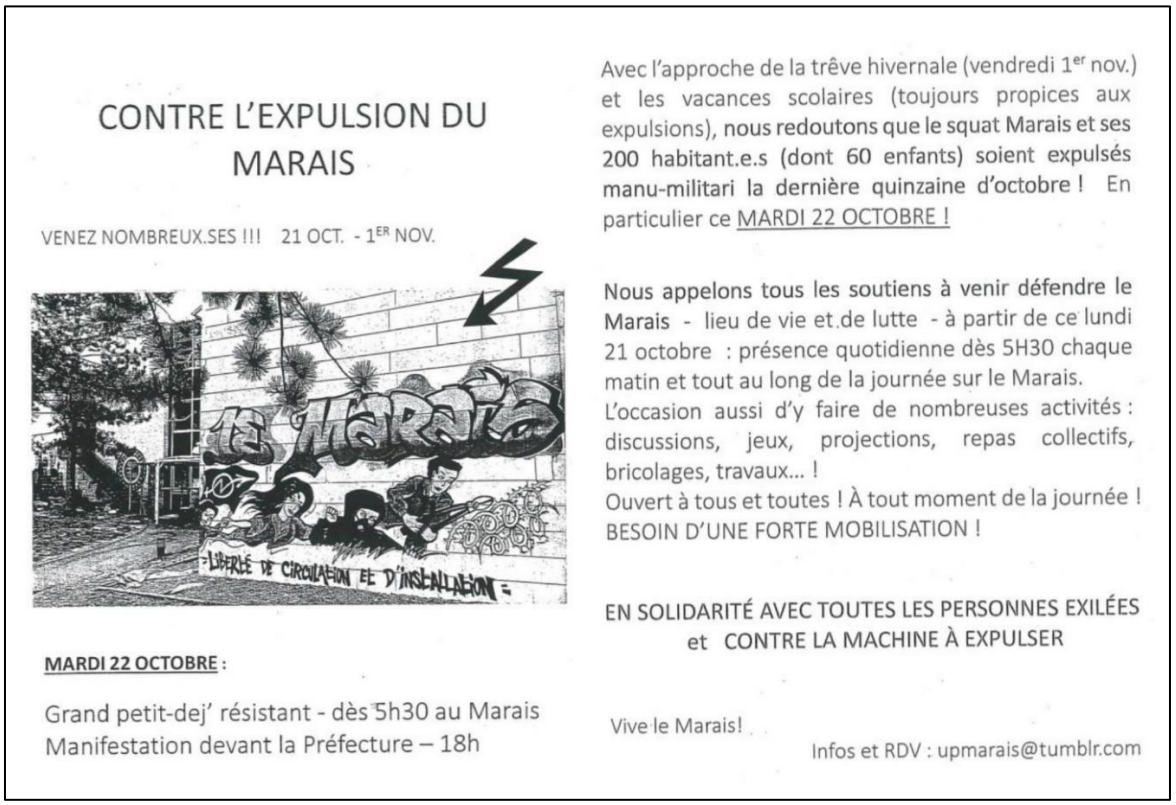


Figure 52 : Appel à la présence solidaire sur le Marais, automne 2019

Comme nous le lisons dans un communiqué sorti après l'expulsion du squat (figure 53), le Marais était bien plus qu'un terrain de 3,2 hectares, des bâtiments et des hangars. Il était l'espace de représentation de l'articulation de différentes luttes politiques, sociales et urbaines ; l'espace par lequel l'exigence du droit au logement pour tou·te·s a été rendue visible, où le cri pour la convergence des luttes a été devenu audible, et la coopération des différentes formes du militantisme et d'activisme s'est montrée possible. Le Marais, d'une part, en étant un élément territorial exemplaire, en termes de moyens spatiaux, logistiques et matériels qu'il mettait à disposition, et d'autre part, en érigeant une expérience collective inédite à travers une conjoncture politique, sociale et historique très spécifique, a fortement marqué et reste ancré dans le vécu de beaucoup de personnes qui l'ont habité de manières différentes.

EXPULSION DU MARAIS

250 personnes à la rue

Ce matin à 6h, le Marais, squat d'habitation et de convergence des luttes ouvert depuis un an et demi à Caen, a été pris d'assaut par un important dispositif policier.

Plus de 250 membres des forces de répression ont été mobilisés pour expulser ce lieu, symbole de la lutte pour l'accueil solidaire de toutes les personnes en exil.

250 c'est aussi le nombre de personnes qui vivaient au Marais et sont aujourd'hui sans solution de logement pérenne, et ce à une semaine de la trêve hivernale.

Au moment de l'intervention, la plupart des habitant.e.s avaient fui le lieu par peur de la police. Seules 70 personnes étaient encore sur place, dont une vingtaine d'enfants. À leurs côtés, près de 80 soutiens s'étaient mobilisés. • Raid, Bac, gendarmerie mobile ; fusils d'assaut, chiens et menottes, voilà comment ont été évacuées les personnes qui s'étaient réunies dans les bâtiments pour protester contre l'expulsion.

Après avoir séparé les habitant.e.s de leurs soutiens, les services de la Préfecture les ont parqué pour les trier. On les a ensuite réparti.e.s dans des bus pour être envoyé.e.s vers un hébergement temporaire de quelques nuits tout au plus.

Au moins 8 personnes ont été placées en retenue administrative. Deux d'entre-elles sont déjà emprisonnées au Centre de Rétention Administrative de Rennes. D'autres qui avaient fuit avant l'intervention de police, sont parties vers des centres d'accueil de jour, mais n'ont nulle part où dormir ce soir.

La préfecture se vante d'assurer la « sécurité » des personnes en évacuant le Marais, mais elle ne dit pas que seule une soixantaine de personnes auront droit à un logement provisoire, pour 3 nuits maximum.

Ce soir et dans les jours à venir, ce sont donc près de 250 personnes qui rejoindrons les dizaines d'autres dormant déjà à la rue – dont de nombreux enfants - ce malgré les autres squats encore ouverts sur Caen.

La préfecture a beau se féliciter de la réussite de l'opération, dans les esprits, elle a déjà perdu, et continuera de perdre.

Contrairement à ce que pense la préfecture, le Marais est bien plus que 3,2 hectares de terrain. C'est un lieu qui se vit entre les gens qui y ont habité et s'y sont mobilisés.

C'est un lieu qui a ancré les solidarités bien au-delà des milieux militants que vous vous obstinez à criminaliser.

Nous vous laissons en compagnie de ces quelques murs dont vous ne comprendrez jamais l'histoire. L'esprit du Marais, lui, a déjà inondé la ville.

Figure 53 : Communiqué de l'Assemblée de Défense du Marais après l'expulsion du squat, octobre 2019

III.II.III. La Maison du peuple : un lieu fédérateur ou diviseur ?

Le 25 mai 2019, près de sept mois après le début du mouvement des Gilets jaunes, dans la foulée d'une des manifestations habituelles du samedi après-midi, la Maison du peuple de Caen ouvre ses portes au public pour faire une assemblée générale suivie d'un apéro dinatoire convivial. Les occupant·e·s publient directement un communiqué de presse pour protéger le lieu et empêcher une expulsion immédiate :

Au 20 cours Montalivet à Caen, des locaux sont occupés depuis le 22 mai et nous annonçons aujourd'hui (25 mai) l'ouverture au public d'une Maison du peuple. Ce lieu est ouvert depuis plus de 48h par des militant-e-s qui sont en contact avec un avocat. Il ne peut donc être expulsé sans une décision de justice.

La Maison du peuple est d'abord un logement

Elle héberge actuellement plusieurs personnes qui étaient sans domicile fixe, à l'image des difficultés que connaissent les Gilets jaunes et bien d'autres personnes au quotidien pour boucler les fins de mois comme pour se loger décemment. L'État ferme des centres d'hébergement d'urgence, expulse des migrants et met des gens à la rue tandis qu'il laisse tranquillement les capitalistes spéculer sur l'immobilier. A Caen par exemple, ce sont près de 8000 logements qui sont vides !

C'est aussi un lieu d'organisation, d'éducation et d'entraide populaires. La Maison du Peuple fonctionne à partir d'une assemblée et elle est indépendante des partis politiques et des syndicats. Elle est ouverte à toutes et tous, quelle que soit leur couleur de peau, leur préférence sexuelle ou leur religion éventuelle.

Tout le monde est donc le bienvenu et nous invitons les individus et collectifs (Gilets jaunes, Action climat, convergences des luttes, contre les dominations, etc.) à venir s'approprier l'endroit.

Ce lieu est toujours couvert par un bail précaire que Caen-la-Mer avait accordé à la Coop 5% jusqu'au mois de décembre 2019. Ce lieu accueillait déjà du public, il serait donc malvenu d'essayer de nous expulser au prétexte que le bâtiment ne serait pas aux normes. En revanche, nous garantissons à la Coop 5% que nous prendrons soin des affaires qu'ils ont laissées et qu'ils pourront récupérer dès qu'ils le souhaitent. Il en est de même pour les décors de théâtre présents sur place.

Nous appelons toutes celleux qui le désirent à venir faire vivre ce lieu de solidarité, de culture et de lutte.

Le 25 mai 2019

Les occupant-e-s de la Maison du Peuple

Le soir même une centaine de personnes se réunissent à la première assemblée du lieu. Les divergences, notamment parmi les Gilets jaunes, se font vite sentir. Pour les personnes à l'initiative de l'ouverture, cet espace était indispensable pour « *penser le mouvement sur le long terme, penser les liens qui s'y tissent, préparer la rentrée dans les meilleures conditions* », alors que pour d'autres l'existence d'un tel espace n'avait pas d'intérêt particulier dans le mouvement. Pour une partie, les assemblées étant le cœur de l'organisation collective et antiautoritaire avaient une importance primordiale pour que chaque personne puisse s'exprimer et participer aux décisions et actions, pour les autres, si l'on ne traite pas les points « pratico pratiques » pour les actions, les assemblées sont une perte de temps et de bla-bla. Pour beaucoup, il fallait articuler la lutte des Gilets jaunes avec d'autres luttes et problématiques politiques, pour d'autres, faire de la politique n'était pas très intéressant : ce qui était important c'était de réussir à s'en sortir à la fin du mois. Il y avait aussi des Gilets jaunes qui n'« aimaient » pas les « gauchistes », « les radicaux ». Toutes ces divergences, remontant à bien avant l'ouverture de la Maison du Peuple, se sont toutefois manifestées concrètement lors de l'ouverture et l'existence de ce squat et ont impacté son fonctionnement. Selon les Gilets jaunes impliqué·e·s dans le lieu, il n'y avait pas beaucoup de Gilets jaunes qui le fréquentaient régulièrement. Cependant, cet espace, pendant près de deux ans de sa vie, a permis à plusieurs personnes d'essayer des modes de vie et d'organisation qu'elles ne connaissait pas ou peu, et d'acquérir des expériences politiques, sociales et humaines d'autogestion d'un lieu, de coopération et coordination avec d'autres collectifs.

Enfin, la Maison du Peuple annonce sa fermeture volontaire le premier avril 2021 sur les réseaux sociaux (figure 54). Celle-ci était notamment due au crépuscule du mouvement des Gilets jaunes et par conséquent, au manque d'effectif pour entretenir, faire fonctionner au quotidien et organiser des projets ou des événements dans cet énorme bâtiment de 1800 m^2 et impossible à chauffer en dégradation progressive suite à l'usure normale et accélérée par l'humidité, les orages, les inondations, etc.

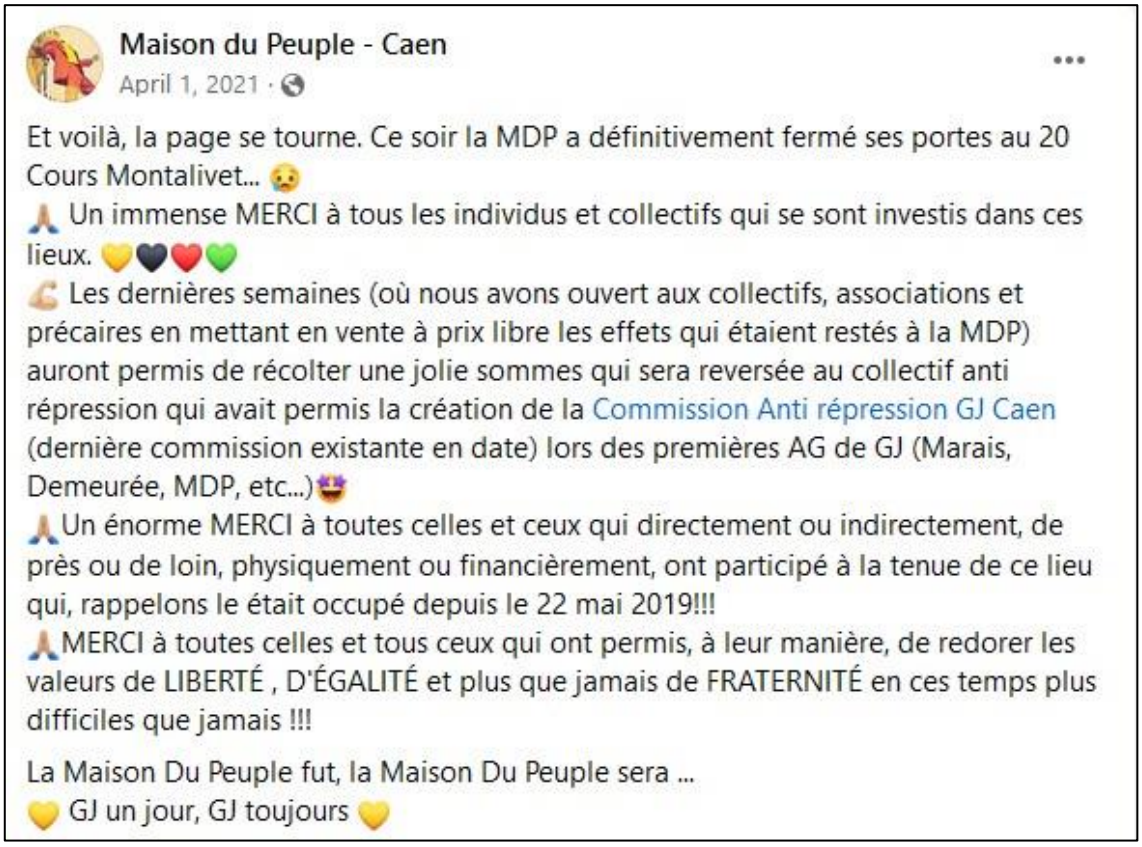


Figure 54 : Annonce de la fermeture de la Maison du Peuple sur leur page Facebook

III.II.IV. La Pétroleuse : Espace de lutte pour l'autonomie

Étant donné le caractère très éphémère des squats à Caen, le milieu militant caennais aspirait depuis longtemps déjà à se doter d'un lieu qui perdurerait sans contrainte d'expulsion et de perte de matériel. Dans une telle perspective, à l'issue de quelque mois de réunions régulières et de recherche pour trouver un lieu convenable, un hangar non aménagé est loué au bout de la Presqu'île de Caen. Après quelques mois de chantiers collectifs pour aménager et équiper l'espace, la Pétroleuse, devant son nom aux communardes résistantes, a ouvert au public en fin 2016. Ce lieu était composé d'une grande salle, une salle de concerts et de répétition, une cuisine, une bibliothèque et des espaces de stockage. Le projet, mené par les militant·e·s et les musicien·ne·s, consistait à la création d'un lieu pour organisation politique mais aussi pour accueillir des événements et des activités artistiques et culturelles. Ainsi, plusieurs groupes et collectifs d'horizons différents s'y organisaient et animaient le lieu par une variété relativement large d'activités comme nous pouvons en voir un extrait dans la présentation du lieu (figure55) et dans sa dernière programmation des événements (figure 56).

DERNIER PROGRAMME
SEPTEMBRE/OCTOBRE 2022



ESPACE DE LUTTE POUR L'AUTONOMIE

LA PÉTROLEUSE

163 COURS CAFFARELLI
14120 MONDEVILLE

LAPETROLEUSE@RISEUP.NET

WWW.LAPETROLEUSECAEN.COM

La Pétroleuse est un local associatif autogéré. À ce titre, elle héberge des activités organisées par d'autres associations ou collectifs. Ces activités sont ouvertes aux adhérent.es. L'adhésion est hebdomadaire et à prix libre ou est incluse dans le prix d'entrée. Chacun.e peut donc adhérer à tout moment. Les groupes qui s'y produisent sont non-professionnels, ils ne perçoivent donc aucune rémunération

A PROPOS...

La Pétroleuse est un lieu d'activités situé sur la Presqu'île de Caen. Espace de lutte pour l'autonomie, c'est un local où l'on peut se retrouver pour développer des pratiques et pensées qui favorisent l'émancipation de chacun-e, en refusant toutes formes de domination. Pas dans une forme d'utopie lointaine, ni pour « réformer » la société de manière plus « supportable », mais pour expérimenter ici et maintenant des alternatives concrètes au monde actuel. Cet espace étant utilisé par différents collectifs et individus, les évènements du lieu ne reflètent pas une seule pensée, une seule manière d'agir. C'est en proposant des activités dans un but d'autonomie et en visibilisant certaines luttes sociales que nous pourrons participer avec d'autant plus de forces aux différents combats contre l'ordre établi, ses inégalités et ses oppressions.

Pour cela, nous proposons des ateliers, discussions, cantines, projections, une bibliothèque, un espace de réunion à disposition pour certains collectifs et mouvements sociaux, des concerts, du théâtre, des répétitions pour groupes DIY (Do It Yourself, c'est-à-dire qui produisent musique, fanzines, concerts, sans passer par les subventions ni devenir artistes professionnels), etc.

Cet espace s'organise sans hiérarchie. Nous nous réunissons régulièrement en assemblée générale (AG) ouverte à toutes et tous, où chacun-e peut exprimer son point de vue et ses projets dans une perspective autogestionnaire. Ce lieu fonctionne sur l'autofinancement et ne reçoit aucune subvention ou aucune aide d'aucun parti politique, d'entreprise ou d'institution publique.

Nous invitons toutes les personnes qui se sentent proches de notre démarche à nous rejoindre. Si vous souhaitez nous soutenir, vous pouvez participer aux diverses activités, nous filer un coup de main pour les travaux, nous aider financièrement, ou venir directement aux AG. Pour plus d'infos, n'hésitez pas à nous contacter !

Figure 55 : Recto du programme de la Pétroleuse contenant la présentation et les principes du lieu

LA PÉTROLEUSE - DERNIER PROGRAMME : SEPT-OCT 2022

SAMEDI 10 SEPT

Dernière FÊTE DE LA POMME !!!
> **16h00** Accueil en musique
> **17h00** Discussion *"Situation sociale: RÉVOLTES ET RÉVOLUTIONS!?"*
> **19h00** Apéro cidricole musical avec **LE BATELEUR**, accordéoniste
> **20h00** Ouverture du snack végan
> **21h00 "Léon revisite Gaston Couté"** Spectacle avec Michel Roussel alias LÉON, mis en scène par Emmanuel Sembely: fait revivre le poète libertaire du XIXe siècle dans son patois solognot. Acide, drôle, terriblement actuel!
> **TOMBOLA** avec des lots surprises du CPE (garde ton ticket d'entrée numéroté)
> **22h00 ATTAGANG** (hip-hop)
> **23h00 LÉO LARBI** (mix techno)
> **00h00 2T1** (live techno)
> Organisée par le Collectif Pommes Enragée

SAMEDI 17 SEPT

Soirée "L'anarchie fait sa rentrée !"
> **19h00 Projection des épisodes 3 et 4 de** *Ni dieu ni maitre, une histoire de l'anarchisme*, **suivi d'une discussion en présence du réalisateur Tancrède Ramonet.**
> **22h30** Concert avec **ACHAB**
> Organisé par le groupe Germaine Berton

JEUDI 22 SEPT

18h30 Dernière AG de la Pétro !

VENDREDI 30 SEPT

Rencontre-causerie avec Jackie Reuss, traductrice de l'autobiographie *Vivre ma vie* **d'Emma Goldman** (L'échapée, 2018) **et des** *Mémoires de prison d'un anarchiste* **d'Alexandre Berckman** (L'échappée, 2020).
> **18h00**

SAMEDI 1 OCTOBRE

Rencontre-Causerie avec Abdelkerim Yacrub Koundougoumi sur la situation politique au Tchad et le rôle de l'armée française au Sahel.
> **17h00**
> Repas prix libre
> **21h00** Projection d'un film documentaire en présence du réalisateur

VENDREDI 7 OCTOBRE

La DER' des DER' !
Dernière soirée avant la fermeture de la Pétroleuse le 24 octobre prochain après 5 ans d'aventure. Prises de parole, discussions autour des lieux autonomes et concerts avec (pour sûr) :
PROJET 86 (punk fr, Caen)
LES SALES MAJESTÉS (punk legends, Paris)
+ DJset
+ surprises surprises!
> **à partir de 19h00**
> Entrée prix libre (ramène ta monnaie)

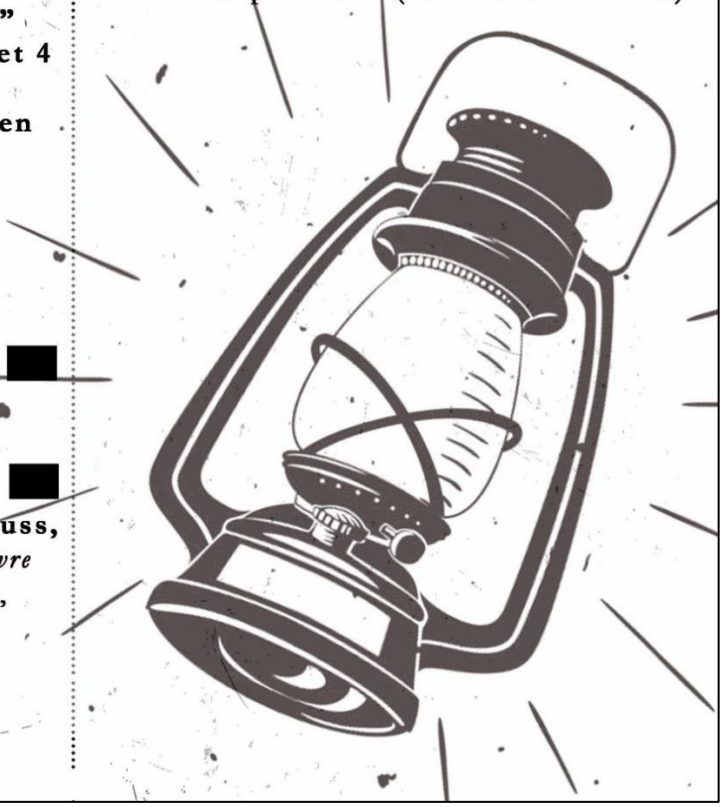


Figure 56 : Verso du dernier programme de la Pétroleuse, septembre-octobre 2022

Pendant six ans, à la Pétroleuse, une vingtaine de collectifs et d'initiatives de luttes se sont organisés, une trentaine de groupes de musique ont régulièrement fait leur répétition, on a pu y voir plusieurs dizaines de concerts et de spectacles, plusieurs dizaines de projections de film, de présentations de livre et d'expositions, et des dizaines de débats, de discussions collectives et de conférences, et enfin de nombreuses soirées de soutien aux luttes locales, nationales et internationales ont été programmées. En outre, la Pétroleuse a aussi été un lieu de réunions, d'assemblées et d'organisation durant les différents mouvements sociaux, pour la préparation et le stockage des cantines solidaires pour les personnes habitant dans les squats ou campements de la Presqu'île et d'Ouistreham, aussi le collectif Pommes enragées y laissait son matériel (*cf.* p. 232). Elle a également accueilli des centaines d'heures de différents types de formations et d'ateliers, dans le domaine sportif comme l'autodéfense et le yoga, en informatiques comme l'autodéfense numérique et la gestion de blogs et sites internet, féministes et queer comme des ateliers de lecture et d'écriture, de réflexion collective, etc.

Comme nous l'observons sur la figure 55, la Pétroleuse se voulait un « *espace de lutte pour l'autonomie* ». Dans cette perspective, le lieu s'autofinançait par les cotisations mensuelles des usagers et usagères et par les participations, souvent à prix libre, aux événements. Cette structure économique permettait aussi, d'une part, aux collectifs et associations qui l'animaient à s'autofinancer partiellement, et d'autre part, à apporter des aides financières aux luttes locales, nationales et internationales. Ce dernier, se réalisait notamment en organisant des soirées de soutien où des sommes d'argent étaient récoltées par les collectifs menant une lutte comme le CROC (figure 57) ou étant en lien avec ceux-ci comme le collectif Palhi qui faisait la liaison avec les différentes luttes en Grèce (figure 58). D'un autre côté, le fait que le lieu soit à disposition des collectifs, associations ou individu·e·s seulement à condition de respecter le règlement du lieu, défini et régulièrement révisé collectivement, a initié beaucoup de personnes et de collectifs au mode de fonctionnement autogestionnaire et autonome. Cette représentation de l'espace et ce mode de fonctionnement, inhabituels dans notre société notamment en recevant un public élargi, a attiré de nombreuses personnes à s'investir dans cet espace ou à venir régulièrement lors des événements. De cette manière, la Pétroleuse était progressivement devenue le trait d'union entre plusieurs milieux politiques, militants, artistiques et associatifs à Caen. Cependant, portant une identité politique forte dès le début et étant connoté radical, le lieu a parcouru

un long chemin avec des hauts et des bas pour être reconnu comme un espace oppositionnel et alternatif ouvert et accueillant.



Qui sommes-nous ?

Face à la répression systématique, le CROC se veut être un relais des luttes d'ici et d'ailleurs. Il est l'outil d'une solidarité pérenne avec toute personne et collectif subissant la répression dans leurs luttes. Notre action étant politique, notre solidarité n'est pas inconditionnelle et peut être débattue en réunion, ouverte à toutes et tous. Nous refusons de céder aux distinctions bon-ne-s/mauvais-e-s manifestant-e-s, citoyen-ne-s/casseurs-euses, que les différents relais du Pouvoir (Etat, médias, etc.) tentent de nous imposer pour nous diviser. La véritable violence est celle que nous assène au quotidien ce système délétère (patriarcat, xénophobie d'Etat, homophobie, et toute autre forme d'oppression).

L'activité de ce collectif se traduit par un soutien matériel, juridique et financier. Nous assurons la mise en relation avec des avocat-e-s, l'organisation de rassemblements et de concerts de soutien, des formations et des discussions post-manifs, la prise en charge partielle des frais des inculpé-e-s, la production de matériels d'information. Nous souhaitons lier à cette action concrète une lutte politique autour de la répression qui tente de museler toute forme de résistance. Nous ne prétendons pas être des expert-e-s mais nous pensons que seule une défense collective est à même de s'opposer au système répressif. Nos réunions sont ouvertes à celles et ceux qui font le constat d'une politique toujours plus liberticide et qui souhaitent participer à cette dynamique de défense collective.

Figure 57 : Texte de présentation du collectif anti-répression CROC

Par ailleurs, comme nous l'avons déjà vu dans le cas de l'Université populaire du Marais (*cf.* pp. 347), il y avait un lien particulier entre la Pétroleuse et les autres lieux de Caen, qu'il s'agisse des squats (jusqu'à la fin 2019) ou des lieux associatifs comme l'Aqueerium, La Demeurée, le Bazarnaom ou le BTKC. Il faut noter qu'à Caen cette pratique de coordination entre les lieux amis et de co-organisation des événements, des festivals et des rencontres est devenue assez courante ces dernières années. Cela parce que, d'une part, plusieurs collectifs et personnes s'investissent dans différents lieux, et d'autre part, parce que chaque espace ayant ses propres fonctions, son propre mode de fonctionnement et son propre public (même s'ils se chevauchent beaucoup) est plus ou moins adéquat à certains types d'activités. Dans cette perspective, la Pétroleuse étant, dans certaines mesures, le lieu le plus libre en termes de contraintes administratives et institutionnelles par rapport aux lieux associatifs, et le lieu

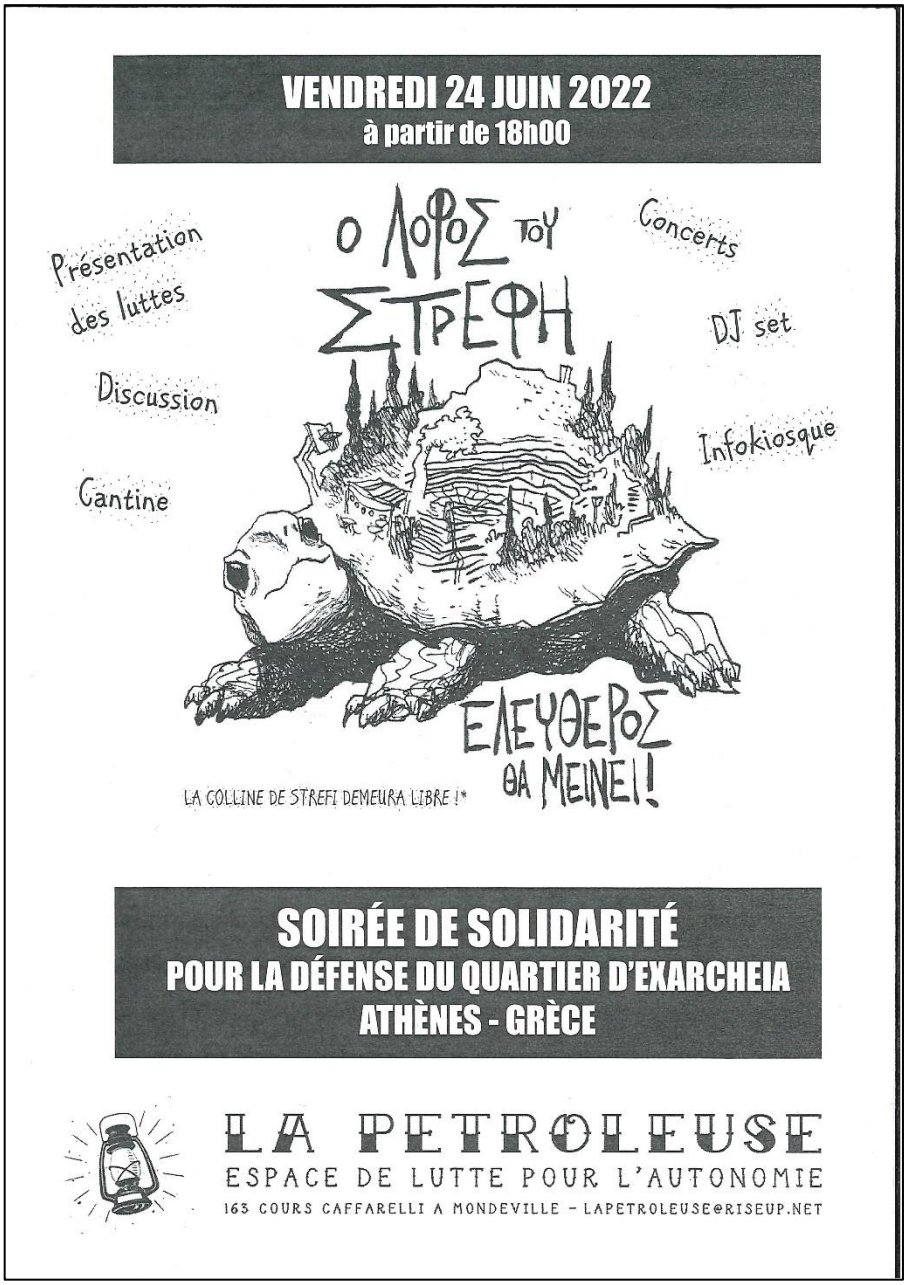


Figure 58 : Affiche d'une soirée de soutien dans le cadre de la journée internationale pour la défense du quartier d'Exarcheia (cf. pp. -284-286)

plus sûr en termes de pérennité par rapport aux squats, proposait plus d'opportunités pour différentes sortes d'initiatives. D'autant plus que pendant quelques années, elle était le seul lieu disposant d'une salle insonorisée et d'autres équipements professionnels pour accueillir des concerts. Pour fournir un autre exemple de co-organisation, je peux citer les deux journées organisées « *pour questionner les rapports de pouvoir au sein des luttes sociales* » par le collectif Cisailles (un collectif pour lutter contre les différentes formes de domination s'organisant à la Pétroleuse) et l'Aqueerium[103] (figure 59).

[103] Cet événement en lien direct avec mon sujet de recherche, m'a été très utile à plusieurs niveaux.



Figure 59 : Affiche de l'ensemble d'événements intitulé « Rendre visibles les invisibles » se déroulant à l'Aqueerium et à la Pétroleuse, les 30 avril et 1er mai 2019

Malgré les estimations liminaires au moment de l'ouverture de la Pétroleuse, ce lieu a en fin du compte été aussi victime d'un grand projet urbaniste, c'est-à-dire le réaménagement du nouveau bassin de la Presqu'île de Caen. La première étape de ce projet consistait à démolir tous les bâtis existants sur cette friche industrielle dont la Pétroleuse faisait partie. En conséquence, la Pétroleuse devait cesser toute activité en fin octobre 2022 afin de rendre les lieux pour qu'ils soient ensuite rasés. Or, ce projet est suspendu depuis 2023 afin de mener « *une étude destinée à simuler l'impact de la hausse du niveau de la mer à l'horizon 2100 sur la Basse vallée de l'Orne* »[104]. Dans ces circonstances, on peut dire que cet espace, dans une certaine mesure, a été expulsé, certes pas de la même manière que les squats, mais dans le sens qu'un projet de spéculation foncière et de réaménagement gentrifiant a détruit un des rares espaces de représentation oppositionnels de Caen par les simples outils de l'administration capitaliste et sans besoin de requérir aux forces de l'ordre comme c'est le cas des expulsions des squats.

Plus de 700 personnes se sont réunies pour fêter la dernière soirée de la Pétroleuse et faire le deuil de cet espace, qui pendant six ans, avait permis à des envies et initiatives de se réaliser, à des collectifs de se créer et s'organiser, à des individu·e·s de participer à des expériences collectives et d'en construire, à des artistes et des musicien·ne·s de créer et de présenter leur travail au public sans contrainte administrative ou financière, et par conséquent, de démontrer la possibilité et la faisabilité d'un autre mode de fonctionnement face aux normes dominantes, c'est-à-dire d'un lieu autonome et autogéré par ses usagers et usagères.

III.II.V. LaBa : un lieu hybride

Les anciens locaux de l'école des beaux-arts de Caen, désaffectés pendant des années, squattés de temps en temps notamment pour consommer de drogues, avaient été vendus par la mairie de Caen à une grande société foncière. Les bâtiments étant dans un très mauvais état et les travaux coûtant trop chers et étant difficiles à effectuer, le nouveau propriétaire, dans l'objectif de les garder occupés et entretenus, a loué les locaux en COP (Convention d'occupation précaire) à un ensemble d'associations qui s'était réunies pour investir ce lieu. Ainsi, en début 2019, LaBa (Les Anciens Beaux-Arts) voit le jour. Il est composé d'un jardin et

[104] https://caen-presquile.com/

de deux grands bâtiments interreliés, chacun réparti en nombreux espaces différents. Pour rendre les locaux vivables et les aménager pour diverses fonctions, beaucoup de travaux sont réalisés, par les occupant·e·s ou en chantiers collectifs. Chaque association ou collectif dispose de son propre espace, aménagé selon ses besoins et ses projets. Par ailleurs, certains espaces ont été réhabilités pour devenir des lieux communs ou à usage collectif. Ainsi, progressivement, une salle de concerts et de répétitions équipée, une cantine et un bar ont été installés.

La composition des associations et collectifs impliqués dans ce lieu, notamment au début, était très hybride. Malgré les points communs, comme la production culturelle et artistique pour la plupart, les divergences structurelles étaient flagrantes. D'un côté se trouvaient des collectifs politiques, sociaux et artistiques, partiellement ou complètement indépendants et autonomes, de l'autre côté, des associations institutionnalisées, subventionnées, sans perspective politique prononcée. Dans ces conditions, LaBa s'est toujours déclaré un lieu « apolitique » au sens que le lieu ne présente aucune vision politique quand bien même il se peut que des activités et événements politiques s'y déroulent et/ou que les collectifs politiques s'y organisent. Néanmoins, il ne serait pas exact de classer ce lieu dans la même catégorie que les autres lieux associatifs institutionnels à Caen, car, d'une part, il a un statut équivoque entre institutionnalité et autonomie, entre la soumission aux obligations légales et administratives et la liberté de favoriser la valeur d'usage sans contrainte ; et d'autre part, il a un mode de fonctionnement plus ouvert dans le sens où les personnes extérieures peuvent proposer des projets, participer d'une manière ou d'une autre à la vie du lieu et se l'approprier plus librement durant un événement ou une activité.

Ici, je m'intéresse particulièrement à deux espaces parmi les associations et les collectifs impliqués à LaBa. Le premier, il s'agit de La Racle, un espace de travail, de production, de résidences et d'expositions artistiques fondé par Alexie qu'elle partage aujourd'hui avec deux autres artistes. Cet atelier collectif dont nous trouvons la charte précédée par une présentation générale de LaBa sur les figures 60a et 60b, a accueilli une quinzaine d'artistes en résidence et plusieurs expositions et présentations de travail artistiques. Comme Alexie l'établit dans son entretien[105], un des objectifs principaux de ce projet, consistait à mettre à disposition « *un lieu de résidence libre et sans contrainte* » où « *on ne demande pas de dossier,*

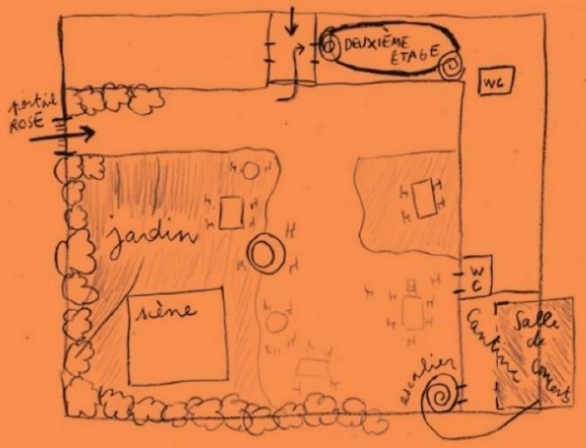
[105] Cette partie n'apparaît pas dans le film.

on n'est pas jugeant sur ce qui y est fait, et il n'y a pas de devoir et de cahier des charges à remplir » et « *ce n'est pas sur sélection, c'est sur la volonté* ». Elle explique ensuite que cette idée a germé, car, depuis qu'elle est sortie de l'école des beaux-arts, elle a vu « *les copains et les copines qui remplissent des dossiers en permanence, qui essaient de se faire bien voir par des institutions pour pouvoir aller travailler correctement dans de bonnes conditions* ». Or, elle continue, « *là, on a l'occase d'avoir un lieu où, pour l'instant, il n'y a pas de contrainte, pas de loyer* » et donc « *quand j'ai vu les copaines galérer à faire des dossiers, je me suis dit autant ouvrir le champ des possibles et pas passer notre temps à remplir des dossiers* ». Elle ajoute que cette ouverture vise à valoriser les manières de faire l'art « *plus populaire, plus modeste et plus outsider* » et permettre à un autre public comme « *les copains militants, les copains associatifs, etc., de pouvoir avoir accès à ça* ». Ainsi, La Racle propose une représentation alternative de l'espace de création et représentation artistiques plus accessible et moins discriminatoire à la fois aux artistes et au public inexpert.

Le deuxième espace, il s'agit du collectif CEP (Caen Entraide Populaire) dont nous trouvons la présentation et les principes sur les figures 61a et 61b. Il a été formé petit à petit durant la période du premier confinement en printemps 2020 à l'issue des réflexions et discussions collectives pour faire face à la situation particulière liée à la pandémie du Covid-19 qui dégradait les conditions matérielles et psychologiques de beaucoup de personnes, notamment les plus précaires. Après la fin du premier confinement, cette structure se met officiellement en place et procède à récupérer des invendus des supermarchés et à récolter des dons de particuliers pour les redistribuer ensuite soit dans les quartiers périphériques comme Chemin-Vert ou Hérouville-Saint-Clair, soit à l'université ou encore directement à LaBa. Cette structure s'est par la suite élargie et a été transformée en une sorte de réseau avec des collectifs d'entraide dans certains quartiers de Caen et un collectif rural qui a été monté dans le bocage normand s'intitulant CEP Bocages. Ce dernier, créé par les ancien·ne·s militant·e·s caennai·se·s, qui se sont installé·e·s à la campagne, a étendu le champ d'activité du réseau aussi vers la production alimentaire en faisant du pain et de jus de pomme. Ces activités étaient menées en bénévolat et les membres des différentes branches de CEP y participaient. Aujourd'hui, bien que le CEP de Caen et le réseau d'Hérouville-Saint-Clair ont cessé d'exister, ceux de Bocages et du Chemin Vert continuent plus ou moins leurs pratiques.

Où sommes-nous?

83, rue de Géôle, 14000 Caen



LaBa est un lieu collectif où travaillent, créent et s'entraident diverses associations qui désirent réhabiliter les anciens locaux des beaux-arts de Caen en mutualisant leurs forces vives et leurs savoir-faire. Nous essayons toustes ensemble de permettre à une multitude de collectif·ves professionnel·les et associatif·s d'évoluer en un centre névralgique de créations, en s'organisant dans un microcosme défendant le partage, la convivialité et la débrouillardise.

Les toilettes, cantine-cuisine, jardin, terrasse sont des espaces communs. Vous pouvez y passer du bon temps. Nous essayons de créer un espace

Safe

Ce qui veut donc dire qu'aucun propos, acte ou comportement déplacé, injurieux, raciste, discriminant, ne sera toléré, qu'il provienne des occupant·es ou des visiteurit·es. Si vous êtes témoin ou victime de quelqu'ure ou d'une situation, en journée ou en soirée, vous pouvez venir nous le signaler dès que besoin. Les oppresseurit·es, vous n'êtes pas les bienvenu·es.



Prenez soin des espaces communs svp.
Faites votre vaisselle, nettoyez les outils et les espaces quand vous les utilisez...
La vie du lieu en dépend!

L'organisation

Nous nous réunissons les mardis soir à 18h00 pour organiser les évènements à venir et discuter de points particuliers à aborder au fur-et-à-mesure des semaines. Il n'y a pas de chef·f·, les décisions se prennent au consensus. Ces réunions sont ouvertes, et si vous êtes résident·e à La Racle, c'est cool de venir se présenter au moins la première fois!

Lors de ces réunions, chaque membre d'ure collectif·e y est convié·e à proposer des évènements ou activités qu'i·ls puisse chapeauter, tant que celles-ci respectent l'intégrité de chacure et s'inscrivent en cohérence avec la dynamique du lieu. Vous êtes les bienvenues si vous voulez aider!

Si vous avez besoin de nous contacter collectivement en dehors des réunions :

adhesion@assolaba.fr

Charte La Racle



LaBa

Figure 60a : Recto de la charte de La Racle avec le plan et la présentation de LaBa



La Racle est un atelier collectif d'arts plastiques et visuels, occupant le deuxième étage de LaBa. Nous sommes trois artistes à travailler quotidiennement sous la moquette bleue où nous occupons la première salle, la deuxième étant un espace mouvant pouvant accueillir résidences et expositions temporaires.

Cet espace peut être un atelier provisoire pour celleux qui n'en n'ont pas, et/ou qui auraient besoin d'y travailler à un projet particulier. Les résidences durent à peu près un mois et chaque artiste ou collectif peut proposer une soirée-exposition de fin de résidence, qui prend habituellement la forme d'un vernissage grignettes-bières en soirée.

On essaye d'équilibrer la balance au mieux entre une volonté de créer un espace d'automie, un soutien aux artistes, nos envies collectives de mettre en place de chouettes choses et l'énergie (bénévole) qu'on peut y déployer. Les bénéfices des vernissages —vente de bière— et la cotiz' de 30€ que nous vous demandons nous permettent de payer le loyer et le matos nécéssaire à chaque évènement, et puis quelques réparations-amménagements de l'atelier de temps à autres.

Nous tentons de mettre le plus possible de matériel en commun,
mais SVP demandez avant d'emprunter!
(Ça marche pour les affaires de tout le monde)

Si vous avez besoin, vous pouvez nous joindre à ces numéros et adresse :

Alexie : [redacted]
Marion : [redacted]
Mélissa : [redacted]

laracle@protonmail.com

TRÈS IMPORTANT

Ne mentionnez pas LaBa sur les réseaux SVP!

Seul·es les adhérent·es peuvent légalement assister aux évènements. Ces contraintes de discrétion n'empêchent pas les sms et le bouche à oreilles.

Pour annoncer les évènements, nous partageons également le programme par mail toutes les deux semaines aux adhérent·es. et personnes inscrites dans la boucle.

L'adhésion annuelle à LaBa est à 5€, 10€ ou 15€ (selon vos moyens) — à prix libre pour seulement une soirée.

Figure 60b : Verso de la charte de La Racle avec la présentation du collectif et son espace

Caen Entraide Populaire : une présentation.

Au début, en 2020, le collectif Caen Entraide Populaire, s'est constitué pour faire face à la nette aggravation de la précarité liée aux effets de la pandémie de Covid.
Et comme depuis, ça ne s'est évidemment pas arrangé, le collectif a poursuivi et élargi ses activités.

Nous ne pratiquons pas la charité ! Nous ne sommes pas là pour soulager les pauvres, leur prêcher la résignation. Nous ne sauverons personne de la précarité massive produite par le capitalisme.

Nous pratiquons la solidarité parce que nous savons que l'individualisme égoïste vanté par l'idéologie capitaliste ne mène nulle part, nous isole les un-e-s des autres, que cette idéologie, *en réalité irréaliste, invivable et chiante*, vise à nous affaiblir face au système et non à nous renforcer collectivement.

Parce que nos pratiques de solidarité sont autant d'occasions de rencontrer d'autres personnes en galère, de se confronter à d'autres réalités et situations, d'enrichir nos connaissances humaines et sociales et d'élargir progressivement les réseaux d'entraide et de lutte.

Parce que, nous-mêmes, nous sommes pour la plupart des précaires, des intérimaires, des étudiant-e-s salarié-e-s, des prolos, des travailleurs-euses pauvres et que, eh ouais !, nous avons parfois, nous aussi, besoin du réseau de solidarité.

Notre action n'est pas humanitaire. Notre solidarité est une solidarité de classe. Notre démarche est politique !

Pour beaucoup, nous participons, depuis des années, à de multiples luttes sociales, politiques, écologistes, de solidarité avec les migrant-e-s, féministes etc… et nous sommes actifs-ves dans divers collectifs, associations, syndicats combatifs, lieux alternatifs.

Quand nous distribuons de la nourriture et/ou des vêtements, nous cherchons souvent à le faire conjointement avec des habitant-e-s, des Gilets Jaunes et des militant-e-s du quartier, des syndicalistes étudiant-e-s combattifs-ives (s'il y a des cités universitaires pas loin) déjà organisé-e-s ou qui cherchent à le faire.

Nous invitons évidemment les gens à participer à nos activités ET, ***car c'est encore mieux***, à s'autonomiser et à créer, avec d'autres, leur propre réseau indépendant d'entraide, là où ils et elles vivent et galèrent.
Dans ce cas là, on essaye d'accompagner leur démarche, de partager nos savoirs-faire et les ressources qu'on a pu collecter, et on cherche à s'associer, à se fédérer, à se coordonner de manière horizontale, non hiérarchique, avec eux et elles afin de pouvoir nous appuyer mutuellement.
Toujours avec l'idée de renforcer la capacité de résistance, d'auto-organisation et de lutte populaire, de l'étendre territorialement, de l'élargir socialement… en toute indépendance, loin de l'État, des subventions et des partis.

Quand c'est possible, on distribue et on collecte aussi dans des lieux alternatifs ou occupés suite à une lutte afin de les faire vivre et connaître.
Et on sera aussi, sans doute, amené-e-s un jour à distribuer sur des piquets de grève, à fournir de la bouffe pour des cantines collectives pendant des mouvements sociaux…

Quand nous distribuons à tous et toutes, sans distinctions (de statuts, de nationalité, de couleur de peau, ou de religion), **c'est aussi parce que nous sommes ANTIRACISTES et fermement opposé-e-s à**



l'extrême droite et à ses idées inégalitaires, répressives et antisociales.

Avec ces pratiques engagées, il s'agit donc aussi de travailler à décloisonner les réalités, de faire se rencontrer des gens, des situations, des expériences, des savoirs, de forger de la confiance et de la force collectives et d'œuvrer, **à la base et dans la durée**, à la convergence et la

Figure 61a : Première et deuxième pages de la brochure du CEP

massification des luttes.

Ne nous racontons pas d'histoires. Les temps qui viennent seront durs. La pandémie accroît la précarité déjà importante générée par un capitalisme assoiffé de profits. Licenciements, chômage, précarité alimentaire et sanitaire, expulsions locatives pour loyers impayés : tout cela va salement augmenter.



Gouvernement et grand patronat utilisent également la pandémie, de manière opportuniste, pour renforcer les pouvoirs et moyens répressifs de la police, réduire les libertés publiques, faire passer des lois anti-sociales (« réformes » des retraites et de l'assurance chômage qui va réduire de 20%, en moyenne, les allocations d'au minimum 840 000 chômeurs-euses).

Ils en profitent aussi pour remplir les caisses des grandes entreprises d'argent public, creusant une dette qu'ils utiliseront ensuite pour justifier, durant des années, de nouvelles politiques d'austérité faites de salaires bas, de coupes budgétaires et de réductions d'effectifs dans les services publics, de démantèlement des droits sociaux.

La pandémie de COVID agit comme un accélérateur des politiques capitalistes d'exploitation brutale des populations et de la nature (ou de ce qu'il en reste…).
Mais cette pandémie a au moins un avantage politique. Elle agit aussi comme un terrible révélateur de la logique inhumaine, prédatrice, répressive et destructrice du système capitaliste… et de la nécessité d'en finir avec lui.

Se lamenter et courber l'échine ne nous épargnera rien. Tout au contraire, il nous faut redresser la tête, s'organiser, faire preuve de solidarité et de créativité, être sérieux-ses dans la construction de nos alternatives, déterminé-e-s et efficaces dans nos luttes.
Nous sommes innombrables. Nous faisons tenir ce monde debout. Nous pouvons le changer.

Infos pratiques

Nous collectons en permanence des denrées non périssables : riz, pâtes, sucre, huile, boites de conserve, sauce tomate, thé, café, chocolat à croquer ou en poudre, lait, farine, biscuits, semoule, lentilles, pois chiches et haricots secs…
Patates et oignons sont également les bienvenus.
Nous collectons aussi des produits d'hygiène : Shampoing, gel douche, savons, dentifrice, brosses à dents, rasoirs, mousse à raser.



Pour remplir les stocks, nous récupérons aussi des invendus dans des commerces, nous collectons devant des magasins alimentaires et lors de manifs. Nous procédons à des achats, à des prix avantageux, auprès d'agriculteurs-rices solidaires. **Nous distribuons** dans les lieux d'hébergement d'urgence, les squats de migrants, les cités universitaires et les quartiers populaires, au plus près des gens.

IMPORTANT :
Dans une société marquée par la domination masculine et de multiples inégalités sexistes, **la majorité des précaires sont en fait des FEMMES précaires.**
Il y a beaucoup de mères parmi elles, assez souvent célibataires.
Nous collectons donc aussi couches et petits pots pour les enfants en bas âge et des serviettes et tampons hygiéniques pour les femmes.

La nourriture, et autres produits, peut être déposée les mercredi de 15 à 19H, dans la cour de LaBa, 83 rue de Geôle (utiliser la grille rose sur le coté du bâtiment).
On prend aussi les dons financiers en espèces (un compte bancaire ouvrira bientôt).
Et si vous avez un peu de disponibilité et l'envie de participer à l'entraide, alors, bienvenue !

Un « magasin gratuit » existe à Caen. On peut y prendre (ou déposer) vaisselle, vêtements et divers objets utiles. Il est situé au 83 rue de Geôle, à LaBa, entre les arrêts de tram « Place de la Mare » et « Quatrans ». Il est ouvert le lundi de 15 à 18H et le vendredi de 10 à 18H. Faites tourner.

Contact : reseaucep@riseup.net
https://www.facebook.com/CaenEntraidePopulaire/

Figure 61b : Troisième et dernière pages de la brochure du CEP

III.II.VI. Les lieux associatifs : consommation alternative

Comme nous l'avons déjà aperçu (*cf.* pp. 250-253), il y existe plusieurs lieux associatifs en lien directe avec le milieu militant à Caen. *Primo*, une partie des personnes impliquées dans ces lieux se trouvent également dans différents collectifs militants, *secundo*, non seulement ils sont régulièrement fréquentés par les personnes investies dans différentes luttes, mais ils organisent ou accueillent aussi, de temps à autre, des réunions, des assemblées et des événements politiques. Comme je l'ai déjà évoqué, il ne s'agit pas de lieux essentiellement oppositionnels, mais plutôt de pratiques et de représentations alternatives et oppositionnelles des espaces qui sont présupposés normatifs, institutionnels et conformes au système de consommation capitaliste. L'importance de ces espaces réside dans leur rôle d'intermédiaire entre les milieux radicaux, les structures de luttes et les personnes profanes ou sympathisantes.

1- Bazarnaom

Cet espace multifonctionnel (*cf.* pp. 251-252) particulièrement dédié à la création artistique et culturelle, met régulièrement à disposition des collectifs militants des espaces de réunion et accueille également, pendant des périodes de mouvement social, de grandes assemblées générales autonomes des mouvements, comme c'était le cas pendant le mouvement contre la réforme des retraites en 2023. En outre, il reçoit des événements comme des forums des luttes, des journées de coordination, des festivals militants, des soirées de soutien, etc. D'un autre côté, la radio Bazarnaom produit des émissions politiques et fait souvent intervenir les militant·e·s de divers champs pour présenter leurs luttes, leurs projets, leurs événements, etc.

2- BTKC

Ce bar associatif et militant (*cf*. p. 252) fonctionnant par le travail bénévole a pour vocation le soutien financier des luttes, des collectifs et des espaces qui les mènent en redistribuant ses bénéfices. De plus, des soirées de soutien aux différentes luttes et aux populations opprimées y sont régulièrement organisées, par exemple, on peut indiquer les soirées de soutien aux migrants de Ouistreham, aux peuples palestinien et kanak (figures 62 et 63). Par ailleurs, d'une part, presque tou·te·s les bénévoles du bar sont engagé·e·s sur plusieurs terrains du militantisme, et d'autre part beaucoup de militant·e·s d'horizons divers

et variés fréquentent ce bar. Ainsi, au fil de ces dernières années, et notamment après l'expulsion et fermeture des squats et des autres espaces de lutte à Caen, le BTKC est devenu le « *site social* » du quotidien, de la préparation et du partage du « *texte caché* » (Scott, 1990) d'une partie du milieu anarchiste et libertaire caennais.



Figure 62 : Flyer de soirée du soutien au peuple palestinien au BTKC, mars 2024



Figure 63 : Flyer de soirée du soutien au peuple kanak au BTKC, octobre 2024

3- Aqueerium

Il s'agissait d'un café associatif queer et féministe (*cf.* p.243) ayant la vocation à être un espace de rencontres, de travail, de représentation et d'organisation pour les personnes queers et LGBTQI+. Il donnait lieu aux ateliers, aux permanences pour les personnes trans, exilées, travailleuses de sexe, etc., aux projections de films, présentations de livres et de fanzines, aux expositions artistiques, aux rencontres et discussions, aux soirées festives et conviviales, etc. Cet espace a joué le rôle d'intermédiaire entre une partie du milieu militant traditionnel et les militant·e·s queers et LGBTQI+ anticapitalistes et antiracistes.

4- La Demeurée

Situé à Saint-Contest au nord-ouest de Caen, La Demeurée (*cf.* p. 251) est en activité

depuis 2016 et accueille les événements publics depuis 2021. Elle dispose d'une salle polyvalente accueillant des concerts, conférences, guinguettes ou résidences. En extérieur, des ateliers de découverte du jardin pédagogique et partagé y sont proposés. Ce lieu est aussi équipé d'un studio de musique, d'un four à pain et pizza mutualisé entre plusieurs associations. Et des ruches, une brasserie, des ateliers d'artisanat et de création y sont installés. Elle contribue, d'une part, à la réalisation de différents types de projets culturels, artisanaux, agroalimentaires, etc., et d'autre part, à organiser des événements et même parfois des activités politiques comme l'assemblée générale des Gilets jaunes en janvier 2019.

III.II.VII. Le Local Apache : l'opposition dans l'opposition

C'est un des plus vieux lieux et collectifs d'organisation politique à Caen. Cet espace, équivalent d'un *steki* à Athènes, se présente ainsi :

Le local Apache est un lieu anarchiste. Local de l'Association Pour l'Abolition du CHômage et de l'Exclusion, association reprise en 2013 réunissant des chômeurs, chômeuses, précaires et rebelles en lutte contre l'exploitation avec pour base l'entraide, l'auto-défense collective, l'action directe et l'auto-organisation.

C'est aussi :

Un espace d'entraide : *où l'on peut se défendre collectivement contre notre patron, pôle emploi, notre bailleur…*

Une bibliothèque La pensée sauvage *: plusieurs centaines de livres sur l'anarchisme, les luttes sociales, la révolution sociale, l'anti-industrialisme, le féminisme, l'antifascisme, etc.*

Un infokiosque : des brochures, des revues et des bouquins révoltés et subversifs en diffusion directe et à prix libre.

La Mutuelle Autonome Caennaise : *mutuelle d'entraide de fric, mais également d'autodéfense collective, d'outillage et de production/consommation. Casse Murailles est quant à elle une caisse pour faire face à la répression.*

Les Causeries : *des discussions avec ou sans présentation préalable autour de textes, de thèmes, d'une actualité sociale ou politique, ou d'expériences présentes ou passées.*

Le local Apache est aussi un lieu d'accueil pour des individus, collectifs et groupes antiautoritaires et anticapitalistes, féministes…

Ce Collectif était également actif à la Pétroleuse, dans certains squats comme La Pouponnière et dans différentes assemblées de lutte, notamment pendant les mouvements sociaux. Cependant, ayant des orientations et des pratiques politiques très puristes et figées, rares sont les occasions dans lesquelles « les Apaches » s'organisent, se coordonnent et coopèrent avec d'autres collectifs ou dans une grande assemblée diversifiée. Leur perception, leur vision, leurs stratégies, leurs tactiques et leurs pratiques divergentes, même, en certains cas, antagoniques avec les autres collectifs et organisations anarchistes et libertaires de Caen les mettent souvent dans une position d'opposition dans l'opposition. Autrement dit, il y a des conflits politiques, organisationnels également interpersonnels[106] fondamentaux entre Le Local Apache et plusieurs composantes du milieu militant caennais. Cependant, ce collectif produit régulièrement des textes exprimant leur point de vue sur les sujets divers, et s'organise pour intervenir à différents niveaux au sein des mouvements sociaux.

Conclusion

Malgré les divergences incontestables entre les contextes, les situations, les formes, les stratégies, et même partiellement les fonds des contradictions et problématiques, des luttes, et des organisations à Caen et Athènes, qui sont dues aux différences historiques, géographiques et géopolitiques, économiques, sociales, politiques et culturelles des deux villes, chez les groupes et collectifs militants et activistes des mouvances anarchistes et libertaires nous constatons un fondement théorique et des pratiques plus ou moins analogues voire homogènes. Pour expliquer cette similitude structurelle, morphologique et fonctionnelle, il faut identifier plusieurs facteurs. Au niveau idéologique, inspirés par la pensée anarchiste, ils partagent tous les mêmes valeurs, principes et conduites politiques. Au niveau pragmatique, corolairement à leur idéologie commune, ils adoptent et favorisent les pratiques identiques avec parfois des différences qualitatives ou quantitatives pour s'ajuster à des situations particulières. Au niveau sociopolitique, d'un côté, notamment ces dernières années et suite à l'expansion débridée du néolibéralisme, les situations et les problématiques sociopolitiques des deux pays se sont énormément approchées, et de l'autre côté, encore « grâce » au néolibéralisme, la Grèce marche sur les pas de la France pour tout ce qui concerne

[106] Je reviendrai sur ce point au septième chapitre (*cf.* pp. 557-571).

l'urbanisme et le (ré)aménagement de l'espace urbain, le contrôle, la surveillance et l'organisation de l'espace public, la répression policière, judiciaire et administrative, le traitement de la force de travail et les migrant·e·s. En conséquence, les luttes et les ripostes qui s'élaborent en face découlant de la même idéologie et d'une praxis similaire, se ressemblent aussi de plus en plus. Au niveau économique, l'écart flagrant entre les économies des deux pays se manifeste aussi dans l'amplitude des inégalités d'une part, et d'autre part, dans le champ des possibilités individuelles et collectives ; cependant, le fonctionnement économique des groupes, des collectifs, des initiatives et des espaces ne diffère guère. Enfin, au niveau culturel, en dépit des divergences remarquables, l'histoire, la tradition et la culture anarchiste (fondamentalement eurocentrée) et la Blancheur[107] (Whiteness) communément imposantes dans ces milieux font en sorte que les manières de percevoir, de concevoir et de vivre l'espace, les problèmes et les luttes soient peu ou prou identiques. Par conséquent, les modes et les méthodes de pensée, d'organisation et d'action se rapprochent également beaucoup.

Il est important de rappeler que le but de cette recherche n'est pas de mener une étude comparative pour ressortir seulement les points communs et les divergences entre les deux villes. Lorsque je souligne les différences (ce qui s'est produit en plusieurs occasions dans ce chapitre) ou quand je relève les analogies, j'aspire aussi à démontrer leurs racines, leurs moteurs et les situations qui les engendrent, amplifient ou atténuent.

Ce chapitre visait tout d'abord à rendre compte des façons dans lesquelles les agents anarchistes et libertaires à Caen et à Athènes, entre 2015 et aujourd'hui, ont agi face aux problématiques sociopolitiques, ont conduit différentes luttes, actions et réactions pour contrebalancer les différents rapports sociaux de domination et sont intervenus dans l'espace urbain. Puis, il avait pour objectif d'étudier les pratiques spatiales développées et promues, les représentations de l'espace proposées et mises à l'épreuve, ainsi que les espaces de représentations produits, organisés et fréquentés par ces groupes. L'idée n'était pas de mener une monographie des luttes et des mouvements ni des espaces, mais plutôt de les prendre en considération dans une totalité géo-socio-politique et d'analyser leurs effets à l'échelle micro et macro. Par le premier, j'envisage les effets plus ou moins directs et visibles, d'une part, dans

[107] *Cf.* p. 485

la vie quotidienne des personnes concernées par ces projets, et d'autre part, dans leur environnement géographique et social immédiat. La dimension géographique inclut, par exemple, la rue, le quartier ou l'université où un projet se réalise. Quant à l'environnement social immédiat, cela concerne les groupes et milieux sociaux tels que le voisinage, les cercles artistiques ou militants, touchés ou intéressés par le projet. À l'échelle macro, il est question des effets indirects et sous-jacents sur les rapports sociaux de production, la structure sociale et la configuration spatiale qu'ils produisent et organisent. Autrement dit, il s'agit d'analyser à quel point et dans quelles mesures, ces mouvements, ces luttes et ces espaces ont le potentiel et la capacité de peser dans les rapports de forces, d'ébranler les rapports de domination et d'ériger un changement radical et révolutionnaire. Alors que dans ce chapitre, j'ai pris à tâche de traiter la première question, la troisième partie de cette recherche tend à réfléchir sur la deuxième.

Conclusion de la deuxième partie

Prenant l'énoncé de Lefebvre (1974, p.35) selon lequel l'espace produit socialement « *sert aussi d'instrument à la pensée comme à l'action* », on peut constater que la production et la réappropriation de l'espace est un élément essentiel pour la reproduction des rapports sociaux de production (et de distribution) et par conséquent, pour la reproduction des classes, des dominations, des modes de vie, des relations et des pratiques sociales. C'est pourquoi il est l'enjeu de conflits permanents entre les différentes forces sociales à l'échelle micro et macro. De nos jours, sous le règne du néolibéralisme (la phase actuelle du capitalisme), la bourgeoisie, par l'intermédiaire de l'appareil d'État, a réussi à accaparer quasiment la totalité de l'espace et tend à le modeler, le planifier et le contrôler de plus en plus au service de ses intérêts. En face, du fait des contradictions essentielles du capitalisme, de l'État, de classes et urbaines, des forces sociales opposantes naissent, se relaient et se développent dans les faits de tous les jours, dans les luttes continues ou nouvelles, par les nouveaux défis et problèmes. Tantôt elles résistent, tantôt elles survivent aux attaques écrasantes, tantôt elles poussent les limites, tantôt elles « *se cassent la gueule* » (Alexie).

Les groupes, les collectifs et les espaces étudiés dans cette recherche, se donnent pour vocation d'aller à l'encontre de cet ordre. Ils tendent à produire des espaces ayant des organisations, des fonctions (usages), et des fonctionnements opposés à ceux du capitalisme en favorisant la valeur d'usage, l'organisation horizontale, l'autogestion et l'autonomie au détriment de la production de la plus-value, de l'appropriation individuelle du travail collectif, et de la propriété privée. De là, ils visent deux objectifs dialectiquement liés : *primo*, de créer des bulles et des îlots (des espaces de représentation) pour se retrouver, s'organiser, « *se sentir bien* » et pour reproduire leurs groupes et leurs espace, et *secundo* d'esquisser les traits d'un monde autre, d'«*une façon de vivre qui veut s'échapper, déconstruire et remodeler tout type de normes dans lesquelles on a été élevé·e·s* » (Nell, épisode3, 0:50'') en ouvrant le champ des possibles, en expérimentant collectivement les façons de faire, « *même si on ne sait pas comment faire* » (Nell), et en essayant des formes embryonnaires d'une socialisation hors du capitalisme (la représentation de l'espace). Ainsi se présentent leurs luttes et leurs défis concernant la question de l'espace. La partie suivante interroge ces conflits et rapports de pouvoir à la fois avec les forces antagoniques extérieures (la bourgeoisie et son État) et au sein même de ces espaces.

Partie III

La dialectique du pouvoir : structures de domination et conflits de (ré)appropriation de l'espace

Introduction de la troisième partie

Dans la société capitaliste, la valeur d'échange devient le principal lien social entre les individus : l'activité humaine, comme ses produits, perd toute spécificité pour être réduite à des abstractions marchandes. La relation sociale entre les personnes se transforme ainsi en relation entre des choses (Marx, 1857–1861, p. 87). Ce pouvoir, comme l'écrit Marx (1844, p. 13), ne résulte pas de qualités humaines ou relationnelles, mais de la possession du capital : « *le capital est donc le pouvoir de gouverner le travail et ses produits* […], *auquel rien ne peut* résister ». Dans ces conditions, la circulation du capital constitue, comme le démontre Marx (1857–1861, p. 126), la première forme totalisante dans laquelle les rapports sociaux apparaissent comme un pouvoir autonome, voire naturel, qui s'exerce sur les individus. C'est là une conséquence directe du fait que le point de départ n'est pas l'individu·e social·e libre.

D'un autre côté, tel que le définit Castells (1972, p. 441),

> « *L'espace comme produit social, est toujours spécifié par une relation définie entre différentes instances d'une structure sociale : l'économique, le politique, l'idéologique et la conjoncture de rapports sociaux qui en résulte. L'espace est donc toujours conjoncture historique et forme sociale qui reçoit son sens des processus sociaux qui s'expriment à travers lui* ».

Partant, produit par la circulation du capital, façonné par les impératifs de rentabilité, de contrôle et de valorisation, l'espace capitaliste exprime cette transformation des relations humaines en relation entre des choses : il est conçu, organisé et hiérarchisé en fonction des intérêts de l'accumulation du capital plutôt que des besoins sociaux. En ce sens, il devient aussi un terrain de conflits où s'affrontent des contradictions et des forces fondamentalement antagoniques, s'articulant avec les rapports sociaux de domination et produisant ainsi des effets spécifiques sur les dialectiques du pouvoir.

Dans cette perspective, le sixième chapitre cherche à répondre à plusieurs questions : comment les rapports sociaux de domination (de classe, de genre et de race) structurent-ils l'espace urbain capitaliste et s'y reproduisent-ils dialectiquement ? En quoi les processus de gentrification et de touristification participent-ils à la reconfiguration de ces rapports dans les villes néolibérales et notamment à Caen et à Athènes ? Comment ces processus urbains s'articulent-ils avec les divisions sociales, sexuelles et raciales du travail ? Dans quelles mesures les pouvoirs homogénéisants produisent-ils l'espace urbain et imposent-ils leur

hégémonie idéologique ? Quelles sont les stratégies concrètes de dépossession, de contrôle et d'appropriation de l'espace public ? Enfin, comment les résistances urbaines revendiquent-elles le « droit à la ville » et se réapproprient-elles l'espace urbain face à ces stratégies ?

Mais, comme le décrit Massey (1999, *in* Panelli, 2004, pp. 212-213), l'espace n'est pas seulement le produit d'un pouvoir qui s'y impose ; il peut également résulter de l'interrelation entre agents sociaux, constituant ainsi un champ de possibles pour l'existence des multiplicités, une forme de rupture et une source de rupture. Les espaces de lutte, les espaces alternatifs et oppositionnels se (re)produisent à partir de cette potentialité de rupture, en introduisant la possibilité de multiplicités tant dans les usages que dans les représentations. Ils cherchent à réhabiliter l'usage là où prévaut l'échange, le commun là où domine la propriété privée, la subjectivité là où s'impose l'homogénéité.

Ces espaces, cependant, ne sont pas exempts de contradictions. Puisqu'ils émergent au sein même du système qu'ils contestent, ils sont submergés par les rapports sociaux qu'ils prétendent subvertir. Ainsi, la production oppositionnelle de l'espace entre en conflit permanent avec la reproduction des structures de domination qu'elle cherche à abolir. Ici, la dialectique du pouvoir désigne cette tension constante entre la reproduction des structures de domination et les possibilités révolutionnaires : un conflit à la fois matériel et symbolique, politique et discursif, producteur et destructeur.

À partir de là, le dernier chapitre de cette recherche se focalise sur cette contradiction en posant une série questions : sur quelles bases les espaces de militantisme anarchistes et libertaires se construisent-ils socialement ? Quels y sont les enjeux de classe, de genre et de race ? Quelles formes y prennent les rapports de domination ? Comment ces rapports se reproduisent-ils à travers les modes d'organisation et de fonctionnement des espaces et des collectifs ? Quels outils, pratiques et stratégies les personnes et groupes dominés mobilisent-ils pour résister, dénoncer et transformer ces rapports ? Enfin, comment surmonter la contradiction entre l'idéal utopique d'émancipation collective et la réalité des oppressions persistantes dans les espaces qui prétendent les abolir ? Peut-on construire un projet politique réellement oppositionnel, capable de remettre en cause les normes dominantes tout en se transformant lui-même ?

Chapitre 6. La ville sans droit : l'espace comme instrument de gouvernance et les conflictualités de l'espace urbain



Figure 64 : Autocollant avec le slogan symbolique des anarchistes : « Vous ne nous avez accordé des droits que parce que nous vous avons donné des émeutes *».*

Introduction

> « *Les conflits sur les droits se transforment souvent en conflits sur la géographie. […] L'espace, le lieu et l'emplacement ne sont pas seulement la scène sur laquelle les droits sont contestés, mais sont activement produits par — et servent à leur tour à structurer — la lutte pour les droits. Le conflit sur les droits peut donc être compris, au moins en partie, comme une espèce de conflit d'espace. Les droits doivent être exercés quelque part, et parfois ce "où" doit lui-même être activement produit en prenant, en arrachant, un certain espace et en transformant à la fois sa signification et son utilisation — en produisant un espace dans lequel les droits peuvent exister et être exercés. Dans une société de classe, le conflit d'espace peut être compris comme un conflit sur la légitimité des différentes utilisations de l'espace, et donc des différentes stratégies d'affirmation des droits, par ceux qui ont été privés de leurs droits par le fonctionnement de la propriété ou d'autres processus sociaux "objectifs" par lesquels des activités spécifiques sont assignées à un lieu* ».

Cet énoncé de Mitchell (2003, p. 81) met en lumière le fil conducteur de ce chapitre : produire une cartographie critique (*mapping*) des contradictions entre les dominations homogénéisantes et les résistances différentialistes. Selon la fameuse formule foucaldienne (1976, p. 126), la domination produit la résistance et les résistances en jouant le rôle « *d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise* » dans les relations de pouvoir leur permettent d'exister. Il est donc essentiel, comme l'affirme Del Casino (2009, p. 160), « *d'analyser comment la résistance et la domination opèrent dans certains espaces, alors que divers groupes sociaux et populations luttent pour définir des identités et subjectivités alternatives* ». Faisant écho au quatrième chapitre de ce travail, je vise ici à esquisser une géographie des dominations, en montrant comment l'espace est produit et organisé par ces rapports de pouvoir, tout en les reproduisant et les perpétuant dialectiquement. Comme le mentionne Lefebvre (1968, p. 58),

> « *La structure sociale figure dans la ville, s'y rend sensible, y signifie un ordre. Inversement, la ville est un morceau de l'ensemble social ; elle révèle, parce qu'elle les contient et les incorpore dans la matière sensible, les institutions, les idéologies* ».

Afin d'analyser la reproduction structurelle des dominations à travers l'espace urbain, j'interroge trois champs d'objectivation et d'institutionnalisation des rapports de pouvoir corrélatifs à la domination indirecte médiatisée par l'espace. D'abord, j'étudie les processus de gentrification et de touristification en tant que processus de restructuration spatiale résultant de la restructuration sociale et économique du capitalisme postindustriel (Smith, 2002), qui sont directement liées aux contradictions et antagonismes de classe ainsi qu'à la logique de la colonialité. En considérant ces processus dans les villes d'Athènes et de Caen, je tends à démontrer leurs effets visibles et sous-jacents sur l'évolution urbaine et sociale de ces deux villes, et plus particulièrement sur les quartiers observés dans cette recherche.

Ensuite, en replaçant les formes d'oppression, issues des catégories sociales de domination connues comme « identités », dans la configuration globale du capitalisme, j'examine les spatialités androcentrique et coloniale associées aux divisions sexuelles et raciales du travail ainsi qu'aux rapports de pouvoir qui créent des altérités pour les subalterniser. Cette section vise à déchiffrer l'espace comme un produit de l'interrelation dialectique entre les sujets subalternisés, transformés en objets et leurs négociations et leurs revendications de subjectivité.

Enfin, en mobilisant le concept gramscien d'hégémonie et les approches de la géographie radicale, j'analyse, d'une part, les stratégies de dépossession et d'appropriation de l'espace public par les pouvoirs homogénéisants, et d'autre part, les stratégies de résistance, de revendication et de réappropriation de cet espace par les luttes urbaines. La notion du « droit à la ville », en tant qu'instigateur, moyen et finalité de ces luttes, constitue le cœur de cette section.

Pour synthétiser, ce chapitre rend compte des formes les plus significatives des rapports sociaux de domination et de leur rôle dans l'organisation, l'aménagement et la représentation de l'espace urbain capitaliste dans les pays du Nord, particulièrement à Caen en France et à Athènes en Grèce. Or, je ne considère pas ces formes comme autonomes et dissociées les unes des autres, et surtout pas de l'organisation capitaliste de l'espace que j'ai analysée dans le quatrième chapitre de ce travail de recherche. Dans une telle perspective, mon objectif est de comprendre, d'un côté, les multiples facettes de l'oppression spatiale dans une société capitaliste et les manières dont elles s'entrelacent et se renforcent mutuellement ; et de l'autre, les processus de spatialisation des possibilités d'existence des capacités différentielles et des usages alternatifs et oppositionnels. Ce qui permet en définitive, comme le suggère Mitchell (2003, p. 43), d'« *apercevoir non seulement la manière dont les gens luttent dans l'espace public pour leurs droits, mais aussi la façon dont le contenu même de l'espace public conditionne la lutte* ».

I. Gentrification et touristification

Aujourd'hui, contrairement à la fin du XXe siècle, il y a un point sur lequel tou·te·s les chercheurs et chercheuses qui ont travaillé sur la gentrification sont unanimes : la gentrification ne date pas des années 1960 où elle a été identifiée en tant que telle par Ruth Glass. Au contraire, en tant que stratégie de classe de conquête du territoire urbain (Smith, 1996), elle est retraçable tout au long de l'histoire du colonialisme et du capitalisme. Sans avoir l'ambition de reconstituer l'histoire de la gentrification, il est important d'esquisser un schéma historique des traits de son évolution.

Comme le soulignent Castells et Godard (1974, p. 28) en paraphrasant Marx, « *alors que le capital tend de plus en plus à se libérer de l'espace et du temps, le procès de production apparaît seulement comme un intermédiaire inévitable, un mal nécessaire pour faire de l'argent* ». Pour combler ce besoin de « se libérer de l'espace et du temps », le capitalisme a eu recours à des stratégies différentes selon les exigences et les potentiels de chaque période et de chaque étape de son évolution. Lors des phases du capitalisme industriel, financier et monopolistique, les processus d'accélération de la mobilité du capital productif, sa concentration et centralisation se sont réalisés progressivement, comme le déchiffrent Castells et Godard (*ibidem*),

> « *a) en socialisant toujours plus le procès de travail et en produisant des unités de travail de plus en plus grandes et intégrées techniquement, possédant des outillages automatisés, et b) en accélérant le procès de circulation (dont le facteur temps constitue l'essentiel), notamment en minimisant les coûts (le transport fait partie des faux frais de production qui grèvent les profits)* ».

Alors les capitaux productif et financier, constants et variables s'accumulaient et se concentraient au même endroit c'est-à-dire dans les pays du Nord global, et à l'intérieur de ces pays, dans les centralités urbaines graduellement conçues, investies, aménagées et organisées pour cet objectif. Comme le précisent Castells et Godard (*ibid.*, p. 32), « *La centralisation du capital et le jeu de déplacement des capitaux selon les sources de profit entraîne la concentration et la mobilité des moyens de production, mais aussi celles de la force de travail* ». Autrement dit, durant ces phases, il y a eu une concentration et une mobilité de la force de travail là où il y avait la concentration du capital productif. Celles-ci nécessitaient certaines configurations et infrastructures urbaines (notamment au niveau de logement, transport et services) qui facilitent la venue, l'installation et la circulation de la force de travail. C'est ainsi qu'en France les cités ouvrières et les logements sociaux ont été construits pour loger la force de travail venant de régions ou de pays lointains, et que les réseaux de transport en commun et certains services publics se sont mis en place pour rendre la reproduction de la force de travail moins coûteux.

D'un autre côté, de la naissance de la grande entreprise, de l'expansion de l'appareil d'État, et notamment après la Seconde Guerre mondiale, pendant les « Trente Glorieuses », du fait de la croissance économique et plus tard les politiques d'État-providence, émerge une petite bourgeoisie nouvelle et ce que l'on appelle « les classes moyennes », c'est-à-dire les

fractions plus privilégiées du prolétariat (les cols blancs) qui occupant des métiers de bureau, d'administration, de gestion ou urbains post-industriels, ou comme l'appelle Gouldner (1979, *in* Atkinson & Bridge, (*Éds.*) 2005), « *les métiers de la nouvelle classe* », parvinrent à avoir des salaires plus élevés et un certain type de la propriété. En conséquence, plusieurs couches du prolétariat, à des degrés différents, ont eu accès à différentes sortes de capital (économique, social, culturel), et à la propriété (notamment de l'habitat, mais aussi des commerces et des petites entreprises). Depuis les années 1960, le processus de banlieurisation s'accélère en même temps que l'accélération de la mobilité du capital productif qui ayant épuisé les potentiels du centre se dirige vers la périphérie pour exploiter de nouveaux territoires. « *Avec la ''banlieurisation'' un processus s'amorce, qui décentre la ville* » (Lefebvre, 1968, p. 15). Cette nouvelle « classe moyenne » promue par le discours dominant immigre vers ces banlieues pour accéder à la propriété, pour se distinguer autant géographiquement que culturellement du reste du prolétariat et par là pour prétendre à sa part de l'urbanisation. Ainsi, les banlieues, les villes nouvelles, ont été mises sur le marché pour vendre l'urbanisme (*ibid.*) à cette classe factice afin d'accomplir son intégration.

Dans les années 1950 et 1960, comme le rapporte Petsimeris (*in* Atkinson & Bridge *Éds.*, 2005), les trois processus d'urbanisation sélective, de déprolétarisation et de banlieurisation s'imbriquaient. Il s'ensuivit, d'une part, l'aboutissement de l'appropriation sociale et fonctionnelle (commencée depuis le XIXe siècle) des centres urbains, entre autres au marché du tourisme et de la consommation de l'espace, et, d'autre part, une désertion des vieux quartiers centraux et péricentraux par la bourgeoisie, la petite bourgeoisie et les couches privilégiées du prolétariat, selon leurs moyens financiers et sociaux, vers les « beaux quartiers », les villes nouvelles ou les banlieues. En outre, l'urbanisme fonctionnaliste de l'époque, pour répondre à la pénurie de logements amplifiée par la croissance économique et les taux de natalité élevés, construit les grands ensembles périphériques pour l'agrégation de la classe ouvrière[108], surtout pour la force de travail migrante (du milieu rural et des pays étrangers) fraîchement arrivée. En Grèce, comme nous l'avons déjà partiellement vu[109], ces processus se sont réalisés « *différemment en termes de temporalité et spatialité* » (Petsimeris, *ibid.*, p. 242). La différence spatiale notable, comme l'évoque Petsimeris (*ibidem*), relevait du fait qu'à Athènes, il y avait « *un double noyau urbain en termes de structure sociale et*

[108] *Cf.* pp. 150-154 (les stratégies de ségrégation)
[109] *Cf.* pp. 294-296

fonctionnelle, les riches vivant souvent côte à côte avec les groupes les plus pauvres », d'autant plus que la bourgeoisie grecque était beaucoup plus faible que celle des pays colonisateurs comme la France, à la fois en nombre et en richesse. Ce qui a fait que les processus d'urbanisation capitalistes puis néolibéraux à Athènes ne se soient pas déroulés dans la même temporalité et au même rythme que les pays du Nord, pourtant ils étaient enclenchés plus ou moins en même temps.

Depuis la fin des années 1960, et notamment au début des années 1970, les grandes villes des pays du Nord global ont subi une restructuration urbaine économique, politique et géographique (Smith, 1996). La désindustrialisation des grandes villes à l'issue du mouvement des grandes industries vers les périphéries (urbaines, nationales et plus tard internationales) a entraîné, comme le désigne Smith (*ibid.*, p. 38), « *une détérioration dramatique d'emplois manufacturiers et en parallèle une augmentation des services aux producteurs, de l'emploi professionnel et de l'expansion de l'économie* FIRE (*Finance*, *Insurance*, *Real Estate*)[110] ». Ainsi, le capital productif, dans les centres urbains, a laissé sa place au capital financier. Néanmoins, les grandes villes du Nord sont restées les centres d'accumulation du capital.

Enfin, c'est à partir des années 1990 que la gentrification, mue et promue par le néolibéralisme, commence à devenir globalement omniprésente. Ce qui est dû à la mondialisation néolibérale de l'économie, de la finance et par conséquent du marché (notamment immobilier), d'un côté, et de l'autre, de l'idéologie, de l'urbanisme et de la culture (le mode de vie)[111]. Comme nous l'avons déjà constaté (*cf.* pp. 183-184), la baisse tendancielle du taux de profit et les crises des années 1970 engendrèrent le déclin de l'industrie et de la tertiairisation suivi d'un désinvestissement massif pour tourner le capital vers le marché immobilier et d'autres marchés spéculatifs (Pinson, 2020). Ainsi le marché urbain est devenu le lieu privilégié de l'accumulation du capital et, en conséquence, a connu un phénomène de concentration se traduisant par l'émergence des géants de la construction et de la promotion immobilière (*ibid.*) issue d'une « *guerre de la concurrence* » (*cf*. p. 133). En plus de la concentration, comme l'explique Pinson (*ibid.*, pp. 84-85), les deux phénomènes du « *rapprochement des secteurs de la banque et de la promotion* » et de la « *segmentation du secteur de la promotion en sous-secteurs spécialisés* » ont créé une rationalisation intense du

[110] Finance, Assurance, Immobilier
[111] *Cf.* pp. 143-164

marché immobilier dont un des avatars les plus caractéristiques est sa financiarisation (*cf.* pp. 179-184).

I.I. La genèse de la gentrification, les contradictions de l'espace et le mouvement du capital

Comme l'écrit Clark (*in* Atkinson & Bridge *Éds*., 2005, pp. 256-257),

> « *Nous supposons à tort que chercher à identifier l'ordre et la simplicité dans la gentrification équivaut à du réductionnisme et de la simplicité, et que la pensée critique exige que nous nous en tenions aux piliers du chaos et de la complexité* ».

En effet, en prenant la question dans le mauvais sens, en se concentrant sur les agents (de production et de consommation) plutôt que sur les structures sociales et économiques de la gentrification, et en omettant le mode de production et les rapports sociaux qu'il met en place, on est amené à « *accepter la très grande diversité des causes, des acteurs et des effets des phénomènes regroupés sous le terme ''gentrification''* » (Chabrol et *al.*, 2016, p. 44) et à penser qu'il y a plusieurs gentrifications avec des différences profondes qui ne seront pas explicables théoriquement par une vision totale et doivent être isolées, vues et analysées empiriquement chacune par ses spécificités. Cette vision parcellaire et spécialisante provient de la méthodologie de la science bourgeoise (*cf.* pp. 41-48) qui a pour but la simple description et l'explication de phénomènes particuliers perçus comme autonomes du fait de leur singularité plutôt que la recherche de la compréhension de la manière dont ces particularités s'intègrent dans un cadre totalisant qui explique simultanément les racines et la structure des phénomènes (*cf.* pp. 65-67). Affirmer qu'il y a « *des gentrifications* » parce qu'il y a différents types et différentes « *trajectoires* » de gentrification (*ibid.*) et parce que cette dernière est complètement différente à Athènes et à Caen, c'est comme si l'on atteste qu'il y a plusieurs modes de production capitaliste parce qu'il y a plusieurs types de production et de produits, parce qu'une voiture n'est pas du tout produite de la même manière qu'un pot de yaourt et que la vente et la clientèle de la première sont différentes de celles du deuxième.

Qu'il existe plusieurs procédures de gentrification, qu'elle se réalise dans des formes, des spatialités et des temporalités particulières, parfois bien différentes, et que certains de ses effets varient selon ces différences, nul n'en doute. Mais de là, déduire qu'il n'est pas pertinent d'identifier, en dernière analyse, un unique phénomène mondial ayant trait au

même fondement idéologique, aux mêmes rapports sociaux, avec les mêmes fonctions et le même résultat malgré les spécificités spatio-temporelles, les divergences de formes et la diversité des agents, constitue une erreur d'appréhension. Il s'agit d'une vision erronée parce que, *primo*, elle part de l'être humain et considère un phénomène social du point de vue des individu·e·s plutôt que partir des rapports sociaux de production et de domination ; *secundo*, parce qu'elle isole les phénomènes et les faits sociaux (en occurrence, la ségrégation, la gentrification, la paupérisation, la touristification, le racisme spatial, et la banlieurisation)[112] qui sont essentiellement liés les uns aux autres et que, par conséquent, elle omet de comprendre la structure et les mécanismes sociaux par lesquels il faut expliquer l'ensemble des conduites individuelles et surtout pas l'inverse.

Beaucoup de travaux de recherche et de débats théoriques ont été menés depuis les années 1970 autour de la question de gentrification. Certes, je n'aspire pas ici à réanimer tous ces débats ni à en fournir une nouvelle définition. Néanmoins, il me semble important de préciser de quoi je parle quand je parle de la gentrification ainsi que d'ébaucher les traits principaux du fondement idéologique, de la structure, des fonctionnements, des fonctions et des effets de ce phénomène systémique et mondialement identique avant de la considérer sur le terrain de cette recherche.

Smith (1979 ; 1996) précise que la gentrification est « *un mouvement du capital et pas de population* ». Concevoir et analyser la genèse et l'entité de la gentrification à partir de cet énoncé nous permet d'écarter d'emblée les approches (néo)libérales selon lesquelles elle s'inscrit dans « *le cycle normal, "biologique", de la ville comme organisme vivant* » (Burgel 2010, *in* Clerval & Van Criekingen, 2014) et entraîne la « régénération », la « redynamisation », la « réhabilitation » urbaine, etc. Il faut noter que « c*ette lecture de la gentrification comme processus ''normal'' – voire ''naturel''* » (Clerval & Van Criekingen, 2014) — aucunement étonnant de la part des libéraux qui voient toutes les procédures du capitalisme comme naturelles —, malgré leur opposition rhétorique, rejoint l'approche postmoderniste de « *gentrifications au pluriel* » (Chabrol et *al.*, 2016) dans la mesure où toutes les deux ignorent la prépondérance des rapports sociaux de production et mettent en avant les éléments secondaires. En revanche, comme le suggère Clark (*in* Atkinson & Bridge *Éds*., 2005, pp. 260-

[112] *Cf.* Chabrol et *al.*, 2016, chapitre 7 *: Gentrification, paupérisation, immigration : un processus peut en cacher un autre*, par Mathieu Giroud et Hovig Ter Minassian, pp. 261-281

261), en décelant « *la source* », « *les relations nécessaires et les forces causales sous-jacentes, à la différence des causes et des relations contingentes* » on pourrait établir une conception non chaotique de la gentrification.

Il faut comprendre la gentrification, comme le soutient Smith (1996, p. 89), en tant qu'une « *apparence systémique du développement urbain du capitalisme tardif* » et un « *révélateur d'une géographie de classe plus large dans la ville qui était continuellement reproduite et réinventée de manières diverses* » (*ibid.*, p. 41). Elle est effectuée par des stratégies globales de classe et « *présage une conquête de classe de la ville* » (*ibid.*, p. 26). Penchons-nous maintenant sur le pourquoi et le comment de cette conquête.

La marchandisation de l'espace, comme nous l'avons déjà constaté, privilégie la valeur d'échange de l'espace et dans l'espace au détriment de la valeur d'usage. L'espace-marchandise présente sans doute toutes les contradictions fondamentales de n'importe quelle autre marchandise. Mise à part la contradiction entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, les plus importantes consistent en la contradiction entre l'accumulation et la circulation du capital et la nécessité de la consommation, c'est-à-dire entre la marchandise comme objet de la production (du profit) et comme objet de la consommation, la contradiction entre la forme naturelle du bien et sa forme sociale (économique) et enfin la fétichisation de la marchandise, à savoir, la considérer comme ayant une valeur intrinsèque déterminée par ses propriétés objectives et indépendantes plutôt que par les rapports sociaux de production. Il est important de traiter la question de gentrification en prenant en compte ces contradictions. Par ailleurs, l'espace, du fait de ses caractéristiques spécifiques, se distingue d'autres marchandises, *primo*, parce qu'il est marchandisé sous plusieurs formes concrètes et abstraites ; *secundo*, parce que les processus de sa production, sa distribution et sa consommation sont particulièrement différents des autres formes de marchandises ; *ultimo*, parce qu'il est pris dans ses propres contradictions immanentes. Ainsi, tirer du profit de l'espace en tant que marchandise a ses propres conditions souvent beaucoup plus compliquées comparativement autres marchandises.

L'espace, comme mentionné auparavant, n'est pas simplement une ressource naturelle ou un bien immobilier ; il est aussi un produit de rapports sociaux complexes et de dynamiques économiques globales. Concernant les formes que peut prendre l'espace-marchandise, il convient de distinguer deux dimensions essentielles. D'une part, l'espace

possède une forme physique quantitative, qui résulte du travail humain et qui acquiert une valeur d'échange en fonction de la quantité de travail socialement nécessaire à sa production ou à sa transformation. Cette dimension se réfère à l'espace en tant que bien tangible, mesurable, c'est-à-dire en termes de mètres carrés, de matériaux, d'infrastructures, d'aménagements, etc. L'espace possède également une valeur d'usage, qui découle de ses fonctions pratiques : habitat, production, commerce, loisir, etc. Cette valeur d'usage définit l'espace de consommation, c'est-à-dire l'espace qui est utilisé par les individu·e·s pour la reproduction de la force de travail et répond à des besoins matériels ou sociaux.

D'autre part, l'espace présente une forme sociale qualitative (consommation de l'espace) constituée de rapports sociaux, de représentations et d'imaginaires collectifs. L'espace n'est donc pas seulement défini par ses caractéristiques physiques et fonctionnelles, mais aussi par la manière dont il est perçu, conçu et valorisé dans un contexte social, géographique et culturel donné. Ce sont ces représentations qui façonnent l'espace de consommation à partir de l'idéologie, de la structure sociale et du mode de la production, de la consommation et de l'accumulation.

La contradiction entre l'espace de consommation et la consommation de l'espace, comme le rappelle Lefebvre (1974), ne se définit pas par une opposition binaire, mais plutôt dans un mouvement dialectique qui relève d'une autre contradiction de l'espace-marchandise : celle entre l'objet de production et l'objet de consommation. D'un côté, l'espace est produit et façonné à travers des processus de fragmentation physique ou administrative, de construction immobilière, d'aménagement urbain, d'exploitation des ressources naturelles, etc. en fonction des rapports sociaux de production, des besoins du marché et des stratégies d'accumulation du capital. D'un autre côté, il doit répondre à des besoins de consommation qui nécessitent la reproduction de choses, y compris l'espace. Dans ce cadre, la contradiction entre l'espace de consommation et la consommation de l'espace devient un champ dynamique d'interactions où les rapports de production et les pratiques sociales s'entrelacent. Ce n'est pas seulement l'espace qui répond à des besoins fonctionnels, mais l'usage même de cet espace qui fait partie du processus de sa production continue. Par conséquent, l'espace comme marchandise n'est jamais statique : il est constamment (re)produit et redéfini dialectiquement par ses usages, qui eux-mêmes sont conditionnés par la structure et les représentations sociales de l'espace.

Enfin se manifeste la contradiction entre la conception et le traitement de l'espace à l'échelle globale et sa fragmentation jusqu'aux plus petits morceaux (*cf.* pp. 144-146). Encore une fois, il ne s'agit pas d'une opposition binaire, mais d'une contradiction unitaire (inhérente). Autrement dit, on ne peut pas séparer les fragments de l'espace ou l'espace fragmenté de la totalité de l'espace ou l'espace dans sa totalité. Comme le précise Lefebvre (*ibid.*, p. 411), « *l'espace ''est'' à la fois total et cassé, global et fracturé. De même qu'il est à la fois conçu, perçu, vécu* ». Dans cette perspective, si l'on veut analyser l'espace fracturé ou une fracture de l'espace, on doit le considérer concomitamment dans et par sa globalité comme une entité qui est produite selon les rapports sociaux et les dynamiques de classes du mode de la production capitaliste et qui permet dialectiquement leur reproduction. Or, l'idéologie capitaliste, par la fétichisation de l'espace, c'est-à-dire son objectivation comme s'il possède des qualités indépendantes qui relèvent de sa « nature », obscurcit les rapports de domination qui sont à l'origine de sa (re)production et nous cachent les mécanismes idéologiques, sociaux et économiques qui le façonnent et qui le dirigent.

Appréhender ces contradictions et leur dialecticité est déterminant à plusieurs niveaux dans la conception du processus de gentrification. La plupart des théoricien·ne·s de gentrification, la comprennent comme un processus linéaire et graduel du bas vers le haut dans le sens où iels la décrivent, pour faire simple, comme un phénomène provoqué par les « *pionniers* » qui s'installent dans des quartiers ouvriers et qui attirent et incitent leurs semblables à venir, puis s'ensuit l'arrivée des *yuppies*, des investisseurs et des promoteurs. Ce schéma non seulement réitère les erreurs de partir des agents plutôt que des rapports sociaux, et d'isoler le processus comme étant un phénomène indépendant avec un début et éventuellement une fin, mais omet également les contradictions du capitalisme et de l'espace et les mouvements inhérents à celles-ci qui sont au cœur de la gentrification.

La marchandisation de l'espace, qui constitue l'élément central de la génération du profit à travers et dans l'espace, s'opère par la fragmentation et la fétichisation de celui-ci. Cependant, indépendamment de sa valeur d'usage, et bien que sa valeur d'échange soit déterminée par la quantité de travail socialement nécessaire à sa production, sa transformation, sa préservation ou sa reproduction, notamment lorsqu'il s'agit de la terre, il est impossible de mettre l'espace-marchandise sur le marché en l'abstrayant de l'espace global auquel il est intégré. Ainsi, la valeur de l'espace dans le marché (son prix) ne dépend

pas seulement de sa forme de marchandise (c'est-à-dire de ses valeurs d'usage et d'échange, en relation avec des facteurs du marché tels que l'offre et la demande), mais aussi et surtout de sa situation au sein de l'espace global qui l'entoure. De même et dans un rapport dialectique, l'espace global qui se découpe progressivement en différentes échelles, passant des pays aux régions, puis aux villes, aux quartiers et ainsi de suite, est constitué de multiples fragments. Chaque division de l'espace, reflétant un niveau spécifique d'exploitation, de gestion et de l'accumulation du capital, est également évaluée en fonction des potentiels de la production de la plus-value, du retrait de profit et de la spéculation offertes par l'ensemble des espaces fragmentés qui le composent. Cette contradiction est centrale dans la détermination de la rentabilité foncière en fonction de laquelle les possibilités de (re)produire, de (dé)former, d'aménager et de réaménager, d'occuper ou d'abandonner une division de l'espace s'intensifient ou s'affaiblissent.

Dans le mode de production capitaliste fondé sur la propriété privée, l'espace est fragmenté et marchandisé en forme du foncier. De là, Smith (1996, p. 58) met en avant trois particularités de cette forme notamment en relation avec la gentrification :

— Le quasi-monopole des propriétaires pour contrôler l'usage des terrains et des bâtis fait du marché l'institution principale réglementant l'usage et le transfert du foncier. Il en découle l'importance de la rentabilité foncière comme un moyen d'organiser la géographie de la localisation économique.

— « *Le terrain et les constructions sont fixes dans l'espace, mais leur valeur est tout sauf fixe* ». Les constructions sur un terrain, tout comme celles des terrains l'environnant, influencent la rentabilité foncière que les propriétaires peuvent obtenir, et étant donné l'indissociabilité entre le terrain et les bâtiments, le prix de vente des constructions reflète également cette rentabilité.

— « *Le terrain est permanent, les bâtiments ne le sont pas, mais généralement ont une durée très longue de rotation en termes physique et de valeur* », ce qui nécessite des investissements initiaux importants dans l'environnement du bâti. Cela rend les institutions financières essentielles sur le marché urbain, et la dépréciation du capital influence aussi le prix de vente des bâtiments en lien avec le niveau de la rentabilité foncière.

Il convient également de souligner qu'à la différence de la production industrielle, la

production foncière est fortement limitée par sa longue durée, sa complexité, la spécificité de sa consommation et la rareté des terrains. Ainsi, la génération de profit et l'accumulation de capital dans le secteur foncier ne se réalisent pas par les processus habituels de production et d'échange sur le marché, comme c'est le cas pour d'autres biens. Ces éléments sont cruciaux pour la compréhension des motifs d'investissement et de désinvestissement dans le marché foncier. Ensuite, Smith (*ibid.*, pp. 61-62) soulève quatre facteurs déterminant l'investissement dans le domaine foncier :

— **La valeur de l'immeuble** qui correspond à sa valeur d'échange (la quantité de travail socialement nécessaire pour le construire), mais aussi au taux de sa dévalorisation en lien avec l'usure qui implique une valeur d'échange de revalorisation. Ce dernier représente le temps nécessaire de travail pour sa maintenance, sa rénovation, ajouter des extensions, etc.

— **Le prix de vente** qui dérive de la valeur de l'immeuble, mais se distingue de celle-ci, car il dépend également, d'une part, des fluctuations du marché (comme l'offre et la demande), et d'autre part, de la rentabilité de l'ensemble du foncier.

— **La rentabilité foncière capitalisée** qui consiste en loyer demandé par les propriétaires pour la location de leur foncier avec ses usages actuels. Cette valeur se présente souvent en forme de loyer payé par les locataires, mais dans le cas d'occupation par les propriétaires elle n'est capitalisée qu'au moment de la vente comme une partie du prix.

— **La rentabilité foncière potentielle** qui relève de la rentabilité qui pourrait se réaliser par « *l'utilisation optimale du terrain* » (dans le langage des urbanistes). Celle-ci se réaliserait quand les utilisations de la zone géographique englobant le foncier permettront de capitaliser plus de rentabilité en se transformant à des utilisations plus rentables.

Smith développe corollairement sa fameuse théorie de « *rent gap* » (différentiel de rentabilité foncière) qu'il définit (*ibid.*, p. 67) comme « *l'écart entre le niveau potentiel de la rentabilité foncière et celle effectivement capitalisée sous l'usage actuel du terrain* ». Puis il explique (*ibid.*, pp. 67-68) que le différentiel de rentabilité foncière

> « *est principalement produit par la dépréciation du capital (qui diminue la proportion de la rentabilité foncière pouvant être capitalisée) et également par l'expansion et le développement urbain continus (qui, historiquement, ont augmenté le niveau potentiel du loyer foncier dans le centre-ville)* ».

Comme le montre Marx (1867, pp. 239-262), avec la formule générale du capital A—M—A', ou acheter pour vendre plus cher, le capital ne pourrait pas se reproduire par le simple échange de marchandise contre l'argent et vice-versa. Il a besoin de circuler et de générer constamment de la plus-value pour rester vivant. Comme nous l'avons déjà constaté (*cf.* pp. 181-184), la production de la plus-value dans le domaine foncier en outre de son processus général de la production comme n'importe quelle autre marchandise, dépend également des facteurs spécifiques comme notamment la non-reproductibilité et non-mobilité du terrain, le majeur potentiel spéculatif et le caractère spécifique de l'espace dans le sens qu'il est échangé à la fois en détail et en gros. C'est-à-dire qu'il est vendu/acheté comme contenant, mais aussi comme contenu. Cependant, il faut distinguer deux formes de capital foncier en fonction de leur taux de rotation du capital :

— Capital foncier investi par l'industrie immobilière (les constructeurs) qui est destiné à la construction de nouveaux bâtis ou à la rénovation des anciens. Il s'agit d'un investissement dans le circuit de production générant la plus-value en exploitant la force de travail. Ce capital, malgré la durée relativement longue de sa revalorisation par rapport aux autres activités productives, est vite revalorisé par la vente (parfois prévente) du foncier. Il se reproduit et s'accumule par sa mobilité et sa circulation presque illimité. Une fois qu'il a épuisé son potentiel de profit maximal dans un secteur donné par la construction puis et concomitamment par la rentabilité foncière, il se dirige vers un autre.

— Capital foncier investi pour la rente (qu'il s'agisse des rentiers ou des occupant·e·s-propriétaires) avec un taux de rotation beaucoup plus faible qui se trouve « *immobilisé dans une forme matérielle spécifique pendant une longue période* » (Smith, 1996, p. 84). Comme l'explique Smith (*ibidem*), il s'agit d'un capital fixe qui est valorisé au fur et à mesure que sa valeur est restituée pièce par pièce souvent sous forme de loyers ou d'appréciation immobilière. Ainsi sa valorisation est associée à sa dévalorisation (la diminution de sa capacité à générer de la plus-value) dans le sens qu'il reste figé dans une structure physique retenue par un usage spécifique sur une période relativement longue. Cela a pour effet, d'un côté, la restriction de la mobilité du capital et du développement, mais ouvre de l'autre côté la possibilité de réinvestir dans une nouvelle phase de valorisation et d'accumulation du capital.

Ces deux formes de capital foncier sont intrinsèquement liées. D'une part, celui de rente est le client principal et le plus solvable de celui de construction. De plus, bien que ce

capital soit immobilisé pendant une période longue, il pousse à la réaffectation du capital dans de nouvelles zones géographiques ou dans d'autres formes de valorisation lorsque la rentabilité dans un secteur donné atteint son plafond. D'un autre côté, les promoteurs investissent sur de nouveaux terrains d'une part, pour libérer leurs capitaux de l'espace qu'ils ont déjà épuisé, et d'autre part pour ouvrir un nouveau champ au capital accumulé des rentiers qui a aussi besoin de circuler pour générer plus de la plus-value. Selon Smith (*ibidem*), « *tout comme la valorisation du capital est implicite dans sa dévalorisation, le déclin du centre-ville est implicite dans l'expansion plus générale des zones urbaines, et particulièrement dans le développement des banlieues* ». Cependant, il précise (*ibid.*, p. 85) qu'il ne faut pas considérer le développement des banlieues comme un processus de décentralisation, mais plutôt « *comme le prolongement de la centralisation vigoureuse du capital dans les zones urbaines* ». Dans cette perspective, la mobilité du capital foncier par ses allers-retours entre le centre-ville et la périphérie n'est ni naturelle, ni objective ni aléatoire. Elle est tout à fait imbriquée dans le mouvement général du capital, son accumulation et sa centralisation.

Comme le dénoncent Atkinson et Bridge (2005, p. 7), « *le quartier n'a pas été suffisamment reconnu comme le lieu de reproduction d'un ensemble plus large de relations et de contacts de pouvoir qui opèrent aux niveaux local, urbain, régional et international* », alors que le capital ne reconnaît pas d'échelle et ses mouvements, son fonctionnement et ses contradictions sont toujours les mêmes. Considéré sous cet angle, il faut comprendre le développement des banlieues par le processus d'exportation des capitaux (Lénine, 1916) au moment où il y a eu un « *excédent de capitaux* » dans le centre-ville. Il ne faut pas oublier que ces processus ne sont ni linéaires ni graduels. L'exportation des capitaux vers les banlieues eut lieu plus ou moins en même temps que vers les pays « périphériques » que vers les régions « moins développées ». Comme le met en évidence Smith (1996, p. 77), « *le développement inégal doit être conçu comme un processus spécifique à la fois unique aux sociétés capitalistes et directement enraciné dans les rapports sociaux fondamentaux de ce mode de production* ». Le développement inégal résulte d'une des contradictions essentielles du capitalisme entre l'intégration et la différenciation. Le capitalisme doit créer une base uniforme et universelle pour se développer et perdurer. Par conséquent, il tend à s'étaler du centre vers les périphéries et à croître en espace pour devenir global (dans les deux sens du terme). Il est obligé d'intégrer la périphérie au centre, non seulement pour élargir son marché (sa première

phase), mais aussi et surtout pour imposer son mode de production et tous les rapports sociaux qui en découlent. Comme le mentionne Lefebvre (1974, p. 411),

> « *La contradiction ''centre-périphérie'' résulte de la contradiction : ''globalité-parcelles''. Elle spécifie le mouvement inhérent à cette dernière. Toute globalité entraîne l'établissement d'une centralité. La concentration de ''tout'' ce qu'il y a dans l'espace subordonne au pouvoir qui détient le centre tous les éléments et moments de l'espace* ».

Dans ces conditions, la ville étant le centre privilégié d'accumulation du capital (constant et variable), nécessite une expansion de celui-ci, une décentralisation qui permettrait au capital de se mouvoir tout en demeurant concentré. Lefebvre (1970b, p. 159) écrit : « *au cours de sa réalisation, la concentration toujours fléchit et craque. Il faut un autre centre, une périphérie* ». Or, cette périphérie n'est ni l'opposé ni dissociée du centre. Elle est son expansion spatiale et son prolongement temporel. Partant, la banlieurisation fait partie intégrante de la centralité urbaine.

En même temps, et dans un rapport dialectique, cette intégration (re)produit des inégalités qui sont les conditions et les prémisses fondamentales, inévitables du mode de production capitaliste. Comme nous l'avons déjà vu, « *l'accumulation du capital est en même temps accroissement du prolétariat* » (Marx, 1867, p. 671), en conséquence, le mouvement du capital nécessite également le mouvement de la force de travail. Or, comme l'évoquent Castells et Godard (1974, p. 32), « *la marchandise force de travail est bien gênante, car, contrairement au capital-argent, c'est une valeur d'usage peu mobile, toujours localisée, vivant dans un espace-temps concret* ». Ce qui nécessite donc soit d'exporter le capital vers là où il y a déjà une force de travail conséquente et prête à être achetée (ce qui est le cas d'exportation internationale du capital par les pays impérialistes du Nord vers le Sud), soit d'amener la force de travail à venir là où il y a la possibilité d'accumulation du capital (ce qui est la cause principale des migrations économiques campagne-ville, Sud-Nord). Les banlieues ouvrières sont développées ainsi. Selon Smith (1996, p. 85), « *elles ont suivi la banlieurisation de l'industrie qui était en partie un produit de la division progressive de travail* ». Cette nouvelle division de travail avait notamment trait à l'invention et la mise en œuvre de nouvelles machines en grands nombres qui nécessitait, d'une part, la main-d'œuvre qualifiée et simultanément diminuait considérablement le besoin de la force de travail non qualifiée dans l'industrie (*ibid.* - Castells & Godard, 1974), et d'autre part, « *une expansion spatiale du*

processus de la production. Le mouvement vers les banlieues où les coûts de terrain étaient faibles, présentait le seul alternatif économique » (Smith, 1996, p. 85). Ce mouvement du capital impliquait une série d'exigences objectives : il y avait besoin de main-d'œuvre, il lui fallait des logements. Les industries se sont donc implantées d'un côté dans les banlieues déjà peuplées avec une armée de réserve du travail dans le cadre de « *la rationalisation des ressources existantes* » (Castells & Godard, 1974, p. 197) ; et de l'autre côté, l'implantation et la croissance industrielle impulsaient la construction massive de logements. Dans ces conditions, l'urbanisation des banlieues par l'industrie ou la banlieurisation des industries ont intégré les banlieues dans les centralités urbaines d'accumulation du capital, mais les ont différenciées simultanément des zones de la concentration de la richesse. En effet, selon les termes de Smith (1996, p. 84) « *la banlieurisation est le produit de l'interaction des processus d'égalisation et de différenciation à l'échelle urbaine* ». Corollairement, les banlieues bourgeoises et petites-bourgeoises se sont développées en parallèle, car, comme nous l'avons déjà remarqué, les nouvelles configurations de la division du travail avaient contribué à l'émergence des nouvelles couches plus privilégiées du prolétariat, d'une nouvelle petite bourgeoisie et d'une nouvelle bourgeoisie issue de l'économie de FIRE qui réclamaient un accès à la propriété, mais aussi un nouveau mode de vie.

Dans une telle perspective, comme l'affirme Smith (*ibid.*, p. 89) « *la gentrification, ainsi que le processus de réaménagement dont elle fait partie, est une manifestation systématique du développement urbain dans le capitalisme tardif* (néolibéralisme) ».

I.II. La gentrification, l'urbanisation coloniale et la colonisation urbaine

La sémantique des frontières dépasse la simple délimitation géographique pour s'étendre à un ensemble de significations sociales, politiques et symboliques. Comme le dénonce Smith (*ibid.*, pp. 16-17), « *le mythe de la Frontière, initialement conçu comme une historicisation de la nature, est aujourd'hui réappliqué sous la forme d'une naturalisation de l'histoire urbaine* ». Il s'agit de la matérialisation d'un dispositif discursif pour justifier et naturaliser les appropriations et les dépossessions de territoires, les inclusions et les expulsions comme inévitables et nécessaires. Comme nous l'avons déjà appréhendé (*cf.* pp. 58-62), le régime des frontières accompagné de la législation qui le légitime sert avant tout à l'appropriation massive de terres, ce qui est crucial pour le mode de production capitaliste fondé sur la propriété privée. Ensuite, à travers des processus mythifiants et déshistoricisants,

il établit, affermit et justifie les inégalités, les différenciations et les dominations. Partant, le régime des frontières agit d'une part, en tant que mécanisme de contrôle, déterminant qui a le droit d'être là, de passer, de rester et qui doit être exclu·e, et d'autre part, comme le précise Smith (*ibid.*, p. 17), il « *continue à déplacer le conflit social dans le domaine du mythe, tout en réaffirmant un ensemble de normes sociales spécifiques à une classe et à une race* ».

Le régime des frontières et son idéologie fonctionnent ainsi dans le processus de gentrification. De la même manière que la *civilisation*, la *modernisation* et la *démocratisation* sont les mots clés du colonialisme et d'impérialisme pour envahir, piller et subordonner les pays et les peuples du Sud, les mots d'ordre de la gentrification consistent en « *revitalisation* », « *réhabilitation* » et « *régénération urbaine* », « *mixité sociale* », « *déghettoïsation* » (Smith, 1996 – Clerval & Van Criekingen, 2014), etc. Ce qui, à l'échelle globale, se réalise à travers d'un ensemble de processus de déshumanisation, dépossession territoriale, destruction puis universalisation culturelle, uniformisation du mode de production et des marchés, pour légitimer les projets colonialistes et impérialistes au nom de la civilisation, de la modernisation, de la démocratisation, de la libération des femmes, etc., à l'échelle urbaine, se produit par la pathologisation de l'espace (*cf.* pp. 508-514). On parle de la « *revitalisation* » des quartiers « *malades* » et « *délabrés* », de réguler les populations qui menacent la « *santé* » et la « *sécurité* » de la ville, d'opération de « *nettoyage* », de la « *guerre contre la criminalité et la délinquance* », et ainsi de suite. Alors, on déterritorialise les phénomènes et les problèmes qui se présentent dans les quartiers prolétariens en les détachant de leur matérialité historique, et par conséquent, on les essentialise comme inhérents à ces quartiers et leurs populations. Comme l'explique Smith (1996, p. 12), « *la déterritorialisation joue également un rôle central dans la construction du mythe : plus les événements sont arrachés à leurs géographies constitutives, plus la mythologie qu'ils engendrent devient puissante* ». De là, le régime des frontières, comme le mentionne Khosravi (2007, p. 333), produit des « *frontières invisibles situées à la fois partout et nulle part. Ainsi, les personnes jugées indésirables ne sont pas expulsées par la Frontière ; elles sont contraintes d'être la Frontière elles-mêmes* ». En conséquence, d'un côté, les prolétaires et les personnes marginalisées (migrantes, sans-abri, addictes, etc.) et leurs lieux d'habitation sont mythifiés comme « *dangereux* », « *le foyer de la maladie urbaine* », la cause du « *déclin urbain* », et de l'autre côté, la gentrification et ses agents comme des salvateurs et salvatrices. De cette manière, comme le démontre Smith (1996, p. 17),

> « *Les images associées à la Frontière ne sont donc ni simplement décoratives ni innocentes : elles portent un poids idéologique considérable. Dans la mesure où la gentrification infecte les communautés ouvrières, déplace les ménages pauvres et transforme des quartiers entiers en enclaves bourgeoises, l'idéologie de la Frontière rationalise la différenciation et l'exclusion sociales comme des phénomènes naturels et inévitables* ».

La sémantique des frontières et l'idéologie colonialiste sur laquelle elle est fondée définissent et justifient ainsi la gentrification. En conséquence, la gentrification se manifeste comme une forme urbaine de la colonisation, ou comme l'appelle Smith (2002) « *comme stratégie urbaine mondiale* », d'une part, et comme une colonisation urbaine d'autre part. Concernant le premier, comme le rapportent Atkinson et Bridge (2005, p. 2), « *la diffusion géographique de la gentrification au cours des vingt dernières années rappelle les vagues précédentes d'expansion coloniale et mercantile* ». Ils argumentent que la gentrification s'est introduite dans les pays et les villes du Sud global « *parallèlement à des réformes de marché, à une plus grande perméabilité des marchés, et à des migrations de population, qui ont favorisé des transformations internes dans les économies de pays jusqu'alors non associés à la gentrification* ». Ensuite, ils affirment que la gentrification a des traits du colonialisme « *en tant que force culturelle* » à travers « *son privilège de la Blancheur* (Whiteness) » ainsi que sa promotion d'un mode de vie axé sur les préférences et l'identité d'une soi-disant « classe moyenne » mondialisée. Dans une telle perspective, la gentrification, en remplaçant les représentations de l'espace et les espaces de représentation des cultures locales et différentielles par des normes et des valeurs de la bourgeoisie blanche eurocentrée, précipite à l'homogénéisation culturelle et sociale des espaces urbains à l'échelle mondiale et à l'invasion culturelle au niveau local. Smith (1996, pp. 26-27) explique celle-ci ainsi :

> « *Les nouveaux pionniers urbains cherchent à nettoyer la ville de la géographie et de l'histoire de la classe ouvrière. En remodelant la géographie de la ville, ils réécrivent en même temps son histoire sociale pour justifier de manière préventive un nouvel avenir urbain* ».

Cette homogénéisation culturelle et sociale est en interaction dialectique avec une universalisation économique et les (dé)régulations politiques dont elle a besoin (Atkinson & Bridge, 2005, p. 2) comme la privatisation des marchés du logement et les politiques publiques néolibérales. En effet, ces deux instances s'inscrivent dans l'expansion coloniale du mode de gouvernance néolibéral et sa planification urbaine mondialisée. Comme nous l'avons déjà constaté à plusieurs reprises, pour le néolibéralisme, le marché urbain est le lieu privilégié de

la production de la plus-value et de l'accumulation du capital. Il tend alors à s'approprier le maximum de territoires pour les intégrer aux dynamiques des marchés urbains locaux et mondiaux. Il est important de rappeler que ces trois dynamiques se complètent et se (re)produisent respectivement de manière dialectique.

Quant à la colonisation urbaine, il s'agit, d'une part, de la conquête du territoire urbain pour une exploitation optimale qui a comme effet la dépossession, le déplacement et l'oppression des couches les plus précaires du prolétariat et les populations marginalisées. En cas de réussite, la gentrification procède « pacifiquement » à une forme de nettoyage social qui, bien qu'économique et socio-culturelle, peut être comparée à un nettoyage ethnique dans la mesure où elle entraîne la disparition de certaines couches sociales, remplacées par d'autres dans un processus homogénéisant. Ce déplacement ne s'opère ni par l'intervention de chars ou d'avions, ni par des massacres, mais par des mécanismes économiques, politiques, culturels et juridiques. D'autre part, comme le décrivent Atkinson et Bridge (2005, p. 3),

> « *Les personnes qui viennent occuper des emplacements prestigieux dans le centre-ville présentent fréquemment les caractéristiques d'une élite coloniale. Elles résident souvent dans des enclaves résidentielles exclusives et dépendent d'une classe de service domestique et locale* ».

Autrement dit, les gentrifieurs et gentrifieuses reproduisent une structure sociale qui rappelle celle du colonialisme : une élite privilégiée, extérieure au contexte local, vient profiter des ressources et d'une main-d'œuvre subalterne peu coûteuse pour ensuite s'approprier la totalité de l'espace. Il s'ensuit une transformation progressive des pratiques spatiales, des représentations de l'espace, mais aussi des espaces de représentation. Les infrastructures sociales, économiques et humaines sont modifiées de plus en plus en fonction des besoins et des habitudes des nouveaux arrivants ; les commerces et les prix s'adaptent graduellement à la nouvelle clientèle ; les réseaux humains et sociaux disparaissent au fur et à mesure ou donnent leur place à ceux des gentrifieurs ; les usages et les fréquentations de l'espace public sont peu à peu métamorphosés ; et enfin, selon les termes de Smith (1996, p. 28) « *Expulsés tant des espaces publics que privés de ce qui devient rapidement un terrain de jeu bourgeois en centre-ville, les minorités, les chômeurs et les plus pauvres de la classe ouvrière sont voués à un déplacement à grande échelle* ».

En outre, le régime des frontières, à l'instar de son fonctionnement à l'échelle globale, justifie et rationalise également le développement inégal entre les différents secteurs d'une

ville, entre les quartiers d'un même secteur, et même entre les diverses parties d'un même quartier. Comme l'affirme Smith (*ibid.*, p. 18), « *la Frontière prend des formes différentes selon les lieux ; elle s'adapte au lieu tout en créant le lieu* ». Il en ressort que les frontières intraurbaines prennent différentes formes et, contrairement aux frontières administratives, ne sont pas figées et n'ont pas nécessairement une représentation physique. Puisque « *le processus de création des frontières est sélectif et ciblé* » (Rumford, 2006, *in* Khosravi, 2007), les frontières intraurbaines sont configurées par le biais d'une « *inclusion exclusive* » (Khosravi, 2007). Comme le souligne Khosravi (*ibid.*, p.321), « *les frontières régulent les mouvements des personnes* ». Nous avons déjà réalisé (*cf.* chapitre 4) que cette régulation à l'échelle urbaine a trait à la dualité constitutive de « *l'espace de consommation* » et « *la consommation de l'espace* ». S'appuyant sur l'affirmation de Khosravi (*ibidem*) à propos des frontières internationales selon laquelle « *la liberté de mouvement pour certains n'est possible qu'au prix de l'exclusion systématique des autres* », on peut dire que la liberté de consommation (mode de vie) de certain·e·s et surtout la liberté du mouvement du capital ne sont pas possibles qu'au prix de l'expulsion systématique des autres. Qui sont ces autres ? Ce sont celleux qui ne consomment pas assez ou pas de la même manière : les « prolos », les « cassos », les « migrants », les « clochards », les « toxicos », les « délinquants », qui doivent être exclus, concentrés et excentrés, invisibilisés au maximum.

Comme l'évoque Khosravi (*ibid.*, p. 330), « *le rituel des frontières reproduit le sens et l'ordre du système étatique. Le rituel de la frontière est une forme séculière et moderne de sacralité divine, avec son propre rite de sacrifice* ». Ainsi, les frontières, internationales ou intraurbaines, physiques, pragmatiques ou symboliques, servent, entre autres, à trier et hiérarchiser les êtres humains pour filtrer les « indésirables », les empêcher d'entrer et de passer ou les refouler, les mettre dehors. Les opérations violentes et meurtrières de *pushback* (refoulement) aux frontières intercontinentales et internationales se reproduisent, sous d'autres formes (physiquement moins violentes), à l'intérieur des villes. Elles repoussent les « indésirables » de quartier en quartier, de rue en rue.

I.III. La gentrification, la revitalisation du capital

Dans les faits, on peut distinguer trois phases de la gentrification, toutes les trois en lien direct avec les mouvements du capital et le développement urbain capitaliste. Débutant durant la fin des années 1950 jusqu'aux crises d'une décennie plus tard, la première phase,

parallèle à la périurbanisation, consistait, d'une part, en des programmes de rénovation urbaine nés « *de la convergence des tendances de l'organisation spatiale dans une économie capitaliste développée, des intérêts financiers des sociétés immobilières et des intérêts idéologico-politiques de l'appareil d'État* » (Castells, 1975, p. 23) dans les grands centres d'accumulation du capital des pays du Nord comme à Paris, Londres et New York. Et d'autre part, il était question de « *la gentrification sporadique* » (Smith, 2002, p. 11), telle que Glass l'a observée en 1964, c'est-à-dire, de la transformation des quartiers ouvriers par une nouvelle « *gentry* » urbaine. Une deuxième vague, qualifiée par Hackworth (2000, *in ibid.*) de « *phase d'ancrage* » de la gentrification, a suivi dans les années 1970-1980 lors de laquelle les processus urbains, économiques, sociaux et culturels de la gentrification se sont systématisés. Il est important de noter que cette période est simultanée à la désindustrialisation des grandes villes, à l'exportation massive du capital vers les autres régions et les autres pays et au paroxysme de l'urbanisation capitaliste. Pendant cette période, comme nous l'avons déjà constaté, un torrent énorme du capital se détourne vers l'industrie immobilière et l'urbanisme. Ce qui entraîne également un retour massif du capital vers le centre abandonné et dévalorisé des grandes villes des pays du Nord. Cette forme qui, dans une grande majorité de la littérature sur le sujet, est comprise comme « la gentrification », n'est donc qu'une phase historique de ce processus. Enfin, la troisième vague qui émerge dans les années 1990, suite à la chute du bloc de l'Est et l'expansion du néolibéralisme, comme le considère Smith (*ibid.*), il s'agit de « *la gentrification généralisée* ».

Cette généralisation s'est accomplie non seulement à l'échelle mondiale, comme nous avons pu l'observer, mais aussi à l'échelle de chaque ville, dans le sens que ce ne sont plus seulement les quartiers prolétariens du centre-ville qui sont gentrifiés, mais la ville entière. En effet, la gentrification du centre-ville s'est étendue par un effet de domino aux quartiers péricentraux jusqu'à atteindre les périphéries. Cela montre une fois de plus l'inexactitude des analyses qui trouvent les « gentrifieurs », i.e. les personnes des couches sociales plus élevées ou moins précaires qui s'installent dans les quartiers, comme les agents principaux de la gentrification. En revanche, l'approche de Smith (1996, p. 51) semble plus convaincante quand il écrit :

> « *Si les causes et les effets globaux de la gentrification sont enracinés dans un ensemble complexe de changements sociaux, politiques, économiques et culturels, je soutiens ici que la complexité de la mobilité des capitaux à l'intérieur et à l'extérieur de l'environnement bâti est au cœur du processus* ».

Il s'agit d'un processus systémique qui dépasse les choix individuels de quelques foyers s'installant dans un quartier prolétarien. « *La gentrification est un processus, et non un état d'existence* » (*ibid.*, p. 104). Elle s'enclenche lorsque le capital foncier commence à considérer un quartier comme une opportunité de la production optimale de la plus-value. Pour prendre les termes de Smith (*ibid.*, p.110), « *ce n'est qu'après qu'un désinvestissement majeur eut créé l'opportunité d'un réinvestissement rentable, et qu'un nettoyage des taudis ainsi qu'un renouvellement urbain eurent démontré leur faisabilité, que la gentrification put commencer* ». Ce mécanisme est marqué par une série d'actions stratégiques : les réinvestissements massifs accouplés à des projets de rénovation, de réaménagement ou de reconstruction font subir des transformations spatiales, économiques, culturelles et démographiques progressives ou brutales à un quartier. Ces transformations au nom de « revitalisation », « régénération », « nettoyage », « mixité sociale », « déghettoïsation », etc. provoquent une dépossession et expulsion brutale ou progressive des résident·e·s ancien·ne·s de leur quartier. Comme le décrit Engels (1887, p. 79) il y a presque un siècle et demi,

> « *Quel qu'en soit le motif, le résultat est partout le même : les ruelles et les impasses les plus scandaleuses disparaissent et la bourgeoisie se glorifie hautement de cet immense succès — mais ruelles et impasses resurgissent aussitôt ailleurs et souvent dans le voisinage immédiat* ».

Quand les théoricien·ne·s libéraux et libérales argumentent que la gentrification est « naturelle » et « inévitable », iels n'auront pas tort s'iels précisaient qu'elle est « naturelle » et « inévitable » dans le mode de production capitaliste. Cependant, puisque, encore une fois, les capitalistes considèrent ce mode de production comme l'ordre naturel et inhérent des choses, iels conçoivent donc les phénomènes inhérents du capitalisme comme immanents et inévitables. Or, comme le mettent en évidence Clerval et Van Criekingen (2014),

> « *Les approches multi-scalaires de la gentrification, qui la relient aux transformations macroéconomiques contemporaines du capitalisme mondial et aux transformations du rôle des États (Smith 2002 ; Harvey 2011), montrent bien que la métropolisation n'est pas un processus ''qui va de soi'', mais résulte de choix politiques et de stratégies d'acteurs économiques qui donnent corps à la configuration néolibérale du système capitaliste (Clerval 2013). Si la gentrification s'inscrit logiquement dans le sillage de la métropolisation, il ne s'agit pas pour autant d'évolutions ''naturelles''* ».

Dans cette perspective, la gentrification d'un quartier n'est pas un processus isolé, ni circonscrit, ni définitif. En revanche, elle s'inscrit dans un ensemble de processus de restructuration urbaine, elle-même issue de la restructuration sociale, économique, politique

et culturelle du capitalisme (Smith, 1996). Dès lors, il convient de traiter la gentrification à travers les configurations de la division du travail et la production-distribution de l'espace-marchandise. Smith (*ibid.*, p. 23) souligne à juste titre que « *la géographie économique de la gentrification n'est pas aléatoire* ». En ce sens, la gentrification ne résulte pas d'une simple réhabilitation physique d'un espace urbain, mais d'une réorganisation globale de l'espace social et économique, où les rapports de classe jouent un rôle central. Cela dit, il ne faut pas oublier tous les autres rapports de domination, notamment ceux de race et de genre. Comme l'explique rigoureusement Smith (2002, p. 7), « *la restructuration sociale et économique s'accompagne simultanément d'une restructuration de l'échelle spatiale, dans la mesure où la fixation des échelles cristallise les contours du pouvoir social : qui est* empowered *et qui est réprimé, qui gagne et qui perd* ». Partant, on peut affirmer que la gentrification est « *symptomatique d'une géographie de classe plus générale de la ville* », géographie qui résulte des politiques étatiques (y compris locales), de l'urbanisme (notamment la planification urbaine) et des stratégies d'investissement foncier (Smith, 1996 ; Harvey, 1973).

Comme le rappellent Pinçon et Pinçon-Charlot (1989, p. 50), « *la distribution spatiale des groupes n'est jamais fixée* ». À l'exception de la grande bourgeoisie qui retient ses territoires stables et ses lieux de vie strictement hermétiques depuis très longtemps et qui défend hardiment ses frontières géographiques et sociales (Pinçon & Pinçon-Charlot, 1989 ; 2007), lui permettant d'assurer sa domination sociale également au niveau du quartier, les autres couches sociales de la bourgeoisie, de la petite-bourgeoisie et du prolétariat connaissent une mobilité plus ou moins marquée dans l'espace urbain.

D'un côté, les couches plus privilégiées et ascendantes cherchent constamment à « améliorer » leurs conditions de vie, à conquérir de nouveaux territoires et à intégrer la bourgeoisie par le biais de la consommation. Depuis l'ère du fordisme, il y a eu une véritable confusion fallacieuse de la définition des classes (même chez certain·e·s marxistes) à caractériser les classes sociales, non par leur rapport aux moyens de la production, mais par leur rapport aux moyens de la consommation. Cet embrouillement fondamental a profondément contribué à la création du mythe de la « classe moyenne » qui a doublement transformé les dynamiques sociales : d'une part, il a mystifié certaines couches du prolétariat et leur conscience de classe en les assimilant aux modèles de consommation bourgeois, alimentant l'illusion d'une possible appartenance à la bourgeoisie ; et d'autre part, il a

accentué la division de classe en fragmentant à l'infini les catégories sociales, brouillant ainsi la conscience de classe et la solidarité. En conséquence, ces couches sociales ascendantes, en quête de possession des moyens de consommation, fertilisent le terrain de la gentrification.

De l'autre côté, comme nous l'avons déjà remarqué (*cf.* pp. 189-190), une grande partie du prolétariat, par des contraintes diverses et variées, n'a pas vraiment le privilège du libre « choix » d'où vivre. Pinson (2020, p. 92), sans parler de la gentrification, décrit un aspect de cette mobilité imposée : « *l'urbanisation du néolibéralisme rend aujourd'hui l'accession presque impossible pour qui ne peut compter sur un héritage. Le résultat est un processus progressif d'éviction, non seulement des catégories populaires, mais aussi des classes moyennes des zones les plus convoitées des métropoles* ». En effet, l'urbanisation du néolibéralisme est une urbanisation de détérioration progressive des conditions de vie de la majorité des couches sociales au profit d'une petite minorité. Or, cette détérioration, comme le développement urbain, ne se fait pas de manière égale et linéaire. De la même manière que la (re)valorisation de certaines zones urbaines entraîne la dévalorisation d'autres et inversement, la dégradation du niveau de vie de certaines couches impulse la revalorisation de certaines zones urbaines antérieurement occupées par des couches inférieures. Ce qui provoque, à son tour, la dégradation des conditions de vie de ces dernières. Ainsi, ces zones valorisées ou dévalorisées par le mouvement du capital déterminent les mouvements des populations dans la ville. Il en ressort que les « gentrifieurs » ne sont plus (re)produits comme dans les années 1950-1960, dans la mesure où les « pionniers » s'installaient dans les quartiers centraux abandonnés par le capital, suscitant son retour et conséquemment l'expulsion du prolétariat. De nos jours, les gentrifieurs et gentrifieuses peuvent être les anciens gentrifié·e·s autant que les gentrifié·e·s peuvent être les anciens gentrifieurs et gentrifieuses.

En dernière analyse, la gentrification est intrinsèquement liée à la crise du logement (*cf.* pp. 179-184). D'une part, la pénurie de logements est exacerbée par les quartiers gentrifiés qui entraînent une flambée des prix immobiliers, rendant l'habitat inaccessible aux populations plus précaires. D'autre part, la gentrification s'inscrit dans une logique dialectique dans le sens où les mécanismes de spéculation, de rénovation et de réinvestissement, qui accompagnent la gentrification, se nourrissent de la rareté même qu'ils contribuent à aggraver. Cette rareté n'est pas « naturelle » mais construite résultant de la structure politique, économique et sociale du mode de production capitaliste favorisant la valeur

d'échange au détriment de la valeur d'usage. Cette dialectique s'illustre particulièrement dans la transformation des espaces urbains précédemment dévalorisés en opportunités d'optimisation de la plus-value, tout en refoulant les populations exclues dans des zones périphériques moins dotées. Castells (1975, p. 23), en décrivant le projet de « Reconquête » de Paris, éclaircit minutieusement ce processus :

> « *Les secteurs les plus détériorés ne sont pas rénovés. Par contre, le sont ceux où la population ouvrière et immigrée est la plus importante, ceux où les bureaux et les logements de luxe seront le plus rentables. Un nouveau confort y est installé — mais pour une nouvelle population, celle qui y habitait étant rejetée dans la banlieue sous-équipée* ».

La « rénovation » urbaine et l'élimination des taudis ne se font pas donc dans le but d'améliorer les conditions de vie des populations qui les occupent, mais dans l'objectif de « revitaliser » le capital foncier. Par conséquent, comme le dénonce Engels (1887, p. 81), « *Les foyers d'épidémies, les caves les plus immondes, dans lesquelles nuit après nuit, le mode de production capitaliste enferme nos travailleurs, ne sont pas éliminés, mais seulement… déplacés !* ». Dans ces conditions, loin d'être une solution à la crise du logement, la gentrification en est à la fois un symptôme et un catalyseur. Alimentée par les inégalités sociales et spatiales, elle amplifie la raréfaction spéculative de l'espace. Ce processus perpétue les expulsions et les dépossessions des populations les plus démunies, tout en les maintenant dans des taudis et des zones dévalorisées. En parallèle, il transforme en profondeur les territoires urbains conformément aux normes, à l'idéologie et au mode de vie de la classe dominante. Comme le rapporte Smith (1996, p. 23),

> « *Quelle que soit la revitalisation opérée, c'est le taux de profit dans les quartiers en cours de gentrification qui est revitalisé. En effet, de nombreux quartiers ouvriers subissent une ''dévitalisation'' spectaculaire quand les yuppies qui arrivent installent des barres métalliques sur leurs portes et fenêtres, renoncent à utiliser les rues pour privilégier la vie intérieure, clôturent leurs perrons et expulsent les indésirables des parcs qu'ils considèrent désormais comme ''les leurs''* ».

En guise de conclusion, afin de comprendre et analyser les mécanismes et les effets de la gentrification, il est indispensable de mener une lecture systémique de ce processus, de ses moteurs et « *de sa fonction réelle dans la totalité sociale* » (Lukács, 1922), malgré ses phases différentes et ses formes variées. En définitive, la gentrification est un phénomène intrinsèquement lié au mode de production capitaliste, ses rapports sociaux, ses fondements idéologiques et ses fonctionnements ainsi qu'aux formes de l'urbanisation qui en découlent

selon les configurations et les besoins de chaque stade du capitalisme. Ce n'est pas la gentrification qui modèle l'urbanisation capitaliste et qui en engendre les contradictions et les antagonismes, c'est l'urbanisation capitaliste et ses contradictions qui provoquent, amplifient et globalisent la gentrification. Dans cette perspective, les agents de la gentrification ne sont pas les personnes qui s'installent dans un quartier, mais plutôt le capital, son fonctionnement, sa mobilité et sa quête éternelle du profit. En conséquence, loin d'être inévitable et naturelle, elle s'inscrit dans les logiques du colonialisme et de l'impérialisme dans la mesure où, d'une part, elle traduit une reconfiguration économique, sociale et culturelle globale des villes dans le but de les soumettre aux impératifs du marché mondial, et d'autre part, elle se traduit par une conquête de classe (et de race) du terrain urbain et une expulsion et un déplacement massifs des populations. Comme le rappellent Clerval et Van Criekingen (2014), « *la gentrification n'est pas l'inverse de la ségrégation mais un processus qui s'inscrit lui-même dans des dynamiques ségrégatives en remaniant les contours de la division sociale de l'espace au détriment du droit à la ville des classes populaires* ».

I.IV. La touristification, l'annihilation d'habitat

La touristification est le parachèvement de la gentrification. Une sorte de vente en surenchère de l'espace urbain à la clientèle la plus solvable. La production de l'espace pour le seul objectif de le vendre en masse ou, comme l'appellent Bélanger et Lapointe (2021), l'« *hypermarchandisation* » de l'espace et de la vie urbaine. Le concept de « *bulles touristiques* », que décrivent Fainstein et Judd (1999, *in ibid.*) dans leur ouvrage *The Tourist City*, désigne des enclaves urbaines conçues principalement — et dans certains cas uniquement — pour le tourisme. Ces espaces, souvent isolés du reste de la ville, se caractérisent d'une part, par une concentration d'aménités standardisées (des espaces de consommation), comme des hôtels de luxe, des musées et des lieux historiques et emblématiques, des centres commerciaux, des commerces destinés aux touristes, des restaurants, des cafés, et d'autres infrastructures de loisirs (*ibid.*) ; et d'autre part, ils proposent une expérience guidée, protégée et homogène (consommation de l'espace) de ce que Mitchell (2003, p. 186) appelle « *landscape* » (paysage) et qu'il définit comme

> « *une ''scène'' dans laquelle les classes propriétaires expriment la ''possession'' de la terre et leur contrôle sur les relations sociales qui s'y déroulent. Dans ce cadre, le paysage est un lieu de confort et de détente, peut-être de consommation oisive, épargné par les images de travail, de pauvreté ou de conflits*

sociaux ».

De cette manière, ces bulles touristiques remplissent plusieurs fonctions : *primo*, elles offrent, comme le mentionnent Bélanger et Lapointe (2021), une image « *pasteurisée* » de la ville pour attirer un tourisme de masse, garantissant un sentiment de loisir, de sécurité et de confort (représentation de l'espace). *Secundo*, transformées contradictoirement en espaces de représentation qualitatifs « *exploités pour et par la consommation de l'espace* » (Lefebvre, 1974, p .408), elles sont constamment exposées au différentiel de rente (*rent gap*) et par conséquent à la possibilité accrue d'optimisation de la production de la plus-value dans et de l'espace-marchandise. Plus le tourisme devient massif, plus l'espace se renchérit ; plus l'espace flambe, plus le capital afflue. Et à mesure que le capital s'accumule, la bulle s'enfle, nourrissant un tourisme encore plus massif, dans un cercle vicieux implacable. L'espace touristique est l'espace le plus cher et le plus demandé parce qu'incessamment raréfié en se reproduisant. Dans ces conditions, les quartiers touristiques les plus vieux, ont été évidemment les premiers quartiers gentrifiés. Ensuite, ils ont avalé les quartiers voisins qui, à leur tour, ont fait l'objet de la valorisation et de l'investissement de l'industrie de tourisme et du capital foncier s'y attachant. Dans une bulle touristique, tout est fait pour les touristes, pour répondre à leurs besoins, mais aussi pour leur créer des besoins. En conséquence, les quartiers gentrifiés par et pour le tourisme traditionnel se transforment assez rapidement en enclaves disneyfiés, accaparés par les infrastructures touristiques excluant toute autre forme d'habitat, d'activité et de consommation. Cette forme de touristification se limitait toutefois progressivement aux quartiers périphériques des bulles touristiques.

Depuis les années 1980, s'appuyant sur les idées néolibérales du pluralisme, du postmodernisme, du développent durable, du développement personnel et d'écologisme individuel et libéral, une vague de marchés de niche du tourisme alternatif a surgit se positionnant en opposition au tourisme de masse. Pastran (2014, p. 47) décrit les prémices de ce marché de manière suivante :

> « *Les marchés du tourisme alternatif, qui incluent l'écotourisme, le tourisme éthique et le tourisme volontaire, sont motivés par une demande croissante de produits touristiques plus durables, participatifs, favorables aux populations pauvres et moins nuisibles aux communautés locales que le tourisme de masse traditionnel. Par ailleurs, le tourisme alternatif repose sur la conviction que le tourisme peut et doit bénéficier non seulement aux touristes et aux agences de voyages, mais aussi aux communautés visitées* ».

Ce sont surtout les personnes blanches privilégiées des pays du Nord issues de cette fameuse « classe moyenne mondialisée » se considérant « les citoyens du monde » qui pratiquent et répandent cette forme de tourisme « alternatif » avec des exigences et des besoins nouveaux. Un de ces besoins, comme le remarquent Bélanger et Lapointe (2021), consiste en la quête d'altérité. Or, cette altérité est contradictoire dans le sens où les touristes cherchent souvent une altérité de leurs vies quotidiennes en aspirant à s'assimiler à la vie quotidienne des personnes locales. Ainsi, la vie quotidienne locale, sa culture, sa spatialité et sa temporalité deviennent la marchandise à consommer. Bélanger et Lapointe (*ibid.*) affirment qu'« *il en résulte une forte dialectique qui brouille les frontières entre vivre une vie quotidienne comme un touriste, et vivre, en apparence du moins, la vie quotidienne du ''local''* ». Encore plus invasive que le tourisme classique, cette forme ne se contente pas de l'expérience de touriste-spectateur mais cherche à s'approprier le terrain et à devenir touriste-acteur. Pastran (*ibid.,* p. 47) recense ainsi les motivations principales du tourisme alternatif :

> « *le désir d'échapper au tourisme traditionnel, de vivre de nouvelles expériences, d'acquérir de nouvelles compétences, de s'immerger dans une culture différente, d'interagir avec les populations locales, de ''redonner'', d'''aider là où il y a des besoins'' et de montrer de ''l'amour et de la sollicitude''* ».

Avec ces belles intentions caritatives coloniales, le tourisme alternatif est devenu un marché très intéressant pour l'industrie de tourisme. Cette dernière a commencé à investir dans des régions auparavant peu ou pas touristiques, notamment dans des pays du Sud ou des régions moins riches d'Europe, comme la Grèce et l'Espagne, mais aussi, dans une moindre mesure, dans les espaces plus « vierges » ou plus « exotiques » des pays du Nord. La pauvreté, le « sous-développement », les crises humanitaires, les conflits, etc. sont devenus des objets de *remarketing* dans le fantasme des consommateurs et consommatrices blanc·he·s. Partant, dans le cadre du tourisme alternatif, il n'est plus question de créer une bulle touristique isolée, toute propre et protégée pour visiter les patrimoines historiques ou profiter des paysages naturels. Il s'agit davantage d'objectiver la culture, le quotidien, les lieux et les conditions de vie des personnes aborigènes comme une marchandise destinée aux touristes ayant la « bonne volonté » humanitaire et écologique. Dans ce contexte, écrivent Bélanger et Lapointe (2021, p. 152), « *le tourisme contribue à coder, décoder et recoder la culture, les gens et les territoires et à prioriser certaines formes d'habiter* ». Ainsi, dans le cadre du modèle colonial de la mondialisation néolibérale, une homogénéisation culturelle et économique, visible dans les modes de vie et de mobilité, prend le pas sur l'appartenance et la proximité géographique.

Par conséquent, un Allemand vivant à Berlin peut se sentir plus à sa place dans un quartier gentrifié d'Athènes ou d'Istanbul que dans un village à quelques kilomètres de Berlin — et davantage encore qu'une villageoise grecque ou turque dans ce genre de quartier.

Les plateformes comme Airbnb, qui, aujourd'hui, est devenue l'acteur majeur de la gentrification et de la touristification dans la majorité des grandes villes européennes et américaines du Nord, ont émergé des idées humanitaristes du tourisme alternatif comme « *l'économie collaborative* », « *le partage* » (Périlleux et *al*., 2021) ou « *créer des liens et s'intégrer* » comme le promue Brian Chesky, un des fondateurs de l'entreprise, dans sa lettre[113] adressée en 2021 aux actionnaires. Chesky écrit ensuite :

> « *En apparence, ce que les gens recherchent sur Airbnb, c'est une nouvelle manière de voyager, mais en profondeur, ce qu'ils trouvent, c'est une connexion. Ils ressentent un lien plus profond avec les communautés qu'ils visitent et les habitants qui y vivent. Cette connexion est rendue possible par nos hôtes, qui offrent aux invités une expérience profondément personnelle : après tout, les invités sont accueillis dans leurs maisons et vivent au sein de leurs communautés* ».

Or, de nombreuses études ont montré que la principale motivation des propriétaires à louer leur logement sur cette plateforme réside dans l'optimisation de sa rentabilité. Comme le rapportent Périlleux et *al*. (2021, p. 121)

> « *De fait, le développement de* Airbnb *s'est accompagné de la transformation de logements en meublés exclusivement destinés aux touristes et ce choix semble être soutenu par une rentabilité plus élevée (Garcia-López et al., 2019 ; Wachsmuth et Weisler, 2018 ; Yrigoy, 2018)* ».

En réalité, le tourisme alternatif a élargi le marché de tourisme en lui offrant l'opportunité d'inclure des nouveaux acteurs et des nouvelles clientèles. Par conséquent, il a davantage massifié le tourisme, et disséminé l'exploitation touristique de l'espace urbain. Comme le précise Collet (2024, p. 178), « *le tourisme de masse qui colonise les rues* […] *participe à faire chuter le nombre de logements disponibles. Finis les bons plans d'hier, se loger et se reloger devient un enfer. Attrayant pour les uns, invivable pour les autres* ». En effet, comme il le rappelle (*ibid.*, p. 186), Airbnb n'est qu'un symptôme « *du capitalisme de plateforme et du marché immobilier* […] *à l'heure du tourisme mondialisé* ». Mais sa force et son succès résident dans l'utilisation des valeurs du tourisme alternatif et de la fragilité économique de la soi-disant « classe moyenne » d'une part, et des niches juridiques et fiscales (*ibidem*) favorisant

[113] https://news.airbnb.com/what-makes-airbnb-airbnb/ (dernière consultation 26/11/2024)

l'optimisation du profit des propriétaires d'autre part. De cette manière, elle semble proposer une offre gagnant-gagnant aux propriétaires et aux touristes. Il reste un inconvénient mineur : la population locale ! Les seul·e·s perdant·e·s dans cette excellente affaire d'hospitalité, de partage et d'authenticité d'expériences sont effectivement les prolétaires (y compris la « classe moyenne » locale) qui sont expulsé·e·s de leurs logements, de leurs quartiers, voire parfois de leurs villes. Les propriétaires faisant valoriser leur bien, qu'il s'agisse d'un penthouse ou d'un taudis de 9 m², par le marché de tourisme airbnbisé et sans être obligé·e·s de réinvestir plus (*ibid.*), optimisent concomitamment le niveau potentiel de la rentabilité foncière et celle actuellement capitalisée. Autrement dit, l'airbnbisation diffère de la gentrification classique dans la mesure où d'une part, elle n'a pas impérativement besoin de passer par toutes les étapes nécessaires à la gentrification ordinaire pour revaloriser et optimiser le bien foncier, et d'autre part, elle ne change pas les usagers et usagères de l'espace en remplaçant certaines couches sociales par d'autres, elle transforme brutalement la valeur d'usage de l'espace en supprimant l'habitat et le substituant par l'hébergement touristique. Ainsi, comme le dénonce Collet (*ibid.*, p. 191), « *les profits des uns […] font vite disparaître nombre d'habitats et d'habitants. […] l'effet numéro un demeure : en réduisant l'offre locative à son plus bas niveau en peu de temps, la plateforme crée une rareté extrême* ».

La touristification, en tant que parachèvement de la marchandisation mondialisée de l'espace, incarne une véritable transformation consumériste et néolibérale de la ville où le marché devient le principe de base d'organisation sociale (Pinson, 2020). Si les bulles touristiques contenaient initialement la revalorisation des territoires dans des enclaves spécifiques autour des sites exploitables par l'industrie de tourisme traditionnel, les plateformes comme Airbnb, en s'appuyant sur les « valeurs » du tourisme alternatif, ont davantage élargi les territoires et massifié les acteurs et la clientèle de ce marché. Par ailleurs, ce processus ne se limite plus à la marchandisation de l'espace, mais réifie aussi la vie quotidienne, où les cultures locales, les espaces d'habitat et même les réalités socio-économiques deviennent des produits à consommer. De cette manière, la touristification massive, en proposant une apparente diversité qualitative et quantitative d'offres qui rendent le tourisme accessible à des couches sociales moins fortunées, masque en réalité une homogénéisation mondiale des modes de vie, des pratiques spatiales et des représentations de l'espace. L'airbnbisation, avec sa capacité à court-circuiter les étapes systémiques de la gentrification, exacerbe davantage la pénurie de logements en déplaçant brutalement les

populations locales au profit d'une consommation touristique toujours plus intensive et plus rentable.

Dans cette perspective, la touristification, qu'elle soit classique ou alternative, ne représente pas seulement la domination par excellence de la valeur d'échange sur la valeur d'usage, mais pose aussi des questions fondamentales sur la restructuration sociale et économique et corollairement sur la restructuration urbaine. Ainsi, en tant qu'un processus encore plus débridé et plus violent que la gentrification, elle détruit la fonction primaire de la ville, à savoir, l'habitat, accélère la colonisation et accentue la ségrégation spatiale au profit d'optimisation et de spéculation permanente de la rente foncière dans un marché immobilier mondialisé.



Figure 65 : Autocollant fait par le collectif Unreal Estate *à Athènes : « Plus de logements transformés en appartements de vacances, plus de locataires localaux contraint·e·s de partir », « Le tourisme, une menace pour notre niveau de vie ».*

I.V. Athènes, le brasier de la revitalisation du capital

> « *Il n'y aura bientôt plus de café qui ne serve pas de latte au lait d'amande, de pois ou autre chose de sophistiqué et d'inaccessible* ».
>
> Marianna, habitante d'Exarcheia[114]

[114] Source : https://www.politico.eu/article/violent-demise-neighborhood-exarcheia-epitomize-greece-political-spirit/ , dernière consultation le 27/11/2024

I.V.I. La crise financière, le rêve européen s'écroule

La Grèce a servi de « laboratoire » pour tester les politiques d'austérité les plus brutales en Europe, la gestion drastique de la migration et la touristification massive. Depuis le début du XXIe siècle, elle a été poussée dans une spirale d'endettement, alimentée par les banques européennes (notamment allemandes et françaises) qui ont massivement prêté au gouvernement grec, souvent pour financer des achats de matériel militaire ou des projets d'infrastructures inutiles. Comme le rapporte Slijper (2013, p. 2),

> « *La Grèce a été le pays européen qui dépense le plus, en termes relatifs, pendant la majeure partie des quatre dernières décennies, consacrant presque deux fois plus de son produit intérieur brut (PIB) à la défense que la moyenne de l'Union européenne* ».

Ces prêts ont profité à enrichir les corporations de vente d'armes des pays du Nord, particulièrement de l'Allemagne, des États-Unis et de la France, qui obligeaient la Grèce à la fois à s'endetter et à dépenser les dettes pour l'achat d'armes. En 2010, durant une rencontre avec Erdogan, le Premier ministre de la Turquie à l'époque, le vice-premier ministre grec, Theodoros Pangalos, a déclaré qu'il se sentait « *contraint d'acheter des armes dont nous n'avons pas besoin* » et que ces accords lui inspiraient une « *honte nationale* » (*ibid.*, P. 11). En outre des armes, les pays européens excédentaires comme l'Allemagne, la France et le Royaume-Uni, après la création de la zone euro en 2001, ont massivement exporté du capital, majoritairement du capital financier, vers les pays périphériques comme la Grèce, car, comme le mentionne Toussaint (2016),

> « *Il était plus profitable d'investir dans ces pays que dans les marchés nationaux des économies du centre. L'existence d'une monnaie unique, l'euro, a encouragé ces flux, car il n'y avait plus de risques de dévaluation en cas de crise dans les pays de la périphérie* ».

Pour résumer ce que Toussaint (*ibid.*) cite de Varoufakis (2016), les banques allemandes et françaises ont ciblé les pays méditerranéens (Grèce, Espagne, Italie) comme des marchés idéaux pour l'extension du crédit, en raison de plusieurs facteurs structurels :

— Faible endettement privé initial : les ménages grecs, espagnols et italiens avaient peu de dettes, ce qui laissait une large marge pour l'emprunt. Ces pays, avec des économies moins endettées, devenaient donc des cibles privilégiées pour les banques cherchant à maximiser leurs profits en augmentant l'endettement privé.

— Absence de risque de dévaluation : l'adoption de l'euro éliminait le risque de dévaluation des monnaies nationales, offrant ainsi une plus grande sécurité aux prêteurs.

— Disparités dans les taux d'intérêt : les pays du Nord, en excédent commercial, bénéficiaient de liquidités abondantes, ce qui permettait des prêts à des taux d'intérêt bas. À l'inverse, dans les pays déficitaires, le prix de l'argent (le taux d'intérêt) était plus élevé, parce qu'il y avait moins d'argent et qu'un euro coûtait beaucoup plus cher en Grèce qu'en Allemagne.

Cette exportation du capital financier s'est réalisée à travers une « *action conjuguée des banques grecques et étrangères avec le soutien des gouvernements* » (*ibid.*) et ce sur trois niveaux : celui du crédit privé de la consommation (notamment immobilier), du crédit aux entreprises privées non financières et aux pouvoirs publics. La répartition de ce capital n'était pas moins intéressante : comme le démontre Toussaint (*ibid.*),

> « *Les crédits aux ménages ont été multipliés par 5 entre 2001 et 2008 ; quant aux crédits aux entreprises non financières, ils ont été multipliés par 2,5. Par contre, sur cette même période, les banques grecques ont réduit leurs crédits aux pouvoirs publics* ».

Ainsi, les banques privées grecques et étrangères (particulièrement françaises et allemandes) ont créé une bulle spéculative qui a explosé après la crise économique capitaliste de 2008 dans les pays du Nord. Une crise financière qui était engendrée par les banques et leur système de crédit ainsi que la spéculation immobilière. Suite à cette crise, les États occidentaux et les institutions financières internationales ont mené des plans de sauvetage (*bail-out*) massifs pour protéger les banques des pays du « centre ». En revanche, les États des pays périphériques, comme la Grèce, n'ayant pas les moyens de financer de tels sauvetages, ont été contraints d'assumer des dettes publiques importantes et de subir des programmes d'austérité. Cela a permis de socialiser les pertes privées des banques tout en les compensant avec des fonds publics (*ibid.*), au prix d'une exploitation accrue de la classe ouvrière. La crise grecque qui a éclaté en 2010, écrit Toussaint (*ibid.*), « *a été provoquée par les banques (étrangères et grecques) et non par un excès de dépenses publiques de la part d'un État qui aurait été trop généreux sur le plan social* ». Cependant, les institutions internationales comme le Fond Monétaire International (FMI) la Banque Mondiale ou la Banque Centrale Européenne (BCE) —les instruments institutionnels des puissances capitalistes impérialistes— à l'aide des médias — l'instrument idéologique de ces puissances — d'un côté, et l'État grec aligné sur les intérêts de la bourgeoisie, de l'autre, ont édicté le MoU (mémorandum

d'entente) au peuple grec. Cet accord imposé par la Troïka (le FMI, la BCE et la Commission européenne) a fait subir aux grec·que·s des réformes structurelles, des mesures d'austérité et des privatisations drastiques du service public pour un plan de sauvetage des banques qui, en réalité, était un plan de protection des grandes banques allemandes, françaises, etc. Pour le dire simplement, les grec·que·s[115] les plus pauvres étaient, et sont encore d'une certaine façon, obligé·e·s de payer la recapitalisation des banques les plus riches des pays du Nord.

I.V.II. Le marché immobilier, le tremplin du capital à Athènes

La crise de 2010 et les politiques antisociales mises en place pour la « surmonter » ont eu un impact significatif sur la question du logement en Grèce et notamment à Athènes. Un ensemble de facteurs économiques et sociaux ont exacerbé considérablement la vacance immobilière, particulièrement au centre d'Athènes[116] :

a) De nombreux ménages, appauvris par la crise, ont été contraints de quitter leurs logements pour trouver des alternatives plus petites ou moins coûteuses dans des quartiers périphériques ou dans des villes de moindre envergure. D'autres ont dû trouver des stratégies de survie comme l'hébergement chez des proches ou la cohabitation avec plusieurs foyers sous le même toit (Maloutas, 2022).

b) Contrairement aux centres d'accumulation du capital, en Grèce, à l'époque, la majorité des logements et des biens fonciers appartenait aux propriétaires à petite échelle (*ibid.*). Ces derniers, souvent des individu·e·s ou des familles ayant hérité ou acquis un bien à crédit, louaient leurs propriétés pour compléter leurs revenus (Triantafyllopoulos, 2015 ; Maloutas, 2022). Après la crise, leurs biens ont largement été dévalorisés en raison de la chute des prix immobiliers et de la faiblesse de la demande. Simultanément, la hausse des impôts fonciers imposée par les politiques d'austérité les a contraints à baisser les loyers ou à laisser leurs biens vacants, rendant impossible tout entretien ou rénovation (*ibid.*).

c) Un certain nombre de propriétaires appartenant aux couches sociales les plus privilégiées,

[115] Aussi les Irlandais·e·s, les Espagnol·e·s, les Italien·ne·s, les Bulgares, etc. pour n'en citer que quelques pays européens sans parler de l'exploitation des pays du Sud.

[116] En contraste avec l'abandon du centre-ville par les couches sociales plus fortunées dans les années 1980 (*cf.* pp. 294-296), qui préféraient s'installer dans les nouvelles périphéries urbaines, les foyers ayant quitté le centre après la crise étaient majoritairement issus des couches les plus démunies. Leur départ, loin d'améliorer leur situation, a entraîné une dégradation accrue de leurs conditions de vie.

détenteurs de résidences secondaires ou de plusieurs biens fonciers, ont également laissé leurs propriétés vacantes. Ce choix était principalement motivé par une rentabilité locative insuffisante, combinée à des coûts élevés d'entretien ou de rénovation, particulièrement pour les résidences secondaires (Maloutas, 2022). Ces biens vacants, loin de contribuer à la résolution de la crise du logement, ont accentué la pénurie de logements disponibles et accéléré la dégradation des quartiers concernés.

À cela s'ajoutent, d'une part, les propriétés appartenant à l'État, aux fondations, aux organisations publiques, religieuses ou associatives, ainsi que les biens légués qui, pour diverses raisons, restent inoccupés. D'autre part, on trouve les biens faisant l'objet de conflits d'héritage ou de gestion de multipropriété, ainsi que ceux dont les propriétaires, vivant à l'étranger ou éloignés, n'ont ni la possibilité ni l'intérêt de les louer[117].

Dans ces circonstances, en 2011, on comptait déjà 132 000 logements vacants dans la municipalité d'Athènes (Maloutas & Spyrellis, 2016). Une étude menée par Triantafyllopoulos (2015) révèle qu'en 2013, 18 % des immeubles du centre d'Athènes étaient entièrement inoccupés. Ce phénomène touchait également les commerces, avec 40 % des magasins de rez-de-chaussée et 37 % des locaux commerciaux situés aux étages laissés vacants.

Quelques années après le déclenchement de la crise, le paysage urbain, particulièrement au centre d'Athènes, commence à se modifier, selon Lialios (2021) sous l'influence de trois tendances interdépendantes :

> « *La progression dès 2014 de la fréquentation touristique à Athènes, qui s'est très vite transformée en destination de* city break[118]*. Le déferlement d'Airbnb qui a ''balayé'' tout le centre d'Athènes (dans la foulée, la Golden Visa* [régime d'obtention de permis de résidence à la suite d'achats de biens immobiliers] *est venue contribuer à cette tendance, bien qu'avec un impact bien plus limité sur le marché de l'immobilier). Enfin, l'affirmation d'Athènes à l'échelle internationale comme ''opportunité d'investissement'' dans le marché immobilier, principalement du fait des prix très bas (dus à la profonde crise économique)* ».

En conséquence, depuis 2015, le marché immobilier grec a attiré progressivement des

[117] https://housing360.eteron.org/vacant-houses/ dernière consultation le 04/12/2024

[118] « *Pour faire simple, un* city break *désigne un bref séjour dans une ville touristique. La durée de ce dernier oscille généralement entre deux et cinq jours* » (générationvoyage.fr). « *Le* City Break, *c'est une nouvelle façon de voyager mariant le repos et les découvertes en fonction de chacune de vos attentes. Venez le temps d'un court ou long séjour, couper votre routine et décider du week-end de vos rêves, que vous soyez en famille, seul, en couple, entres amis ou bien en groupe* » (traveltour.fr)

investissements significatifs de la part de sociétés immobilières étrangères et de grandes entreprises grecques. Après une période d'« *hibernation* » du marché immobilier (*ibid.*), celui-ci entre dans une phase de transition progressive d'investisseurs et de la clientèle. Il n'est plus guère composé des petit·e·s propriétaires, des propriétaires-occupant·e·s, des rentiers à petite échelle et des locataires locales et locaux, mais de géants immobiliers multinationaux, de promoteurs et spéculateurs fonciers internationaux, de grandes agences immobilières grecques et d'une clientèle majoritairement étrangère qu'il s'agisse d'investissement, d'achat pour occupation ou de location à court ou long terme. Sur le site d'Altoo AG[119] nous lisons :

> « *Athènes, la capitale de la Grèce, reste le moteur du marché immobilier du pays. La ville offre une gamme variée de propriétés, y compris des villas traditionnelles, des appartements anciens et de nouveaux développements qui s'intègrent parfaitement dans le paysage urbain. Selon les données de la Banque de Grèce, Athènes a connu la plus forte croissance annuelle des prix des appartements au troisième trimestre 2022, atteignant 13 %. Cette tendance à la croissance devrait se poursuivre en 2023* ».

Et plus loin nous trouvons :

> « *Le marché immobilier grec a attiré une attention considérable de la part des investisseurs étrangers. Selon la Banque centrale, la part des investisseurs étrangers sur le marché a augmenté de 60 % en 2022 par rapport à l'année précédente, avec un montant d'investissement d'environ 1,28 milliard d'euros. Cet afflux d'investissements étrangers souligne la confiance croissante dans le marché grec et son potentiel de rendement élevé* ».

Ce type de promotion n'est évidemment pas adressé aux petits capitaux à la recherche d'une demeure pour leurs possesseurs. Elle vise surtout les grands capitaux en quête constante de plus de profits. De la même manière, le seuil minimum pour obtenir le Golden Visa dans la région d'Attique (comprenant Athènes) s'élevant aujourd'hui à 800 000€[120] ne tend qu'à attirer la bourgeoisie étrangère « *intéressée par le marché immobilier grec et le*

[119] La société ''Wealth Tech'' Altoo AG se présente comme une plateforme d'agrégation de patrimoine fondée en Suisse : « *La plateforme de gestion de fortune en tant que service a été développée pour permettre aux utilisateurs d'économiser du temps et des efforts considérables dans la compréhension et la gestion des aspects les plus complexes de leur patrimoine mondial. Altoo permet aux personnes privées fortunées ainsi qu'à leurs familles de consolider l'ensemble de leur patrimoine mondial et tous les documents pertinents de manière simple et intuitive* ».

[120] Jusqu'en 2022, ce seuil était fixé à 250 000 € partout en Grèce. Cependant, après la modification du programme, il a été porté à 800 000 € pour la région d'Attique, les unités régionales de Thessalonique, Mykonos, Santorin, ainsi que pour les îles de plus de 3 100 habitants, et à 400 000 € pour les propriétés situées dans d'autres zones (https://fr.harveylawcorporation.com/grece-golden-visa/).

mode de vie méditerranéen ». Alors que les « migrant·e·s » sont refoulé·e·s, écrasé·e·s et noyé·e·s dans la mer, débouté·e·s, pourchassé·e·s, emprisonné·e·s et déporté·e·s sur la terre, l'État grec a déroulé le tapis rouge pour allicier les capitalistes étrangers et étrangères.

Dans une étude quantitative portant sur le quartier d'Exarcheia, Lialios (2021) rapporte « *qu'au moment où le pouvoir d'achat des ressortissants nationaux s'était énormément contracté, se déclenche une entrée (comme dans le cas des sociétés) de petits ou gros investisseurs étrangers en recherche d'opportunités sur un marché immobilier prometteur* ». Selon ses analyses, la part des acquisitions de droits de propriété par des personnes physiques étrangères dans ce quartier a augmenté de manière significative, passant de 3,3 % en 2010 à 42,5 % en 2018 (figure 66). Parmi ces acquisitions, les personnes ayant la nationalité israélienne occupent la première place, avec 16,1 % des propriétés achetées à titre individuel durant cette période (figure 67). Il est important de noter que les données de cette analyse s'arrêtent en 2018. Or, comme nous l'avons vu précédemment, l'investissement étranger dans le marché immobilier grec connaît une croissance constante depuis près d'une décennie, et ce phénomène s'est particulièrement intensifié après 2019. À titre d'illustration, rappelons que la société *Diamona Holding*, l'un des plus grands investisseurs sur lequel nous reviendrons plus loin, n'est entrée sur ce marché qu'en 2019.

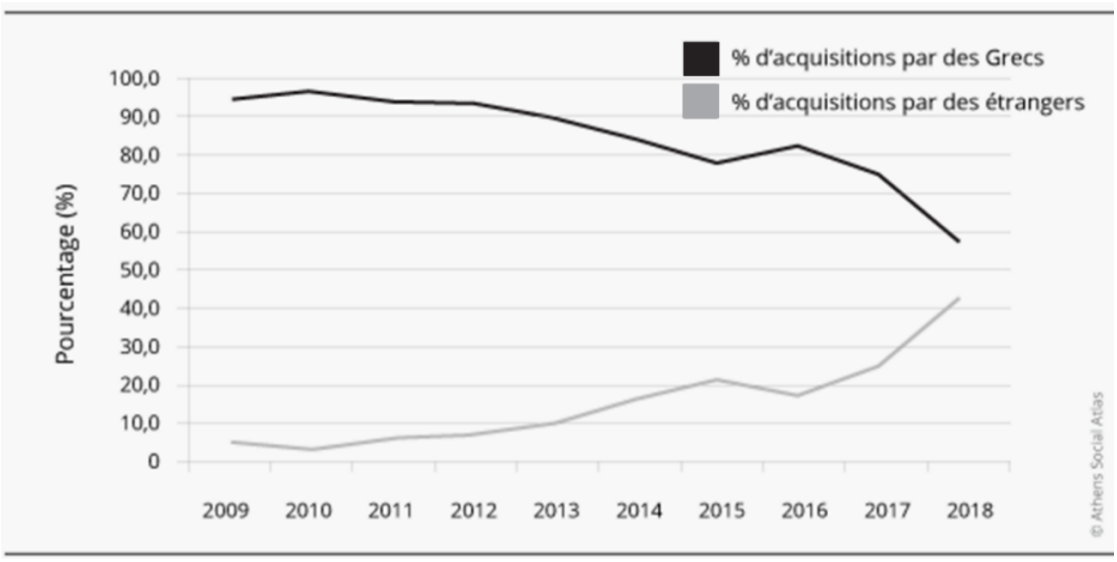


Figure 66 : « Pourcentage des acquisitions de biens immobiliers par des Grecs et des étrangers par année (personnes physiques) » dans le quartier d'Exarcheia à Athènes entre 2009 et 2018. Graphique présenté par Giorgos Lialios dans l'Atlas social d'Athènes, décembre 2021

Ainsi, le marché foncier du centre d'Athènes a été progressivement soumis à une mobilisation inédite du capital national et international « grâce » à une dévalorisation

extrême issue de la crise de 2010. Néanmoins, cette revalorisation n'était possible qu'au prix de la dégradation croissante du niveau de vie, d'expulsion et d'exploitation toujours plus effrénée d'une grande partie du prolétariat grec et étranger résidant en Grèce.



Figure 67 : Localisation des acquisitions par les personnes portantes la nationalité israélienne à Exarcheia 2009-2018. Carte créée par Giorgos Lialios dans l'Atlas social d'Athènes, décembre 2021

L'autre face de cette médaille se reflète sur le marché locatif, où la rente foncière potentielle a rapidement surpassé la rente actuelle issue des logements loués de manière traditionnelle à long terme. D'un côté, l'essor de l'industrie du tourisme a considérablement augmenté la demande de locations à court terme, entraînant une flambée des prix, une tendance fortement amplifiée par des plateformes comme *Airbnb*. De l'autre, la Grèce – et particulièrement le centre d'Athènes – est perçue comme « cool », « conviviale », « chaleureuse », avec son « climat » et sa « gastronomie méditerranéenne », offrant une qualité de vie comparable à celle des grandes villes du Nord, mais à des coûts bien plus bas. Ces caractéristiques ont fait de la Grèce l'une des destinations phares de la migration Nord-Sud. Ce phénomène attire des migrant·e·s qualifié·e·s d'expatrié·e·s : des personnes blanches,

originaires des pays du Nord, appartenant fréquemment à la soi-disant « classe moyenne mondialisée ». En réalité, il s'agit souvent de touristes longue durée ou de colons modernes sans arme. Ces deux nouvelles clientèles, beaucoup plus solvables et rentables que les locataires locaux et locales, ont profondément transformé le marché locatif dans le centre d'Athènes.

Les géants immobiliers nationaux et internationaux ont singulièrement investi dans ce marché en achetant les immeubles entiers, y compris les anciens squats expulsés et murés, pour les transformer en immeubles de *standing*, des appartements de luxe ou des studios meublés à louer sur Airbnb. Pour illustrer cette « régénération », on peut mentionner les activités des trois promoteurs majeurs dans les quartiers centraux d'Athènes et spécifiquement dans le quartier d'Exarcheia.

1) La société ***Diamona Holding*** se présente ainsi sur le site internet *Diamona Greece,* consacré aux activités du promoteur en Grèce :

> « *Étant active sur le marché immobilier en Europe, et particulièrement en Allemagne depuis 2003*, [la holding] *a acheté et vendu, au cours de cette période, des propriétés générant des revenus pour une valeur totale de plus d'un milliard d'euros. En 2007,* Diamona Holding *a décidé de se concentrer sur le développement de nouveaux projets résidentiels à Berlin sous la marque* Diamona & Harnisch*. Depuis lors,* Diamona & Harnisch *a développé et vendu plus de 1200 unités. Aujourd'hui, cette entreprise est l'un des principaux promoteurs résidentiels à Berlin ».*

Nous lisons également sur ce site que « *fin 2019, Diamona a décidé d'entrer sur le marché immobilier grec et d'y devenir l'un des principaux investisseurs et promoteurs* ». Louant des studios ou des T2 de 25 à 50 m² meublés et équipés à un loyer mensuel de 500 € à 1400 €,

> « *La stratégie de* Diamona Holding *consiste à développer un ensemble d'immeubles résidentiels indépendants, composés de petits appartements situés dans des emplacements centraux à Athènes et dans d'autres grandes villes de Grèce. Ces biens sont destinés à la location, principalement pour les étudiants et les jeunes professionnels* ».

Ce géant international détient aujourd'hui plusieurs immeubles dans le quartier d'Exarcheia, notamment les anciens squats de Bouboulinas et Transito, qu'il a transformés en logements de *standing*. Les appartements y sont à la location pour des montants compris entre 700 et 1400 € (figures 68 et 69).



Figure 68 : Lobby de standing construit par Diamona substituant le squat de Bouboulinas (source : diamonagreece.gr, dernière consultation le 06/12/2024)



Figure 69 : Salon d'un des appartements de standing remplaçant le squat de Transito (source : diamonagreece.gr, dernière consultation le 06/12/2024).

2) ***Co&Living***, un promoteur israélien fondé à Athènes depuis 2019, vise de manière assumée à gentrifier et coloniser le quartier d'Exarcheia ainsi que ses environs. Sur son site internet, on trouve la description suivante :

> « - Co&Living, *en collaboration avec Kin Kibbutz, a créé des lieux et des espaces de vie alternatifs à Athènes.*
>
> *- Notre ''famille'' d'appartements partage un style similaire. La plupart d'entre eux sont situés à Exarcheia et se trouvent à proximité les uns des autres.*
>
> *- Notre section communautaire est connue sous le nom de Kin Kibbutz.*
>
> *- Le kibboutz représente une manière sociale de vivre. Cette forme de vie communautaire trouve ses origines en Europe de l'Est, en Russie, en Pologne, etc. Divers types de colonies ont adopté des modèles*

sociaux inspirés du kibboutz, depuis les premières étapes de la création de l'État d'Israël jusqu'à aujourd'hui.
Kin signifie proches ou parents… ».

Historiquement, les Kibboutz ont participé à l'expansion territoriale sioniste, renforçant la présence coloniale sur des terres contestées, ce qui a contribué à la dépossession des Palestinien·ne·s. Ces communautés agricoles, initialement conçues comme des expérimentations socialistes et collectives, ont joué un rôle clé dans le projet sioniste de colonisation de la Palestine (Sabbagh-Khoury, 2023). Les kibboutz ont souvent été établis sur des terres acquises par le Fonds national juif (JNF) que Pappé (2006) décrit comme un outil de colonisation systématique, utilisé pour acheter des terres et permettre l'installation de colons juifs au détriment des habitant·e·s et des agriculteurs palestinien·ne·s qui ont été exproprié·e·s et expulsé·e·s. Ces terres étaient ensuite transformées en communautés comme les kibboutz pour consolider le contrôle territorial et servir les objectifs du mouvement sioniste (*ibid.*).

Dans cette lignée, Co&Living s'approprie le modèle colonial des kibboutz pour promouvoir un mode de vie dit « alternatif » : « *Nous aspirons à préserver un mode de vie social et solidaire avec nos proches* ». Cependant, cette initiative s'accompagne d'une appropriation territoriale et culturelle, qui dépossède massivement les habitant·e·s locaux et locales à la fois de leurs logements et de la configuration sociale et culturelle du quartier. Le promoteur immobilier construit tout un réseau d'infrastructures de consommation, comme l'indique leur site dans la rubrique « *Les lieux que nous aimons* », qui propose une liste de cafés, bars, restaurants, cavistes et autres commerces locaux, accompagnée d'un message publicitaire : « *Notre chemin à Exarcheia ne s'arrête pas aux quatre murs de notre maison ; il s'étend au cœur de la ville, vers la communauté et vers les espaces qui façonnent ce qu'elle est* ».

En invitant des étudiant·e·s, jeunes professionnel·le·s et « nomades numériques » à rejoindre leur « communauté », Co&Living annonce son objectif : « *Créer une expérience de vie plus profonde pour nos locataires, toujours basée sur des relations humaines directes et ancrée dans la communauté locale* ». Pourtant, derrière le slogan « *Ensemble, c'est mieux* », la société impose des règlements qui limitent toute forme de sociabilité collective (comme

héberger des proches ou organiser des fêtes) et promeut un mode de vie individualiste et consumériste :

> « *- Choisissez où et comment vous souhaitez vivre votre vie. Réfléchissez à qui vous voulez être et entourez-vous de personnes qui vous ressemblent. Rappelez-vous qu'elles sont à portée de main*
> *- Et surtout : si vous êtes ici, pourquoi ne pas en faire votre quartier ? Faites connaissance avec vos voisins !* ».

Ce qui est sous-entendu ici par « vos voisins » fait référence aux autres locataires de *Co&Living*, et non aux habitant·e·s locaux et locales, qui subissent la transformation de leur quartier et sont progressivement contraint·e·s de le quitter face à la formation progressive de communautés de hipsters fascinées par l'idée d'une « *combinaison de la vie urbaine métropolitaine avec les valeurs communautaires* » (coandliving.com).

3) **homm** est une société immobilière grecque lancée en 2004. Elle est spécialisée dans la gestion de location, notamment à courte durée. Selon les déclarations de l'entreprise, 70% des propriétés qu'elle gère sont des biens en propriété : « *Actuellement, nous possédons 6 immeubles dans le site historique d'Athènes, utilisés comme appartements en location* ». homm est également gestionnaire des dizaines d'appartements sur Airbnb et d'autres plateformes de location à la nuitée : « *Nous offrons un service intégré de gestion immobilière en coopération avec les propriétaires, toujours dans l'optique d'optimiser les revenus générés par ce processus* ».

Ainsi, le marché immobilier athénien est devenu un tremplin pour le capital international, au prix d'une déstructuration sociale et urbaine. Entre l'exode des habitant·e·s locaux et locales, l'essor du tourisme de masse, et la gentrification coloniale des quartiers centraux par l'industrie du tourisme et les entreprises immobilières, Athènes illustre comment le capitalisme instrumentalise ses propres crises pour remodeler l'espace urbain en faveur des intérêts économiques. Ce processus révèle les contradictions d'un système qui, en revitalisant le capital, dévitalisent la ville et dépossède les populations locales de leurs lieux de vie, de leurs dynamiques sociales et de leur droit à la ville.

I.V.III. Exarcheia : un cas révélateur

Tract écrit par la Coordination d'actions pour la défense d'Exarcheia
Juin 2022

Qu'Exarcheia soit pour la vie et la lutte, pas pour les touristes !

Nous vivons comme des étranger·ère·s dans notre propre ville. La boulangerie du coin a disparu, et les migrant·e·s d'en bas aussi. Les enfants qui logeaient leurs rêves dans les maisons vides sont partis et nous manquent. L'appartement que ma copine a dû quitter est vendu pour 100 000€. L'école a perdu 30 de ses élèves cette année. Le vacarme des chantiers de construction et de rénovation se fait entendre toute la journée, mais on peut encore trouver des antiquités à côté des poubelles béantes et cela nous rappelle qu'il fût un temps où on vivait dans un quartier.

Les nouveaux bâtiments poussent tellement rapidement que tu ne les repères même pas. Les caméras de surveillance surplombent les bancs où nous nous embrassons ou conspirons. Chut, ne réveille plus les touristes. Et si quand bien même on les réveillait, on pourrait au moins les amuser un peu : pour certain·e·s d'entre elleux nous sommes un spectacle, pour d'autres des parasites et pour le reste sans importance. Nous n'habitons plus ici, nous nous perdons, mais nous nous démarquons parmi la foule sans visage.

Les conducteurs de grosses bagnoles et les investisseurs de tout poil profitent des cafés de la rue Valtetsiou pendant que les flicards d'OPKE nous emmerdent avec leurs Jeep sur la place du quartier. Persécutions, contrôles d'identité et humiliations sont monnaie courante si tu es différent, migrant ou « bizarre ». Tout cela en même temps que certain·e·s vivent le « rêve Exarcheien » dans des bars de luxe. Les expulsions s'accumulent pendant que certain·e·s apprécient la vue depuis leur Airbnb.

Ce que vous êtes venu·e·s voir n'existera bientôt plus, à cause de vous, à cause du capital et de la répression. Au moins, nous avons encore les uns, les unes, les autres, les enfants de Strefi, nos rencards, nos petites communautés, la place du quartier, et nos respirations profondes que nous prenons, qu'elles nous apportent de larmes, ou un peu d'apaisement.

Ce quartier, comme plein d'autres, nous fait vivre par les rencontres aléatoires dans ses petites rues, sur ses trottoirs sombres où par endroits le sang a coulé, sur les barricades de l'époque à celles d'aujourd'hui.

Et vous ne pouvez pas nous priver de cette sensation de liberté, peu importe le nombre de keufs que vous amenez pour nous chasser et nous liquider. Alors vous tentez de nous échanger contre des citoyens normaux, obéissants et « propres », ayant les poches bien remplies, avec leurs lots de valises et de caméras.

Nous construisons des communautés, pas des Airbnb, des hôtels et des appartements luxueux
Non aux expulsions, rentrons dans les immeubles, emménageons dans les maisons vides
DIAMONA, HOMM, ZOIA, CO&LIVING ATHENS* vous êtes indésirables !

**Ces géants immobiliers qui ont établi leur présence dans le quartier sont d'immenses actifs dans le domaine d'achat et de construction d'immobilier de luxe. Diamona Greece, une compagnie étrangère, a spécifiquement pris en main la construction des appartements de luxe dans trois anciens squats de migrants.*
La compagnie grecque Homm dispose de très nombreuses propriétés à Exarcheia, à Athènes ainsi que sur les îles. Leurs appartements sont destinés aux touristes riches, mais aussi aux « diplomates ».
La société immobilière CO&Living Athens propose une nouvelle manière de vivre et de se divertir, une soi-disant communauté basée sur la marchandisation des relations. Elle vend ou achète des vies, organise des événements culturels à 15€ l'entrée, vend des peintures à 400€ et propose des golden visas.

Comme nous l'avons déjà constaté, depuis le début de la crise en Grèce et particulièrement à partir de 2015, le quartier d'Exarcheia était devenu l'iso-topie de l'espace de représentation du mouvement anarchiste athénien. Ce qui a alimenté une mythification binaire de l'image du quartier. D'un côté, les anarchistes, libertaires, et jeunes militant·e·s humanitaires, écologistes, etc. de toute l'Europe projetaient sur Exarcheia l'image d'un véritable eldorado anarchiste : un espace où le capitalisme et ses agents seraient tenus exclus, où l'autonomie et l'autogestion fleuriraient à travers les squats et les collectifs, et où la vie serait à la fois « cool » et pas chère. D'un autre côté, comme l'observe Lialios (2021), les médias ont façonné une vision opposée : celle d'un quartier en déclin, marqué par des

affrontements constants avec la police, des dégradations, le trafic de drogue, la présence massive de migrant·e·s et une soi-disant « anarchie » ambiante.

En conséquence, le quartier était de plus en plus dévalorisé, car, comme le décrit Lialios (*ibid.*), l'image de déclin décourageait l'installation de nouveaux foyers dans le quartier et parallèlement « *ces événements bien réels ont joué négativement sur l'attitude d'une partie des habitants du quartier, qui se sont vraisemblablement mis à la recherche de logement ailleurs, ne supportant plus la dégradation du cadre de vie et la criminalité* ». Or, de l'autre côté, du fait de l'image utopique et révolutionnaire, ou du moins fantasmatique, du quartier, de son ambiance énergique, festive et « *stylée* », et aussi de sa proximité avec le centre touristique, Exarcheia s'est d'emblée ouvert aux nouvelles possibilités d'investissement et est devenu un terrain d'opportunité important pour le capital. Comme le dénonce Lialios (*ibid.*), l'image du déclin du quartier, souvent associée à un supposé « désordre anarchique » et à une « criminalité accrue », « *a été ''magnifiée'' à des fins politico-économiques, dans le but de faire chuter les prix de l'immobilier et d'opérer une ''reconquête'' de ce quartier (en vue de sa ''normalisation'') à travers l'industrie immobilière* ». Cette analyse, bien qu'elle reste difficile à démontrer de manière définitive, constitue un constat que l'on peut aisément soutenir dans le contexte des politiques de gentrification et des intérêts économiques associés à ce territoire (*ibid.*).

Dans ces conditions, les processus de dévalorisation et de revalorisation du quartier d'Exarcheia se sont déroulés de manière dialectique, sur des temporalités extrêmement rapprochées, voire simultanées. Cette dynamique souligne la singularité du processus de gentrification et de touristification d'Exarcheia et des quartiers avoisinants, notamment à travers les contradictions qu'il a accumulées depuis la dernière décennie. Comme l'affirme Lialios (*ibid.*), « *il est extrêmement intéressant de constater qu'une zone systématiquement présentée dans la sphère publique comme ''royaume de l'anarchie'' soit aussi nettement ciblée par le capital-investissement (national ou étranger)* ».

Dans ces conditions, le quartier d'Exarcheia s'est rapidement transformé en un terrain d'opportunités substantiel d'accumulation et de circulation du capital à deux niveaux interdépendants. D'une part, il a constitué un nouveau marché pour répondre aux besoins et aux demandes de l'ensemble des personnes bénévoles, employées, militantes, étudiantes, artistes, etc. venant des pays du Nord, fréquentant très souvent ce quartier et/ou désirant s'y

installer pendant quelques mois ou de manière plus pérenne. D'autre part, il est progressivement devenu la principale destination du tourisme alternatif et militant à Athènes, voire de toute la région, avant de devenir aujourd'hui une destination touristique à part entière. Cette transformation était due à plusieurs contradictions sociales, politiques, économiques, géographiques et idéologiques.

Primo, ainsi qu'il a été noté auparavant, l'arrivée massive des migrant·e·s à Athènes entre 2015 et 2018 s'est accompagnée d'un afflux significatif de bénévoles, de militant·e·s, d'employé·e·s des ONG et des organisations internationales humanitaires et de la gestion des migrant·e·s, mais aussi des artistes, des journalistes, des chercheurs et chercheuses, des étudiant·e·s et des stagiaires des pays du Nord global. À quelques exceptions près, des personnes blanches et pour la plupart des jeunes, s'autoqualifiant souvent de « citoyen·ne·s du monde », cette population appartenait idéologiquement et économiquement à la fameuse « classe moyenne mondialisée ». Bien qu'animée par des intentions humanitaires sincères, elle a également introduit des attitudes, des pratiques spatiales et un mode de vie *sui generis* à cette couche sociale. Contrairement aux migrant·e·s du Sud, ces nouveaux arrivants disposaient d'un niveau de consommation élevé et d'une solvabilité attractive, ce qui en faisait une cible privilégiée pour le capital national et international. Très rapidement, ce marché a été saisi, amplifié et promu, entraînant des dynamiques économiques et urbaines considérables.

Secundo, le quartier d'Exarcheia était le « centre ». Il était le pivot politique, c'est-à-dire le centre de décision, d'organisation et d'action, comme démontré plus haut, par son caractère isotopique dans le mouvement anarchiste en général et dans la lutte pour accueillir les migrant·e·s en particulier, et du fait de la concentration d'un nombre important de squats, de collectifs, d'assemblées, d'actions et d'événements. Situé au nord-est de Metaxourgio et d'Omonia, à l'est d'Acharnon et au sud-est de Viktoria et d'Agios Panteleimonas, au sud de Kypseli et au nord de Syntagma et du centre historique, Exarcheia occupait également une position géographique centrale, au sens propre du terme. Il se trouvait au cœur d'un ensemble de quartiers habités et fréquentés par les migrant·e·s, où étaient situées les principales infrastructures d'accueil, les sièges des ONG et des organisations internationales, ainsi que les squats et les campements spontanés.

Tertio, en raison de son voisinage avec les quartiers de Syntagma, Kolonaki, Akademia

et Neapoli, situés au sud et à l'est, Exarcheia occupe une position liminale, s'inscrivant entre les quartiers prolétaires et habités par des migrant·e·s, et ceux plus chics, touristiques et embourgeoisés fréquentés par les touristes, les couches plus riches de la classe ouvrière et la petite-bourgeoisie (carte 6).



Carte 6 : La centralité géographique d'Exarcheia entre les quartiers petits-bourgeois Blancs et les quartiers prolétaires avec présence de migrant·e·s (crédits : Torkaman Rad E.).

Cette liminalité se reflétait dans la diversité du parc immobilier, la composition sociale et la variété des commerces, perceptible même en traversant le quartier, notamment dans un axe ouest-est. Partant, parmi les quartiers directement concernés par la question migratoire évoqués plus haut, Exarcheia était le quartier le plus Blanc, le plus convenable pour le mode de vie de « la classe moyenne mondialisée » avec les infrastructures de consommation les plus adaptées à ce mode de vie telles que de nombreux bars et cafés, restaurants et tavernes, pâtisseries et glaciers, librairies et magasins de fournitures scolaires, boutiques artisanales, etc., contrairement à Acharnon, Omonia, Victoria ou Metaxourgio où se trouvent beaucoup de commerces, d'épiceries, de restaurants et de sandwicheries étrangers appartenant aux migrant·e·s et une ambiance non-blanche dominante.

Quarto, bien que proche du centre historique et de la bulle touristique de l'époque (jusqu'en 2017-2018), et alors qu'il n'était pas totalement dévalorisé comme les autres quartiers du centre d'Athènes, Exarcheia, tel que nous l'avons observé précédemment, proposait des prix de consommation nettement plus abordables, qu'il s'agisse de logement ou de la consommation quotidienne comme la nourriture et le divertissement. Autrement dit, les espaces de consommation ainsi que la consommation de l'espace coûtaient considérablement moins cher à Exarcheia que dans les autres quartiers Blancs d'Athènes.

Quinto, l'imaginaire collectif de la gauche européenne et notamment des mouvances anarchistes et libertaires qui a formé ce « *rêve Exarcheien* », particulièrement à partir de 2015, concomitamment aux besoins énormes de main-d'œuvre militante, bénévole et salariée sur le terrain pour « gérer » ou autogérer la situation calamiteuse de l'« accueil » des migrant·e·s en Grèce, ont fait d'Exarcheia la destination idéale du tourisme humanitaire, du tourisme militant et du tourisme anarchiste.

Ces derniers, représentant les différentes formes d'un même phénomène, sont les niveaux plus engagés et revendiqués du tourisme alternatif. Il s'agit des individu·e·s qui combinent le voyage avec les engagements bénévoles ou les activités humanitaires ou militantes. Or, ces voyages sont souvent d'une durée courte (entre une semaine et trois mois) qui ne permet ni une véritable connaissance du terrain et de ses protagonistes, ni un investissement profond. De plus, comme le dénonce Luh Sin (2009, p. 497), ces personnes voyagent plutôt pour le plaisir de voyager et les raisons personnelles, sont « *généralement plus intéressées par la réalisation des objectifs liés à leur ''soi''* », et cherche davantage à

satisfaire les envies individuelles ou acquérir des compétences que pour combler les besoins ou participer aux projets socio-politiques locaux. Kwa (2007, in *ibid.*, p. 480) résume cette tendance : « *Il y a le soulagement de la culpabilité de la classe moyenne des pays développés. Il peut même y avoir l'opportunité d'utiliser cette expérience dans une candidature universitaire ou sur un CV professionnel* ».

Ce phénomène se manifestait massivement à Athènes et spécialement dans le quartier d'Exarcheia particulièrement entre 2015 et début de 2020. D'une part, comme le décrit Ramyar, un des personnages du film documentaire *Les Alphabets en lutte* (Torkaman Rad & Mérinos, 2019), les jeunes volontaires et les jeunes anarchistes en provenance d'Allemagne, de France, d'Espagne, etc. venaient y passer leurs vacances profitant de la situation des personnes migrantes et l'ambiance du quartier. D'autre part, comme l'identifie Floriane dans le film (épisode 3, 28' : 50''- 30' : 52''), il existe un tourisme militant de masse des personnes qui y vont pour faire « *leur petit pèlerinage d'anarcho-touriste* » afin de se soulager d'avoir milité ou cocher la case sur leur CV militant.

Ultimo, jusqu'à ce que le capital foncier, entre autres, commence à investir systématiquement à partir de 2017, le quartier d'Exarcheia, dans les guides touristiques, et sur les sites et forums internet était qualifié de « *dangereux* », « *hors système* », « *peu attractif* », donc, « *à éviter* ». Puis, il était souvent présenté comme une « *expérience* » jeune et révolutionnaire (Lialios, 2021), « *aventure* » ou « *défi* » culturel par les acteurs du marché touristique. Au fil du temps, « *le quartier est devenu de plus en plus prisé des touristes, qui affluent dans la zone à la recherche d'une expérience alternative d'Athènes* » (Stamouli, 2023) dans l'attente qu'il devienne aujourd'hui une des principales destinations touristiques d'Athènes, non seulement pour le tourisme alternatif ou engagé, mais, et surtout, pour le tourisme traditionnel de masse. Exarcheia a été classé le numéro 31 des « 40 quartiers les plus cool du monde » en 2023 par le site américain Time Out globalement connu et consulté. « *Chaque année, Time Out interroge ses équipes et contributeurs à travers le monde pour établir une liste des 40 quartiers les plus* fun*, intéressants et à la mode*[121] ». Le site internet propose directement dans l'article, un lien vers les locations Airbnb de chaque quartier. Nous trouvons la description suivante dans la liste de Time Out :

[121] https://edition.cnn.com/travel/time-out-worlds-coolest-neighborhoods-2023/index.html, dernière consultation le 10/12/2024

> « *Exarcheia, à Athènes, est un quartier historiquement radical, connu pour son esprit bohème, son activisme politique et son flair artistique. Souvent décrit comme une enclave anarchiste, Exarcheia offre une atmosphère unique, caractérisée par un* street art *vibrant, des cafés éclectiques et une scène alternative florissante.*
>
> *Le quartier constitue un centre pour les intellectuels, les artistes et les étudiants, favorisant un esprit de communauté et de créativité. La place Exarcheia, point central des rassemblements sociaux, des discussions et des événements culturels, contribue à l'énergie dynamique, historique et animée de ce lieu*[122] ».

De la même manière, notamment depuis 2023, sur quasiment tous les guides touristiques d'Athènes, les blogs et les sites internet, le quartier d'Exarcheia est devenu un endroit à visiter, à ne pas rater et désormais classé parmi « *les meilleurs quartiers d'Athènes* ». Lonely planet, éditeur majeur de guides touristiques appartenant à la BBC, plaçant Exarcheia en 3e place des meilleurs quartiers d'Athènes en 2024, le présente ainsi :

> « *Près du musée national d'Archéologie, le quartier bohème d'*[Exarcheia] *se distingue par sa culture et son histoire alternatives. Partiellement embourgeoisé, il n'en conserve pas moins un caractère jeune et non conformiste, grâce à sa population d'étudiants, d'anarchistes, d'artistes, d'intellectuels et de vieux gauchistes. Le* street art *présent à chaque coin de rue et l'intervention occasionnelle des unités antiémeutes soulignent son caractère rebelle*[123] ».

En effet, la prénotion de Lialios (2021), qui avançait que le capital-investissement s'engagerait dans une « *normalisation* » tout en préservant la « *marque* » distinctive de ce quartier pour optimiser le marché immobilier et les locations à court terme, s'est rapidement concrétisée. Comme nous l'avons remarqué plus haut, Exarcheia, depuis 2019, est devenu le terrain numéro un d'investissement immobilier du capital national et international et a subi une gentrification-touristification brutale et effrénée.

En dernière analyse, le cas d'Exarcheia met en lumière à la fois les contradictions fondamentales des luttes urbaines (Castells, 1975) et la capacité inépuisable du capitalisme à intégrer, incorporer, récupérer et marchandiser toute forme de contestations contre le mode de consommation et qui ne s'oppose pas frontalement au mode de la production. Ce quartier emblématique de la résistance anticapitaliste et l'iso-topie du mouvement anarchiste a vu son identité subversive absorbée et sa représentation de l'espace réappropriée par le capital pour

[122] https://www.atlasallied.com/blog/coolest-neighbourhoods-in-the-world, dernière consultation le 10/12/24
[123] https://www.lonelyplanet.fr/destinations/europe/grece/athenes/exarhia, dernière consultation le 10/12/24

le transformer en espace de consommation et objet de consommation de l'espace. Dans les faits, Exarcheia et son symbolique de lutte et de la résistance sont en cours de muséification, or il ne s'agit même pas d'un musée classique à un minimum fidèle à l'Histoire, mais d'un musée d'art postmoderne où tout est réifié, déformé et vidé de son sens et son histoire.

I.V.IV. La résistance pour garder Exarcheia un quartier de vie et de lutte

Il n'est pas surprenant que le projet de « nettoyage » du quartier ait pris une forme à double facette, articulant une dimension visible et brutale à une autre plus discrète, mais tout aussi déterminante. La face visible s'est traduite par les expulsions de squats, les exclusions des migrant·e·s, les répressions politiques et policières, et une militarisation accrue du quartier. La face cachée, quant à elle, s'est manifestée dans des investissements immobiliers et commerciaux massifs, une transformation progressive de la culture et de l'économie locales, marquée par l'émergence de logements de *standing*, de boutiques de luxe, de bars, de cafés ou de restaurants prisés par les hipsters, ainsi qu'une conversion accélérée des logements en Airbnb. En réalité, la « reconquête » d'Exarcheia a nécessité une intervention militaire (effectuée par les différentes unités de police, mais avec des tactiques et stratégies explicitement militaires[124]) visant à créer les conditions favorables à l'entrée du capital-investissement et à garantir un ordre conforme aux logiques de production et de consommation capitalistes. Néanmoins, ces processus de gentrification et de touristification d'Exarcheia, de la marchandisation de sa représentation politique, et sa restructuration économique, sociale et spatiale ne sont pas passés inaperçus ni sans résistance. Comme nous l'avons constaté dans le chapitre précédent, dès la déclaration officielle de la guerre sociale par l'État grec contre le quartier d'Exarcheia et sa structure socio-politique en août 2019, les groupes et collectifs militants et activistes ont reconfiguré leurs organisations et structures pour faire face aux offensives toujours plus violentes du capital et son État. Cela dit, il existait bel et bien des collectifs de lutte contre la gentrification du quartier avant août 2019, toutefois cette question n'était pas considérée comme cruciale.

D'après mes recherches, la première initiative concrète contre la gentrification du quartier remonte à la formation d'un groupe secret en 2019. Ce groupe menait des actions directes contre les appartements loués sur Airbnb, telles qu'identifier les propriétés (et parfois

[124] Une étude approfondie sur ce sujet serait particulièrement intéressante, bien qu'il reste délicat et que les données nécessaires, détenues par la police grecque, soient actuellement inaccessibles.

leurs propriétaires), saboter les serrures, taguer les murs et portes, conscientiser ou même humilier les consommateurs et consommatrices, tout en menant des campagnes de tractage de sensibilisation et d'agitation dans tout le quartier. Cependant, ce groupe est resté le seul à s'attaquer directement à la touristification du quartier jusqu'à ce que la menace devienne de plus en plus pressante.



Figure 70 : Tract diffusé par la coordination d'actions pour la défense d'Exarcheia, juin 2022

Effectivement, la lutte contre la gentrification et la touristification a pris de l'ampleur, notamment après l'annonce des travaux de la station de métro et de la rénovation de la colline de Strefi au début de 2022 (*cf.* pp. 283-293). Comme mentionné précédemment, à ce moment-là, plusieurs assemblées et collectifs se sont formés, puis fédérés dans le cadre de la Coordination d'actions pour la défense d'Exarcheia. À partir de là, malgré la militarisation accrue du quartier et la répression policière violente, différentes formes de résistance ont

émergé : des *mikrofonikis* et manifestations, des blocages, des sabotages, des taguages, et des campagnes de sensibilisation locales, nationale et internationales, comme la journée internationale de défense d'Exarcheia le 25 juin 2022, entre autres. Le communiqué[125] suivant illustre une des actions les plus récentes :

> *Athènes (Grèce) : les vitres d'une nouvelle boutique cassées à Exarcheia*
>
> *19 MARS 2024*
>
> *Exarcheia est menacé d'être complètement nivelé par les affaires du capital et par des patrons qui essayent d'effacer de ce secteur toute expression sociale et de conflictualité. Exarcheia en tant que quartier et lieu de résistance est visé par l'État et les investisseurs, dans le but de le stériliser et de le transformer en un centre de divertissement pour les riches et les touristes.*
>
> *Les « nouveaux » magasins sont la vitrine de tout cela, amenant dans le quartier des hordes de nos ennemis politiques et de classe. Les patrons s'enrichissent et les habitant·e·s sont foutu·e·s dehors. Combien de temps encore allons-nous tolérer cette situation, ce désastre ? Les gens sont en colère.*
>
> ***Vendredi 1er mars, nous avons choisi de casser les vitres d'un magasin qui n'est même pas encore ouvert**, au carrefour entre les rues Arachovis et Zoodochou Pigis, à coté de là où stationnent les assassins du MAT. Qu'en sera-t-il de ce magasin, qui a déjà ses caméras internes et externes installées ? Café, centre de divertissement, épicerie, restaurant gastronomique, concept store… Peu importe, il est indésirable dans le quartier ! Intervenons, de différentes manières, contre les magasins inutiles, avant même qu'ils n'ouvrent, avant qu'il ne soit trop tard, avant que les rues piétonnes ne deviennent suffocantes, avant que les petites épiceries ne fassent partie du passé.*
>
> *NE LAISSONS MÊME PAS UNE NOUVELLE BOUTIQUE OUVRIR. FINISSONS-EN AVEC LES MAGASINS DES RICHES.*

Depuis la première moitié de 2022, période pendant laquelle le texte rédigé par le collectif du squat de Notara (figures 71a et 71b) décrivait déjà la situation du quartier, et jusqu'à aujourd'hui (fin 2024), la touristification d'Exarcheia n'a cessé de croître. Le mouvement anarchiste a été matériellement et symboliquement dépossédé de son quartier,

[125] Traduit par attaque.noblogs.org.

de tous ses lieux d'organisation et de tous ses espaces publics importants et emblématiques. Parmi les espaces recensés en chapitre 5, il ne reste aujourd'hui que le squat de Notara et le café-*steki* VOX. Les anciens squats sont devenus des appartements de luxe à des loyers colossaux. Le bâtiment de Gini deviendra bientôt un complexe d'exposition artistique avec un jardin sur son toit dédié aux événements culturels élitistes. La place principale du quartier sera dans quelques années une sortie de métro pour les hipsters des pays du Nord qui viendront passer leurs vacances cools et branchées dans les logements loués sur Airbnb. La rue Messologiou contient désormais les immeubles de *standing* les plus chics du quartier. La colline de Strefi sera bientôt aménagée en parc bétonné « sécurisé » par des caméras de vidéosurveillance accueillant des touristes qui vont boire leur latte dans des cafés hors de prix et profiter d'une magnifique vue d'Athènes réservée dorénavant à ceux et celle qui peuvent le payer.

Ainsi, l'iso-topie de la lutte anarchiste se transforme petit à petit en utopie capitaliste néolibérale où la valeur d'usage est entièrement avalée par la valeur d'échange, où l'Histoire contribue à l'optimisation de la plus-value, où il n'existe qu'une représentation de l'espace : la consommation. Consommation de l'Histoire et des histoires des luttes, de la résistance et de l'insurrection. Exarcheia se métamorphose en l'espace de représentation du capitalisme néolibéral.

Ici, j'ai spécialement traité le cas extrême d'Exarcheia, pour autant il est très loin d'être la seule victime de la gentrification et de la touristification d'Athènes. En réalité, comme établi plus haut, ces processus ne se réalisent pas de manière isolée, dans un seul quartier ; la revalorisation d'un quartier est dialectiquement liée à la dévalorisation d'autres et entraîne simultanément la revalorisation de nouveaux secteurs. D'une part, l'annihilation de l'habitat dans les quartiers autour du centre historique et à Exarcheia, déplace les couches sociales moins précaires qui habitaient ces quartiers vers les quartiers avoisinants comme Kypseli et Viktoria et gentrifie à son tour ces quartiers. D'autre part, une fois que les quartiers touristifiés ont atteint leur rentabilité maximale, le capital se dirige vers de nouvelles zones, notamment les quartiers voisins, pour étendre son espace vital. C'est ainsi que les quartiers comme Koukaki, Akademia, Omonia et Viktoria subissent des processus de gentrification et de touristification assez importants, spécifiquement à cause d'airbnbisation accélérée. Dans ces

conditions, la gentrification et la touristification conquièrent Athènes quartier après quartier, avec des formes et des rythmes adaptés à chacun.

> « *13 182 locations Airbnb rien que dans le centre d'Athènes…Et 98,8% d'entre elles ne sont louées que pour une courte période, la durée du séjour n'excède pas 7 jours*[126] ».

Plus de treize mille logements sur Airbnb, est équivalent de plus de treize mille foyers déplacés ou exclus du centre d'Athènes. Dans un pays dépourvu de logement social locatif, où le salaire minimum (830 € brut) est parmi les plus bas d'Europe et où le taux de chômage (9,8%) reste l'un des plus élevés, ces foyers ont perdu à jamais leur qualité de vie aux profits du capital. La touristification débridée portée par le capital foncier international et l'industrie de tourisme a transformé la ville en un espace dédié à la consommation et la rentabilité, au détriment des besoins fondamentaux des résident·e·s locaux et locales.

[126] https://lepetitjournal.com/lepetitjournal-athenes-665, dernière consultation le 13/12/2024

Pourquoi la "gentrification" est raciste et pourquoi nous vous demandons de participer aux luttes pour soutenir Exarcheia !

Chers ami·es , voisin·es, soutiens et camarades,

Cela fait longtemps que nous n'avions pas pris contact avec vous. L'année dernière, nous avons traversé des moments difficiles. Comme pour la plupart d'entre vous, la pandémie a tout chamboulé et depuis l'été dernier, nous essayons de nous remettre d'une telle situation. Le mois dernier, nous avons beaucoup discuté avec des ami·es et des camarades que nous avons côtoyé·es dans le passé. Nous construisons également de nouveaux liens et essayons de nous impliquer à nouveau dans les luttes locales de notre quartier.

Exarcheia change rapidement. Il y a eu les six mois d'occupation par les flics anti-émeute (MAT). Il y a aussi eu les expulsions des squats voisins en 2019 et la violence arbitraire des équipes DELTA et OPKE qui a suivi (surtout pendant les confinements) et qui continue encore. Celleux qui pensaient que le pire était arrivé ont malheureusement eu tort. Car en plus de cette répression d'État avec laquelle nous avons appris à composer, un autre processus met en danger nos espaces de vie et de luttes. Le visage de notre quartier et les visages de celleux qui y vivent sont en train de changer.

Alors que chaque semaine, une nouvelle boutique chic ouvre ses portes et que du jeudi au dimanche, Exarcheia est bondé de gens qui viennent boire un verre, certain·es voisin·es qui passaient devant chez nous pour promener leur chien ou faire leurs courses ne sont plus là. Des personnes qui ont accompagné notre espace de lutte depuis son origine ne semblent plus vivre dans les environs. Des gens avec qui nous partagions simplement un sourire ou un bonjour. Des gens qui se sont révélés être nos alliés lorsqu'ils ont soudainement exprimé leur colère contre le gouvernement devant la porte d'entrée de notre squat. Des voisin·es dont nous ne connaissons parfois même pas le nom.

Ces personnes-là nous manquent aussi parce qu'elles caractérisaient de notre point de vue l'esprit de notre quartier avec ses valeurs de solidarité, d'entraide, d'autodétermination, de résistance, d'acceptation de la diversité et de lutte collective pour un autre monde au milieu de cette société pourrie : celle du capitalisme d'État patriarcal et raciste. La semaine dernière, au lieu de ces personnes solidaires, c'est un groupe de 20 touristes qui est venu faire une visite guidée sur les traces d'"Exarcheia la révolutionnaire", sans même avoir honte de demander si elles pouvaient visiter notre squat. Une demande certainement violente mais quelque peu significative des changements en cours dans notre quartier et de sa "touristification".

Pour nos ami·es et voisin·es, la gentrification signifie des loyers qui montent en flèche, de nouveaux propriétaires chaque année, des appartements en airbnb au lieu de voisin·es d'étage et enfin, pour beaucoup d'entre elleux, un départ contraint du quartier. Il s'agit avant tout d'une question de classe et les personnes à faible revenu ou sans revenu sont les plus touchées. Mais il s'agit aussi d'une division raciste de l'espace puisque les personnes migrantes qui ont des conditions de travail particulièrement violentes sont aussi celleux qui sont les plus exclues du prétendu "marché" du logement. De même, comme vous le savez sans doute, les personnes faisant partie des minorités de genre se voient d'autant plus discriminées par un tel processus.

Figure 71a : Première page du texte de sensibilisation contre la gentrification, rédigé par le collectif du squat de Notara, mai 2022

Dans un même temps, toutes les personnes migrantes ne sont pas discriminées ou, alors elles sont mêmes privilégiées. (Sans parler pour l'instant des "investisseurs" et des "promoteurs" invisibles), nous faisons référence aux personnes originaires d'Allemagne, de France, de Suède, des États-Unis, d'Angleterre et d'autres pays occidentaux qui sont en fait les nouveaux propriétaires et locataires d'appartements à Exarcheia, bien qu'iels ne demeurent pas ici au quotidien. Nous précisons cela sans cibler les personnes individuellement. Mais sur le plan structurel et social, le fait que ces personnes au revenu plus élevé s'établissent dans les quartiers centraux d'Athènes nous préoccupe au plus haut point.

De même, le projet d'une station de métro sur la place d'Exarcheia et la privatisation de la colline Strefi menacent le quartier tel que nous le connaissons. C'est pourquoi nous avons choisi de participer à l'assemblée de coordination d'Exarcheia où nous unissons nos forces avec d'autres groupes, assemblées, camarades et voisin·es. Notara 26 est l'un des espaces les plus emblématiques du mouvement, qui prouve depuis près de 7 ans maintenant, qu'ensemble nous pouvons faire mieux que l'Etat. Nous créons des espaces de respect, d'apprentissage mutuel pour des conditions de vie plus dignes. Pendant ce temps, l'État "offre" aux personnes catégorisées comme "réfugiées" des expulsions ou de l'emprisonnement. La pandémie a montré que nous ne pouvions compter que sur l'entraide des gens d'en bas.

Nous ne voulons pas être alarmistes parce que, par notre expérience, nous gardons confiance dans notre force collective et créative. Mais le tableau d'ensemble n'est franchement pas prometteur. L'inflation des loyers et l'augmentation du coût de la vie en général ne vont pas disparaître, la guerre sociale risque de s'étendre plutôt que de prendre fin. Les marchés boursiers pourraient s'effondrer bientôt et nous sommes sûrs que les prochaines élections vont ramener des politiques de "loi et d'ordre" amplifiées par le gouvernement de la Démocratie néofasciste.

Afin de ne pas seulement réagir une fois les dégâts commis, nous pensons qu'il est crucial de rejoindre les luttes d'auto-organisation dès maintenant. C'est urgent mais il n'est pas trop tard. Nous vous demandons à tous de vous impliquer dans les luttes locales à Exarcheia ainsi que dans d'autres quartiers.

Notre approche horizontale et intersectionnelle de l'organisation revêt un énorme potentiel pour contrer la kleptocratie autoritaire qui ne fera qu'accélérer et renforcer un désastre irréversible. Brisons l'isolement et la peur. Rassemblons-nous à nouveau pour nous réapproprier nos maisons, nos rues, nos places, nos parcs et nos collines du bradage capitaliste. Car nos vies valent plus que leurs profits.

Au cours des prochaines semaines, nous serons impliqués dans ces luttes et nous vous invitons déjà à nous rejoindre : réunions, discussions, assemblées, manifestations et autres actions. Nous organiserons également une journée portes ouvertes pour les personnes qui souhaitent s'impliquer dans notre squat. Suivez notre Facebook et Instagram et toutes les annonces sur Indymedia. Préparons-nous collectivement pour les tempêtes à venir. Dirigeant·es, nous n'avons pas besoin de vous. La solidarité est notre arme.

Exarcheia le 31 mai 2022,

L'assemblée de Notara 26.

Figure 71b : Deuxième page du texte de sensibilisation contre la gentrification, rédigé par le collectif du squat de Notara, mai 2022

I.VI. Caen, l'image de la ville entrepreneuriale

La ville de Caen illustre parfaitement la notion de la ville entrepreneuriale définie par Harvey (1989). Il s'agit d'un changement des fonctions de la gouvernance urbaine, passant du rôle de fournisseur de services, d'équipements et d'avantages pour les populations urbaines à celui de promoteur en compétition de l'attractivité pour optimiser l'accumulation et la circulation du capital. Ainsi, comme le mentionne Harvey (*ibid.*, p.5), l'espace urbain devient un enjeu de négociation entre le capital et les pouvoirs locaux qui s'efforcent autant que possible de maximiser l'attractivité du site local pour l'investissement et le développement capitaliste. Ensuite, Harvey (*ibid.*, p. 7) relève trois éléments principaux de cette forme de gouvernance :

— L'élément central repose sur le principe de « *public-private partnership* » (partenariat public-privé) dans lequel les gouvernements locaux jouent le rôle de promoteur pour attirer les financements externes et l'investissement du capital.

— Ce partenariat, plutôt qu'une forme de développement planifié et coordonné, prend la forme d'une activité entrepreneuriale spéculative sujette à toutes les difficultés et dangers inhérent à une approche spéculative. Or, comme le dénonce Harvey (*ibidem*), « *dans de nombreux cas, cela a signifié que le secteur public assume les risques, tandis que le secteur privé récolte les bénéfices* ».

— L'entrepreneurialisme urbain se concentre sur l'économie politique des « *lieux* », mettant l'accent sur des projets spécifiques visant à améliorer l'attractivité locale pour l'accumulation du capital, plutôt que celle de « *territoire* », c'est-à-dire les initiatives destinées à améliorer directement les conditions de vie ou de travail (logement, éducation, etc.) dans le secteur de gouvernance.

I.VI.I. Le développement entrepreneurial

Depuis la fin du XXe siècle, la ville de Caen et les municipalités de son agglomération, comme Hérouville-Saint-Clair, se sont de plus en plus inscrites dans une logique entrepreneuriale. Leur principale tâche est devenue d'attirer « *des flux de production, de finance et de consommation* » (*ibid.*, p. 11). Ainsi, presque tous les grands projets de ces vingt dernières années ont visé, d'une part, à allicier les investissements privés, les

entrepreneur·e·s, les commerçant·e·s, les *start-upers*, et d'autre part, à séduire les consommateurs et consommatrices plus fortuné·e·s comme les touristes, la petite bourgeoisie, les travailleurs et travailleuses qualifié·e·s, etc. Ce qui se réalise de toute évidence au prix d'exclusion des couches précaires du prolétariat et des populations marginalisées, d'élimination de leurs espaces, ainsi que des commerces et des services répondant à leurs besoins. Les orientations de la ville en matière de grands projets peuvent être retracées sur le site de l'agence de développement de Caen Normandie, qui en présente les priorités économiques et sociales :

> « *Réinventer Caen Normandie*
>
> *De grandes réalisations sont achevées et de grands projets urbains sont engagés dans des équipements et des aménagements majeurs qui renforcent la compétitivité économique, l'attractivité et le rayonnement de Caen Normandie.*
> *Une politique d'aide à l'installation des entreprises et de soutien aux commerces, une stratégie touristique et de marketing territorial innovante, le soin apporté aux projets urbains, l'exigence des choix architecturaux, les investissements pour les aménagements d'espaces publics, la mobilité et l'accessibilité : Caen Normandie affirme sa volonté de développement et d'accueil*[127] ».

Cet accueil n'est bien évidemment destiné qu'au capital, ses espaces de production et de consommation. Ces politiques ont mené à une « *hypermarchandisation* » (Bélanger & Lapointe, 2021) de la ville de Caen dans la mesure où, dans les termes de Lefebvre (1970b, p. 205), « *la stratégie va beaucoup plus loin que la simple mise en vente de l'espace, morceau par morceau* » en visant la transformation de la ville entière et de la vie urbaine en marchandise. Dans une telle perspective, comme le décrit Clerval (2016, p. 291), la ville devient « *un décor de spectacle, un objet de consommation, le tout dans un univers de plus en plus sécuritaire* » adaptée à un mode de consommation (mode de vie) homogénéisant qui se focalise sur le spectacle et l'image au détriment du fond (Harvey, 1989) en faisant abstraction des rapports de classe et des antagonismes qu'ils suscitent (Clerval, 2016). Par-dessus tout, comme le précise Harvey (1989, p. 9), « *la ville doit apparaître comme un lieu innovant, excitant, créatif et sûr, pour* [investir]*, vivre ou visiter, pour se divertir et consommer* ». Il explique que (*ibidem*), dans cette logique, les politiques urbaines « *se concentrent de plus en plus sur la qualité de vie* ». En conséquence, « *la gentrification, l'innovation culturelle,*

[127] https://www.caennormandiedeveloppement.fr/choisir-caennormandie/grands-projets/, dernière consultation le 15/12/2024.

l'amélioration physique de l'environnement urbain », ainsi que l'installation des espaces de consommation (stades sportifs, parcs d'attractions, centres commerciaux, salles de spectacles, etc.) tout comme les espaces à consommer (organisation de spectacles urbains, de festivals, de carnavals, d'expositions, etc.) sont devenus les éléments les plus marquants de la « régénération » urbaine (*ibidem)*.

Cette dynamique renforce par ailleurs ce que Bélanger et Lapointe (2021) nomment la « *touristification du quotidien* ». Il s'agit d'un phénomène qui aligne le mode de vie et les pratiques quotidiennes des résident·e·s à la production marchande et spectaculaire de l'espace, c'est-à-dire à une représentation de l'espace conforme au mode de consommation touristique. Ainsi les habitant·e·s locaux et locales sont considéré·e·s et deviennent idéalement les touristes de leur propre vie quotidienne (*ibid.*) et ses espaces. Partant, comme le dénonce Clerval (2016, p. 234), « *la ville est promue comme un espace de consommation et de loisirs* ».

Cependant, comme le décrit Harvey (1989, p. 10), « *l'entrepreneurialisme urbain implique un certain niveau de compétition entre les villes* » qui opère comme « *un pouvoir coercitif externe* » contraignant les villes à « *à se conformer à la discipline et à la logique du développement capitaliste* » d'un côté, et de l'autre à se différencier pour se singulariser. Cette contradiction est particulièrement estompée par les stratégies culturelles. Zukin (1995, p. 1), considère la culture comme « *un moyen puissant pour contrôler la ville* » qui « *symbolise ''qui a sa place'' dans des lieux spécifiques* ». Elle joue également un rôle central dans « *les stratégies de réaménagement urbain basées sur la préservation historique ou ''le patrimoine'' local* » (*ibidem*). Avec l'homogénéisation culminante de la représentation de l'espace et du mode de consommation, la culture, ou plus rigoureusement, l'apparence culturelle incarne le seul point de distinction des espaces de représentation de la consommation capitaliste. De plus, comme le démontre Zukin (*ibid.*, p. 2),

> « *Avec la disparition des industries manufacturières locales et les crises périodiques des gouvernements et des finances, la culture devient de plus en plus le principal domaine d'activité des villes – le fondement de leurs attractions touristiques et de leur avantage concurrentiel unique* ».

Elle affirme ensuite (*ibid.*, p.83) que les stratégies culturelles de réaménagement urbain « *consistent à créer un espace ''culturel'' reliant tourisme, consommation et mode de vie* ». La ville de Caen avait construit cette (image de) culture par « *une mise en scène du temps par*

l'espace » (Raoulx, 2008, p. 290), notamment autour de deux périodes historiques clé : l'ère de Guillaume le Conquérant et le débarquement de Normandie en 1944.

La première est associée à une représentation de « *la puissance* » et de « *la gloire* » (Ledrut, 1970, p. 94) mise en valeur par le patrimoine architectural de la ville tel que le Château de Caen, l'Abbaye-aux-Hommes et l'Abbaye-aux-Dames, alors que la deuxième s'appuie plutôt sur une représentation symbolique de la « libération » relevant « *une articulation singulière entre commémoration, mémorial et patrimoine* » (Raoulx, 2008, p. 288) d'une ville reconstruite. Caen a été presque entièrement détruite par les bombardements intenses des Américains, Britanniques et Canadiens notamment entre juin et juillet 1944. Elle a donc été en grande partie reconstruite spectaculairement durant les deux décennies suivantes avec plusieurs éléments emblématiques comme l'Université de Caen, les quartiers de Saint-Jean et Quatrans (l'architecture moderne en pierre de Caen). Or, comme le démontre Raoulx (*ibid.*), contrairement à d'autres villes reconstruites comme Le Havre, la patrimonialisation de la Reconstruction à Caen, a été lente, discrète et secondaire par rapport à son héritage médiéval. Cette symbolique, est davantage mise en avant par les cérémonies autour du 6 juin, l'anniversaire de débarquement, par le forum mondial « Normandie pour la Paix », ainsi que par le Mémorial de Caen, un musée de l'histoire contemporaine jusqu'à 20 € l'entrée.

Bien que ces éléments constituent l'image culturelle traditionnelle de Caen, revalorisée par des dépenses de plusieurs dizaines de millions d'euros dans des projets tels que le réaménagement du Château de Caen, le nettoyage et la restauration de la façade de l'Église Saint-Pierre et l'élargissement du Mémorial depuis les années 2010, les stratégies de la touristification de la ville ne s'appuient plus uniquement sur cette image historique relativement forte. Elles se sont également adaptées à une image de compétitivité économique, résidentielle et culturelle bien inscrite dans une dynamique nationale, voire globale. Pour atteindre cet objectif, les autorités locales en « partenariat » avec le capital ont restructuré et réaménagé l'agglomération autour de trois axes principaux, les uns liés dialectiquement aux autres : la commercification de la ville, sa régénération culturelle et la touristification de la vie quotidienne.

I.VI.I.I. La commercification[128] de la ville

> « *Territoire innovant, créatif, entreprenant et international, Caen Normandie est la capitale commerçante et économique de l'ouest normand. Elle offre toutes les opportunités d'emploi et les accompagnements nécessaires à l'accomplissement de vos projets professionnels ou personnels.*[129] »

En effet, le fil conducteur des stratégies politiques, économiques et culturelles de la ville de Caen consiste à transformer la ville en un lieu de fonctions (Lefebvre, 1970b) dont la prééminente est la production de la plus-value et la circulation du capital. Cette approche ne fait pas seulement entrer l'espace dans la production de la plus-value ; elle vise une réorganisation complète de l'espace dans le seul objectif d'optimisation de cette production. La ville entrepreneuriale, à l'image d'une entreprise capitaliste, cherche avant tout à élargir son marché et sa clientèle dans une logique d'optimisation du profit. La loi générale d'accumulation du capital (Marx, 1867), s'applique de la même manière ici : plus une localité accumule de capital, plus elle peut investir pour agrandir son capital, renforçant sa position dominante dans le marché. Or, une autorité locale n'est pas le bénéficiaire de ce profit, mais l'agent de la classe qui en retire les fruits. En conséquence, les autorités locales s'engagent dans une compétition constante pour attirer davantage de capitaux, pour se doter des moyens nécessaires d'attirer encore plus de capitaux afin de valoriser davantage les capitaux existants. Dans cette logique, la commercification de la ville de Caen se manifeste à deux niveaux :

— Au niveau décisionnel : par des politiques économiques prioritaires qui mobilisent toutes les ressources locales pour attirer l'investissement et faciliter l'installation d'entreprises, de startups, de grandes chaines commerciales, d'infrastructures touristiques, etc.

— Au niveau organisationnel : en intensifiant les efforts pour transformer la ville entière en un gigantesque espace de consommation, un « centre commercial à ciel ouvert », où la valeur d'usage disparaît derrière une apparence séduisante, teintée d'innovation, d'humanisme et même d'écologie.

[128] Il est important de souligner que la commercification (*commercialization*) est un processus plus spécifique que la marchandisation (*commodification*). Alors que la marchandisation, comme nous l'avons déjà observé, désigne la transformation d'un bien, d'un espace, d'une pratique ou même d'une idée en une marchandise échangeable, où la valeur d'échange prime sur la valeur d'usage, la commercification insiste sur la manière dont l'ensemble de ces mêmes biens, espaces, pratiques et idées est délibérément soumis à une logique de rentabilité visant à générer, réaliser et répartir du profit.

[129] https://www.caennormandiedeveloppement.fr/, dernière consultation le 16/12/2024

En 2016, quatorze polarités commerciales étaient recensées dans la communauté urbaine Caen la Mer (Capron, 2021), toutes dans les zones périphériques et les communes alentour. Le centre-ville, avec plus de 340 000 consommateurs en 2021, comptait 1 514 cellules commerciales, dont 22,06% de cafés, bars, restaurants et hôtels[130]. Selon Insee (2024), seulement en 2023, 1 981 entreprises ont été créées dans la commune de Caen alors que ce chiffre relevait de 458 en 2005. En 2023, 45 grandes surfaces étaient actives dans l'aire urbaine de Caen.

Le complexe des Rives de l'Orne et son évolution illustre bien cette tendance. Normandie Aménagement retient le grand groupe promoteur Apsys pour construire cette ZAC (Zones d'Aménagement Concerté) en lui offrant un terrain de 76 000 m² de l'ancien centre de tri postal de la ville. Le complexe, inauguré en 2013, contient aujourd'hui 220 logements (au lieu de 500 de prévu), 25 400 m² de bureaux, un hôtel, une résidence pour les séniors, un cinéma de 10 salles et 2 000 places appartenant à Pathé, 700 places de parking et 70 enseignes commerciales. La stratégie du promoteur étant d'attirer les grandes marques et les chaines internationales « *qui ne se trouvent pas à Caen ou dans l'agglomération*[131] », le centre commercial n'accueille presque pas de petits commerces locaux. En revanche, les géants mondiaux tels que H&M, Action, New Yorker, et les franchises internationales de restauration telles que Subway, Eat Salad, Waffle Factory, etc. s'y sont installés.

Mise en avant par son promoteur comme « *quartier mixte* » et « *le lieu de vie récréatif en prolongement du centre-ville de Caen* », ce complexe est le premier d'une série de projets d'urbanisation et de réaménagement de la rive droite de Caen. En réalité, Les Rives de l'Orne n'est pas simplement une polarité urbaine innovante, mais, comme décrit par son promoteur, le « *moteur de la requalification du quartier de la gare et de la reconquête des rives de l'Orne*[132] ». Autrement dit, le moteur de la restructuration spatiale, économique, sociale et culturelle de la rive droite, voire de la ville entière vers une commercification et gentrification programmée et intense. En outre, Les Rives de l'Orne et la pointe de la Presqu'île, située en

[130] Outil de pilotage et d'aide à l'implantation commerciale, réalisé par la Chambre de commerce et d'industrie (CCI Caen Normandie), présenté en 2022 : https://caen.fr/sites/default/files/202306/Observatoire%20du%20commerce%20et%20de%20l'artisanat%202022.pdf, dernière consultation 23/12/2024

[131] Entretien avec Stéphane Briosne, le directeur du réseau des centres commerciaux chez Apsys, promoteur des Rives de l'Orne par Ouest France, publié le 13/05/2023

[132] Toutes les citations de ce paragraphe ont été retirées de https://www.apsysgroup.com/portfolios/les-rives-de-lorne/, dernière consultation 23/12/2024

face, ont fonctionné en synergie pour dévaloriser le centre ancien de Caen. La pointe de la Presqu'île a logé des structures publiques et administratives telles que l'école des beaux-arts (ESAM), la bibliothèque municipale et le tribunal, qui ont été déplacées du centre-ville, tandis que Les Rives de l'Orne a pris en charge la consommation. Cette dévalorisation du centre-ville au milieu des années 2010, dont nous avons constaté la dynamique auparavant, a impulsé sa revalorisation progressive dix ans plus tard, par une « redynamisation » portée par les autorités locales au profit du capital privé qui y a réinvesti.

Caen la Mer a financé, avec des subventions de l'État et de la Région ainsi qu'un emprunt de la Banque européenne d'investissement, les travaux du réseau de tramway à Caen, pour un montant total de 259,9 millions d'euros. Ce projet comprenait notamment l'ajout de deux nouvelles stations aux Rives de l'Orne et à la pointe de la Presqu'île. Pourtant, les Rives de l'Orne étaient déjà desservies par la station de quai de Juillet, et la pointe de la Presqu'île se situait à seulement 10 minutes de marche de cet arrêt. Le réseau de tramway est géré par l'entreprise privée Keolis[133], qui en tire les bénéfices tout en recevant une subvention d'équilibre de la part de Caen la Mer dans le cadre d'un contrat de délégation de service public (DSP). En définitive, nous pouvons déceler la logique commercificatrice de ce type de projets à travers des proclamations du directeur du réseau des centres commerciaux chez Apsys dans son entretien avec Ouest-France (13/05/2023) :

> « *L'expérience nous a confortés dans notre volonté de créer des centres ultra-urbains connectés avec les transports en commun. Pour nous, c'est l'avenir. Nous sommes en train d'installer un centre à Grenoble et à Bordeaux et même si chaque projet est différent, les Rives de l'Orne ont été un petit laboratoire* ».

Ces « centres ultra-urbains », d'une part, modifient les flux humains et ceux du capital, et homogénéisent, d'autre part, les espaces urbains au niveau idéologique, social et économique. En transformant la ville à la fois en espace de consommation et l'espace consommable, ils produisent des espaces standardisés, disneyfiés et identiques partout dans le monde. L'innovation et l'authenticité semblent se situer davantage dans le discours de *marketing* que dans une véritable variation de structure et de fonctions des espaces commercifés. La production de la plus-value (et donc du profit) constituant la genèse sous-jacente de cette uniformisation, comme mentionné précédemment, il est nécessaire de différencier ces espaces par une sorte de *branding* local. Ce dernier est mis en œuvre

[133] En 2025, ce contrat de DSP passe à RATP Dev.

notamment au moyen des stratégies culturelles de réaménagement urbain (Zukin, 1995).

I.VI.I.II. La « régénération » culturelle

Selon Zukin (*ibid.*, p. 7), la construction d'une ville dépend de la manière par laquelle les facteurs économiques traditionnels que sont le sol, le travail et le capital sont configurés. Mais au niveau culturel, cela repose sur la façon dont les « *langages symboliques d'exclusion et de privilège* » sont maniés. « *L'apparence et l'ambiance des villes reflètent des décisions sur ce – et ceux et celles – qui devraient être visibles ou non, sur des notions d'ordre et de désordre, et sur l'usage du pouvoir esthétique* ». Dans ce registre, la production et la représentation culturelles deviennent l'instrument magistral de la justification idéologique des inclusions et exclusions (*ibid.*) d'une part, et de l'organisation et de l'aménagement de la consommation de masse (la reproduction de la force de travail) d'autre part. Tel que nous l'avons observé auparavant, le pluralisme et le multiculturalisme postmoderne constituant la dimension culturelle du néolibéralisme (*cf.* pp. 165-166), proposent une diversité nivelante dans les choix de consommation homogène plutôt qu'un différentialisme du fondement et de la production. Partant, ils font de la ville, de son identité historique et sociale un décor authentique pour un spectacle identique. Les espaces écologiquement très différents, les histoires et les cultures très divergentes, voire parfois antagoniques, sont transmutées par des pratiques spatiales et des représentations de l'espace uniformes et universalisantes en des espaces de représentation interchangeables. Corollairement, comme le dénonce Zukin (*ibid*., p. 83), les stratégies culturelles

> « *valorisent des lieux de vie et de travail archaïques tout en les ancrant davantage dans le passé, les intégrant dans une image d'identité locale en neutralisant leur dimension conflictuelle. Peu importe leur histoire sanglante ou les tensions sociales actuelles, ces lieux sont transformés en une image rassurante et dépolitisée* ».

Dans ces conditions, nous sommes face à une globalisation uniforme des espaces urbains avec la consommation culturelle comme moteur identitaire. Le narratif macro fait disparaître tout narratif micro, qu'il s'agisse de l'espace, de l'Histoire, de la culture ou du mode de vie. Les villes deviennent une variation de marques et d'emballages du même produit. Cependant, l'image de chaque ville doit impérativement se construire autour d'une identité singulière, car, comme l'explique Ledrut (1970, p. 93), « *une Image existe quand on distingue son objet, quand on saisit son individualité. Il n'y a pas d'image de l'environnement là où*

l'identité de celui-ci n'est pas perceptible ». Or, l'image de la ville, étant « *une unité symbolique » qui « met en œuvre les moyens d'évoquer et de manifester la réalité urbaine* » (*ibidem*) n'est jamais prédéfinie ni figée. Non seulement elle évolue constamment à travers les représentations et les conceptions que les planifications urbaines lui imposent, mais elle transforme aussi la perception et les pratiques spatiales. D'après Ledrut (*ibidem*), « *les Images sont des instruments de régulation des conduites. En ce sens, les Images collectives de la ville jouent un rôle dans les pratiques à travers lesquelles la ville se forme, change, évolue* ».

Par ailleurs, l'autre élément essentiel consiste à prendre en compte « *l'économie symbolique* » que Zukin (1995) définit comme un système de production et d'organisation de symboles et de significations culturelles qui influencent profondément l'aménagement de l'espace urbain et son rôle dans la production de la plus-value. Selon elle (*ibid.*, pp. 23-24),

> « *L'économie symbolique repose sur deux systèmes de production parallèles essentiels à la vie matérielle de la ville : la production de l'espace, qui combine investissements en capital et significations culturelles, et la production de symboles, qui forge à la fois une monnaie d'échange commercial et un langage d'identité sociale* ».

En ce qui concerne l'économie symbolique de Caen, la priorité principale réside dans la valorisation de l'image de la ville comme une centralité régionale, voire interrégionale, de la représentation culturelle. Cependant, cette valorisation s'appuie principalement sur une organisation de la consommation par la culture (*ibid.*), au détriment des conceptions différentialistes et/ou militantes de l'art et de la culture comme formes de contre-pouvoir (Clerval, 2016), ou, à tout le moins, d'une représentation des différentes couches sociales dans l'espace public (Zukin, 1995). En conséquence, les politiques culturelles de la ville, notamment ces dix dernières années, se sont orientées vers la promotion d'une culture produite et mise en valeur comme une vitrine éblouissante conçue pour séduire le capital, dans le cadre bien balisé des institutions culturelles (Clerval, 2016, p. 234).

Dans cette logique, la communauté de Caen adopte une double stratégie : d'un côté, elle réduit ou supprime le soutien aux projets et collectifs d'artistes locaux tels que « Le Labo des Arts » ou « Les Ateliers Intermédiaires » et entrave activement des espaces comme La Ba ou La Pétroleuse, qui défendent des formes alternatives ou militantes de production culturelle ; de l'autre, elle concentre ses investissements sur de grands événements internationaux tels que la Foire de Caen ou les festivals Nordik Impakt, Beauregard, Interstice,

ou encore Éclats de rue. Cette préférence s'illustre de manière flagrante dans la sélection des œuvres et des événements pour le millénaire de Caen en 2025. Alors que toutes les propositions de projets politiquement engagés ont été rejetées, la mairie dépensera des centaines de milliers d'euros pour une programmation assurément biaisée par l'idéologie et l'économie symbolique dominante. Cette programmation élitiste, spectaculaire et spéculative privilégiant l'image au détriment du fond, prétend de croiser le passé, le présent et le futur « *pour rendre hommage à cette ville au cœur battant*[134] ». Pour autant pour « *ce cœur battant* », les dynamiques, les contradictions et les conflits sociaux, politiques et géographiques de la ville en sont délibérément effacés.

En outre, la mairie de Caen évince progressivement les collectifs et artistes locaux en leur retirant les espaces de travail et de représentation qu'elle leur avait auparavant mis à disposition. En revanche, elle offre cinq hectares de terrain, à côté du Mémorial, pour un euro symbolique au milliardaire suisse Jean-Claude Gandur afin qu'il y construise un musée destiné à abriter sa collection privée d'art, allant jusqu'à déclarer servilement : « *Nous nous adapterons à l'emprise que souhaitera son architecte*[135] ».

Les stratégies culturelles de la ville de Caen, loin d'être une exception, sont ancrées dans la logique du développement spatial et urbain capitaliste, où le seul moyen de survie se trouve dans la participation active à la compétition pour attirer le capital. Comme nous l'avons observé, un espace ne devient attrayant pour le capital que lorsqu'il offre des possibilités propices à la création et l'accumulation de profits. Proposer une économie symbolique orientée par la marchandisation et la commercification de la culture qui privilégie largement la consommation et le tourisme séduit indubitablement plus le capital, qui, dialectiquement, transforme davantage l'espace en lieu et objet de consommation. La compétition entre territoires pour attirer ces investissements est au cœur des dynamiques de la ville entrepreneuriale. Par là, la touristification d'une ville devient une étape inéluctable d'abord de sa survie puis de sa réussite dans cette compétition.

[134] https://www.millenairecaen2025.fr/fr/news/la-programmation, dernière consultation le 18/12/2025
[135] Joël Bruno, ancien maire de Caen (https://www.lefigaro.fr/arts-expositions/le-milliardaire-suisse-jean-claude-gandur-choisit-caen-pour-abriter-sa-collection-d-arts-20240524, dernière consultation le 19/12/2025).

I.VI.I.III. La touristification de la vie quotidienne

Dans un système urbain organisé de manière compétitive, la croissance économique de la ville ne se traduit plus seulement par l'augmentation de la capacité de production, mais aussi et surtout, par la capacité de consommation. Corollairement, le territoire est avant tout (re)produit pour et par la spéculation. Comme l'évoque Zukin (1995, p. 24), « *chaque effort de réorganisation de l'espace urbain est également une tentative de (re)présentation visuelle. L'augmentation de la valeur foncière, qui reste un objectif des élites urbaines, exige l'imposition d'un nouveau point de vue* ». Dans ces conditions, les espaces urbains font l'objet de négociations sous forme d'incitations et de contraintes. D'un côté, dans le cadre de la revitalisation touristifiante, de nombreux espaces urbains deviennent le terrain de jeu de la consommation pour toute personne en ayant les moyens (Bélanger & Lapointe, 2021, p. 154), et représentent alors une intégration de la vie quotidienne de ces personnes (y compris l'habitat) dans des sites de consommation, ou comme le décrivent Bélanger et Lapointe (*ibidem*) dans un « *ensemble d'aménités collectives exclusives, authenticité du quartier pasteurisée, voire créée de toutes pièces, et ''buzz'' culturel* ». De l'autre, tel que le rappelle Harvey (1989, p. 5),

> « *Sous le capitalisme, c'est la vaste gamme de pratiques de classe liées à la circulation du capital, à la reproduction de la force de travail et des relations de classe, ainsi qu'à la nécessité de contrôler la force de travail, qui reste hégémonique* ».

Ainsi, les processus de touristification de la ville de Caen s'inscrivent dans une planification territoriale visant trois objectifs principaux :

— *primo*, le développement d'un centre régional et interrégional de consommation et de tourisme culturel : d'une part, l'aire urbaine caennaise concentre la grande majorité des espaces de consommation de l'ex Basse-Normandie tels que Festyland, le stade Malherbe, le Parc des expositions, le Zénith, le Cargö, le théâtre de Caen, Les Rives de l'Orne, Ikea, et de nombreux autres centres commerciaux et de loisirs. Cela fait de Caen le centre régional de consommation et de loisir de l'ouest de la Normandie. D'autre part, comme nous l'avons déjà constaté, Caen la mer aspire à devenir une polarité touristique et culturelle aux échelles nationales et internationales.

— *Secundo*, la touristification du quotidien des résident·e·s qui se traduit par tout un ensemble de projets de production temporaire ou pérenne d'espace-temps spectaculaires (Bélanger & Lapointe, 2021) dans l'espace de vie et de consommation ordinaire de la population caennaise et calvadosienne. Des projets comme Caen Plage, Caen Pagne, patinoire de Noël et la base nautique des Rives de l'Orne, les conteneurs, les chalets et les terrasses déportées au long du quai Vendeuvre, Éclats de rue, l'extension du marché de Noël, ainsi que les événements tels que le carnaval étudiant, les Foulées des bistrots, la Foire internationale, etc. contribuent à produire des territoires touristiques au sein de l'espace du quotidien des Caennais·es. Ce qui en bouleversant les pratiques spatiales (espaces perçus) par les représentations de l'espace (espaces conçus), transforme profondément la signification et la fonction des espaces de représentation (espaces vécus). La production spéculative de l'espace entre en conflit avec la notion de « *chez soi* » (Harvey, 1985 ; Bélanger & Cameron, 2016, *in* Bélanger et Lapointe, 2021) et la représentation symbolique des habitant·e·s. Celleux-ci deviennent les client·e·s de leur propre quotidien, les touristes de leurs propres espaces de vie (*ibid.*).

— *Tertio*, la création d'une image séduisante pour attirer des populations solvables disposant d'une capacité de consommation assez élevée susceptibles de s'installer à Caen. Cela passe par la valorisation de l'image de la ville comme destination idéale, à la fois pour les jeunes issu·e·s d'autres villes ou des zones rurales de la Basse-Normandie venant étudier et/ou travailler à Caen (Collette, 2021), et pour les parisien·ne·s souhaitant quitter la capitale. Située à une courte distance de Paris, Caen aspire à attirer cette population, en concurrence avec des villes comme Rennes, Nantes et Évreux, qui ont jusqu'ici connu un succès plus marqué (Insee, 2021[136]). Dans ce contexte, comparée à Athènes qui constitue le centre d'un pays périphérique, Caen se présente comme la périphérie de l'un des centres mondiaux majeurs d'accumulation du capital : Paris. Tandis que le mouvement du capital tend à intensifier une centralité à Athènes, en interaction avec l'exportation des capitaux des pays du Nord, Caen cherche à tirer parti d'un mouvement de décentralisation du capital parisien tout en procédant à une centralisation régionale. Des méga projets de ZAC comme Les Rives de l'Orne et l'aménagement de la Presqu'île en « écoquartier » s'inscrivant dans cette dynamique, deviennent les principaux moteurs de la gentrification à Caen.

[136] https://www.insee.fr/fr/statistiques/5871250#tableau-figure2, dernière consultation le 20/12/2024

I.VI.II. La gentrification planifiée à la mode de Caen

J'ai précédemment montré que représenter la gentrification comme un processus « spontané » résultant des choix résidentiels d'une soi-disant « classe moyenne » est une analyse erronée (Smith, 2002 ; Van Criekingen, 2013). En réalité, comme le démontre Smith (2002), il s'agit davantage d'une stratégie globale inhérente à l'urbanisme entrepreneurial de l'ère néolibérale, « *portée par des alliances entre gouvernements urbains et opérateurs capitalistes privés opérant à différentes échelles* » (Van Criekingen, 2013, paragr. 8). À Caen, comme toute autre ville entrepreneuriale en compétition d'attractivité, les projets de (ré)aménagement d'espaces urbains conduisent donc intrinsèquement à différents niveaux de la gentrification. Néanmoins, comme le précise Van Criekingen (*ibid.*, paragr. 11), cette stratégie globale est mise en œuvre de manière spécifique à chaque contexte urbain et en fonction de ses enjeux et « *de négociations ancrées dans des configurations singulières de rapports de forces sociaux et politiques, et inscrites dans l'histoire des territoires* ».

La désindustrialisation relativement tardive de la ville de Caen, survenue entre la fin des années 1980 et le début des années 1990, a provoqué une importante dévalorisation, touchant non seulement les zones industrielles telles que la Presqu'île et Colombelle, mais également les cités dortoirs comme la Pierre-Heuzé, ainsi que le centre et le péricentre de la ville. Dès les années 2000, les programmes de « rénovation » et les projets de « renouvellement urbain » portés par l'ANRU (Agence Nationale pour la Rénovation Urbaine), ont été déployés dans les quartiers périphériques comme la Grâce-de-Dieu (2006) ou les villes nouvelles comme Hérouville-Saint-Clair (2005). Ces projets de « requalification » des quartiers périphériques ont été accompagnés des projets de « revalorisation » du centre tels que la construction du réseau de TVR (Transport sur voie réservée) connu comme le précédent tramway (inauguré en 2002), le réaménagement du port de Plaisance et du quartier Saint-Jean les intégrant au centre-ville, et l'expansion de l'Université de Caen avec la construction des campus 4 et 5, la rénovation des campus 1 et 2 sans oublier la création de nouveaux bâtiment dans ces deux derniers. Enfin, comme déjà souligné, la reconversion territoriale de l'aire urbaine caennaise liée au capital et à un système de production entrepreneuriale de la ville, s'appuyant notamment sur les secteurs secondaires, tels que le marché immobilier et le tourisme, est devenue la priorité des politiques urbaines. Cette transformation s'inscrit dans une logique d'optimisation du profit, favorisant les intérêts du capital tout en prétendant

bénéficier à l'ensemble de la population, un discours emblématique de la fiction néolibérale (Clerval, 2016).

Si comme l'affirme Van Criekingen (2013, paragr. 1), la gentrification est un processus intimement lié à cette trajectoire et à des politiques « *de transformation des morphologies socio-spatiales urbaines* », il apparaît que les projets urbains entrepris depuis la fin des années 1990 dans l'agglomération caennaise, financés par des investissements publics visant l'objectif d'attirer un capital privé croissant, ont joué un rôle central dans ce processus. Qu'il s'agisse de la « rénovation » du parc immobilier résidentiel (qu'il soit social ou privé), de l'embellissement des quartiers centraux, péricentraux et périphériques, ou encore de la construction de nouvelles infrastructures, notamment des ZAC, ces initiatives ont contribué à la revalorisation du territoire caennais, entraînant de fait une gentrification progressive des différents quartiers et banlieues de la ville.

Dans le cadre de ce travail de recherche, je me concentre particulièrement sur deux grands projets d'urbanisme à Caen, pilotés et financés par les pouvoirs publics mais réalisés par le secteur privé, révélateurs parmi de nombreux autres.

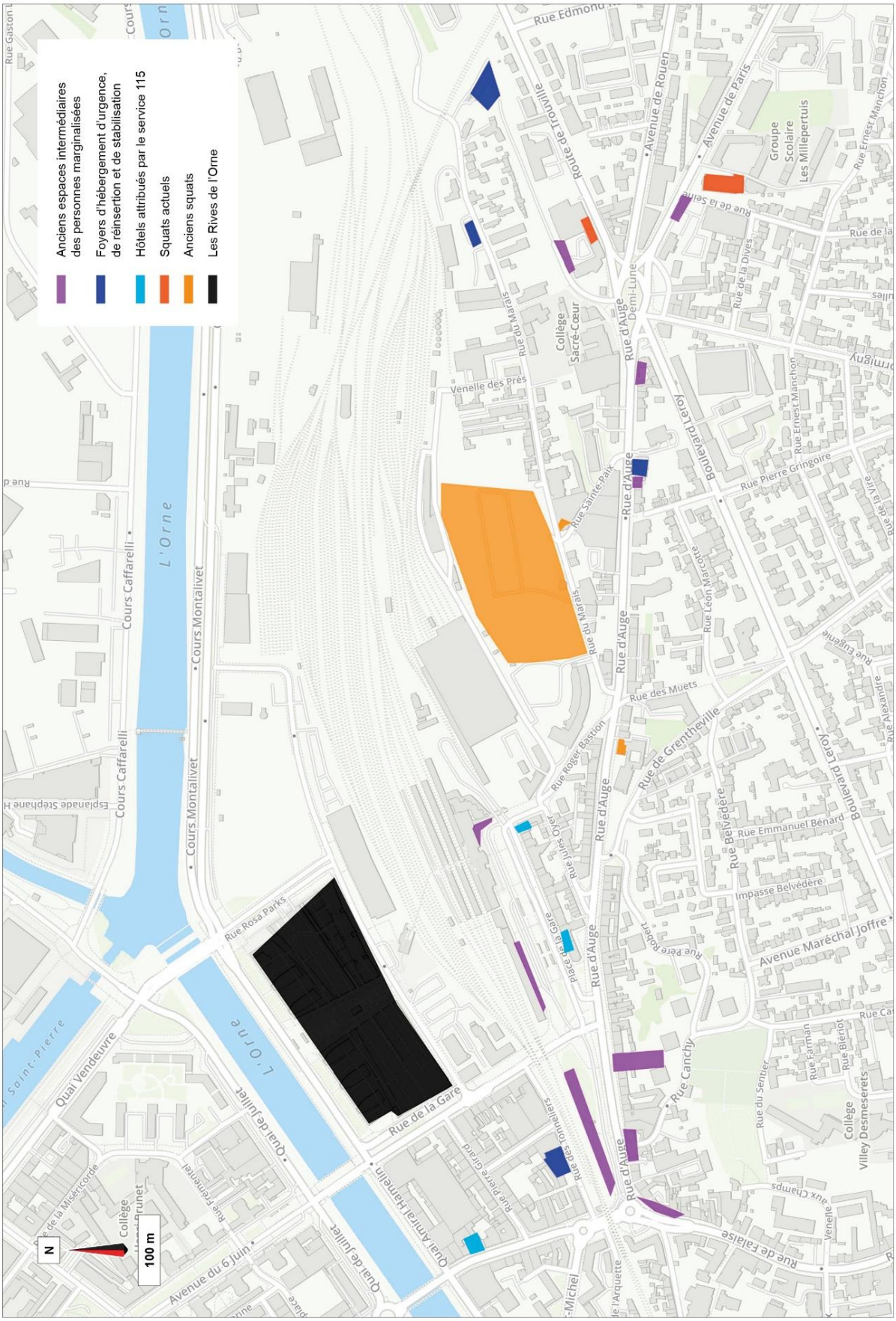
I.VI.II.I. La rive droite et le secteur de la gare SNCF : revitalisation dévitalisante

À l'instar des autres gares européennes, celle de Caen et les quartiers adjacents occupait depuis longtemps une place stratégique et centrale dans la « *géographie de survie* ad hoc » (Mitchell & Heynen, 2009) de diverses populations marginalisées de la ville. Premièrement, le complexe des gares ferroviaire et routière constituait un refuge chaud et sécurisé, offrant un accès à internet et un espace traditionnellement favorable à la mendicité, indispensable à la subsistance de nombreuses personnes. Il s'agissait d'un lieu de rassemblement, de repos et même de vie — pendant une courte période, pour quelques familles et personnes seules —. Corollairement, il servait de point de repère et de rendez-vous pour le Samu Social, diverses maraudes et les collectifs militants. Deuxièmement, un certain nombre de centres d'hébergement d'urgence, d'hôtels anciennement attribués par ce service, de foyers de réinsertion et de stabilisation sont situés à proximité de la gare. À cela il faut ajouter plusieurs squats ouverts dans ce secteur à différentes périodes dont les plus notables étaient le Marais (2017-2019) et la Pouponnière (2022-2024). Troisièmement, de multiples structures et institutions dédiées à la réinsertion sociale à l'aide juridique et administrative

pour les personnes marginalisées et les migrant·e·s se trouvent également près de ce secteur. Enfin, les environs de la gare abritaient autrefois un ensemble d'« espaces intermédiaires » (Duncan, 1978, *in* Mitchell & Heynen, 2009) tels que les ruelles et passerelles, trottoirs, recoins cachés des parcs, parkings, entrées couvertes, arrêts de bus et terrains abandonnés, qui sont sourdement essentiels à la reproduction physique et mentale des personnes à la rue, notamment pour les « grands marginaux[137] » et les migrant·e·s sans-abris (carte 7).

D'un autre côté, les quartiers autour de la gare – le quai de Juillet au nord, la rue d'Auge et Demi-Lune au sud, ainsi que le sud-est du quartier de Vaucelles (début de la rue de Falaise et passage Quanchy) à l'ouest – étaient caractérisés par des logements sociaux ou privés en dégradation avancée, et par de véritables taudis abritant majoritairement des couches précaires du prolétariat et des populations marginalisées. Ces zones comprennent également de nombreuses pensions de famille, résidences sociales et logements de réinsertion pour des familles et personnes en difficulté (Hérin & Pochard, 2023). Cependant, comme le montre la figure 72, représentant les revenus disponibles par unité de consommation à Caen en 2017, la moyenne des foyers habitant ces quartiers affiche des revenus proches du médian national (21 120 euros en France la même année). À première vue, cette situation pourrait évoquer une forme de « mixité sociale », une notion souvent mise en avant dans les politiques publiques pour dissimuler les rapports de domination de classe et de race (Clerval, 2016). Or, cette mixité ne se traduit pas par une réelle cohabitation ou un partage de l'espace (public ou privé), mais plutôt par une ségrégation-agrégation de classe, de race et même de genre. Alors que les espace autour de la gare et le long de la rue d'Auge (le centre de la zone) concentrent majoritairement des personnes précaires, non-blanches et une proportion importante d'hommes, les personnes blanches et plus aisées organisent leur quotidien (espaces de consommation, de détente et de fréquentation) plutôt vers le nord (Les Rives de l'Orne, le centre-ville) ou vers le sud (Boulevard Leroy). Les femmes blanches, dans une large mesure, évitent la place de la gare et la partie ouest de la rue d'Auge pour se dispenser de regards insistants, de remarques déplacées ou de harcèlements.

[137] Dans le jargon du travail social, il s'agit des personnes très vulnérables avec des addictions fortes à l'alcool ou autres drogues, des problèmes graves de santé physique et/ou mentale qui sont à la rue depuis longtemps.



Carte 7 : Les espaces occupés par les personnes marginalisées avant la gentrification des quartiers autour de la gare de Caen (crédits : Torkaman Rad E.)

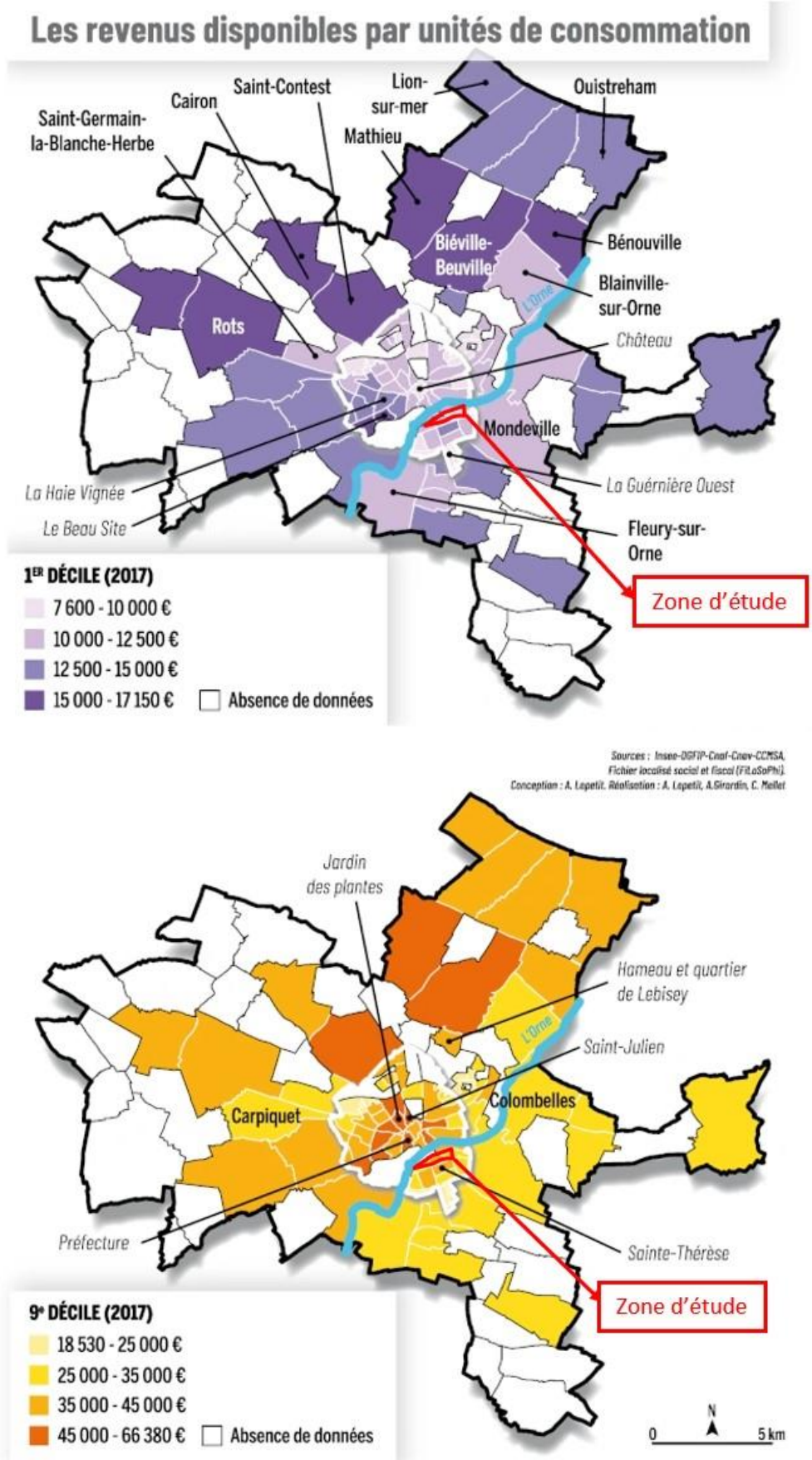


Figure 72 : Les revenus disponibles par l'unité de consommation à Caen (source : Fournier, 2024 : « Revenus : la violence des inégalités », in *Atlas Social de Caen), crédits cartes : Lepetit A., Girardin A., Mellet C.*

Comme indiqué antérieurement, la construction des Rives de l'Orne, entamée en 2009 et inaugurée en 2013, a joué un rôle moteur et déclencheur dans une série de projets d'aménagement, de démolition-reconstruction et d'embellissement qui, au fil des dix dernières années, ont transformé profondément le secteur de la gare, la rive droite et le centre-ville de Caen. Ces interventions, justifiées par les discours classiques de la gentrification à travers des termes tels que « réhabilitation » des zones jugées « en péril », « requalification » des quartiers dévalorisés et « redynamisation » de la rive droite, s'inscrivent dans une dynamique plus large. En outre des travaux directement liés à la construction des Rives de l'Orne, au côté nord, on peut souligner la construction d'un parking silo sur cinq niveaux avec 884 places au long de l'avenue Pierre-Mendès-France ouvert en 2024 ; le Moho, un ancien garage automobile Renault transformé en tiers lieu dédié à l'innovation digitale, aux startups et au *coworking* à l'initiative de Normandie Aménagement en 2021 (Fournier & Caro, 2024) ; et la démolition-reconstruction et la rénovation des logements sociaux d'îlot Trébucien situé entre le quai de Juillet et le quai Vendeuvre, rajoutant des lieux commerciaux au rez-de-chaussée qui ont débuté en 2018.

Alors que ces projets du côté nord de la rive droite s'inscrivent principalement dans les dynamiques de commercification de la ville, favorisant l'installation d'activités entrepreneuriales, et d'espaces de consommation (y compris d'habitats) destinés aux couches sociales ascendantes, ils contribuent, par conséquent, à l'éloignement progressif des couches moins fortunées du centre-ville. En revanche, les réaménagements opérés au côté sud visent implicitement à expulser et déplacer les populations marginalisées, en détruisant leur iso-topie de survie.

La construction du skate-park (inauguré en 2023) en bas de la rue d'Auge a nécessité l'élimination de l'espace de vie d'une dizaine de personnes ainsi que le refoulement de quelques dizaines d'autres fréquentant cet endroit comme espace intermédiaire de regroupement, de sociabilité et de repos. De la même manière, les travaux de renouvellement du réseau de tramway et de réaménagement de la partie ouest de la rue d'Auge, accompagnés par la surveillance et les contrôles policiers intensifiés et ciblés, ont mené au déplacement des dizaines de personnes utilisant ces espaces quotidiennement. À cela il faut ajouter les mesures anti-SDF comme le démantèlement de la toiture extérieure à l'angle des gares ferroviaire et routière et l'installation des bulles anti-tente sur le sol en 2016.

Par ailleurs, tandis que Caen la mer définit l'ambition du réaménagement de la rue d'Auge comme étant « *de reconfigurer cet axe majeur avec de nouveaux espaces publics, des espaces verts et une circulation apaisée*[138] », ce type de projets, tel que le dénonce Clerval (2016, p. 238), « *visant une valorisation de l'espace urbain accompagne nettement la gentrification dans le parc privé, en favorisant une valorisation financière du sol et des logements* ». En conséquence, l'embellissement de l'espace public, et la rénovation de la voirie et des équipements urbains, initialement susceptibles d'améliorer le cadre de vie des habitant·e·s, ne bénéficient pas en réalité aux couches les plus démunies du prolétariat, car en accélérant la gentrification, il entraîne leur éviction progressive (*ibid.*). En dernière analyse, comme nous l'avons déjà constaté, ces programmes de réhabilitation servent davantage à la revalorisation du capital foncier qu'à l'amélioration de l'habitat. En effet, une fois la requalification d'un quartier achevée, la majorité des foyers qui y résidaient ne pourront plus y rester car, les loyers et les coûts de vie seront devenus inaccessible, les obligeant ainsi à se déplacer vers d'autres quartiers défavorisés.

La reconfiguration du côté sud de la gare, particulièrement de la rue d'Auge, suggère la notion de « désenclavement » très présente dans le vocabulaire des politiques de rénovation. Bien qu'au sens strict, l'enclavement désigne « *la difficile accessibilité d'un territoire* », selon Clerval (*ibid.*, pp. 289-290), cette notion a progressivement glissé vers la remise en cause de la concentration des populations précaires et marginalisées (notamment des migrant·e·s). Dans cette perspective, non seulement l'inaccessibilité absolue des beaux quartiers et relative des quartiers plus favorisés passe sous silence, mais l'invasion des quartiers prolétaires se justifie aussi au prétexte de l'accessibilité, de l'apaisement et de la mixité sociale. Partant, la gentrification des quartiers prolétaires et non-blancs, comme la rue d'Auge, situés au milieu des quartiers perçus comme « normaux » s'explique par des discours fondamentalement coloniaux comme la modernisation des infrastructures, la lutte contre les pratiques « violentes » et la « délinquance », l'intégration sociale, etc. Ce qui, en définitive, aspire à homogénéiser la composition sociale des quartiers du centre et, par conséquent, à évincer les foyers démunis des capitaux économique et social.

[138] https://caen.fr/le-reamenagement-de-la-rue-dauge, dernière consultation 28/12/2024

I.VI.II.II. La Presqu'île, du territoire de marginalité à l'« écoquartier » de luxe

La Presqu'île de Caen, autrefois un pôle industriel diversifié axé sur des secteurs tels que la métallurgie, la construction navale, les matériaux de construction et l'agroalimentaire, constituait l'une des zones industrielles et portuaires les plus importantes de la région au XXe siècle. Cependant, la désindustrialisation amorcée dans les années 1970-1980 a entraîné un déclin progressif de ces activités, transformant la Presqu'île en un paysage de friches industrielles, un territoire en déshérence. Située en marge de la ville, cette zone a progressivement été investie par des populations marginalisées. Initialement fréquentée par des punks, des squatteurs, des consommateurs et consommatrices de drogues et des personnes sans-abris, elle a par la suite accueilli des travailleuses du sexe et des migrants[139]. La Presqu'île offrait à ces groupes, dont l'existence est perçue comme illégale, un double avantage : sa proximité avec le centre-ville facilitait l'accès aux ressources urbaines, tout en garantissant une relative discrétion grâce à son isolement, essentiel à leur survie. De plus, l'emplacement de la Boussole (1), un centre d'accueil de jour ouvert en 2004, joue un rôle clé en tant que base logistique cruciale pour la vie quotidienne de la grande majorité des personnes présentes sur la Presqu'île, renforçant ainsi l'attractivité de cette zone pour elles.

La construction des Rives de l'Orne (2) à partir de 2009 et son inauguration en 2013 a incliné le déplacement des lieux de travail, de fréquentation et de vie de certains groupes sociaux tels que les travailleuses de sexe (Verove, 2021), les personnes à la rue (notamment les sans-papiers) auparavant présents autour de la gare SNCF vers la Presqu'île. En outre, d'un côté, l'implantation du village mobile de l'association 2ChosesLune (3) pouvant accueillir jusqu'à 158 personnes en avril 2015, et de l'autre côté, comme nous l'avons déjà constaté (*cf.* p. 330), l'occupation des grands squats depuis fin 2015, dans différents secteurs de la Presqu'île, de sa pointe à l'ouest au nord du bassin et jusqu'au Viaduc de Calix, ont entraîné une concentration des populations marginalisées, notamment des hommes non-blancs sans-papiers. La situation géographique de la Presqu'île, à proximité de la voie verte menant à Ouistreham, s'est avérée stratégique pour ces hommes qui y effectuaient souvent des allers-retours quotidiens dans l'espoir de passer en Angleterre par le port de Ouistreham. Les travailleuses de sexe (TDS), quant à elles, pour la plupart sans-papiers, vivant dans une

[139] À quelques exceptions près, il n'y avait pas de femme dans les squats de la Presqu'île (*cf.* P. 330 et p. 334).

précarité extrême et soumises à l'emprise des proxénètes, exerçaient leur activité principalement dans des camionnettes blanches réparties à divers endroits de la zone (notamment le long de la Cours Caffarelli et de la rue Gaston Lamy). Cependant, aux entrées de la presqu'île et au niveau de Quai de Juillet, un certain nombre de TDS itinérantes attendaient leurs clients au bord de la route.

Parallèlement, l'inauguration du Cargö (4) en 2007, première étape d'un ambitieux projet de « reconquête » de la Presqu'île, conçue depuis la fin des années 1990, a été suivie par celle de l'École supérieure d'arts et médias de Caen/Cherbourg (ESAM) (5) en 2009. Puis, après la réalisation des Rives de l'Orne sur la berge opposée en 2013, plusieurs autres infrastructures ont été déplacées dans de nouveaux édifices construits sur la pointe de la Presqu'île : le nouveau palais de justice de Caen (6) en 2015, le Dôme (7) en 2016, la médiathèque Alexis de Tocqueville (8) en 2017, et enfin, la dernière station de la ligne 3 de tramway de Caen en 2019. De plus, les locaux des Ateliers intermédiaires (9) ont été mis à la disposition des artistes, le Pavillon (10) a été réaménagé en « *lieu dédié aux thématiques en lien avec les territoires, l'architecture, l'urbanisme, le paysage* », La base de canoë-kayak (11) a été construite, et en dernier, une grande école d'ingénieurs des hautes technologies et du numérique, ISEN (12) est en cours de construction sur la pointe de la Presqu'île.

> « *Depuis 2009, la reconquête de la Presqu'île s'est amorcée avec les aménagements réalisés par la Ville de Caen sur la Pointe Presqu'île, face au port de plaisance. Les nombreux équipements et espaces ouverts au public créent de nouveaux usages et flux sur un espace peu fréquenté il y a seulement 10 ans*[140] ».

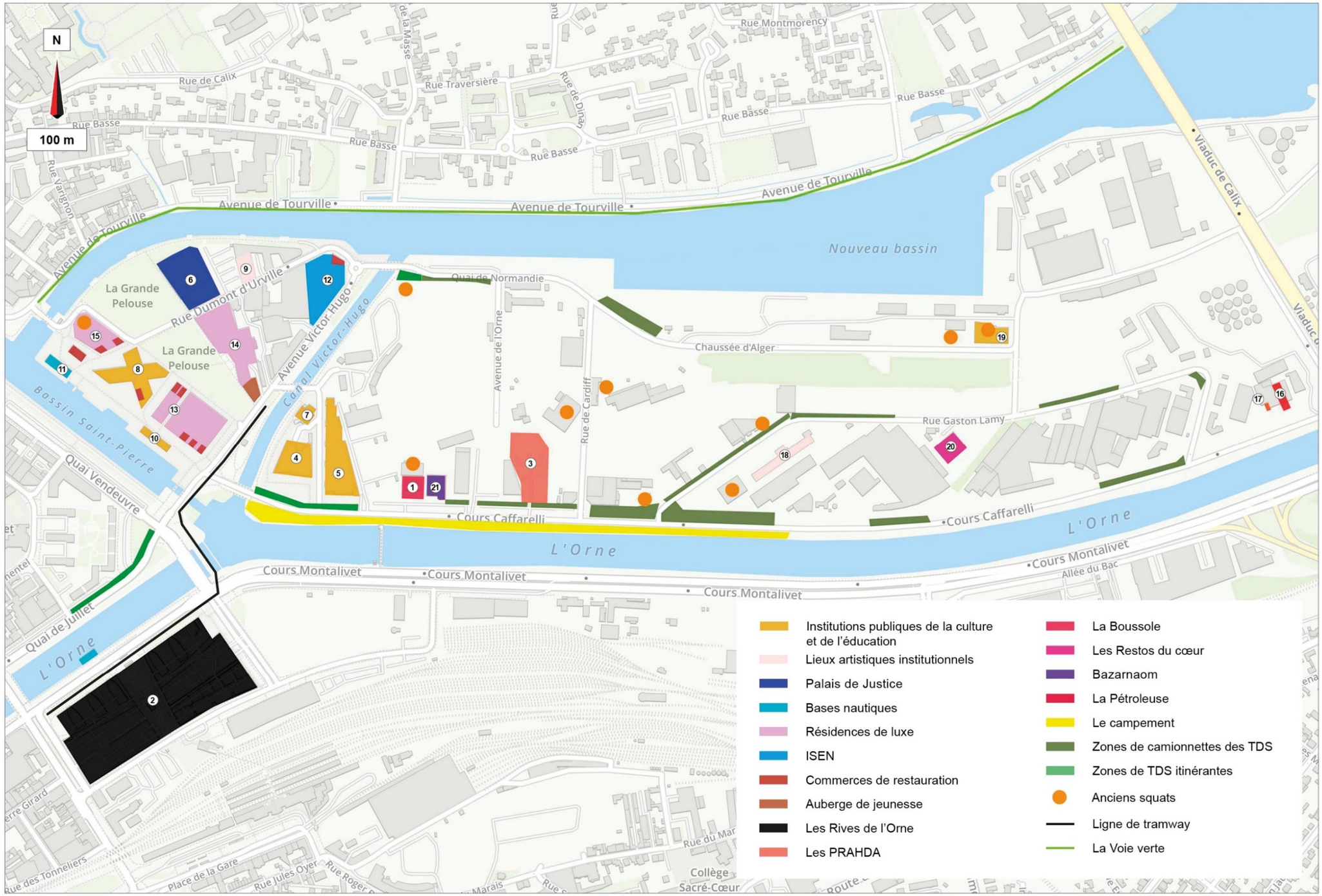
Ainsi, comme nous pouvons l'observer dans cet énoncé sur le site dédié au projet, ce dernier a pavé le chemin pour le capital privé et, par conséquent, dans les termes de Van Criekingen (2013, paragr. 15), pour « *la ''reconquête'' d'un territoire indûment approprié par des populations ''indésirables'' (sans-abris, toxicomanes, prostituées, minorités ethniques ou sexuelles…)* ». En mobilisant des « *terminologies lisses et dépolitisées* » (*ibid.*, paragr. 5) telles que la « *construction de la ville sur elle-même* », et « *lutter contre l'étalement urbain*[141] », la concentration de ces nouveaux équipements et le réaménagement luxueux de l'espace public vise avant tout à valoriser financièrement le sol et les logements (Clerval, 2016). Les résidences de luxe (13, 14, 15) réalisées par des promoteurs privés majeurs comme Sedelka et Sotrim,

[140] https://caen-presquile.com/quartiers/pointe-presquile/ dernière consultation le 27/12/2024.
[141] https://caenlamer.fr/caen-presquile dernière consultation le 27/12/2024.

atteignent des prix au mètre carré avoisinant 7000 € (Fournier & Caro, 2024), soit l'équivalent de cinq mois du SMIC et bien supérieur aux prix moyens à Caen. En peu de temps, plusieurs types de commerces de restauration se sont installés au rez-de-chaussée de ces résidences. Ce processus engendre la création de nouvelles enclaves urbaines tout en dépossédant et en expulsant les populations les plus vulnérables de leurs anciens territoires, les repoussant vers des zones encore plus éloignées. La carte 8 nous permet de mieux appréhender ces contradictions et ces conflits sur l'espace.

Alors même qu'une partie du projet de reconversion de la Presqu'île en écoquartier de luxe, concernant le bassin principal, soit suspendue par la communauté de Caen la mer pour des études hydrauliques approfondies sur la Basse vallée de l'Orne, ce secteur subit une transformation progressive. Les lieux sont rasés, et les personnes qui y travaillaient ou trouvaient refuge sont exclues de différentes manières. La Pétroleuse (16) (*cf.* pp. 353-360), le logement de PRAHDA (17) à ses côtés, l'ancien marché de gros ainsi que plusieurs anciens squats, comme le bâtiment principal de Drouet, ont été démolis, tandis que le grand hangar derrière le squat de Drouet a été réaménagé en tiers-lieu, baptisé Le Tunnel (18), dédié à la musique et à l'audiovisuel. Parallèlement, le musée des bateaux de Normandie (19) a été construit sur le site de l'ancien squat des Soudanais, et d'autres projets attendent les résultats de l'étude. De plus, les camionnettes des travailleuses du sexe ont été progressivement évacuées ou déplacées vers le fond de la presqu'île.

Depuis 2020, un campement spontané a émergé au bord de l'Orne, côté sud du bassin. En décembre 2024, il compte plus de cent personnes dans une quarantaine de tentes, vivant dans des conditions extrêmement précaires. Ce campement résulte de multiples facteurs : suppression croissante des places d'hébergement d'urgence, expulsions de squats, gentrification et embellissement des quartiers adjacents de la gare de Caen, ainsi que le renforcement des dispositifs anti-SDF. Même si l'État n'a pas encore expulsé ce campement puisque, à cause de ses politiques antisociales, il manque de dispositifs de relogement, la présence de celui-ci ne plaît point aux nouveaux propriétaires des appartements de luxe ni à l'équipe organisatrice de Nordik Impakt. Cette dernière, durant la période du festival, avait installé un tunnel de barrières de trois mètres de haut couvert de bâches noires à l'entrée du Cargö pour soustraire la promiscuité avec le campement aux regards de ses client·e·s venu·e·s profiter de l'art et de la musique. Quant aux propriétaires et investisseurs, la mise en pause



Carte 8 : Différents types d'occupation de l'espace à la Presqu'île de Caen (crédits : Torkaman Rad E.)

du projet de Nouveau bassin les offusque car, « *difficile d'imaginer ce que va devenir cette langue de terre entre les eaux*[142] ». L'un d'entre elleux déclare à la journaliste de Ouest-France (*ibid.*) « *Si j'avais su, je n'aurais jamais investi ici. On pensait que tout allait être détruit et reconstruit derrière* ».

La singularité de la gentrification forcée et planifiée de la Presqu'île de Caen réside dans le fait que cette zone recelant des formes d'habitat contradictoires aux normes de propriété privée et de la spécialisation de l'espace-marchandise, n'a pas été perçue comme résidentielle. Or, d'une part, des centaines de personnes ont habité cette friche industrielle, et d'autre part, des structures comme la Boussole, les restaurants du Cœur (20), les soupes populaires du Bazarnaom (21), les maraudes associatives, les anciens squats, la voie verte et la bibliothèque Alexis de Tocqueville (qui offre l'accès à internet) font de la Presqu'île un espace central dans la géographie de la survie, non seulement de ses habitants mais aussi d'autres populations marginalisées. Si auparavant cette géographie était d'une envergure permettant une certaine mobilité et invisibilité simultanée à ces populations qui facilitait, dans certaines mesures, leur capacité à répondre à leurs besoins élémentaires, elle se réduit de plus en plus quantitativement et qualitativement ces dernières années. L'émergence d'un campement spontané concentrant une centaine de personnes à quelques mètres de centre-ville n'est ni un hasard ni un choix de vie, c'est une obligation de survie. Ces personnes privées d'espaces pour exister (Mitchell, 2003), sont confrontées à des risques vitaux et à des conditions de vie indignes et inhumaines.

La situation de la Presqu'île illustre de manière implicite les contradictions systémiques et structurelles de la ville entrepreneuriale néolibérale, où les politiques urbaines visent uniquement la revalorisation financière de l'espace, entraînant le déplacement incessant des groupes sociaux les plus démunis, jusqu'à ce qu'il ne leur reste plus aucun lieu où exister. Ce processus s'apparente à une forme de « nettoyage ethnique progressif », intrinsèque au développement urbain marchandisé et commercifiant (Mitchell & Heynen, 2009). Dans cette logique, au lieu de remédier aux conditions de vie indignes et insalubres, les politiques urbaines tendent à éliminer les personnes qui y survivent. Ces politiques sont ancrées dans une vision coloniale qui, selon Zukin (1995), justifie la relégation des sujets marginalisés à une

[142] Tiphaine Le Berre, Ouest-France, *Presqu'île de Caen : « On nous a un peu vendu du rêve et on s'aperçoit que ce n'est pas ça »*, le 24/05/2024

position inférieure et déshumanisante. Cette déshumanisation permet de pathologiser ces espaces et leurs occupant·e·s, de diagnostiquer leur existence comme une « maladie » et de légitimer leur élimination comme « solution ».

Pour conclure, comme l'établit Smith (2002), dans le cadre de la restructuration néolibérale des villes où la compétitivité interurbaine et la rentabilité dictent désormais les règles fondamentales de l'organisation urbaine, la gentrification et la touristification, alimentées par une collaboration systématique entre la planification publique et le capital public et privé, se sont imposées comme des stratégies urbaines mondiales. De Caen à Athènes, de Cancún à Marrakech, la classe dominante, épaulée par ses États et ses institutions locales, s'approprie l'espace, rue après rue, quartier après quartier, ville après ville, région après région. Cependant, il est essentiel de souligner que la gentrification et la touristification, bien qu'étant des stratégies urbaines, ne se limitent pas à conquérir les villes, elles s'étendent également aux territoires ruraux. Le capital semble plus que jamais libéré de l'espace et du temps. Dès lors, la lutte contre ces stratégies ne peut se réduire à des revendications purement urbaines : elle constitue fondamentalement une lutte de classes. Ce que dénonçait Castells en 1975 (p. 25) à propos des résistances contre la rénovation urbaine est encore valable de nos jours pour les luttes contre la gentrification et la touristification :

> « *Si le programme de rénovation est un, malgré ses rythmes et les différences de chaque terrain, les luttes menées contre ses effets ont été très fractionnées et relativement indépendantes d'un quartier à l'autre. Et c'est là une première caractéristique de ce mouvement, à savoir le côté réactif de ces actions, affrontant les problèmes quand ils se posent, mais en n'envisageant guère une offensive d'ensemble contre l'existence même du programme de rénovation ni contre la logique sociale qui le sous-tend* ».

Alors que la bourgeoisie se sert des mots doux tels que « mixité sociale », « vivre ensemble » et « lien social » pour d'une part, occulter les antagonismes de classes (Clerval, 2016), et d'autre part, légitimer la conquête des territoires des prolétaires et des personnes marginalisées, en réalité, elle n'exécute que l'exclusion sociale dans une dynamique de ségrégation-agrégation progressive. Comme le rappelle Clerval (*ibid.*, p. 292)

> « *En promouvant la mixité sociale, on se donne bonne conscience sans remettre en question le mode même de production du logement et les rapports de classe. On agit plus pour atteindre un illusoire ''vivre ensemble'' entre bourgeois et prolétaires que pour remettre en cause la division même de la société en classes* ».

Effectivement, tant que le mode de production capitaliste et ses rapports sociaux persistent, la conception et la production économique, politique et culturelle de la ville continueront d'être définies par la bourgeoisie, en fonction de ses besoins et de ses intérêts. Partant, comme le précise Clerval (*ibid.*, p. 293), le droit à la ville, au sens lefebvrien du terme, « *va bien au- delà de la façon dont il est aujourd'hui récupéré et édulcoré comme un simple droit individuel d'accès à la ville* » ou, plus précisément, comme un droit à la consommation de la ville et dans la ville. Il s'agirait, au contraire, de revendiquer le droit à la production collective de la ville, orientée par l'intérêt générique, mettant en avant la primauté de la valeur d'usage répondant aux besoins réels des usagers et usagères. En ce sens, le droit à la ville ne peut être dissocié des rapports de domination et de la lutte des classes. Il ne peut avoir la même signification ni la même portée pour tous et toutes.

II. Les divisions sexuelle et raciale du travail : les identités et l'oppression spatiale

Comme le souligne Foucault (1976, p. 125), « *les relations de pouvoir ne sont pas en position de superstructure, avec un simple rôle de prohibition ou de reconduction ; elles ont, là où elles jouent, un rôle directement producteur* ». En ce sens, nous avons vu comment le capitalisme, à travers ses structures et ses rapports sociaux de domination, produit, modèle et organise l'espace, en particulier l'espace urbain. Comme l'expliquent Castells et Godard (1974, p. 15), « *dans une société capitaliste, l'instance économique détermine la structure sociale, alors que ce sont les rapports politiques entre les classes qui expliquent et organisent chaque conjoncture pour l'ensemble des pratiques sociales* ». Cependant, certains rapports de domination, historiquement antérieurs au capitalisme, tels que le colonialisme et son corollaire, le racisme, ainsi que le sexisme et l'hétéronormativité, sont intégrés, réappropriés et exploités par ce mode de production. Leur intégration dans le capitalisme leur confère des structures, des fonctions et des dynamiques propres aux rapports sociaux capitalistes. On ne peut pas donc les abstraire et dissocier de la totalité de la structure sociale du capitalisme. Ainsi, s'ils existaient avant l'avènement de celui-ci ou peuvent éventuellement persister après, leurs caractéristiques et représentations actuelles ne peuvent être comprises qu'au prisme de ce système général de domination. En effet, si ces rapports ont été conservés, appropriés,

exploités et promus par le capitalisme, c'est parce qu'ils lui sont indispensables à de nombreux égards. Historiquement, le colonialisme (et, dans une moindre mesure, le patriarcat) a joué un rôle crucial dans l'accumulation primitive du capital (Marx) en Europe et dans la division internationale du travail. Au-delà de cette historicité déterminante, dans un système où une infime minorité dépossède et exploite le reste de la société à des degrés variés pour en tirer du profit, ces rapports de domination ont, entre autres, une fonction essentielle : ils constituent notamment diverses hiérarchies sociales, définissant des supérieur·e·s et des inférieur·e·s assigné·e·s à des positions spécifiques dans la division sociale du travail. Ces hiérarchies servent à légitimer les subordinations ainsi que la redistribution inégale des fruits du travail collectif, consolidant dialectiquement les rapports de domination. Partant, dans une société capitaliste, toutes les formes de domination et les divisions du travail qui en découlent, telles que la division raciale et sexuelle, s'inscrivent dans l'ensemble des rapports sociaux de production historiquement établis et ne peuvent pas être réduites à des rapports identitaires autonomes.

II.I. Replacer les formes d'oppression dans la configuration spatiale du capitalisme

C'est dans cette logique qu'il convient d'appréhender l'intersectionnalité des différents systèmes de domination. Cela n'implique ni leur minimisation ni leur hiérarchisation, mais offre une perspective qui permet de les situer dans leur historicité (Dorlin, 2005), d'en identifier les rôles au sein de la structure sociale globale, et de comprendre leurs dynamiques d'interaction, leur synergie et leur concomitance.

Comme le rappelle Eagleton (1988, pp. 33-34), « *l'embarras de l'idéologie bourgeoise vient en partie du fait qu'elle n'a jamais pu réconcilier différence et identité, le particulier et l'universel* ». Selon Eagleton (*ibidem*), la contradiction immanente de l'idéologie bourgeoise à ce propos réside dans le fait qu'en les attribuant aux domaines essentiellement privés de la « société civile » et de la famille, elle sépare les besoins et les désirs humains des domaines qu'elle considère abstraitement universels comme ceux de la politique et de l'éthique. Pour combler cet écart, elle invente des concepts métaphysiques tels que le genre, la race ou encore la nation qui sont une « *stabilisation violente de l'absolue précarité et ambiguïté* [des identités sociales telles que] *l'identité sexuelle pour aboutir à quelque fausse essence de l'identité de soi* » (*ibid.*, p. 25). Comme l'explique Butler (1999, p. 225), « *il n'y a pas de raison de diviser les corps humains en sexes mâle et femelle sinon pour remplir les exigences*

économiques de l'hétérosexualité et donner à l'institution de l'hétérosexualité une touche de naturalité ». En ce sens, loin d'être une essence naturelle, les identités sont des produits sociaux modelés par la base matérielle fondamentale du mode de production, à travers des discours, des pratiques et des rapports de pouvoir qui les instituent et les normalisent. Autrement dit, elles ne préexistent pas aux rapports sociaux de domination et leur cadre historique, elles sont des constructions idéologiques de ceux derniers pour légitimer la structure sociale et stabiliser les positions qu'elle établit. Les identités émergent des processus narratifs et performatifs par lesquels elles sont représentées, reproduites et reconfigurées sans cesse. Dans cette perspective, comme le recense Panelli (2004, p. 152), le travail analytique d'une géographie sociale des identités consiste à souligner :

> « *— Les manières dont les identités sont formées, exprimées et négociées à des échelles personnelles, locales et nationales ;*
>
> *— Les façons narratives dont elles sont construites à travers le discours ;*
>
> *— Les manières performatives dont elles sont exprimées dans la pratique ;*
>
> *— Les dimensions spatiales à travers lesquelles elles sont conduites ou négociées dans des espaces tels que les corps, les foyers, les lieux de travail, les sites publics et les environnements physiques ;*
>
> *— Les stratégies par lesquelles elles peuvent être mobilisées à des fins politiques ;*
>
> *— Les dynamiques homogénéisantes par lesquelles certaines significations sont privilégiées dans les identités, tandis que d'autres différences sociales et significations culturelles sont éclipsées, ignorées ou activement marginalisées* ».

Ainsi, les identités constituent des catégories de domination (Dorlin, 2005), à la fois reproduites et reconfigurées par les processus performatifs et les pratiques spatiales, mais aussi contestées et négociées dans les luttes sociales et politiques de réappropriation, de résistance et de subversion. Cependant, ces catégories, « *même si elles peuvent être ontologiquement vides, continuent d'exercer une force politique implacable*[143] » (Eagleton, 1988, pp. 25-26). En ce sens, bien que les politiques émancipatrices doivent viser, en dernière analyse, l'abolition de toute catégorisation, nous ne pouvons pas en attendant ignorer le fait que « *les femmes sont opprimées en tant que femmes* », les personnes non-blanches en tant

[143] Eagleton traite ici notamment la question du genre et les politiques féministes, mais son analyse peut pertinemment porter sur toute autre forme de catégorisation sociale.

que personnes non-blanches et les queers en tant que queers.

Néanmoins, ces oppressions découlent de mécanismes structuraux et de stratégies de domination interagissant constamment en synergie et concomitance. Par conséquent, elles ne peuvent être dissociées les unes des autres, comme si chacune relevait d'une historicité autonome et intervenait isolément dans son propre domaine. En excluant les incidents individuels et exceptionnels et en se concentrant sur les rapports sociaux structurels et systémiques, on peut constater que, par exemple, bien que les femmes soient opprimées en tant que femmes, l'oppression sexiste n'est ni exercée uniformément par tous les dominants ni vécue de manière identique par toutes les dominées, elle n'a guère les mêmes impacts sur la vie de toutes les opprimées (bell hooks, 1984). Un esclave n'avait aucune possibilité de dominer sa maîtresse blanche sur le plan masculin, tandis que le maître blanc s'appropriait pleinement le corps et le travail de la femme noire. Pourtant, son comportement envers une femme blanche bourgeoise, bien imprégné de sexisme, différait fondamentalement. De la même manière, aujourd'hui, comme le dénonce Dorlin (2008, p. 93), « *la distinction entre les femmes ''occidentales'', libérées, reconnues comme les égales des hommes, et les femmes ''non occidentales'' - y compris celles qui vivent en ''Occident'' -, réputées victimes d'un patriarcat barbare* », permet aux hommes blancs d'accaparer le corps et le sort de la femme non-blanche. Dans les termes de Dorlin (*ibid*., p. 94), « *la culturalisation, voire la racialisation, de ''l'égalité des sexes''* » comme une valeur occidentale, « *intervient alors dans un conflit ''civilisationnel''* ». Celui-ci, au nom des « droits des femmes », stigmatise et diabolise les pays du Sud ainsi que leurs peuples — femmes incluses — pour justifier des interventions impérialistes et colonialistes. Parallèlement, il dénigre et déshumanise les personnes non-blanches, hommes et femmes, vivant en Occident, afin de légitimer le sexisme et le racisme structurels, l'islamophobie et la montée du fascisme. Ainsi, le colonialisme et son discours raciste s'entrelacent avec le patriarcat, se renforçant mutuellement. Comme l'expose Dorlin (*ibid.*, pp. 94-95),

> « *Désormais, les victimes du sexisme sont nécessairement les femmes de ''là-bas'', ce qui a le double avantage d'invisibiliser, comme des formes résiduelles, le sexisme d' ''ici'' — y compris dans ses expressions les plus institutionnalisées —, et d'imposer un modèle global de ''libération des femmes'' à tous les mouvements féministes locaux, ici ou ailleurs* ».

Modèle global fondé sur le point zéro épistémique de la femme blanche bourgeoise d'abord,

puis de la femme blanche de la soi-disant « classe moyenne » qui travaille, consomme et agit conformément aux normes et valeurs occidentales. Comme le déplore Dorlin (2005, p. 88),

> « *Le white solipsisme décrit la façon dont le féminisme a tendance à se replier implicitement sur une compréhension de la domination qui prend la situation des femmes blanches pour la situation de toutes les femmes, pour la modalité universelle de la domination de genre* ».

Partant, l'identité de « femmes » que le féminisme blanc et libéral tend à universaliser comme « sujet » politique n'incarne que la femme blanche occidentale des couches sociales ascendantes. Butler (1999) met la lumière sur le fait que la catégorie sexuelle de « femmes » ne constitue pas une « identité politique » et n'est pas une essence préalable à toute politique féministe. En outre, d'après bell hooks (1981, pp. 175-176),

> « B*ien que les militantes féministes aiment à croire que le féminisme a été la force motrice du changement du rôle de la femme, ce sont en réalité les changements ayant eu lieu dans l'économie capitaliste qui ont eu le plus d'impact sur le statut des femmes* ».

Elle explique que l'augmentation croissante de la présence des femmes sur le marché du travail est davantage attribuable aux besoins et exigences du capitalisme qu'au féminisme. Pour elle (*ibidem*),

> « *Le féminisme a été utilisé comme un outil psychologique pour faire croire aux femmes que ce travail qu'elles auraient pu trouver ennuyeux, pénible et chronophage était en fait libérateur. Parce que, que le féminisme existe ou pas les femmes doivent travailler* ».

Or, cette « liberté » de travailler a donné aux femmes aussi et surtout la « liberté » de consommer et d'être consommée à travers le capitalisme. Ainsi que le dit Viner (2002, *in* Power, 2010, p. 25),

> « *De nos jours, le féminisme sert à tout, sauf au combat pour l'égalité réelle – il sert à vendre des baskets, à justifier les mutilations corporelles, à convaincre les femmes de faire du porno, à permettre aux hommes d'être relaxés d'une accusation de viol, à faire en sorte que les femmes se respectent elles-mêmes parce qu'elles utilisent le shampoing qui booste l'amour-propre. Pas étonnant qu'on en fasse aussi une raison de bombarder les femmes et les enfants* ».

Dans ces conditions, il est essentiel d'affirmer que toutes les femmes ne subissent ni de la même manière la domination, ni la même forme de domination. Cependant, il serait erroné d'en conclure qu'il existe plusieurs types distincts de domination masculine nécessitant autant de féminismes spécifiques. La question ne se pose pas en ces termes. Comme

mentionné précédemment, les dominations ne sont pas des entités isolées qui se croisent aux intersections ou qui s'additionnent mécaniquement les unes aux autres pour former des secteurs d'oppression distincts. Elles s'inscrivent dans une totalité structurale, constituée de systèmes de domination entrelacés, interreliés et agissant en synergie et concomitance. Par ailleurs, comme le rappellent Gonzalez et Habel-Pallan (1994, *in* Panelli, 2004, p. 143), « *l'identité n'est pas simplement une question de choix ou de libre arbitre, mais plutôt une négociation entre les ressources dont on dispose et la manière dont on les mobilise* ». Partant, ce ne sont pas des identités individualisantes qui déterminent quelle(s) forme(s) d'oppression un·e individu·e subit ; c'est un ensemble de rapports sociaux de domination qui définit la situation géo-corpo-historique et socio-économique de chaque individu·e. Cette situationalité, toutefois, n'est pas individuante dans le sens qu'elle ne cantonne pas chaque individu·e à une case fixe définie par l'accumulation de diverses identités.

Prenons l'exemple d'une femme trans noire, musulmane et sans-papier : selon une approche essentialiste additive, elle serait perçue comme subissant la domination masculine que « toutes les femmes » endurent, le racisme et la suprématie blanche que toutes les personnes non-blanches affrontent, la transphobie partagée avec toutes les personnes trans, l'islamophobie régnante ainsi que les discriminations propres aux sans-papiers. Cette perspective suppose une addition de formes générales d'oppression : une oppression sexiste, semblable à celle qu'endurerait une femme blanche bourgeoise ; une oppression raciste, identique à celle qu'affronterait un homme non-blanc, bourgeois et chrétien ; et une oppression transphobe, comparable à celle vécue par un homme trans blanc et cispassible. D'un autre côté, dans le cadre de l'intersectionnalisme identitairiste, cette personne, cumulant ces multiples oppressions, se voit attribuer une identité individuelle et strictement individuée, désignant avec précision sa place dans la compétition des oppressions. Grâce à cette méthode d'analyse, notre exemple obtient une position enviable en tant que victime légitime, presque irréfutable. Dans cette logique, les oppressions qu'elle endure ne sauraient être mises en parallèle qu'avec celles de ses parfaites semblables : d'autres femmes trans noires, musulmanes et sans-papiers. Comme l'affirme Crenshaw (1991, p. 1297) elle-même, « *cela ne signifie pas pour autant que le processus de catégorisation n'est pas lui-même un exercice de pouvoir* ». Cependant, elle soutient une appropriation subversive de ces catégorisations par les groupes dominés. Or, comme le remarque Power (2010, p. 57),

> « *Le capitalisme, qui, en un sens, ne connaît pas de morale (ou qui du moins peut en changer très facilement) se fiche vraiment éperdument de la réappropriation positive, joyeuse, ‘‘féministe’’ du sexe, tant qu'il fait du fric en vendant des strings et d'autres tenues affriolantes* ».

Ensuite, Crenshaw (1991, p. 1297) suggère que « *la stratégie de résistance la plus cruciale pour les groupes marginalisés consiste à occuper et à défendre une politique de position sociale spécifique, plutôt qu'à l'abandonner ou à la détruire* ». Mais, le problème réside notamment là où elle spécialise les positions sociales en fonction des intersections des rapports de domination en prenant ces derniers comme des systèmes autonomes. Dorlin (2005, pp. 92-93) critique la théorie de l'intersectionnalité de Crenshaw, notamment « *sa définition des rapports sociaux en termes de secteur d'intervention* ». Selon Dorlin, « *cette définition non seulement isole, mais uniformise des positions socialement antagoniques et tend à confondre les identités stigmatisées, imposées et les identités politiques des groupes minorisés* ». Ce concept peine à saisir la dynamique mouvante et historique des rapports de domination, car il fige les relations en positions fixes et sectorise les mobilisations, reproduisant ainsi les logiques de catégorisation du discours dominant (*ibidem*). Par la suite, Dorlin (*ibid.*, pp. 93-94) conclut que la renaturalisation et l'objectivation des sujets politiques comme sujets assujettis (les femmes, les Noirs, etc.), et « *la tendance à positionner, à fixer des identités sur les lignes et des intersections, aux dépens d'une pensée de l'historicité des rapports de pouvoirs et des processus de subjectivation politique* » constituent une ruse de la raison dominante qui nous empêcherait de saisir la logique même de la domination. L'enjeu, à la fois épistémologique et politique, est donc de dépasser ces cadres anhistoriques pour permettre aux sujets dominés de se penser comme sujets politiques.

Deux décennies après l'analyse de Dorlin, nous pouvons constater les effets dévastateurs d'une telle perception identitaire, figée et linéaire de l'intersectionnalité qui pense chaque intersection « *comme étant elle-même une structure de domination* » (Fougeyrollas-Schwebel et *al.*, 2005, P.7). Dans les faits, cette dernière s'est avérée un outil du néolibéralisme pour sectoriser, individualiser, marchandiser et atténuer les luttes auparavant radicales des groupes sociaux dominés et marginalisés, en les intégrant dans la logique du « *continuisme réformiste* ». L'objectivation des positions sociales en les identitarisant et individualisant, les démunit de leur historicité et les dissocie de leur matérialité sociale, c'est-à-dire de leur subjectivité dans les rapports sociaux. C'est pourquoi aujourd'hui l'intersectionnalité se transforme de plus en plus en concours des discriminations à l'aune

duquel nous mesurons la misérabilité de chaque individu·e dans le but de le/la caser dans les positions ontologiquement individualisées et individualisantes. Diviser pour régner à son summum. Ainsi, ces mouvements sociaux, qui visaient à l'origine, dans les années 1960-1970, à s'attaquer aux fondements du capitalisme et à ses oppressions, ont été progressivement neutralisés et récupérés par ce même capitalisme, devenant parfois des outils d'oppression : comme le déplore Power (2010, p.23), « *les invasions successives de l'Afghanistan et de l'Irak se justifièrent d'un appel à l'émancipation des femmes, où fut spécifiquement invoqué le discours du féminisme* ». De même, le *Pinkwashing*[144] permet à l'État d'Israël de masquer en partie le génocide et l'apartheid contre le peuple palestinien, tandis que les défilés de la Pride en Europe et en Amérique du Nord se transforment en vitrines pour promouvoir les multinationales.

Ce réformisme incorporé confère également des positions symboliques à des individu·e·s issu·e·s des groupes dominés, mais bien intégré·e·s dans le système, occultant ainsi les racines structurelles des discriminations et des inégalités. Cette stratégie méritocratique astucieuse permet aux dominants de légitimer leurs systèmes de pouvoir tout en les perpétuant. Par exemple, le président noir des États-Unis, loin d'améliorer le sort des populations non-blanches détient le record de déportations de migrant·e·s. Il a vu émerger le mouvement « *Black lives matter* » sous son mandat, a participé à des guerres en Lybie, en Syrie, en Irak et en Afghanistan, et a imposé ou renforcé des sanctions contre l'Iran, la Russie, le Venezuela, le Cuba, le Yémen, la Syrie, la Lybie, la Corée du Nord, le Soudan, le Zimbabwe et le Myanmar, il a également continué le soutien inconditionnel à Israël, aggravant ainsi les conditions de vie de centaines de millions de personnes et tuant des millions d'autres. Ces exemples illustrent les contradictions immanentes des politiques d'identité individualisantes et les dérives sociopolitiques que peut prendre l'intersectionnalisme identitaire et individualisé.

La nécessité de replacer toutes les formes d'oppression dans la configuration globale du capitalisme, tout en reconnaissant leurs spécificités et importance, réside dans la question de la justice sociale. Comme le mentionne Fraser (2005, p. 40-41), le principal déterminant dans l'analyse des oppressions repose sur l'articulation de la reconnaissance et de la

[144] Le *pinkwashing* est un procédé *marketing* utilisé par un État, organisation, parti politique ou entreprise dans le but de se donner une image progressiste et engagée pour les droits des femmes et les personnes LGBTQI+.

redistribution. En effet, ni les identités socialement construites (comme celles de femme, de personne non-blanche, de queer), ni les différences culturelles (nation, ethnie, religion), ne sont les éléments essentiels de la domination ; la problématique consiste plutôt dans l'articulation de ces différences à la recherche de la justice sociale. Ainsi, Fraser (*ibid.*, p. 49) propose comme mot d'ordre : « *pas de reconnaissance sans redistribution* ». Cependant, il ne s'agit pas d'une redistribution isolée et individuelle comme c'est le cas dans la société capitaliste néolibérale actuelle en intégrant certain·e·s individu·e·s (femmes, homosexuel·le·s, Noir·e·s) dans des positions de pouvoir et de domination. Elle doit viser la redistribution équitaire du pouvoir, des ressources et de la richesse. Dans une telle perspective, comme le rappelle bell hooks (1984, p. 110),

> « *A partir du moment où toutes les formes d'oppression sont liées dans notre société, dans la mesure où elles sont toutes entretenues par des structures institutionnelles et sociales similaires, un système ne peut pas être anéanti tout en laissant les autres intact* ».

Effectivement, il n'est point possible d'abolir un système de domination dans la logique du « *continuisme réformiste* » tel que prétendent les pays du Nord d'avoir réussi, par exemple, l'abolition du sexisme en respectant « les droits des femmes » ou l'hétéronormativité en légalisant le mariage homosexuel.

Concernant la dimension spatiale, comme le démontre Del Casino (2009), l'espace et l'identité sont tous deux performatifs et se construisent dialectiquement dans une relation réciproque. D'un côté, l'espace tant matériel que symbolique façonne les modes de connaissance, de perception et d'interaction des individu·e·s, de l'autre, les identités par leurs pratiques et performances spatiales participent à la (re)production et à la (re)configuration constante de l'espace. Selon Lefebvre (1972, p. 31), « *Il s'agit au départ de l'espace vécu, en liaison avec la pratique sociale. La problématique qui se pose à partir de cet espace comprend un ensemble de problèmes partiels ayant tous un trait qui les rapproche : ''ma spatialité''* ». Cette spatialité définit en effet la relation entre les performances de l'identité, la représentation de l'espace et les espaces de représentation ; ou dans les termes de Lefebvre (*ibidem*), le rapport entre « *l'espace mental (perçu, conçu, représenté) et l'espace social (construit, produit, projeté, donc notamment l'espace urbain)* ». Par ailleurs, comme le mentionne Del Casino (2009, p. 203),

> « *Les identités sociales et les subjectivités sont intimement liées aux espaces à travers lesquels elles sont*

> *pratiquées et performées. Elles entretiennent également une relation complexe avec les systèmes d'autorité et de régulation qui définissent ce qui est considéré comme ''approprié'' ou ''inapproprié''. Les adolescent·e·s et, plus largement, les jeunes doivent construire leurs identités et subjectivités dans des espaces imprégnés de rapports de pouvoir et structurés par des discours sur le sexe, la sexualité, le genre, la race, l'ethnicité et la validité* ».

En ce sens, et par son insertion dans la pratique sociale, économique, politique ou urbaine l'espace vécu n'est jamais « neutre » et pur (Lefebvre, 1972). Il est « *déjà occupé, aménagé, déjà objet de stratégies anciennes* » (*ibid.*, p.53).

Dans cette perspective et en m'appuyant sur ces conceptions, à travers les espaces, les subjectivités et les rapports de pouvoir qui s'entrelacent au sein des structures de domination et de résistance j'étudie ensuite les stratégies qui constituent la spatialité ainsi que les géographies du pouvoir (Panelli, 2004) des représentations de l'espace et des espaces de représentation de domination.

II.II. La spatialité androcentrique

La production et la représentation de l'espace, qu'il s'agisse de l'espace public ou privé, sont sexuelles. L'espace social est perçu, conçu et représenté par la vision et l'ordre social androcentrique. Ce dernier s'imposant comme neutre et naturel (Bourdieu, 2002), reproduit son régime sémiologique du pouvoir dans l'espace et par l'espace. Comme le souligne Bourdieu (*ibid.*, p. 22),

> « *L'ordre social fonctionne comme une immense machine symbolique tendant à ratifier la domination masculine sur laquelle il est fondé : c'est la division sexuelle du travail, distribution très stricte des activités imparties à chacun des deux sexes, de leur lieu, leur moment, leurs instruments ; c'est la structure de l'espace* ».

Cependant, comme le résume Fassin (*in* Butler, 1999, p. 14), selon Butler, « *le genre n'est pas notre essence, qui se révélerait dans nos pratiques ; ce sont les pratiques du corps dont la répétition institue le genre. L'identité sexuelle ne préexiste pas à nos actions* », mais « *le genre est l'effet des normes de genre* ». Butler (*ibid.*, p. 224) affirme que la catégorie sexuelle « *est un usage spécifiquement politique de la catégorie de nature qui sert les fins de la sexualité reproductive* ». Ainsi, comme le démontre Bourdieu (2002, p. 23), « *le monde social construit le corps comme réalité sexuée et comme dépositaire de principes de vision et de division sexuants* ». L'appareil symbolique reconfigure la différence biologique, particulièrement, la

différence anatomique entre les organes sexuels, comme la justification naturelle de la catégorisation sociale, les hiérarchies et la division du travail, en l'occurrence sexuelles (*ibid.*, pp. 23-25). Cela dit, cet appareil symbolique se nourrit constamment de la reconstruction sociale du genre et la nourrit dialectiquement. Le genre, à l'instar de la sexualité, comme l'explique Dorlin (2008, p. 120), ne reflète pas une essence, une identité préexistante, mais « *un ensemble de pratiques disciplinaires »* et « *d'actes discursifs* ». En s'appuyant sur les idées de Butler (1999), Dorlin (*ibidem*) met l'accent sur le fait que « *le genre comme performatif doit constamment se redire, se répéter, il n'a aucune efficacité sans sa propre réitération : le genre ne se dit pas une fois pour toutes, ni descriptif, ni déclaratif, il doit se répéter sans cesse* ». Il s'agit d'une représentation performative du corps dans l'espace, mais aussi d'un cadre régulateur des pratiques spatiales. Ontologiquement, on peut dire que le genre n'existe pas s'il n'est pas continuellement reproduit et représenté par des performances sociales ininterrompues (Butler, 1999, p. 266). Il en ressort que le genre n'est ni figé, ni naturel, mais socialement construit. Par conséquent, comme le soutient Dorlin (2008, p. 120), le rapport de genre doit être démasqué comme rapport social de domination. Dans cette perspective, comme le prône Eagleton (1988, p. 26), « *le but d'une politique féministe résiderait donc non pas dans l'affirmation d'une quelconque identité de la femme, mais dans la contestation, la subversion de toute classification sexuelle contraignante de ce genre* ».

L'espace social est ainsi produit et organisé par ces processus performatifs et pour eux à partir d'un espace mental androcentrique. Il est conçu pour répondre aux besoins d'un ordre hétéronormatif, lui-même inscrit dans le mode de production capitaliste et ses divisions sociales et sexuelles du travail. En effet, l'ordre masculin se reproduit continûment à partir d'un régime sémiologique que l'on attribue aux hommes et aux femmes dès la formation embryonnaire des organes sexuels. D'un côté, comme le remarque Scott (1990, p. 63) à propos des hommes en tant que groupe dominant,

> « *On peut supposer que les membres des groupes dominants apprennent dès le moment de leur socialisation à agir avec autorité et confiance en soi. Dans les groupes au sein desquels le pouvoir est transmis de manière héréditaire, la formation commence en général dès la naissance. L'aristocrate apprend à agir et à se comporter comme un aristocrate, le brahmane comme un brahmane, l'homme comme un homme* ».

De l'autre côté, les femmes, en tant que groupe dominé, se voient dépossédées de leur corps

et de sa subjectivité. Comme le dénonce Bourdieu (2002, p. 90), « *tout, dans la genèse de l'habitus féminin et dans les conditions sociales de son actualisation, concourt à faire de l'expérience universelle du corps-pour-autrui, sans cesse exposé à l'objectivation opérée par le regard et le discours des autres* ». Dorlin (2008, p. 74) établit à juste titre une analogie entre le servage, l'esclavage et le sexage, soulignant que l'oppression des femmes ne se limite pas à l'exploitation de leur force de travail, mais s'exerce également à travers une appropriation de leur corps dans son intégralité :

> « *appropriation du corps entier d'une femme non pas seulement par un seul homme (le père, le mari ou le compagnon), mais bien par tous les hommes, compris comme ''classe dominante''. L'oppression des femmes se caractérise principalement par leur appropriation sexuelle collective ou individualisée* ».

Par conséquent, comme l'explique Bourdieu (2002, pp. 90-91), « *Le rapport au corps propre ne se réduit pas à une ''image du corps'', c'est-à-dire à la représentation subjective (*self-image *ou* looking-glass self*), associée à un degré déterminé de* self-esteem », mais « *se constitue pour l'essentiel à partir de la représentation objective du corps,* feed-back *descriptif et normatif renvoyé par les autres* ». Dans ces conditions, la représentation sociale du corps humain dans l'espace et par l'espace prend deux formes antagoniques. Le corps masculin est celui qui occupe l'espace par une subjectivité considérée et conscientisée comme « naturelle » et prend ainsi de la place sans réserve, car l'espace est perçu pour ses pratiques et conçu à partir de ses besoins, y compris l'interaction avec le corps féminin. Le corps féminin, au contraire, comme le dénonce Bourdieu (*ibid.*, p. 47), reste enfermé dans une sorte d'enclos invisible (dont le voile n'est que la manifestation visible) limitant le territoire laissé à ses mouvements et ses déplacements. Sans cesse sous le regard objectivant des autres, le corps réel de femme est aliéné et doit s'adapter à chaque espace-temps pour à la fois se constituer socialement, se justifier et se protéger.

Historiquement, les femmes ont été reléguées à la sphère privée, tandis que la sphère publique a été dominée par les hommes. Comme le souligne Panelli (2004, p. 76), les espaces publics sont généralement « *produits comme intrinsèquement dangereux ou menaçants pour les femmes – un processus par lequel des rapports de genre agressifs et menaçants sont normalisés au sein des soi-disant ''espaces publics''* ». Partant, les hommes sont éduqués pour investir le monde extérieur, alors que les femmes sont assignées à s'occuper du foyer. Les hommes dirigent, travaillent et construisent. Les femmes enfantent, prennent soin, servent et

veillent au bien-être des hommes. Dans le mode de production capitaliste, les divisions sociale et sexuelle du travail s'entrelacent de multiples façons, dont la plus significative s'exprime par l'exploitation domestique. Le capitalisme, en érigeant la famille nucléaire en unité sociale sacrée et privilégiée, tire notamment parti de cette organisation pour réduire les coûts liés à la reproduction de la force de travail (Delphy, 1998). Ce système intègre et perpétue ainsi le patriarcat et son ordre en exploitant la force de travail des femmes, historiquement responsables du travail domestique, sur deux plans : celui du monde du travail et celui du travail domestique invisibilisé et gratuit. En ce sens, comme le dénonce Power (2010, p. 94),

> « *Alors que l'une des conquêtes durables du féminisme réside justement dans la restauration du lien entre travail ménager, travail reproductif et travail rémunéré, le capitalisme doit perpétuellement faire comme si le monde de la politique n'avait rien à voir avec le foyer* ».

Un autre aspect central concerne la réification du corps féminin sous le capitalisme. Celle-ci s'exprime par deux processus interdépendants : sa marchandisation et sa fétichisation. Le capitalisme transforme, d'une part, le corps de femme en marchandise, en particulier à travers son objectivation comme produit à consommer. Cette marchandisation s'incarne dans des industries comme le cinéma, la publicité, la mode ou la pornographie, où le corps féminin est relégué au champ de consommation, exploité pour générer du profit, non en tant que force de travail mais le corps même étant réduit à une valeur d'échange. Ce qui invisibilise d'autant plus, la force de travail exploitée des femmes actives dans ces domaines. Étant donné que leur corps devient directement la valeur d'échange, l'exploitation de sa valeur d'usage en tant que force de travail réalisant cet objet mis en échange est souvent effacée. D'autre part, la marchandisation du corps féminin aboutit à sa fétichisation, lui attribuant une valeur sexuelle ou esthétique intrinsèque et objective au détriment de sa subjectivité. Qu'il s'agisse d'une publicité de dentifrice ou d'un film hollywoodien, le corps féminin est transformé en objet fantasmé et projeté attisant un désir sexuel ou sensuel, souvent insatisfait sous le patriarcat et le capitalisme, pour le canaliser vers la consommation.

Ce double processus de marchandisation-fétichisation illustre comment le capitalisme et le patriarcat érigent une totalité dialectique dans laquelle la subjectivité des femmes en tant que femme est réduite à la représentation symbolique que leur a réservée la division sexuelle du travail : l'objet sexuel et la force reproductrice. De la réification du corps féminin découle un autre phénomène que Power (2010) appelle « *auto-objectivation* ». Ce qui

implique l'intériorisation de la réification dans un processus où les femmes sont socialisées à se percevoir et à se comporter elles-mêmes comme objets destinés au regard des autres. Comme le décrit Bourdieu (2002, p. 95), se constituant à travers du regard d'autrui, « *elles sont condamnées à éprouver constamment l'écart entre le corps réel, auquel elles sont enchaînées, et le corps idéal dont elles travaillent sans relâche à se rapprocher* ». Ce processus offre au capitalisme un terrain particulièrement fertile : les industries de la mode, des cosmétiques, de la chirurgie esthétique et des soins corporels, en promettant de combler cet écart, occupent une place très importante dans le marché de consommation. Les femmes ayant la peau blanche essaient de se teinter la peau tandis que celles ayant la peau teintée sont incitées à la blanchir. Celles avec des cheveux lisses cherchent des solutions pour boucler leurs cheveux alors que celles avec des cheveux texturés achètent des produits pour se lisser les cheveux. Dans l'esthétique coloniale répandue à peu près dans le monde entier, la femme blanche est valorisée comme la norme de beauté, ainsi, les autres sont incitées à s'approcher d'elle. Cependant, les éléments d'exotisme comme un teint bronzé ou des cheveux frisés sont intégrés de manière appropriative. Les idéaux de beauté, fluctuant selon les époques et les contextes socio-culturels, mais toujours hors de portée de la grande majorité, sont constamment construits par les industries de la mode et du divertissement, d'une part, pour pousser la consommation et, d'autre part, pour discipliner les corps et les comportements corporels. Selon Bourdieu (*ibidem*), « *c'est dans la petite bourgeoisie, qui, du fait de sa position dans l'espace social, est spécialement exposée à tous les effets de l'anxiété à l'égard du regard social, que les femmes atteignent la forme extrême de l'aliénation symbolique* ». De là, une autre supercherie du capitalisme, en collaboration avec le féminisme libéral, se révèle dans la promotion frénétique du « développement personnel », incitant les femmes à consommer encore davantage en tant que femme forte et féministe, pour s'épanouir et se libérer de manière individuelle et individualisante, tout en les laissant prises au piège des angoisses et des oppressions que ce même capitalisme leur inflige. Comme l'écrit Power (2010, p. 107),

> « *L'imaginaire politique du féminisme contemporain est dans l'impasse. Le message positif et exalté de la réalisation de soi et de l'émancipation par la consommation dissimule son incapacité foncière à se confronter aux profondes transformations de la nature du travail et de la culture* ».

Dans ces conditions, si les femmes souhaitent occuper d'autres positions que celles qui leur sont attribuées par une telle représentation symbolique et la division du travail qu'elle établit, elles doivent devenir comme les hommes. C'est là que le féminisme libéral défend une

« égalité » illusoire, visant à intégrer davantage de femmes dans des positions traditionnellement occupées par les hommes, tout en maintenant intact le régime sémiologique du genre. En réalité, si l'on affirme comme Butler (1999) que les attributs du genre sont « performatifs » et pas « expressifs », le féminisme libéral ne remet pas radicalement en question la catégorisation genrée et la division du travail qui en découle, mais se limite à revendiquer l'accès des femmes aux domaines perçus comme masculins. Belenky et *al*. (1986, pp. 5-6) démontrent que les « *grandes institutions éducatives* […] *ont été initialement fondées par des hommes pour l'éducation des hommes* ». Lorsque les femmes y ont été intégrées, ou que des institutions spécifiquement destinées aux femmes ont été créées, c'était dans le but de leur fournir une éducation « équivalente » à celle des hommes. De manière similaire, les femmes qui occupent des positions traditionnellement associées aux hommes, telles que des postes à responsabilité, des travaux manuels ou des positions d'autorité, sont souvent contraintes d'adopter une performance masculine, y compris dans la manière dont leur corps est culturellement signifié et représenté.

Selon Lefebvre (1972, p. 53), l'espace est « *une représentation littéralement peuplée d'idéologie* ». Comme nous l'avons déjà constaté, il est produit et géré par les groupes qui se l'approprient. L'espace conçu par l'ordre androcentrique est perçu pour les performances genrées. Ainsi, il sépare la spatialité des femmes de celle des hommes par l'assignation genrée de l'espace (Panelli, 2004) et, par conséquent, détermine leurs pratiques spatiales respectives. Ce qui se traduit avant tout par une transmission active et performative — qui peut être intentionnelle ou non — des significations associées à un genre de diverses manières, par exemple à travers l'habillement, la langue, les comportements ou les symboles (*ibid.*), dans l'espace et par l'espace. Les manières de se déplacer dans l'espace et les comportements corporels deviennent les formes de l'expression et d'affirmation d'identité.

Les hommes prennent plus de place avec leur corps, surtout dans les espaces publics, ils se déplacent et se positionnent plus facilement et avec beaucoup moins de contraintes et de précautions. Par des comportements spatiaux tels que le *manspreading*, le *man gaze*, le fait de parler et de rigoler fort, ou encore la gesticulation envahissante et bruyante, les hommes n'accaparent pas seulement l'espace ; ils privent également les femmes de l'occuper et les obligent à adapter des comportements spatiaux en fonction et en réaction de ceux des hommes. Les femmes, quant à elles, se recroquevillent, réajustent constamment leurs

vêtements et leur position dans l'espace en tenant compte du placement et du regard des hommes. Elles adaptent leurs mouvements et leurs déplacements par rapport à ceux des hommes et cela, dans le but d'éviter toute rencontre et interaction ennuyeuse. Dans les faits, une femme est exposée au risque de harcèlement et/ou d'agression à chaque instant de sa vie, quels que soient l'endroit et la situation. L'appareil législatif et juridique bourgeois, considéré par le féminisme libéral comme le recours magistral, en punissant les actes sans s'occuper des racines, a peut-être pu changer les formes dans lesquelles la domination masculine s'exerce, en particulier pour les femmes blanches des couches sociales ascendantes, mais il n'a en rien changé la structure patriarcale qui produit et organise l'espace dans lequel et par lequel cette domination se perpétue.

Comme le rappellent à plusieurs reprises bell hooks et de nombreuses autres théoriciennes féministes, les femmes ne sont pas les seules victimes du patriarcat capitaliste. Les hommes subissent également, à des degrés différents selon leur position sociale et leur situation géo-corpo-historique, la domination masculine. Comme le dit Stoltenberg (1974, *in* bell hooks, 1981, p. 167), « *en régime patriarcal, les hommes sont les juges de l'identité pour les hommes comme pour les femmes* ». Pour être un « homme », selon Stoltenberg (*ibidem*),

> « *Il y a un processus social par lequel le patriarcat confère pouvoir, prestige, privilège et droits aux personnes qui sont nées avec une bite, et qu'il existe un programme sexuel promu par le patriarcat (pas par Mère Nature) stipulant comment ces bites sont censées fonctionner* ».

Dès la naissance, les hommes apprennent à être un « homme » et à se comporter comme un « homme » en dichotomie avec les femmes qui sont inférieures et qu'ils doivent dominer et maîtriser. Les hommes qui ne parviennent pas à s'imposer ou à exercer leur pouvoir et leur domination sont démasculinisés et considérés comme n'étant pas de « vrais hommes ». Comme le dénonce Jackson (1991, *in* Panelli, 2004, p. 83), « *En privilégiant certaines formes de masculinité socialement approuvées, d'autres sont implicitement subordonnées* ». La masculinité, à l'instar de toute autre structure de pouvoir, nécessite une affirmation et une confirmation constantes pour se maintenir. Pour cela, la socialisation patriarcale repose sur une dualité complémentaire, deux processus qui semblent contradictoires, mais qui, en réalité, se complètent et se renforcent mutuellement : la solidarité masculine et la rivalité masculine.

Stoltenberg (*in* bell hooks, 1981, p. 168) définit la solidarité masculine comme « *un*

comportement acquis et institutionnalisé par lequel les hommes reconnaissent et renforcent leur appartenance réciproque authentique à la classe des hommes et par lequel les hommes se rappellent les uns aux autres qu'ils ne sont pas nés femmes ». Cette solidarité, omniprésente et politique, s'exprime par des gestes, paroles et comportements codifiés, appris dès l'enfance, qui créent des liens entre les hommes, leur permet d'obtenir ce pouvoir et de le conserver. Par conséquent, « *les hommes imposent un tabou sur la désolidarisation – un tabou fondamental pour la société patriarcale* » (*ibidem*).

D'autre part, dès leur plus jeune âge, les hommes apprennent qu'ils ont un statut privilégié reposant sur leur masculinité. Ils apprennent aussi que cette masculinité est constamment évaluée selon les normes capitalistes et hétéronormatives. Ainsi, ils se voient en concurrence permanente avec leurs pairs. Cette concurrence s'illustre particulièrement par la tendance des hommes à transformer les femmes en objet de conquête sexuelle et sociale. Elle s'exprime également par l'exercice du pouvoir et/ou de la violence non seulement contre les femmes, mais aussi contre les hommes considérés comme faibles, inférieurs, émasculés ou efféminés dans la symbolique androcentrique. La rivalité masculine met les hommes dans une situation d'instabilité et d'angoisse permanente de la possibilité de perdre leur masculinité et, par conséquent, le pouvoir qui en découle. Ce qui les impulse à devoir sans cesse prouver leur masculinité.

Ces deux processus, véritables faces d'une même médaille, jouent un rôle crucial dans la perpétuation de l'ordre masculin et de la domination des femmes. Par ailleurs, ils exercent également une forme d'oppression sur les hommes, bien qu'à des degrés et sous des formes différentes. Cependant, il est essentiel de rappeler que les faits, phénomènes et processus sociaux analysés ici catégorisant les femmes et les hommes ne sont point naturels, mais socialement construits par des rapports sociaux de production capitaliste et de son régime patriarcal. En outre, ils ne s'expriment pas de manière isolée et uniforme ni dans les mêmes proportions pour toutes les femmes et tous les hommes. J'isole — par abstraction — chaque domaine des rapports de domination, pour justement appeler un contexte d'ensemble, et le replacer à la fin dans la totalité sociale dont ils font partie. Néanmoins, il ne faut pas oublier que ces rapports ne s'inscrivent jamais de manière abstraite ou homogène. Ils se déploient à travers un ensemble d'instances économiques, politiques, idéologiques et culturelles, qui s'articulent dialectiquement pour constituer une totalité sociale. Dans cette totalité, les

rapports de domination ne fonctionnent pas de façon indépendante ni linéaire, mais coexistent et se reproduisent mutuellement à travers leurs interactions structurelles.

En dernière analyse, comme le rappelle McDowell (1986, *in* Panelli, 2004, p.67), « *le patriarcat et l'oppression des femmes ont une base matérielle fondamentale, et c'est donc la position des femmes au sein du capitalisme qui explique les expériences genrées inégales* ». Partant, qu'il s'agisse des micro-géographies des espaces genrés ou des actions qui s'inscrivent dans des luttes féministes plus globales, comme le précise Panelli (*ibid.*, p. 185) l'enjeu consiste à « *identifier dans quelle mesure* [les résistances et les luttes] *maintiennent ou renforcent les structures sociales et les rapports de pouvoir existants, ou dans quelle mesure elles visent à produire une forme de changement social* ».

II.III. La spatialité coloniale et raciste

Tel que nous l'avons appréhendé dans la première partie de cet écrit, bien qu'en Europe, nous ne vivions pas dans un contexte colonial au sens strict du terme, la pensée coloniale, ou comme l'appelle Mignolo (2015) la logique de la colonialité, fonde la production du savoir et de la culture moderne européenne. Comme le souligne Marx (1867, pp. 763-764), le régime colonial en enfantant les sociétés mercantiles dotées par les gouvernements de monopoles a servi de puissant levier à la concentration des capitaux en Europe. Il a assuré « *des débouchés aux manufactures naissantes, dont la facilité d'accumulation redoubla, grâce au monopole du marché colonial* ». Marx attire l'attention sur le fait que « *les trésors directement extorqués hors de l'Europe par le travail forcé des indigènes réduits en esclavage, par la concussion, le pillage et le meurtre, refluaient à la mère-patrie pour y fonctionner comme capital* ». Ainsi, le régime colonial a joué un rôle prépondérant dans l'accumulation primitive du capital. Par la suite, au cours des phases du capitalisme industriel et monopolistique, ce régime a continué à fournir des ressources matérielles (terres, métaux précieux, matières premières), à assurer une main-d'œuvre gratuite ou sous-payée (esclavage, travail forcé, migrations), à ouvrir de nouveaux marchés et à offrir de nouvelles opportunités d'accumulation. Historiquement, le capitalisme n'aurait pas pu exister sans le colonialisme, et cette relation de nécessité perdure encore aujourd'hui. Sans la logique de la colonialité, la dépossession massive des terres, l'exploitation de la force de travail et l'appropriation individuelle du travail collectif perdraient leur justification et s'effondreraient.

Partant, l'espace du capitalisme est conçu et représenté à partir de la différence coloniale (*cf.* pp. 58-62) et le point zéro épistémique de l'homme blanc bourgeois et, par conséquent, il est particulièrement perçu au profit de celui-ci et pour répondre à ses besoins. L'espace du capitalisme est blanc et colonial.

Être un homme blanc dans le contexte colonial, comme le dévoile Said (1978, p. 227), n'est pas seulement une identité, mais une manière de vivre, de penser et d'agir. Ainsi, la construction de l'Homme blanc repose sur des champs de pouvoir exclusifs, définis par des modes de comportement, d'apprentissage et de possession. Cela implique de suivre des règles, d'adopter des comportements spécifiques et de ressentir certaines émotions, tout en exerçant une autorité indiscutable sur les non-Blancs. Ce mode de domination systémique et codifié est profondément ancré dans la culture et l'éducation de la personne blanche des pays coloniaux. Comme le démontrent Said (*ibid.*), Mignolo (2015) et d'autres théoricien·ne·s de la pensée décoloniale, d'être Blanc est à la fois une idée et une réalité. Il s'agit d'un processus par lequel « *un groupe relativement homogène de personnes est socialisé et donne du sens à un système de valeurs, de normes et d'objectifs* » (Belenky et *al*., 1986, p. 15). Comme nous l'avons déjà constaté, selon l'idéologie coloniale, la personne blanche est érigée en norme universelle et en centre du monde. Il n'est pas question de la couleur de peau, mais d'« *une manière très concrète d'être dans le monde, une façon de saisir la réalité, le langage et la pensée* » (Said, 1978, p. 227). Il y a les Blancs, puis les autres : il y a « la » manière d'être et comment sont les autres, « la » manière de faire et comment font les autres, « la » manière de penser et comment pensent les autres, « le » savoir et ce que (possiblement) savent les autres.

Le pouvoir colonial existe par la naturalisation et la perpétuation de la différence coloniale. Comme démontré dans la première partie, idéologiquement, la personne non-blanche est reléguée aux domaines de l'irraisonnable, de l'illogique et de l'inhumain. Ce manichéisme, tel que le décrit Fanon (1961/2011, p. 456), parfois « *va jusqu'au but de sa logique et déshumanise le colonisé. À proprement parler, il l'animalise. Et, de fait, le langage du colon, quand il parle du colonisé, est un langage zoologique* ». La déshumanisation des personnes non-blanches procure aux Blancs le double avantage de les réduire à des stéréotypes dégradants tout en légitimant leur traitement en tant qu'objets ou bêtes qu'il faut soit maîtriser soit éliminer. La différence coloniale ne repose pas sur une simple divergence

de systèmes de valeurs, mais sur une dichotomie entre « nos valeurs » et des êtres qui sont essentiellement antinomiques à ces valeurs. Fanon (*ibidem*) explique cette mythification de manière suivante :

> « *Il ne suffit pas au colon de limiter physiquement, c'est-à-dire à l'aide de sa police et de sa gendarmerie, l'espace du colonisé. Comme pour illustrer le caractère totalitaire de l'exploitation coloniale, le colon fait du colonisé une sorte de quintessence du mal. La société colonisée n'est pas seulement décrite comme une société sans valeurs. Il ne suffit pas au colon d'affirmer que les valeurs ont déserté, ou mieux n'ont jamais habité, le monde colonisé. L'indigène est déclaré imperméable à l'éthique, absence de valeurs, mais aussi négation des valeurs. Il est, osons l'avouer, l'ennemi des valeurs. En ce sens, il est le mal absolu. Élément corrosif* ».

Ainsi, bombarder, massacrer, torturer et affamer ces êtres ailleurs, ou les opprimer, les terroriser, les exclure et les détenir ici, loin d'être jugés comme discrimination et crimes contre l'humanité, relèvent, au contraire, de la défense de « nos » valeurs suprêmes et de la protection de « notre » société et de « notre » civilisation. Ce processus mythifiant de déshumanisation ne se limite pas au niveau épistémique des systèmes de valeurs, mais s'étend également à l'ontologie du corps. Le corps non-blanc et sa représentation dans l'espace sont essentiellement opposés au corps blanc, perçu comme l'étalon de référence esthétique et pratique. Pour que le corps blanc et son vécu s'imposent en tant que normes universelles, il est nécessaire d'avilir le corps non-blanc, soit en l'exotisant, dans le meilleur des cas, soit en l'animalisant, dans les aboutissements de la logique coloniale. Dorlin (2008, pp. 101-102) explore les mécanismes par lesquels le régime colonial a mobilisé une mythologie sexuelle pour déshumaniser le corps de l'homme non-blanc :

> « *Les systèmes répressifs esclavagistes ou colonialistes ont largement exploité la symbolique du genre pour asservir, humilier ou déshumaniser des esclaves ou les indigènes. Depuis le XVIIIe siècle, médecins, administrateurs et idéologues aux colonies ont produit un arsenal rhétorique à double face. Les ''Noirs'', et de façon relativement comparable les ''Arabes'' au XIXe siècle, sont simultanément infantilisés, efféminés et bestialisés. La médecine esclavagiste et coloniale a contribué à produire une mythologie sur les corps serviles ou indigènes qui les exclut doublement de la masculinité blanche dominante : d'une forme de masculinité policée et éclairée. Elle a tour à tour stigmatisé : leur ''naturel'' efféminé, leur tempérament lâche, valétudinaire, leur sensibilité, leur absence de raison, reprenant ici des stéréotypes associés au sexe féminin et à son nécessaire maintien dans la minorité politique, afin de légitimer le régime esclavagiste comme un régime de santé, la colonisation comme une noble entreprise de civilisation. Mais ces mêmes discours ont également insisté sur la force physique des corps serviles ou indigènes, sur la cruauté de leurs mœurs, sur leur immoralité, principalement en matière de sexualité :*

on stigmatise l'appétit libidineux des esclaves, on accuse les indigènes en Algérie de toutes les perversions sexuelles, principalement de leur propension à l'homosexualité, qui symbolise idéalement ce double mouvement d'efféminations et de bestialisation. Ce processus double de dévirilisation et de survirilisation permet ainsi de produire une norme de masculinité blanche, bourgeoise, qui se pose comme un juste milieu entre deux excès, une virtù *qui se caractérise par la tempérance raisonnable, morale et sexuelle* ».

De la même manière, dans l'imaginaire blanc, le corps de la femme non-blanche est fétichisé comme exotique, sauvage et animalistique. En opposition à la figure de la femme blanche pudique, digne, civilisée et inaccessible, la femme non-blanche est conçue comme hypersexuelle, hypersensuelle, primitive et toujours disponible. Elle est imaginée comme n'ayant qu'un seul rêve : être soumise à son maître blanc. Ce mécanisme de déshumanisation et d'animalisation reflète celui appliqué aux hommes non-blancs, à une différence subtile près qui est enracinée dans le patriarcat colonialiste : tandis que les hommes non-blancs sont perçus comme des sujets de violence, les femmes non-blanches sont réduites à des objets de désir.

Par ailleurs, les femmes non-blanches, en particulier les musulmanes, sont réduites dans le discours du féminisme libéral à de simples victimes de l'emprise de l'homme non-blanc. Perçues comme excessivement soumises, elles sont soit considérées incapables de reconnaître leur subordination, soit jugées inaptes à exprimer leur point de vue et à concevoir leur propre libération (Hill Collins, 1989 ; Dorlin, 2008). Si l'homme non-blanc est mythifié en tant que mal absolu, la femme non-blanche est dépossédée de toute subjectivité. Elle est instrumentalisée pour renforcer l'image de l'homme non-blanc en tyran patriarcal, entre autres, dans le but de blanchir le patriarcat colonialiste blanc. Comme le souligne Lorde (1984, p. 130), « *la structure de pouvoir existante ne rencontre aucune difficulté à dresser les femmes noires contre les hommes noirs, non pas parce qu'ils sont hommes, mais parce qu'ils sont noirs* ». Selon l'idéologie coloniale du féminisme libéral, la femme non-blanche est réduite en état d'objet que l'on (les Blanc·he·s) doit « libérer » de son « asservissement » à l'homme non-blanc quel qu'en soit le moyen. Si elles se trouvent en Afghanistan ou en Libye, il faudrait les bombarder ; si elles vivent « chez nous », il faudrait leur interdire de porter le voile ou de manger halal.

Comme l'évoque Fanon (1961/2011, p. 459), « *le contexte colonial se caractérise par la dichotomie qu'il inflige au monde* » : entre « pays développés » et « tiers monde », entre

Occident et Orient, entre Européens (considérer comme norme humaine) et Indigènes, entre « civilisés » et « primitifs », entre Blancs et Noirs, ou encore entre résidents et migrants ; bref entre colons et colonisés. Ces dichotomies se traduisent concrètement par un régime de frontières paradigmatiques séparant l'intérieur de l'extérieur, l'intégration de l'exclusion, le centre de la périphérie, l'autorisé de l'interdit ; bref, le dominant du dominé. L'espace doit être marqué de ces dichotomies. Ainsi il est avant tout exclusif et excluant. L'espace colonial est, par conséquent, disciplinaire à la fois pour les Blancs dans leur position de dominant et pour les « autres » dans leur position de dominé. Il est fait pour rappeler constamment à chacun·e à quel rang iel appartient. L'énoncé de Fanon (*ibid.*, p. 453), selon lequel « *le monde colonial est un monde compartimenté* », ne décrit pas seulement l'espace colonial dans les pays colonisé, mais aussi l'organisation et la représentation de l'espace dans les pays colonisateurs. Il s'agit d'une caractéristique inhérente de la structure coloniale.

La spatialité coloniale blanche discrimine et opprime systémiquement les personnes non-blanches en imposant une organisation compartimentée de l'espace, opérant à la fois à l'échelle micro et macro. Ces compartiments matérialisent les ségrégations et les agrégations raciales à travers un régime omniprésent de frontières. D'une part, il s'agit des frontières administratives qui délimitent pays, régions, villes, quartiers, parcelles ou propriétés privées. D'autre part, il s'agit de frontières sociales, économiques, idéologiques et épistémiques, moins visibles, mais tout aussi opérantes. Le découpage physique du « territoire » consolide et légitime les rapports de pouvoir, la division sociale et raciale du travail, ainsi que la redistribution spatiale des richesses. En conséquence, cette géographie, structurée par la différence coloniale, relègue systématiquement les personnes non-blanches à une position d'infériorité immanente. Le monde appartient aux Blancs, tandis que les autres sont confiné·e·s à des territoires géographiques et sociaux spécifiques.

À l'échelle internationale, les Blancs ont tracé les frontières entre les pays en fonction de leurs intérêts colonialistes, capitalistes et impérialistes, n'hésitant pas à les redéfinir ou les modifier encore aujourd'hui lorsque ces intérêts l'exigent. Ils envahissent les territoires et régions selon leur bon vouloir, par le biais d'interventions militaires, politiques ou économiques, bénéficiant d'une impunité quasi absolue. Cependant, dès qu'un peuple revendique son indépendance ou qu'un État refuse de se conformer docilement aux impératifs des pays du Nord, les interventions se multiplient : coups d'État, corruption,

Révolution de couleur, sanctions économiques, condamnations politiques, ou encore interventions militaires directe ou par procuration. Bizarrement, soudain résonnent les discours sur les droits de l'Homme, la démocratie, les droits des femmes, ou encore la liberté d'expression. Imaginons un instant un renversement des rôles pour mieux saisir l'asymétrie brutale de pouvoir fondée sur la présupposée supériorité morale des Blancs. Si le Mali condamnait la France pour la répression violente des mouvements sociaux et les violences policières, sous prétexte de protéger la démocratie ; si l'Iran imposait des sanctions contre l'Allemagne pour avoir réprimé tout soutien à la cause palestinienne, violant ainsi les droits de l'Homme et la liberté d'expression ; si Cuba bombardait les États-Unis pour défendre les droits des femmes ; ou encore, si le Venezuela envoyait ses troupes en Angleterre pour lutter contre le fascisme : quels sentiments révéleraient alors ces interventions chez les Blancs ? L'inconcevabilité de ces exemples, contrairement à ce que prétendent les pays du Nord, ne résulte pas de la différence entre le caractère « démocratique » et non-démocratique des régimes gouvernant les pays du Nord et ceux du Sud, elle découle seulement, et seulement, de la structure suprémaciste coloniale. Comme nous l'avons déjà observé (*cf.* P. 393-394), le développement inégal du capitalisme nécessite à la fois une homogénéité intégrante et une différenciation excluante. Le colonialisme, d'un côté, légitime idéologiquement cette inégalité et, de l'autre, assure parfaitement les conditions matérielles de sa réalisation et sa perpétuation.

Par ailleurs, les Blancs se perçoivent comme les « citoyens du monde », car, eux, et eux seuls, jouissent d'une liberté de circulation quasi illimitée à travers le globe, leur permettant de s'installer où bon leur semble et de s'approprier les espaces selon leurs propres termes. Contrairement aux migrant·e·s désigné·e·s comme la source du mal, les Blancs « expatrié·e·s » se considèrent comme les salvateurs. Qu'ils se présentent sous les traits de touristes, investisseurs, commerçants, militaires, journalistes, bénévoles, ou encore humanitaires, à quelques exceptions près, ils apparaissent avec des comportements de colons parfois explicites, parfois tacites, prétendant apprendre aux populations locales comment vivre. Où qu'ils aillent, ils tendent à se regrouper entre Blancs et à bien se séparer de la population autochtone sans jamais parler de communautarisme ou de séparatisme. Ils ne ressentent aucune obligation de s'intégrer à la société d'accueil, si ce n'est lorsqu'ils souhaitent ajouter une touche d'exotisme à leur quotidien ou afficher une posture antiraciste et « cool ». En revanche, ils se permettent de stigmatiser les pratiques locales lorsqu'elles divergent de leurs

propres normes. À l'inverse, lorsqu'une personne non-blanche migre vers une société blanche, il lui est impératif de s'adapter aux normes établies, de s'intégrer en s'assimilant et de calquer son comportement sur celui des Blancs jusque dans les moindres détails. Avoir le pouvoir, c'est aussi être libre de ne rien faire, de ne pas être dans l'obligation permanente de faire des efforts, d'auto-surveiller son comportement et d'ajuster son corps et ses mouvements. Les personnes non-blanches n'ont pas ce pouvoir car elles sont constamment contraintes de se conformer, de se moduler en fonction des attentes des Blancs, et d'adopter leurs codes.

Mixité et Diversité, les façades mythologiques du pluralisme et du néolibéralisme pour occulter la structure intrinsèquement exclusive de l'espace colonial, sont elles-mêmes la preuve la plus flagrante de l'existence d'une telle structure. Si vous acceptez la supériorité des Blancs, vous y soumettez et vous y assimilez (pardon, vous y intégrez), vous êtes les bienvenu·e·s à faire l'Arabe du service. La pensée coloniale ne reconnaît pas la subjectivité des personnes non-blanches. Ces dernières, pour pouvoir franchir les frontières et être « intégrées » doivent montrer sans cesse qu'elles adhèrent cœur et âme aux valeurs des Blancs, qu'elles ne sont pas comme les autres non-Blancs, qu'elles pensent, parlent, agissent, marchent, rient, pleurent, mangent, s'amusent, font la fête ou le deuil exactement comme les Blancs. Elles sont contraintes à chaque instant de prouver qu'elles se sont bel et bien blanchies. Elles doivent renier tout lien avec le monde des « autres », des non-Blancs, sauf pour le mépriser, se rappeler la chance qu'elles ont eue d'intégrer le monde des Blancs, ou encore y ajouter une touche d'exotisme, toujours au service du regard blanc. Alors, et seulement alors, elles peuvent s'introduire au monde des Blancs. Cependant, elles ne seront jamais considérées comme Blanc, ni par les Blancs, ni par les non-Blancs. La Blancheur (*Whiteness*) est une idéologie et une manière d'être que l'on peut adopter, être Blanc ne se transmet que par le sang. Comme le démontre Said (1978, p. 228), « *seul l'Homme Blanc pouvait désigner et nommer les personnes de couleur, ou les non-Blancs. Chaque déclaration faite par les hommes blancs traduisait un sentiment de distance irréductible séparant les Blancs des personnes de couleur* ».

Les Blancs, en raison de leur éducation qui les désigne comme le centre du monde, exercent une appropriation à la fois physique et symbolique de l'espace. Physiquement, leurs corps se déploient sans contrainte inhérente au corps blanc, exprimant une aisance et une

liberté de mouvement souvent inconscientes pour eux-mêmes, mais particulièrement perceptible pour celleux qui en sont dépourvu·e·s. À cela s'ajoute une appropriation symbolique : ils s'arrogent le droit d'intervenir, d'interrompre ou d'imposer leur présence sans se poser la question de leur légitimité. Cette spatialité s'oppose à celle des corps non-blancs, toujours tenus de se modérer, de s'ajuster et de négocier leur présence. Dans la spatialité coloniale et raciste, une personne non-blanche, étant perçue comme intrinsèquement inférieure, doit soit accepter cette position subalterne et occuper la place qui lui est assignée, soit la refuser, au prix d'un effort incessant pour prouver qu'elle n'est « pas comme les autres inférieurs » et mérite d'être reconnue parmi les « supérieurs ». C'est le même rapport de pouvoir qui se retrouve dans les rapports de genre, où les femmes sont contraintes de s'aligner sur les normes masculines pour espérer s'émanciper de la division sexuelle du travail.

Said (1978, p. 228) dénonce la dialectique du système de gouvernement colonial à l'époque des colonies :

> « *L'Oriental appartenait au système de domination dont le principe était simplement de s'assurer qu'aucun Oriental ne puisse jamais devenir indépendant ou se gouverner lui-même. L'hypothèse sous-jacente était que, puisque les Orientaux ignoraient l'autogouvernance, il valait mieux qu'ils restent dans cet état pour leur propre bien* ».

Or, cette logique persiste encore aujourd'hui sous des formes plus tacites, à la fois à l'échelle internationale et au sein des pays colonisateurs. D'une part, les États coloniaux et impérialistes soutiennent des gouvernements dépendants, obéissants et corrompus dans les pays du Sud. D'autre part, ils répriment avec force et par tous les moyens toute tentative d'indépendance ou d'instauration d'une démocratie socialiste, maintenant ainsi ces pays dans un état de précarité, de pauvreté et de dépendance. Les interventions des États-Unis en Amérique latine ou celles de la France en Afrique ne sont que quelques exemples parmi des centaines depuis le XIXe siècle. Concernant la domination coloniale à l'intérieur des pays colonisateurs, cette dynamique se présente notamment dans la division du travail et dans les instances économiques, culturelles et géographiques. Les personnes non-blanches, perçue comme intrinsèquement inférieures, sont toujours reléguées aux secteurs de travail les plus dégradants et les moins rémunérateurs. Leur travail est fréquemment dévalorisé et leurs compétences systématiquement sous-estimées, notamment dans des domaines considérés comme des bastions du savoir des Blancs. Même quand elles arrivent individuellement à

s'introduire dans les secteurs socialement plus valorisés, elles n'ont pas ou très peu accès aux postes de haut niveau ou à responsabilité. Aujourd'hui encore, malgré les vitrines fallacieuses de diversité, à part quelques individu·e·s issu·e·s des couches sociales ascendantes et pleinement intégré·e·s dans le système capitaliste colonialiste, les personnes non-blanches sont systématiquement exclues des hauts rangs de la société blanche.

À titre d'exemple dans le domaine universitaire, en 2017, 23 850 étudiant·e·s étranger·ère·s, dont près de 60 % provenaient des pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine, se sont inscrit·e·s en doctorat, représentant près de 25 % du total des doctorant·e·s[145]. Cependant, seulement moins de 2 % des professeur·e·s des universités (PR) et environ 13 % des maîtres de conférences (MCF) recruté·e·s en 2022 [146] étaient d'origines non-européennes[147]. Il est important de noter qu'une très grande majorité de ces personnes ont été recrutées dans des domaines d'informatique, d'ingénierie et des langues vivantes étrangères (LVE). En outre, ces chiffres ne prennent pas en compte les personnes non-blanches de nationalité française, qui ne sont pas recensées dans ces types de statistiques.

La division raciale du travail dans le système capitaliste, imprégnée de l'idéologie coloniale, cantonne systématiquement les personnes non-blanches à des secteurs économiques, culturels et géographiques spécifiques, permettant ainsi aux Blancs de maintenir leur domination raciale par les instances économiques, culturelles et géographiques interdépendantes. Dépossédées des capitaux économique et social, les personnes non-blanches se trouvent très souvent ségrégées du reste de la société socialement comme géographiquement, et agrégées dans des compartiments socio-spatiaux dévalorisés, dépourvus des ressources et opportunités réservées aux Blancs. Ces ségrégations ne sont pas uniquement représentées par des divisions de l'espace physique, comme des quartiers distincts, mais elles s'inscrivent aussi dans la géographie du quotidien des personnes non-blanche. *Primo*, ces personnes adaptent leurs pratiques spatiales à ces ségrégations, qui façonnent des représentations de l'espace bien différentes pour elles et pour les Blancs. *Secundo*, plus un espace est conçu pour les Blancs, moins il est vécu de manière représentative

[145] https://ressources.campusfrance.org/publications/notes/fr/note_60_fr.pdf?utmm (dernière consultation 28/01/2025)

[146] https://publication.enseignementsup-recherche.gouv.fr/eesr/FR/EESR17_ES_07/qualification_et_recrutement_des_enseignants_chercheurs/ (dernière consultation 28/01/2025)

[147] Ce chiffre comprend également les personnes provenant du Canada, des États-Unis et d'Australie.

par les non-Blanc·he·s et *vice versa*. *Tertio*, les espaces de représentation des non-Blanc·he·s sont très souvent marqués comme tels et désertés par les Blancs. Ici, une distinction cruciale s'impose : il faut différencier les espaces de représentation des non-Blanc·he·s produits par et pour elleux, de ceux produits par les Blanc·he·s ou pour les Blanc·he·s. Les premiers, non conformes aux normes de la spatialité blanche coloniale, ne placent pas la personne blanche dans une position centrale et confortable à laquelle elle est habituée. Dès lors, ces espaces deviennent gênants et ennuyants pour les personnes blanches qui n'ont jamais appris à s'adapter à d'autres formes de spatialité. Ainsi, ils sont dévalorisés comme communautaires, non-accueillants, séparatistes, etc. À l'inverse, les seconds, en intégrant une représentation de l'espace non-blanc dans la spatialité blanche, rencontrent un succès fulgurant. Ces espaces qui allient la réjouissance et la convivialité, souvent absentes dans les espaces blancs, à la centralité des Blanc·he·s, leur permettent de satisfaire succulemment leur exotisme et leur fétichisme tout en maintenant leur domination symbolique.

Partant, cette géographie coloniale ne se limite pas à un découpage physique des territoires, mais s'étend également aux pratiques quotidiennes d'appropriation de l'espace, où les Blanc·he·s occupent les centres urbains, les centres de pouvoir et de consommation, tandis que les non-Blanc·he·s sont relégué·e·s aux marges, souvent dans des conditions précaires. Les rapports de pouvoir se manifestent également par la répartition géographique des richesses, des infrastructures, des services et des possibilités sociales. Dans ces conditions, la représentation de l'espace l'emporte sur l'espace de représentation. Plus concrètement, les personnes non-blanches, du fait de la division raciale du travail, occupent les rangs les plus dégradés de la division sociale du travail et sont donc amenées à vivre dans des zones les plus dévalorisées et souvent agrégées entre elles privées des possibilités économiques, sociales et culturelles. En conséquence, elles sont plus exposées à des actes interdits par la loi bourgeoise soit pour subvenir à leurs besoins primaires — ce qui est très souvent le cas —, soit pour accéder à une vie digne qui leur a été niée, parce que comme le déplore Fanon (1961/2011, p. 464), « *le monde du colon est un monde hostile, qui rejette, mais dans le même temps c'est un monde qui fait envie* ». De là, l'idéologie coloniale, en déterritorialisant les origines et les causes des pratiques « criminelles », et en attribuant à ces personnes ainsi qu'à leur espace une représentation dénigrante selon laquelle l'insécurité, le délit et la délinquance sont inhérentes à l'espace de représentation non-blanc, constitue le mythe du Noir et de l'Arabe intrinsèquement délinquants.

Cette mythification, d'une part, criminalise les personnes non-blanches et justifie le contrôle et la surveillance omniprésente dans leurs espaces de représentation — non pas dans la logique de surveiller pour protéger, comme c'est le cas pour les espaces de la bourgeoisie, mais dans la logique de surveiller pour punir. Elle fait aussi du corps non-blanc un objet de contrôle (d'où la fréquence accablante du contrôle au faciès). D'autre part, elle normalise les discours fascistes qui présentent les espaces non-blancs comme des foyers de criminalité et des « zones de non-droit ». Cette criminalisation est systématiquement renforcée par une représentation médiatique qui, lorsqu'un homme français d'origine algérienne commet un crime, met en avant son origine, tandis que lorsqu'il s'agit d'un Français blanc, il est simplement décrit comme « un homme de 27 ans ».

Néanmoins, la spatialité coloniale, pourtant fondamentalement raciste, ne divise pas l'espace qu'en compartiments raciaux. Quand Fanon dans *Les Damnés de la terre* (*ibid.*, p. 455) a écrit : « *on est riche parce que Blanc, on est Blanc parce que riche* », il tendait à mettre en évidence le fait que, dans les colonies, la structure sociale reposait avant tout sur un rapport racial. Or, ce rapport racial n'était pas immanent aux rapports sociaux de production, mais il a été utilisé pour importer, imposer et naturaliser les rapports sociaux de production capitaliste, en les inscrivant dans un système de domination raciale. Autrement dit, le racisme colonial n'était pas seulement une idéologie suprémaciste, mais une stratégie active pour maintenir l'exploitation économique et politique. En liant la richesse à la Blancheur et la pauvreté à la non-Blancheur, les structures coloniales justifiaient le pillage des ressources, l'esclavage, la corvée et la surexploitation de la force de travail, la dépossession des terres et la ségrégation des territoires. L'énoncé de Fanon, dans le sens qu'il l'entendait, est tout à fait valable dans la structure sociale des colonies. Cependant, à l'intérieur des pays colonisateurs, on peut en faire une deuxième interprétation dans le sens que les non-Blanc·he·s riches, malgré le racisme structurel dont iels sont victimes à certains niveaux, occupent plus une place de Blanc que des personnes blanches marginalisées ou appartenant aux couches précaires du prolétariat. Ainsi, on peut paraphraser Fanon : « on est riche parce que Blanc, on est comme les Blancs parce que riche ». Quelles que soient ses origines, on n'appelle pas un étranger riche « migrant », parce que, dans l'idéologie coloniale, migrant et riche sont mutuellement exclusifs. Tous les migrants sont pauvres, les riches blanchissent par leur richesse.

Quant aux migrant·e·s, le régime colonial définit son système institutionnel géo-

historiquement situé comme « la société » et place tous les groupes sociaux qui ne sont pas absorbés par ce système « en dehors » et « en marge ». Comme le dénonce Castells (1972, p.69), « i*l est parfaitement idéologique de qualifier de marginalité ce qui est situation de tension entre deux structures sociales interpénétrées* ». De la même façon qu'il décrit la situation des populations rurales migrantes dans les grandes villes à l'époque de l'urbanisation, les populations étrangères qui migrent vers les pays du nord, ne s'intègrent que très partiellement dans le système social de ces pays. D'une part, elles ne remplissent que des fonctions précaires, fournissant une main-d'œuvre peu coûteuse et une armée de réserve du travail, et d'autre part, elles sont contraintes de modeler leur spatialité, leur culture et leur sociabilité sur les normes de ce système au détriment de leur subjectivité sociale, politique et culturelle.

Dans la logique de la colonialité, la présence des populations migrantes, bien qu'absolument nécessaire au niveau économique, est représentée par une dialectique d'invisibilisation et d'hypervisibilisation. Leurs spatialités, leurs représentations, leurs contestations, leurs alternatives socioculturelles, leurs connaissances et compétences humaines et professionnelles sont systématiquement invisibilisées, alors que leur précarité, les problèmes sociaux qui les affectent, leur misère et leurs éventuelles violences et criminalités sont hypervisibilisés et mythifiés.

Comme nous l'avons constaté lorsque j'ai abordé la question de la gentrification, la représentation coloniale de l'espace dans les pays colonisés se manifeste également au sein même des villes européennes, bien que de manière moins spectaculaire, moins prononcée et moins violente. Les colonisé·e·s urbain·e·s, c'est-à-dire les couches précaires du prolétariat blanc (avec ou sans emploi), les migrant·e·s (avec ou sans papiers), les personnes marginalisées (avec ou sans domicile), sont de plus en plus dépossédé·e·s de la terre et de l'espace, refoulé·e·s vers les marges, la périphérie voire hors de la ville. Les colon·ne·s, c'est-à-dire les bourgeois·e·s, les petit·e·s bourgeois·es et les couches ascendantes du prolétariat — majoritairement blanc·he·s —, accaparent de plus en plus de terres et d'espaces, construisent, rénovent, embellissent, gentrifient, excluent les « indésirables », avec le soutien constant de l'État, de sa police et de ses institutions.

La colonisation de l'espace urbain ne se réalise pas par des tanks et des soldats armés jusqu'aux dents, mais, comme nous l'avons déjà observé, à travers les projets d'urbanisme et

culturels, les travaux publics et l'intervention des artistes. Comme le démontre Clerval (2016, p. 231), « *l'embellissement de la ville et l'amélioration du cadre de vie s'accompagnent en outre d'une politique de soutien actif et de visibilité des artistes et de la culture dans l'espace public* ». Or, la culture coloniale capitaliste est une culture exclusive et oppressive. En se prétendant universelle, elle s'approprie toute forme culturelle pour l'absorber dans ses propres représentations. L'illusion du multiculturalisme, mot d'ordre de postmodernisme, n'est qu'un euphémisme pour dissimuler l'incorporation, la neutralisation et la déformation de toute culture autre par la culture blanche eurocentrée. En ce sens, les projets culturels institutionnels implantés dans les quartiers prolétaires et non-blancs rappellent les programmes culturels coloniaux qui visaient à « civiliser » les peuples colonisés. Qui dit civilisation, dans un programme de colonisation, dit dépossession, oppression et exploitation pour l'installation des colons. Comme le Rappelle Zukin (1995, pp. 293-294), « *ce qui est de la culture pour un groupe peut être de la ''répression'' pour un autre* ». C'est pourquoi quand les missionnaires culturel·le·s (les associations de sensibilisation et les artistes) s'installent dans les quartiers prolétaires et non-blancs, iels ne sont pas du tout bienvenu·e·s, et demeurent cloîtré·e·s dans leur entre-soi.

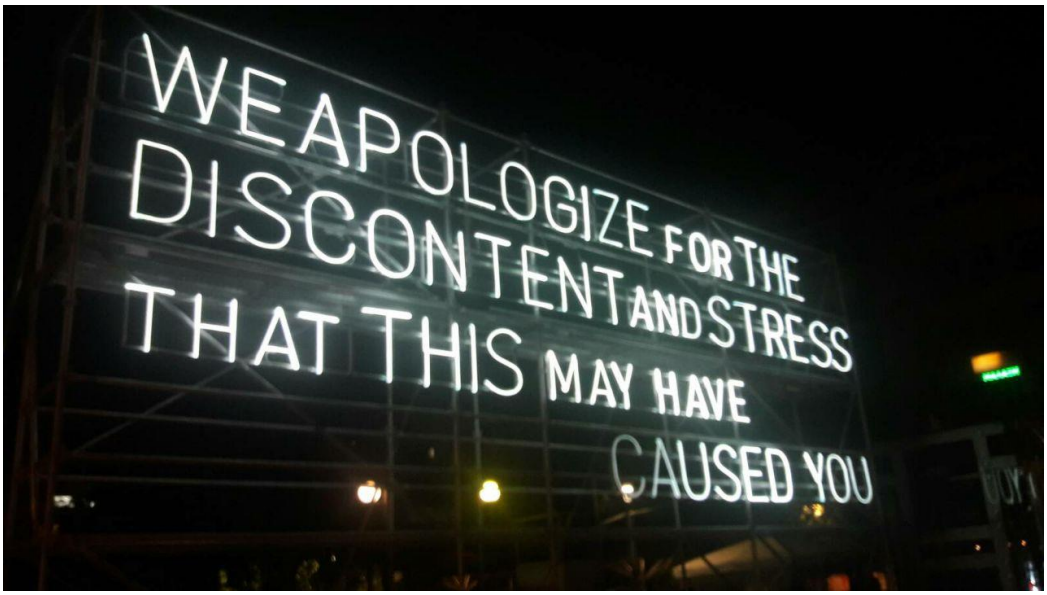


Figure 73 : Installation artistique sur la place Viktoria à Athènes en octobre 2021 : « Nous nous excusons pour le mécontentement et le stress que cela a pu provoquer chez vous *».*

Le texte suivant, traduit d'anglais, a été écrit en octobre 2021 par le collectif du centre social squatté de Zizania pour contester une installation « artistique » (figure 73) mise en place par la municipalité d'Athènes dans le cadre du projet de « revitalisation » de la place Viktoria. Cette œuvre a été installée juste après quelques mois d'opérations quotidiennes de la police

pour évacuer les migrant·e·s qui vivaient sur cette place. Ce texte décrit la violence symbolique que ces types de projets peuvent représenter.

Déculpabilisation colorée

Ce quartier ne s'excuse pas pour le stress et l'inconfort. Nous refusons de neutraliser notre mécontentement, notre stress, notre rage, notre deuil. Nous refusons l'objectification, la capitalisation et la condescendance qui transforment nos vies en un « art apolitique ». Et nous exigeons, par notre présence, nos liens quotidiens et nos luttes, que l'État se retire de nos vies.

Cette sculpture massive se veut ironique avec son excuse vide. Elle prétend « ne pas prendre position » dans les « débats » du quartier. Mais feindre la neutralité à Victoria ne fait que renforcer la position de l'oppresseur. L'art n'est ni objectif, ni neutre, ni apolitique. Il s'inscrit dans une histoire de blanchiment occidentalisé et obéit aujourd'hui à une logique capitaliste fondée sur le financement et les dons, les réseaux d'entreprises transnationales et les contrats de sponsoring, des institutions et projets élitistes, des galeries et un monde institutionnel complice du racisme et des inégalités de classe. Cette sculpture n'est pas neutre. Elle est du côté de l'État, non seulement en raison de son financement et de sa collaboration avec la municipalité, mais aussi parce qu'elle appréhende les conflits à Victoria comme s'ils opposaient des participants égaux. C'est là la position de l'État : faire croire que sa violence immunisée, qu'elle s'exerce par la police ou par le profit, est équivalente à celle de celleux qui la combattent chaque jour. Il n'y a pas de neutralité à Victoria.

Les « visites guidées » du quartier qui l'accompagnent ne font qu'apporter une preuve supplémentaire : nous qui vivons à Victoria, qui ne parlons ni anglais ni grec, qui faisons du travail du sexe, qui consommons des drogues, qui sommes la proie de pédophiles, qui sommes piégé·e·s dans des conditions de vie précaires, qui subissons quotidiennement la violence policière ou qui n'avons rien à faire de vos mots illuminés, nous serons réduits à des corps déshumanisés, simplement bons à être observés et étudiés. Sous prétexte d'art, le tourisme de la pauvreté est présenté comme connexion et débat.

Nos vies ne sont pas un sujet de débat passager. L'oppression que nous subissons ici ne relève pas d'une discussion polie. La violence de l'État et de ses flics est présente chaque

jour. Depuis des années, la police procède à des « rafles » sur la place, encerclant et envahissant l'espace public pour effectuer des contrôles d'identité forcés sur toute personne racisée. Durant l'été 2020, plus de 1000 personnes ont dormi sur la place, occupant l'espace pour manifester contre les politiques d'asile racistes de Néa Dimokratia et de l'UE, ainsi que leur brutalité mentale et physique. Elles ont été accueillies par des passages à tabac, des gaz lacrymogènes et des emprisonnements dans des camps. Pendant les deux confinements liés au Covid, la police a ciblé les personnes racisées par des contrôles d'identité systématiques, infligeant des amendes aux habitant·e·s de leur propre quartier. Ce n'est pas un simple désagrément. C'est une criminalisation explicite basée sur la race. Réduire ces luttes et bien d'autres encore, plus invisibles, en un projet artistique consommable relève du capitalisme dans toute sa splendeur oppressive.

Et pourtant, aujourd'hui comme chaque jour, des gens peuplent la place pour se détendre, parler et jouer. En défiance de la violence et de l'oppression étatiques. Nous ne nous excusons pas d'occuper l'espace. Nous refusons toute minimisation de notre joie comme de notre rage. Nous n'avons pas besoin d'une immense lumière brillante pour nous identifier. Nous résistons. Nous ne nous excusons pas.

En guise de conclusion, comme le mentionne Fanon (1961/2011, p. 464), dans le régime colonial,

> « *La zone habitée par les colonisés n'est pas complémentaire de la zone habitée par les colons. Ces deux zones s'opposent, mais non au service d'une unité supérieure. Régies par une logique purement aristotélicienne, elles obéissent au principe d'exclusion réciproque : il n'y a pas de conciliation possible, l'un des termes est de trop* ».

Partant, la spatialité coloniale de la ville néolibérale repose sur une logique d'exclusion permanente : exclusion de pratiques spatiales, de représentations de l'espace, d'espaces de représentation et de corps, perçus comme indésirables, que ce soit en raison de leur soi-disant essence ou de leur présence dans des lieux ou des représentations spécifiques. Cette spatialité est fondamentalement égocentrée, hiérarchique et homogénéisante et ne peut exister sans l'hégémonie de la différence coloniale qui justifie sa supériorité. Elle ne saurait subsister si elle acceptait les capacités différentielles, car celles-ci vont à l'encontre de sa nature profonde. Comme le dit Lefebvre (1970a), c'est « *un conflit réel* ». Le jour où la spatialité coloniale

cessera d'être l'unique et seule forme de représentation de l'espace, elle ne saurait plus exister, car, toute sa raison d'être repose sur cette supériorité et cette unicité universalisante. Tous les nouveaux masques qu'elle porte depuis ces dernières décennies, comme le pluralisme, le multiculturalisme, le postcolonialisme, la mixité et la diversité sociale, tombent l'un après l'autre, quand il s'agit d'affronter les capacités différentielles. Comme le dénonce Clerval (2016, p. 286),

> « *L'étude de la cohabitation des différents groupes sociaux dans les quartiers populaires parisiens en voie de gentrification montre que la mixité sociale, souvent mise en avant par les pouvoirs publics, masque mal une reconfiguration des rapports de classe et de ''race'' dans ces quartiers* ».

Ainsi, derrière les discours officiels sur la mixité, la diversité et le multiculturalisme se cache une dissimulation profonde des véritables rapports sociaux et du racisme structurel et institutionnalisé sur le marché de logement et du travail, où les structures de domination restent intactes, et parfois même renforcées.

La différence coloniale n'est pas une simple différence d'identité ethnique, elle est à la fois une idéologie nécessitant ses propres pratiques et une stratégie de domination qui structure les rapports sociaux de pouvoir, institutionnalise et justifie le racisme et la suprématie des Blancs et assigne les personnes non-blanche à des positions subalternes.

III. Le pouvoir homogénéisant et les capacités différentielles

L'espace, en tant que produit social, n'est pas produit une fois pour toutes, il est constamment en train de se reproduire en fonction des contradictions sociales issues des rapports de pouvoir, ainsi que des rapports de force des groupes sociaux antagonistes. Castells (1972, p. 306), suggère que toute conjoncture est structurée par la lutte des classes, en particulier la lutte politique ayant l'objectif de la préservation ou de la destruction-reconstruction de l'appareil d'État : « *c'est à ce niveau-là, par conséquent, qu'on peut repérer les indices de changement d'une formation spatiale, ce qui se transforme, ce qui reste, ce qui adopte de nouvelles formes pour traiter, suivant la même logique sociale, de nouveaux problèmes* ». Comme nous l'avons constaté antérieurement, l'appareil d'État en tant qu'organisme de domination d'une classe sur l'autre en disciplinant les pratiques spatiales, en façonnant les stratégies de la production et de la représentation de l'espace, et en soumettant

les espaces de représentation aux normes dominantes, détermine qui possède, qui occupe et qui contrôle les espaces publics de la ville. Il définit aussi l'économie symbolique de la ville, de la vie quotidienne collective, et de l'individu·e à partir d'une certaine représentation de la société, de la culture et de l'espace en lien avec l'hégémonie idéologique de la classe dominante.

III.I. Hégémonie idéologique et la production de l'espace

Marx et Engels (1846) établissent que l'idéologie est un système de la « *production de la conscience* » des humains appartenant à une structure sociale. L'idéologie dominante dans la société est celle de la classe dominante, parce que la domination d'une classe s'appuie sur l'illusion nécessaire qu'elle représente les intérêts de la société tout entière. Comme le soulignent Castells et Godard (1974, p. 159), « *On ne peut pas caractériser une idéologie (ou un mode de vie) par son contenu, qui sera divers et changeant à l'infini, mais on le peut par l'impact que différents contenus pourront avoir sur les rapports sociaux* ». Castells (1972, pp. 276-277), démontre que l'effet social d'une idéologie de domination se manifeste par une double dialectique de l'effet de légitimation et de l'effet de communication : la première consiste en rationalisation des intérêts des groupes dominants comme intérêts généraux, la deuxième fonctionne par reconnaissance d'un code idéologique dominant qui structure la perception hégémonique du monde et qui s'accomplit par une reconnaissance entre les sujets qui possèdent le même code. Dans ce registre, la principale fonction d'idéologie consiste à intégrer la différence (Lefebvre, 1970a) en la réduisant en diversité individuelle ou à la décrédibiliser en la reléguant aux champs de l'irraisonnable, néfaste, antidémocratique. De plus, comme le rappelle Castells (1972, p. 277), « *cette reconnaissance est à la fois méconnaissance dans la mesure où elle est fondée sur un code à dominante idéologique, qui rend possible la communication à travers une fausse appréhension de la situation vécue* ». Ainsi, l'idéologie dominante ne se contente pas de légitimer l'état existant des choses dans un cadre perceptif, elle produit également un système discursif et normatif qui façonne les subjectivités et oriente les comportements. Par le double processus d'intégration-exclusion (répression), elle neutralise les antagonismes et assure la reproduction des rapports de pouvoir en place. Ce processus s'opère notamment à travers les institutions de l'hégémonie culturelle : l'appareil d'éducation (École et Université), l'appareil d'information (les médias) et l'appareil législatif et juridique ; ainsi que l'ensemble des pratiques culturelles hégémoniques,

qui reproduisent, diffusent et renforcent le code idéologique dominant, rendant toute forme contestataire soit invisible, soit illégitime. Dans les termes de Lefebvre (1970a, p. 160), il s'agit de l'opposition de l'intégration à la différence et cela « *correspond, sur le plan théorique, aux luttes qui se déroulent dans la pratique sociale et politique entre les pouvoirs homogénéisant et les capacités différentielles* ».

En outre, comme le démontre Bourdieu (1976), le processus d'objectivation et d'institutionnalisation des mécanismes du pouvoir et des rapports de domination a remplacé les individu·e·s biologiques par des places avec des fonctions bien définies et indépendantes de toute caractéristique personnelle. Dans la démocratie bourgeoise, comme le souligne Bourdieu (*ibid.*, p. 122),

> « *La domination n'a plus besoin de s'exercer de manière directe et personnelle lorsqu'elle est impliquée dans la possession des moyens (capital économique et culturel) de s'approprier les mécanismes du champ de production économique et du champ de production culturelle qui tendent à assurer leur propre reproduction par leur fonctionnement même et indépendamment de toute intervention intentionnelle des agents* ».

De cette manière, comme le mentionnent Castells et Godard (1974, p. 160), la structure des rapports sociaux assigne à chaque place le rôle qu'elle est censée tenir au niveau de l'hégémonie idéologique. Dans ces conditions, l'État, ses institutions, sa loi et sa reproduction « démocratique » deviennent des instances sacrées auxquelles on ne peut pas toucher sans être banni·e. La forclusion de tout clivage qui opposerait d'autres manières de gestion sociale à celle de la bourgeoisie, a pour conséquence la décrédibilisation, la criminalisation et l'exclusion de celleux qui oseront contester l'ordre établi dans une logique de discontinuisme radical. Non seulement les capacités différentielles ne sont pas reconnues, mais elles sont rejetées et réprimées par un ensemble de stratégies économiques, rhétoriques, censoriales et répressives médiatisées par un système idéologique qui reformule ses valeurs en fonction de chaque circonstance.

Ainsi, comme le disent Negt et Kluge (1972, *in* Negt, 2007, p. 83), « *la manière circonscrite et isolée dont le langage commun utilise le terme ''imagination'' est un produit de la bourgeoisie* ». Selon Gramsci (1917-1934), la coercition ne suffit pas à garantir la soumission à la domination : elle doit être relayée par le consentement et la conviction ou par la désespérance et la déréliction. Il s'agit d'un travail idéologique permanent de naturalisation

et d'éternisation de l'essence, des structures et du fonctionnement du capitalisme. En ce sens, l'imagination est encagée par l'idéologie bourgeoise reposant sur un double mécanisme : d'une part, en déshistoricisant le mode de production capitaliste et ses conditions matérielles, elle en fait l'ordre « naturel » et inhérent de la société humaine et, par là, se prétend bénéfique à l'intérêt général malgré ses inconvénients « inévitables », tout en reléguant toute alternative subversive à l'impossible, en la disqualifiant comme utopique, irréaliste, « idéologique » ou dangereuse. D'autre part, de manière encore plus insidieuse, les dominations et les hiérarchies sont naturalisées et justifiées par la responsabilisation individuelle des dominé·e·s dans un cadre méritocratique où la « réussite » et l'« échec » ne résultent que du mérite ou du défaut personnel. Les rapports sociaux sont ainsi réduits à une série de trajectoires et d'interactions individuelles, effaçant les structures d'oppressions et renforçant l'idée que tout problème social trouve sa solution dans l'ajustement des comportements individuels.

En ce sens, comme nous l'avons déjà appréhendé, le néolibéralisme, l'idéologie dominante de la phase actuelle du capitalisme, fait des contradictions sociales, nouvelles ou anciennes, des enjeux (inter)individuels. En valorisant l'individualisme, le consumérisme et la concurrence, elle individualise la vie quotidienne que Castells (1972) considère comme « *les conditions collectives de reproduction de la force de travail* » d'une part, et d'autre part, comme le dénonce Pinson (2020, p. 122), elle fait « *des comportements individuels la clé pour résoudre les problèmes publics* ». Ainsi, la « démocratie » bourgeoise constitue la notion de « citoyen » en tant qu'individualité juridique formelle par-delà son appartenance de classe (Castells, 1972). Dès lors, les contours de son intervention et de sa contribution à la vie politique se limitent à l'exercice de son « devoir » électoral, et comme le rappelle Pinson (2020, p. 116), « *éventuellement, à sa présence dans des dispositifs de démocratie participative qui ont surtout vocation à absorber l'énergie citoyenne dans des réunions traitant des questions secondaires* ». De manière générale, la démocratie bourgeoise et la gouvernementalité néolibérale, en particulier, dévitalisent l'espace politique dans le sens qu'elles le purgent de toute capacité différentielle. La démocratie représentative, comme le décrivait déjà Marx en 1871 (p. 72), repose sur l'illusion que l'administration et le gouvernement politique sont des mystères, des fonctions transcendantes « *qu'on ne pouvait confier qu'aux mains d'une caste exercée de parasites d'État, de sycophantes grassement payés et de prébendiers qui, placés aux postes supérieurs, absorbent l'intelligence des masses*

et les retournent contre elles-mêmes aux rangs inférieurs de la hiérarchie ». En effet, la démocratie bourgeoise crée l'illusion que le pouvoir émane du peuple, que les « spécialistes » sont mandaté·e·s par le peuple pour « gérer » la société dans l'intérêt général alors qu'en réalité, les institutions politiques sont structurées de façon à servir principalement les intérêts de la classe dominante et à reproduire les rapports de pouvoir existants, limitant ainsi les possibilités de véritable « discontinuisme radical » visant le renversement du mode de production capitaliste. Comme le déplore Marx (*ibidem*), le peuple ne se sert du suffrage universel que « *pour sanctionner (choisir les instruments de) la domination de classe parlementaire à intervalles plus ou moins éloignés* ». Ainsi, la démocratie bourgeoise, en reléguant la subjectivité politique et l'agentivité des individu·e·s au simple vote citoyen, tend à fabriquer des « citoyen·ne·s » isolé·e·s et indifférent·e·s qui ne s'intéressent à la politique que tous les quatre-cinq ans.

En conséquence, l'idéologie de la bourgeoisie en dévalorisant, stigmatisant et réprimant toute forme d'imagination qui pourrait fissurer son hégémonie, tend à neutraliser les sujets politiques, à les convaincre de renoncer à leur subjectivité et à réduire celle-ci au bulletin de vote. Cette disqualification ne relève pas uniquement d'un processus discursif ; elle se traduit matériellement par l'écrasement des tentatives de rupture, par l'isolement et la répression des groupes dissidents et par l'intégration sélective et déformatrice des éléments critiques dans les rouages mêmes du pouvoir, où ils sont vidés de leur potentiel subversif. Dans ce registre, l'idéologie dominante n'opère pas seulement par la naturalisation de son cadre normatif ; elle fonctionne surtout en imposant ce dernier comme la seule et unique possibilité. La démocratie bourgeoise est alors présentée comme le système politique le plus accompli de l'histoire humaine, verrouillant ainsi toute autre possibilité comme antidémocratique, chaotique, idéaliste ou irréaliste. L'horizon du possible et du crédible se limite, par conséquent, à la modification des marges du système en place, des marges de plus en plus étroites. Toute remise en question radicale de l'ordre établi est soumise à délégitimation, dénigration et répression, *a fortiori* lorsqu'il s'agit de possibilités révolutionnaires.

III.II. Le droit à la ville : conflits de symbolique et d'imagination

Pour ce qui est de l'espace urbain, ce travail idéologique se matérialise notamment à travers l'économie symbolique de la ville. Tous les espaces publics, comme le rappelle Zukin

(1995, p. 294), « *sont influencés par l'économie symbolique dominante* ». Nous l'avons déjà constaté (*cf.* pp. 159-178) que la production et la représentation de l'espace public dans le système capitaliste sont entièrement déterminées par cette idéologie. Dès lors, comme le souligne Zukin (ibid., p. 292), « *les réclamations concernant le pouvoir des symboles ne sont pas indépendantes des revendications concernant le pouvoir politique et économique* ». Dans cette perspective, les mouvements sociaux urbains, qui expriment de manière flagrante les modes de création collective de la vie quotidienne ainsi que les conflits liés aux contradictions urbaines (Castells, 1975), s'inscrivent dans une logique de « discontinuisme radical » en revendiquant « le droit à la ville ». Ce faisant, ils peuvent produire des effets notables sur les rapports de pouvoir entre les classes sociales (*ibid.*).

III.II.I. Le processus idéologique de dépossession

La « *contradiction entre la relation de propriété et relation d'appropriation réelle* (forces productives) » (Castells, 1972, p. 337) qui constitue la contradiction fondamentale du mode de production capitaliste, se manifeste sous une autre forme au niveau de la production de l'espace. Comme le décrit Harvey (2010, p. 36),

> « *Les sociétés, les classes et les groupes sociaux sont tous détenteurs d'un savoir géographique vernaculaire distinct, d'une connaissance pratique de leur territoire, de la configuration spatiale des valeurs d'usage qui leur sont nécessaires, et de la façon dont ils peuvent agir pour créer des valeurs d'usage répondant à leurs besoins propres* ».

Or, dans le mode de production capitaliste, comme je l'ai démontré auparavant, le processus de la production de l'espace s'appuie avant tout sur son appropriation privée et sa marchandisation. Ce processus aboutit à l'expropriation des classes dominées de la valeur d'usage de l'espace, qui est soumise à la logique de la valeur d'échange et à la production de plus-value. En ce sens, comme le déplore Clerval (2016, p. 293), « *l'urbanisme est pensé comme une activité de production de la ville au profit des dominants, la prise en compte des besoins sociaux étant limitée à ce que ceux-ci conçoivent et concèdent* ». De cette manière, les contradictions entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, d'une part, et entre la propriété et l'appropriation réelle, d'autre part, s'imbriquent pour constituer le fondement des contradictions spatiales urbaines.

L'économie symbolique de la ville, qui repose à la fois sur l'investissement en capital

et sur la production de significations culturelles, joue un rôle central dans la transformation et le déplacement de ces contradictions. En effet, elle doit assurer une représentation de l'espace qui rend ces dernières invisibles, contribuant ainsi à la reproduction des espaces de représentation de l'ordre hégémonique. Ainsi, elle façonne un espace mental qui occulte, naturalise et reproduit les rapports de domination sous des formes de représentation esthétiques, patrimoniales et sécuritaires. Il ne s'agit pas d'une simple dissimulation idéologique, mais d'un processus concret de dépossession territoriale et corporelle aboutissant des nouvelles formes d'accumulation. Comme le mentionne Zukin (1995, p. 291),

> « *Les questions de représentation redéfinissent également les préoccupations traditionnelles de l'économie politique urbaine. Les valeurs foncières ne sont pas seulement déterminées économiquement ; elles répondent aussi à des cultures publiques intangibles, des cultures d'ethnicité et de genre, ainsi qu'à celles de la classe sociale* ».

L'urbanisation néolibérale agit à la fois par l'appropriation et le réaménagement physique de l'espace, et par son organisation sociale et politique établissant notamment un régime urbain de symboles qui redéfinit non seulement les pratiques et la représentation de l'espace, mais aussi le niveau de la subjectivité des personnes qui l'occupent. Elle organise l'espace, en modelant les corps, leurs déplacements et leurs comportements. Comme l'anticipait déjà Lefebvre (1972, pp. 75-76) à l'aube du néolibéralisme, « *l'agencement et le découpage de la vie quotidienne* » réduisent la ville à un espace « *qui tend vers l'isotopie géométrique, rempli de consignes et de signaux, ou les différences qualitatives de lieux et d'instants n'ont plus d'importance* ». Ainsi, d'une part, comme nous l'avons déjà observé, l'espace urbain, en tant qu'espace de gestion de la consommation collective, est à la fois structurellement homogène et homogénéisant, parcellisé, spécialisé et fonctionnalisé, et socialement individualisé et individualisant, aliéné et aliénant, disneyfié et normatif. Chaque fragment de l'espace est assigné à une fonction et une temporalité spécifique, chaque action strictement circonscrite à un espace-temps déterminé, chaque interaction planifiée et contrôlée. D'autre part, il devient également un espace de compartimentage où les pratiques spatiales, les corps et les comportements sont triés, disciplinés, organisés et surveillés.

Dans ces circonstances, l'hégémonie idéologique de la bourgeoisie récupère et dévoie « le droit à la ville » en le réduisant à un « droit » individuel de consommer et d'investir. L'urbanisation néolibérale légitime la privatisation et la marchandisation de l'espace public, la

gentrification, la gestion entrepreneuriale et la sécurisation de la ville, en s'appuyant sur cette interprétation fallacieuse du « droit à la ville ». Or, comme le désigne Clerval (2016, p. 293),

> « *Le droit à la ville part de la nécessité pour les habitants de définir eux-mêmes et collectivement les besoins de tous : c'est le droit collectif de produire la ville dans l'intérêt de tous, autrement dit l'autogestion de la ville fondée sur la propriété collective et le droit d'usage* ».

En opposition totale à cette conception, le système dominant impose sa propre vision du « droit à la ville », en disqualifiant et en réprimant toute tentative d'organisation collective qui en dévierait. La consommation individuelle devient la seule et unique manière d'appropriation de l'espace. La masse ne peut se réunir que dans les espaces de consommation ou pour consommer l'espace. Le « citoyen », à condition qu'il en ait les moyens, ne peut exercer sa « liberté de choix » que dans les marchés de la ville (Pinson, 2020, pp. 116-117) : « choisir » son quartier, sa voiture, son restaurant, sa boutique et son assurance. Quant aux choix politiques et idéologiques sur les espaces à produire, la manière de les produire, leurs significations, leurs usages et leurs destinataires, ils se résument à une mise en scène électorale tous les cinq ans, où l'on peut « choisir » entre différents partis de la bourgeoisie – qu'ils se revendiquent de droite ou de gauche –, celui qui, dans tous les cas, va assurer la continuité des politiques de la classe dominante. Dans cette logique, l'espace public, conçu comme un ensemble d'institutions, de dispositifs et de fonctions, est réservé à une élite d'« experts » chargés de sa planification, de son organisation et de sa gestion. Pourtant, en tant que champ d'expérience collective (Negt & Kluge, 1972), l'espace public concerne l'ensemble de la société et devrait avant tout répondre aux besoins de celleux qui l'habitent.

Cependant, les pouvoirs homogénéisants qui imposent cette représentation de l'espace public, comme le dénonce Pinson (2020, p. 117), en refusant l'idée même de conflits et de clivages internes à la société urbaine, excluent du cercle des « citoyens » ceux et celles qui contestent les agendas dominants par des formes d'action agonistiques (manifestation, occupation, voire tout simplement la prise de parole critique), les reléguant à une altérité politique et sociale radicale. En niant que la politique urbaine repose sur la confrontation de projets alternatifs, le consensus néolibéral disqualifie toute expression du dissensus en la criminalisant (*ibidem*). Ce travail s'appuie non seulement sur des stratégies économiques et juridiques, mais aussi sur un contrôle de l'imaginaire urbain qui enferme la ville dans un cadre normatif perçu comme indépassable. On voit cette construction criminalisante de l'altérité à

travers l'utilisation des termes comme « trouble à l'ordre public », « extrême/ultra gauche », « islamogauchiste », « terroriste », « casseur », « racaille », « radicalisé », « perturbateur », « (ultra) violent », « délinquent », etc. pour décrire les personnes et les groupes qui osent encore exprimer le moindre désaccord avec l'idéologie et le mode de gestion dominants. Ainsi, comme le rappelle Pinson (*ibid.*, p. 134), toute « *conception agonistique du politique, comme confrontation cadrée de visions du monde, en vient même à être discréditée, voire réprimée : les termes de ''militant'' ou d'''activiste'' sont aujourd'hui entourés d'une aura de sédition* ». Negt (1971, *in* Negt, 2007, p. 43), en reprenant l'énoncé de Marx sur la tendance du capitalisme à détruire ses propres fondements – à savoir le travailleur et la terre –, suggère que :

> « *Il ne s'agit plus de l'expropriation des êtres humains, de leur séparation des conditions objectives permettant d'exercer leur force de travail, mais d'une dépossession supplémentaire de leur imagination, de leurs possibilités existentielles et de leur bonheur, malgré un cadre social qui réunit toutes les conditions pour supprimer la pénurie et l'oppression* ».

En ce sens, la production de l'espace s'accompagne nécessairement d'un travail idéologique constant de redéfinition des frontières du possible. Dès lors, la contestation de la représentation capitaliste de l'espace ne saurait se limiter à une critique discursive inscrite dans la logique du « continuisme réformiste », qui se contenterait de rationaliser ce mode de gestion pour le rendre moins exclusif et moins coûteux en termes de dégâts et de « dommages collatéraux ». Elle doit s'attaquer à la structure sociale de ce mode de production : d'une part, en analysant « *des processus sociaux de changement des modes de consommation collective exprimés dans l'organisation urbaine* » ; d'autre part, en articulant les contradictions spatiales urbaines aux contradictions économiques et politiques de cette structure (Castells, 1975, p. 14). Ce n'est qu'à cette condition qu'une lutte urbaine peut dépasser « *l'isolement politique* », « *la localisation de ses actions* » et « *l'apolitisme respectueux de la légalité* » que Castells (*ibid.*, p. 44) identifie comme les limites générales des luttes urbaines.

III.II.II. L'illégalisation du « droit à la ville »

Dans cette perspective, les groupes sociaux qui revendiquent « le droit à la ville », non pas dans le but d'obtenir un accès individuel à la consommation, mais comme droit collectif à la production et à la représentation de l'espace urbain selon les besoins de ses habitant·e·s,

défient intrinsèquement l'essence même du capitalisme. Comme le souligne Clerval (2016, p. 293),

> « *Le droit à la ville est avant tout un droit à décider de comment on produit la ville et de quelle ville on produit, pour quel usage et pour quelle société. Cela s'oppose nécessairement à la propriété privée et à la liberté d'entreprendre* ».

La revendication du « droit à la ville », et particulièrement les luttes pour l'obtenir, s'oppose organiquement au mode de la gestion spatiale de la bourgeoisie et s'inscrivent, par conséquent, dans le registre de l'illégalité. Presque toutes les formes de stratégies et d'actions qui pourrait remettre en question l'ordre établi et proposer un autre mode de production et de représentation de l'espace, transgressent et affrontent indispensablement la légalité bourgeoise, c'est-à-dire, la loi et la classe qui l'a imposée en tant qu'instrument de maintien des rapports de domination. Comme le dit Alexie dans le film (épisode 3, 9':58''),

> « *Dans la réappropriation de l'espace, il y a plus ou moins, automatiquement, une idée de passer ''outre la loi'' ; parce que la loi fait qu'on n'ait plus des espaces publics, donc si l'on veut se les réapproprier, il faut aller contre la loi* ».

Partant, ces luttes relèvent, d'une part, d'un terrain de conflit et d'un conflit de terrain, entre les droits sociaux et la justice sociale contre un légalisme de l'exclusion et de la dépossession ; et d'autre part, des contradictions propres de l'espace public capitaliste. Selon Mitchell (2003, p. 142),

> « *Les espaces publics du passé n'étaient en rien inclusifs, sauf dans la mesure où des protestations sociales concertées et des conflits les ont ouverts à de nouveaux groupes de personnes et à de nouvelles formes de politique. C'est-à-dire que, hier comme aujourd'hui, les espaces publics n'étaient "publics" que dans la mesure où ils étaient pris et rendus publics. Les définitions de l'espace public et du "public" ne sont pas universelles et durables ; elles sont produites à travers une lutte constante, tant dans le passé qu'au présent* ».

Cette contradiction réside dans le fait que la conception capitaliste, et surtout néolibérale, de l'espace public, façonnée par la propriété privée, la loi de marché, et la régulation étatique, en fait un espace conditionné par des logiques d'exclusion et de contrôle. Il n'est donc jamais donné d'emblée comme public dans le sens où il est ouvert et libre d'usage, produit collectivement pour les intérêts génériques et l'expérience sociale équitaire. Il est toujours perçu, conçu et vécu par les rapports de force dans la conflictualité permanente

de son usage. En conséquence, la production de l'espace urbain par les habitant·e·s et pour elleux-mêmes se heurte à la violence structurelle d'un système qui ne reconnait d'appropriation que celle qui s'inscrit dans la logique de la propriété privée et de l'accumulation du capital. Les mouvements qui s'opposent à cette marchandisation ne contestent pas seulement une politique urbaine spécifique, mais la manière même dont l'espace est organisé et distribué dans la société capitaliste. Comme l'affirme Mitchell (*ibid.*, p. 137), le succès même des luttes pour l'inclusion, menées par les groupes marginalisés, « *a suscité une forte réaction visant à reconfigurer l'espace public urbain afin de contenir la menace que représente le pouvoir démocratique social pour les intérêts sociaux et économiques dominants* ». La dialectique entre expansion et réduction de l'espace public opère de manière transversale : d'un côté, plus les luttes sociales réussissent à ouvrir l'espace public à la représentation des nouveaux groupes sociaux, plus le champ d'usages possibles et des pratiques spatiales autorisées se réduit. D'un autre côté, plus l'espace public intègre sélectivement les pratiques spatiales et les usages alternatifs inoffensifs en les soumettant aux impératifs de l'accumulation et de la circulation du capital, plus les formes d'appropriation oppositionnelles et conflictuelles sont criminalisées et réprimées. Ainsi, l'espace public, loin d'être un lieu neutre d'intégration, d'échanges et d'expérience sociale, est un terrain de conflits permanent où se reproduisent sans cesse les rapports de classe et de pouvoir.

En ce sens, à travers l'urbanisation capitaliste et son économie symbolique, « le droit à la ville » ne représente pas les mêmes droits et les mêmes contraintes pour tout le monde. D'une part, comme le mentionne Mitchell (*ibid.*, p. 33), « *bien que l'occupation d'un lieu ou d'un espace soit vitale pour la vie, elle n'est pas nécessairement garantie en tant que droit. En revanche, les droits de propriété privée limitent l'espace, l'enferment et restreignent son usage* ». D'autre part, comme nous l'avons déjà constaté, la publicité et la communalité de l'espace étant intrinsèquement contradictoires au fondement du capitalisme, ne sauraient être réalisées de manière équitaire dans cette structure sociale.

Dans ces conditions, et dans la structure socio-économique actuelle, où la précarisation progressive d'une grande majorité au profit d'une très infime minorité est en voie de généralisation par le succès fulgurant du néolibéralisme, la bourgeoisie a besoin d'une augmentation constante de l'ordre urbain : un ordre idéologiquement monastique et pratiquement disciplinaire et sécuritaire. Cet ordre repose sur un contrôle rigoureux et

omniprésent des usages de l'espace, où toute pratique échappant aux logiques marchandes ou aux normes institutionnelles est perçue comme une menace à éradiquer. La gestion néolibérale de la ville, en renforçant les dispositifs de surveillance, de privatisation et de réglementation, vise à produire un espace où la conflictualité sociale est non seulement contenue, mais activement niée. Dans cette optique, la présence des corps jugés indésirables — sans-abris, prolétaires précaires, migrant·e·s, militant·e·s – est systématiquement criminalisée, tandis que l'espace public se voit représenté comme un « cadre » homogène et esthétique de pouvoir. Ce processus, soutenu par une rhétorique sécuritaire et une esthétisation des espaces urbains, tend à effacer toute mémoire contestataire et à délégitimer les formes d'appropriation collective qui pourraient remettre en cause la domination bourgeoise. Partant, la conflictualité inhérente à l'espace public ne peut être perçue comme un dysfonctionnement ou une anomalie, mais comme le terrain même où s'élaborent les résistances et les alternatives. Ce que révèle la répression des usages dissidents de l'espace, c'est la volonté du pouvoir de réduire cette conflictualité à des formes acceptables, institutionnalisées et inoffensives, tandis que toute appropriation populaire autonome est reléguée à l'illégalité ou à l'invisibilisation.

III.III. Les stratégies de dépossession, d'appropriation et de réappropriation de l'espace public : « *la ville revanchiste* » et les résistances

La différence principale entre les phases libérales et néolibérale du capitalisme repose sur le champ d'intervention de l'appareil d'État. Comme le souligne Pinson (2020, p. 15), le néolibéralisme pallie l'angle mort du libéralisme classique qui, en privilégiant un *quiet state* axé sur la police et la protection de la propriété, négligeait le rôle actif de l'État dans la défense du marché. Il réaffirme ainsi l'intervention étatique comme condition nécessaire à la préservation et à l'expansion des mécanismes de marché. L'État néolibéral, en privatisant les biens, les moyens de production et les services publics, en dérégulant le marché et régulant sévèrement l'espace, les individu·e·s et les classes dominées, et en appliquant les logiques d'entrepreneuriat et de compétition sur tous les aspects de la vie sociale, promeut le marché comme ordre social et moral supérieur (*ibid.*, p. 16), le protège et l'étend à tous les domaines de la société. Plus l'État se débarrasse de son rôle de régulateur de redistribution en démantelant les protections sociales, et de celui de fournisseur de services publics en les privatisant, plus il se dote de la force de surveillance et de répression pour maintenir la

cohésion sociale en bridant les classes opprimées par les contraintes économiques, sociales et politiques. De cette manière, il joue le rôle principal dans ce que Pinson (*ibid.*, p. 20) appelle « *accumulation par la dépossession* ». Il s'agit, d'une part, de la dépossession économique à travers les pressions accrues sur les salaires, la privatisation des systèmes de santé et de retraite, la précarisation du travail, etc. ; et d'autre part, de la dépossession spatiale par la gentrification progressive ou planifiée, les projets d'embellissement et de rénovation urbaine, les projets de sécurisation, etc. À ce niveau, comme le précise Castells (1972, p. 391),

> « *Toute l'intervention de l'appareil d'État pouvant être comprise à travers ses effets sur l'économique, le politico-institutionnel (c'est-à-dire lui-même), l'idéologique, ou, directement, sur les rapports sociaux, c'est dans la liaison de la rénovation urbaine avec les différentes instances qu'on peut voir se déployer l'ensemble de sa signification* ».

En ce sens, la production et l'organisation de l'espace sont déterminées par un processus dialectique entre les espaces qu'on veut effacer et les espaces qu'on veut construire. En règle générale, cette dialectique ne se traduit pas simplement par le « *changement de l'occupation sociale de l'espace* » (*ibid.*, p. 393), autrement dit par le changement des occupant·e·s tout en préservant la même structure et les mêmes usages, mais plutôt par un changement profond qui, traversant toutes les instances, transforme la totalité des rapports sociaux, économiques et politiques inscrits dans l'espace. Il s'agit d'une forte articulation de l'espace à la lutte de classes dans le sens où ce processus de restructuration sociale de l'espace vise uniquement à déposséder et exclure les couches sociales les plus dominées de leurs espaces de (sur)vie en reconfigurant la ville selon les intérêts et les besoins de la classe dominante.

Dans cette perspective, l'effacement des espaces prolétaires et contestataires ne se fait pas seulement par la démolition physique ou l'éviction de leurs habitant·e·s, mais aussi par un travail idéologique et normatif visant à disqualifier ces espaces et les représentations qui y sont attachées. En parallèle, les espaces que l'on construit ne s'inscrivent guère dans le simple registre d'amélioration qualitative des conditions de la reproduction de la force de travail, ils ont notamment pour but d'imposer un mode de vie, tout en redéfinissant les valeurs d'usage, les conditions d'accès à la ville et aux ressources urbaines. Ainsi, loin de relever d'un cycle « naturel » d'évolution urbaine, la dialectique entre effacement et construction des espaces de représentation est un processus politico-économique qui, en dernière instance, façonne les formes de la perception et de la conception de l'espace. En conséquence, la

production de l'espace devient un instrument de domination, de contrôle et de répression. L'appareil d'État, en cohérence avec sa place primordiale dans la production et l'organisation de l'espace que j'ai précédemment étudiée dans le chapitre 4, joue également le rôle principal dans ces processus d'appropriation par dépossession, ou, comme le baptise Smith (1996, p. 211), de « *l'anti-urbanisme revanchiste* ». Il théorise ainsi cette notion :

> « *L'anti-urbanisme revanchiste représente une réaction contre le prétendu "vol" de la ville, une défense désespérée d'une phalange de privilèges mise en péril, déguisée sous le langage populiste de la morale civique, des valeurs familiales et de la sécurité des quartiers. Plus que tout, la ville revanchiste exprime une terreur de race/classe/genre ressentie par les Blancs des classes moyennes et dominantes, soudainement immobilisés par un marché immobilier dévasté, la menace et la réalité du chômage, la dévastation des services publics, et l'émergence de groupes minoritaires et d'immigrés, ainsi que des femmes, comme acteurs urbains puissants. Elle annonce une réaction violente contre les minorités, la classe ouvrière, les sans-abris, les chômeurs, les femmes, les gays et lesbiennes, les immigrés* ».

Le contenu social de la ville revanchiste est consolidé par l'individualisation des problèmes sociaux structuraux dans un contexte de crises économiques et politiques chroniques du capitalisme. Le capitalisme est caractérisé par l'adaptation permanente de ses institutions, de ses règles et de ses « valeurs » pour déplacer et externaliser ses crises. C'est dans ce sens qu'il active tout un arsenal idéologique, médiatique, institutionnel, législatif et juridique pour imputer ses contradictions à des populations les plus opprimées et les plus dépossédées. La base idéologique de la ville revanchiste trouve son fondement dans le caractère autoritaire et identitaire du fascisme. C'est une ville qui ne cherche plus à résoudre ses conflits et ses contradictions, mais à les absorber par des formes d'oppression et des mécanismes de contrôle et d'exclusion. Comme le rappelle Smith (2002, p. 437), l'émergence de la ville revenchiste est en symétrie avec « *la substitution de la discipline du marché à celle d'un État-providence démantelé* », ce qui « *exclut délibérément une partie significative de la population, tandis que la crainte d'une résistance sociale pousse l'État à un autoritarisme accru* ».

En effet, le néolibéralisme pave la voie au fascisme comme la réponse à laquelle le capital recourt aux moments d'intensification de ses contradictions impulsant les crises de dissensus. Lorsque seule une très infime minorité bénéficie du système, la continuité de celui-ci ne peut être assurée que par un régime autoritaire et une politique identitaire altérisante. Régime autoritaire, à la fois pour réprimer, censurer et dénigrer toute possibilité alternative,

et pour compenser l'instabilité et les conflits sociaux par la répression. Politique identitaire altérisante, d'une part, pour maintenir un minimum de cohésion sociale face à une menace extérieure en appuyant particulièrement sur l'identité nationale (mais pas seulement), et, d'autre part, pour détourner la source de problème en désignant des boucs émissaires comme les migrant·e·s, les délinquent·e·s, les assisté·e·s, etc. Negt (1971, *in* Negt, 2007, pp. 53-54), pronostiquait déjà le premier aspect pendant la période des crises du libéralisme quand il a écrit :

> « *Un retour de fascisme sous sa forme connue est certes peu probable, mais une restauration autoritaire de l'ordre social demeure possible et s'est déjà réalisée à bien des égards. Il s'agit d'une société autoritaire garantissant les institutions parlementaires, juridiques et le maintien du pluralisme des partis, mais qui établit néanmoins un climat politique faisant disparaître l'opinion de ceux qui pensent autrement, les attitudes critiques et autonomes, et au sein duquel les alternatives, publiquement formulées, à l'ordre capitaliste s'effacent, ou sont stigmatisées et criminalisées* ».

Par ailleurs, en présentant le fascisme comme la seule alternative du capitalisme en prétendant qu'il existe une rupture entre les deux, le néolibéralisme incite et légitime le fascisme comme une réponse à des problèmes sociaux. Feignant ces derniers comme la faute des altérités, la « solution » devient le contrôle, la punition, l'exclusion, la déportation et pourquoi pas l'extermination de ces altérités « dangereuses » et « envahissantes ». La ville revanchiste se matérialise à travers une restructuration sociale et économique de la ville qui cherche l'ennemi à l'intérieur de la ville européenne (Smith, 1996, p. 212) et vise à rétablir un ordre autoritaire et homogénéisant basé sur la dialectique de la peur et de sécurisation. La marchandisation de protections et de services sociaux, la privatisation et la militarisation accrues de l'espace public, la répression politique et idéologique de toute forme contestataire ou simplement dissidente de pratiques sociales et spatiales, la surveillance généralisée et omniprésente, la criminalisation des formes de résistance ainsi que les populations marginalisées, et l'exclusion des indésirables deviennent les stratégies essentielles de cette nouvelle forme d'(anti)urbanisme. La ville revanchiste non seulement produit et organise l'espace en fonction des intérêts du capital, mais aussi façonne et codifie activement les corps et les comportements en fonction de leur rentabilité et conformité à ces intérêts.

III.III.I. Pathologisation de l'espace

> « *L'extrapolation dépasse la mesure lorsqu'elle tend vers une sorte d'idéologie médicale. L'urbaniste*

s'imagine parfois qu'il soigne et guérit une société malade, un espace pathologique. Il y a pour lui des maladies de l'espace, d'abord conçu abstraitement comme un vide disponible, puis fragmenté en contenus partiels. Il finit par devenir un sujet. Il souffre, il a mal, il faut s'occuper de lui pour lui rendre la santé (morale). Au bout de l'illusion urbanistique, il y a un délire. L'espace et la pensée de l'espace entraînent sur une voie fatale le penseur. Il devient schizophrène et imagine une maladie mentale – une schizophrénie de la société – sur laquelle il projette son propre mal, le mal de l'espace, le vertige mental ».

Il y a plus de cinquante ans, Lefebvre (1970b, p. 208) voyait déjà les prémices de cette stratégie colonialiste (*cf.* pp. 395-396). Il s'agit d'un processus idéologique et politique par lequel on essentialise les espaces du prolétariat, des groupes marginalisés et des représentations oppositionnelles comme intrinsèquement défectueux et « malades ». Autrement dit, non seulement les problèmes sociaux qui affectent ces espaces, bien qu'issus des modes de production et de redistribution capitalistes, leur sont imputés comme s'ils leur étaient inhérents, mais aussi, leurs pratiques spatiales, leurs représentations de l'espace et leurs espaces de représentation sont également reléguées au champ médical : assimilées à des pathologies contagieuses ou fatales qu'il faudrait surveiller, isoler et traiter avant qu'elles ne se propagent.

III.III.I.I. Genèse et mécanismes de la pathologisation de l'espace

La pathologisation de l'espace repose fondamentalement sur deux processus dialectiques : entre la paupérisation et la criminalisation, et entre les politiques de la peur et la sécurisation. Concernant le premier, d'un côté, les populations les plus précaires et marginalisées subissent une dépossession accrue à travers la marchandisation et la financiarisation des besoins primaires, l'exploitation intensifiée de leur force de travail et la destruction progressive des formes de solidarité sociale et collective. De l'autre, elles sont constamment poussées vers les marges, tant géographiques que symboliques. Cette relégation passe par des processus de ségrégation-agrégation et de décentralisation-concentration, qui organisent l'espace urbain de manière à délégitimer et invisibiliser l'existence même de ces populations d'une part, et d'autre part, à les contenir dans des espaces hermétiques, où l'accès aux ressources et aux infrastructures sociales, économiques et culturelles leur est restreint, non seulement par des mécanismes économiques du marché, mais aussi par des politiques de discrimination structurelle qui naturalisent leur précarisation.

Dialectiquement, les réalités inscrites dans les situations économiques, géohistoriques et sociopolitiques de ces espaces ont pour corollaire des formes de résistance, de survie, et parfois même de vengeance face aux dominations. Or, ces réponses ont progressivement été criminalisées et rendues illégales au fil du temps afin de contrôler l'espace et les comportements de manière à ce que certains groupes sociaux, certaines représentations de l'espace et certains espaces de représentation ne puissent pas survivent sans enfreindre la loi. Leur existence elle-même est criminalisée. Cela renforce et justifie à son tour les processus de paupérisation.

La façade explicite et visible de cette dialectique est celle qui est grandement appliquée dans les quartiers prolétaires et non-blancs, où la pathologisation de l'espace ne se limite pas à la stigmatisation des lieux habités par ces populations, mais elle fonctionne comme un dispositif de gestion des contradictions du capitalisme colonial, justifiant la répression et le contrôle sous couvert d'une prétendue nécessité d'« assainissement » social. Sa façade tacite, quant à elle, s'exprime par la pathologisation de toute spatialité différentielle. D'un côté, la loi et les institutions bourgeoises amputent sévèrement les aides sociales et les financements publics destinés aux initiatives politiques, urbaines et culturelles alternatives, tout en restreignant les formes autonomes de financement et d'organisation collectif et solidaire. De l'autre côté, elles criminalisent ces modes de résistance ou de survie collective en imposant des normes de plus en plus strictes et coûteuses en matière de « sécurité », de « salubrité », d'« hygiène » et de conformité légale. Les squats et les campements sont régulièrement expulsés – officiellement pour des raisons d'« insalubrité » et d'« insécurité », mais en réalité au nom du sacro-saint principe de la propriété privée. Les lieux alternatifs se voient fréquemment inaccessibles au public pour cause de non-conformité aux normes. L'espace public est interdit à l'appropriation collective sous prétexte de garantir l'« ordre » et la « sécurité ». Même les distributions alimentaires se retrouvent entravées par des réglementations « sanitaires » strictes.

Pour ce qui est de la dialectique entre les politiques de la peur (Zukin, 1995) et la sécurisation, le processus repose sur une mythification idéologique. Comme le rappelle Zukin (*ibid.*), la peur est un sentiment inhérent à la vie urbaine, mais les politiques de la peur la modèlent, la manipulent, l'esthétisent et l'instrumentalisent afin d'en faire un outil idéologique au service de l'urbanisation capitaliste (*ibid.* ; Smith, 1996 ; Zukin, 2010). Les

politiques de la peur trouvent leur origine dans la stratégie coloniale de déshumanisation par construction de l'altérité, c'est-à-dire la construction de l'Autre comme une menace intrinsèque. Ces politiques s'appuient notamment sur une conjonction implicite entre crime, migration, pauvreté et surpopulation (Smith, 1996). D'une part, dans cette logique, le crime est systématiquement associé à la migration : comme l'évoque Zukin (1995, p. 41), « *les autres sont des criminels ; à terme, le crime devient un dispositif, un idiome permettant de penser l'Autre* ». D'autre part, la migration est assimilée à la pauvreté et à la surpopulation. Enfin la peur se construit sur l'idée qu'il y aurait « trop » de migrant·e·s et donc « trop » de crimes.

Zukin (*ibid.*, p. 39) explique qu'aux États-Unis les politiques de la peur ont été institutionnalisées depuis les années 1960-1970 en réaction « *à un déclin perçu de la moralité publique, à une ''élimination de presque toute autorité stabilisatrice'' dans l'espace public urbain* ». En France, les prémices de cette institutionnalisation sont apparues au début des années 1970, à l'issue des échecs des mouvements sociaux, du nouvel élan de la droite et de la fondation du Front national. Ainsi, les politiques de la peur ont légitimé et favorisé l'émergence des États sécuritaires, où la sécurité devient l'enjeu éminent, au détriment de la stabilisation sociale. Contrairement à l'État-providence qui avait pour objectif d'assurer la « paix » sociale par la protection sociale et un strict minimum de redistribution des richesses, l'État sécuritaire assume audacieusement de combattre farouchement aux côtés de la bourgeoisie et de la soi-disant « classe moyenne » maintenue dans le mirage de son embourgeoisement.

Dans ces conditions, la « sécurité » n'est plus seulement un discours répressif pour justifier les mesures de contrôle social et de répression, mais devient aussi un élément esthétique et économique concret. En esthétisant la peur, la sécurité est marchandisée comme quintessence de l'urbanisme, elle devient valeur d'échange. On vend et achète la sécurité. Les budgets nationaux et municipaux de la sécurité ne font qu'augmenter (encadré 3). L'industrie de la sécurité privée devient un marché en pleine capitalisation. Les promoteurs et urbanistes utilisent la sécurité pour vendre des projets immobiliers et attirer des investisseurs. Ainsi, des stratégies de *branding* urbain s'articulent avec le discours médical. À partir de là, la ville, en tant que territoire d'expériences collectives, n'est plus conçue pour l'amélioration des conditions de vie et de travail de tou·te·s ses habitant·e·s, mais à travers une peur fabriquée de certain·e·s envers les Autres (les pauvres, les migrant·e·s, les sans-abris,

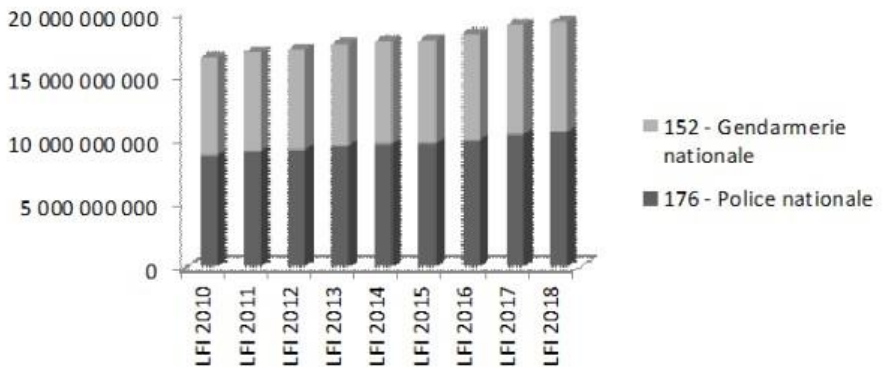
les militant·e·s). Elle est alors organisée pour l'élimination de ces groupes et de leurs lieux de vie.

Encadré 3 : Quelques éléments sur les Budgets sécuritaires en France et en Grèce

Alors que les budgets de l'éducation, de la santé et de la protection sociale diminuent et que des dizaines de milliers de postes sont supprimés dans ces secteurs chaque année, les dépenses pour renforcer les effectifs et les dispositifs sécuritaires explosent.

En France, le budget des « forces de l'ordre », qui s'élevait à 17,17 milliards d'euros en 2012, a dépassé les 20 milliards en 2019 et atteint 25,41 milliards en 2025. Les figures 74 et 75 extraites des rapports du Sénat illustrent la progression continue de budget au nom de la lutte contre le « *terrorisme* » et « *l'immigration clandestine* ».

Entre 2010 et 2018, les crédits des programmes 176 « *Police nationale* » et 152 « *Gendarmerie nationale* » ont ainsi **augmenté de 18,6 % en autorisations d'engagement et de 17,1 % en crédits de paiement** .



Évolution des crédits de paiement des programmes 176 et 152 (en euros)

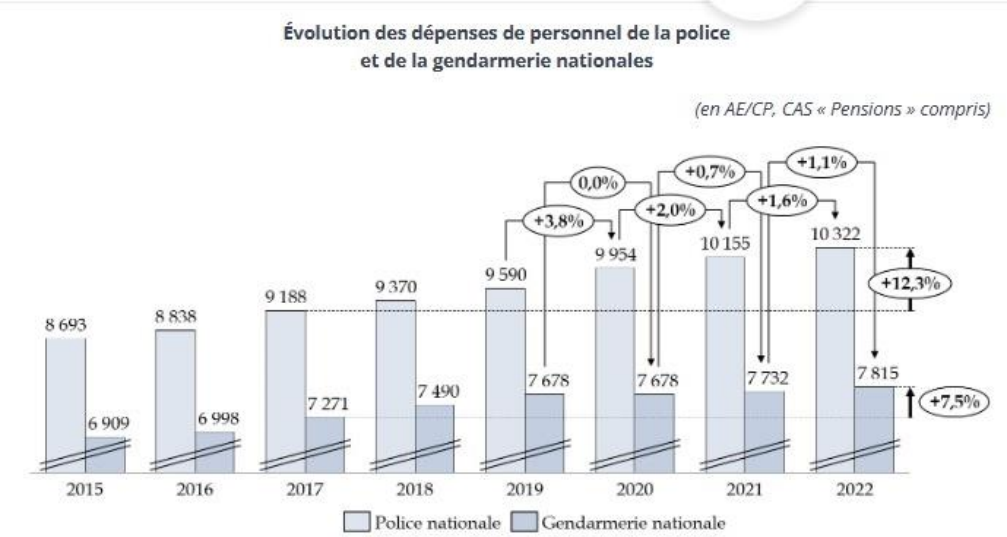
Source : commission des lois du Sénat sur la base des réponses aux questionnaires budgétaires

Le rythme de progression du budget des programmes 176 « *Police nationale* » et 152 « *Gendarmerie nationale* » s'est accéléré à compter de 2016, notamment sous l'effet des différents plans de lutte contre le terrorisme, d'une part, et du plan de lutte contre l'immigration clandestine, d'autre part.

Figure 74 : Évolution du budget de la police et gendarmerie nationale

En Grèce, la seule année pour laquelle le budget exact de la police est disponible est 2022, où il s'élevait à 2,494 milliards d'euros, soit 1,2 % du PIB. Dès son arrivée au pouvoir en 2019, le gouvernement de *Néa Dimokratia* a recruté 1500 nouvelles

personnes dans la police, rétabli l'unité de Delta (dissoute en 2015 en raison des violences excessives) sous le nom euphémisé de « *Drasi* » (Action), acquis au moins trois drones de surveillance, et augmenté en 2024 le nombre d'unités OPKE de 30 à 74 à Athènes.



Source : commission des finances du Sénat (d'après les documents budgétaires)

L'année 2022 devrait, à nouveau, être marquée par une hausse importante des effectifs de la police et de la gendarmerie nationales, conformément à la tendance constatée depuis 2013.

Pour mémoire, **le Président de la République s'est engagé à créer 10 000 emplois sur la période 2018/2022 pour renforcer les forces de sécurité intérieure.** Dans ce cadre, la police nationale devait bénéficier de 7 500 ETP supplémentaires et la gendarmerie nationale de 2 500 ETP.

Même si son bien-fondé est contestable, l'« esprit » de ce plan a été pleinement respecté, puisqu'entre 2017 et 2022, 8 446 emplois de policiers et 2 083 emplois de gendarmes auront été créés.

Le nombre de créations de postes est cette année inférieur à celui des années précédentes. Ce dernier s'élèvera à + 185 ETP pour la gendarmerie nationale (bénéficiant en priorité aux brigades territoriales) et à + 761 pour la police nationale.

L'année 2022 sera également marquée par le **poids des mesures catégorielles** , qui atteindra 37,5 millions d'euros. Ce montant est toutefois en diminution, notamment car les effets des protocoles de revalorisation obtenus par les policiers en 2016 et 2018 s'atténuent progressivement.

Figure 75 : Évolution des dépenses de personnels de la police et de la gendarmerie nationale

Sources (dernière consultation : le 13/02/2025)

https://www.budget.gouv.fr/budget-etat/ministere?ministere=78638
https://www.senat.fr/rap/l21-163-329-1/l21-163-329-1_mono.html
https://www.senat.fr/rap/a18-153-13/a18-153-13_mono.html
https://ec.europa.eu/eurostat/databrowser/view/gov_10a_exp/default/table?lang=en&category=gov.gov_gfs10.gov_10a
https://fr.countryeconomy.com/gouvernement/pib/grece
https://shingetsunewsagency.com/2023/01/20/greece-slides-back-into-police-state/

Cette organisation sécuritaire est intégrée à la fois dans l'économie symbolique et dans les stratégies urbaines à travers la privatisation, la fonctionnalisation et la disneyfication de

l'espace public, des investissements et des dispositifs sécuritaires, des choix d'aménagement et d'architecture, la gentrification et la touristification, des pratiques de consommation. L'espace urbain est remodelé pour exclure et éloigner les populations perçues comme « désordonnées » ou « menaçantes ». L'aménagement urbain devient un outil de répression et de contrôle social : les dispositifs anti-SDF, les sas de sécurité, l'omniprésence des caméras de vidéosurveillance, les travaux d'embellissement et de rénovation empêchant toutes les formes de rassemblement ou de repos, les parcs sécurisés et surveillés, etc. La sécurité absorbe tout l'usage de l'espace public sauf la consommation dirigée et planifiée. L'espace est conçu pour exclusion.

La pathologisation de l'espace légitime les stratégies médicales : contrôle, surveillance, traitement, opération, nettoyage, éradication. Dans cette conjoncture, comme le dénonce Mitchell (2003, p. 2), « *les caméras de vidéosurveillance sont devenues une composante ordinaire du paysage quotidien* » ; la militarisation de l'espace par les barrières et les barbelés, par les patrouilles et les contrôles de police et les agents de la sécurité privée, et par les interdictions de circulations, de pratiques et même de symbolique façonne les spatialités individuelle et collective ; et les opérations de « revitalisation », de « rénovation » et de « nettoyage » diligentent les déplacements forcés et la gentrification.

III.III.I.II. Athènes : du « nettoyage » social à la militarisation

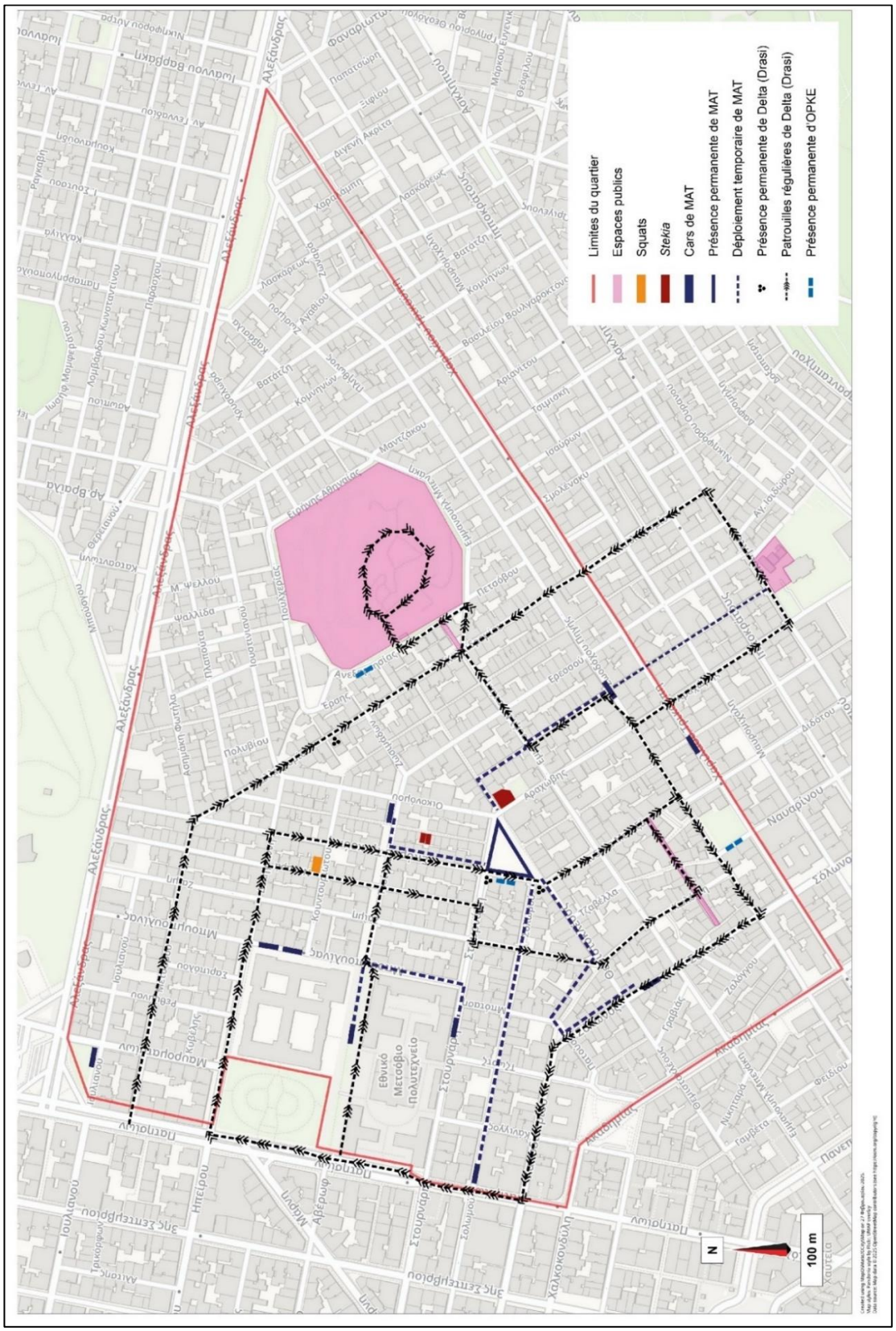
À Athènes, comme nous l'avons déjà constaté, notamment dans les quartiers d'Exarcheia et de Viktoria, le capital et son État ont explicitement utilisé la pathologisation de l'espace pour la mise sous surveillance et la militarisation précédant les opérations de « nettoyage » afin de préparer l'arrivée du capital et faciliter la gentrification. *Primo*, d'un côté, les politiques anti-migratoires et racistes de l'État grec, en précipitant les migrant·e·s dans des conditions épouvantables, favorisaient leur concentration dans ces deux quartiers où existaient des infrastructures de survie et des dynamiques de solidarité ; de l'autre, ces mêmes politiques fabriquaient la peur à travers une représentation effarante de la réalité de la surpopulation des migrant·e·s. *Secundo*, l'existence même de ces personnes est illégale si elles sont sans papiers, et celles qui en ont sont dans une telle vulnérabilité économique et administrative que, pour la plupart, elles n'ont pas d'autre choix que d'adopter des stratégies de survies majoritairement criminalisées et illicites. En conséquence, cette criminalisation, nourrissant les politiques de la peur, légitimait leur répression et leur exclusion comme la

seule réponse possible aux problèmes sociaux perçus dans ces quartiers. *Tertio*, la criminalisation de ces êtres entraînait celle de toutes les structures de solidarité qui n'étaient pas intégrées par les institutions étatiques ou internationales. Les militant·e·s et les activistes, qui soutiennent et facilitent l'accès de ces personnes à des droits primaires comme le logement, la nourriture et la sociabilisation, sont également criminalisé·e·s par l'illégalisation des formes de résistance, d'auto-organisation et d'entraide. *Quarto*, par un travail idéologique de déformation de la réalité, les structures et pratiques de solidarité sont ainsi accusées d'encourager la « surpopulation » migratoire. Dès lors, leur suppression est présentée comme une mesure nécessaire à la résolution du problème. Enfin, quand le premier ministre grec parlait de « *rétablir l'ordre* » dans le quartier d'Exarcheia, il sous-entendait la « reconquête » du quartier par la force pour le soumettre à la sécurisation des intérêts du capital.

Ainsi, Exarcheia est aujourd'hui devenu l'un des quartiers les plus militarisés de la Grèce, voire de l'Europe. Des dizaines de policiers de différentes unités (MAT, OPKE, Delta, police nationale) y sont constamment présents : les contrôles sont très fréquents, ciblant en particulier les personnes non-blanches, les patrouilles de Delta et d'OPKE ne cessent jamais, les unités de MAT postées à plusieurs endroits du quartier effectuent aussi régulièrement des marches militaires intimidantes dans les rues de quartier. Les caméras de vidéosurveillance se multiplient dans l'espace public ainsi qu'à l'entrée des espaces privés d'habitat ou de commerce. Des barrières très hautes et surveillées ont été installées autour de la place principale, de la colline de Strefi et de la rue Messologiou (carte 9).

Une stratégie similaire, mais à moindre échelle, a été appliquée dans le quartier de Viktoria. Un car de MAT, accompagné d'une voiture de police, est constamment présent à l'est de la place, les patrouilles de Delta autour de la place sont très régulières, et des contrôles massifs sont effectuées quotidiennement. Entre 2019 et 2022, des incursions matinales pour interpeller massivement les habitant·e·s de la place et les envoyer dans les camps ou en prison étaient fréquentes. La police et la municipalité, en exerçant une pression et en menaçant de fermeture ou d'amendes, avaient contraint les commerces voisins à interdire l'accès aux toilettes et à d'autres services pour les habitant·e·s. Dans les rues du quartier, les personnes consommatrices de drogues sont fréquemment l'objet d'agression policière sans qu'il y ait d'autre solution qui leur soit proposée. Les travailleuses de sexe (femmes trans ou cisgenre) sont particulièrement très vulnérables face aux agressions et aux abus, car non seulement

elles ne bénéficient d'aucune protection légale ni policière, mais elles risquent aussi la répression, l'incarcération et la déportation.



Carte 9 : Déploiement des différentes unités de police dans le quartier d'Exarcheia, septembre 2022 (Crédit : E. Torkaman Rad)

III.III.I.III. Caen : expulsions, surveillance et sécurisation au service du *branding* urbain

À Caen, à titre d'exemple, dans son troisième communiqué de presse du 22 octobre 2019 à l'issue de l'expulsion du squat du Marais (figure 76), la préfecture du Calvados se félicite d'avoir expulsé 25 squats entre 2016 et 2019. Elle pathologise et criminalise les squats sous le prétexte de vulnérabilité, d'insalubrité, de risques d'incendie et de mise « *à la merci des passeurs ou de la criminalité organisée* ». Elle félicite également l'État de la création de 500 nouvelles places d'hébergement, sans mentionner l'augmentation de nombre de personnes à la rue ni l'insuffisance flagrante de ces places, avant et après l'augmentation. Enfin elle omet de préciser que, sans les squats, ces personnes se retrouveraient à la rue, où les risques évoqués sont bien plus élevés. De la même manière, dans son premier communiqué de ce jour (figure 77), d'une part, elle justifie l'expulsion du squat par trois motifs de « *respecter la loi* » (protection de la propriété privée), « *assurer la sécurité et la salubrité publique* » et « *lutter contre les réseaux de passeurs* ». D'autre part, elle criminalise les militant·e·s qui ont voulu entraver l'expulsion en indiquant que cette opération est pour « *garantir la sécurité de tous* ». Par ailleurs, ce communiqué laisse entendre qu'une « *solution d'hébergement adaptée à la situation administrative de chacun* » avait été proposée en amont, mais que celle-ci n'a pu aboutir à cause de « *l'opposition virulente de militants sur le site et agissant contre l'intérêt des personnes présentes* ». Or, la préfecture omet de clarifier que ces solutions, pour les personnes en « situation régulière », consistaient en trois à cinq nuitées d'hôtel ou, dans le meilleur des cas, une place dans un HUDA (Hébergement d'Urgence pour Demandeur d'Asile), souvent éloignée de Caen. Les personnes en dite « situation irrégulière », quant à elles, n'avaient pour choix que retour volontaire dans leur pays ou l'incarcération dans un CRA (Centre de Rétention Administrative) en attendant leur déportation. D'autant plus que dans une approche paternaliste et raciste, la préfecture nie également toute subjectivité des habitant·e·s du squat.

Liberté • Égalité • Fraternité
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

PRÉFET DU CALVADOS

CABINET DU PRÉFET

BUREAU DE LA REPRÉSENTATION DE L'ÉTAT
ET DE LA COMMUNICATION

Caen, le 22 octobre 2019
à 17 heures

COMMUNIQUÉ DE PRESSE n°3

Aujourd'hui, mardi 22 octobre 2019, la préfecture du Calvados a procédé à l'expulsion du squat dit « du Marais », situé aux nos 5 et 7 de la rue du Marais à Caen.

81 occupants du squat ont finalement été recensés au total par les services de l'État.

28 personnes en situation régulière au regard du droit au séjour, dont des demandeurs d'asile, ont été redirigées et conduites en bus vers les solutions d'hébergement de droit commun auxquelles elles ont droit. 11 demandeurs d'asile, bien que n'ayant plus droit aux conditions matérielles d'accueil habituelles, ont néanmoins été mis à l'abri de façon temporaire à titre humanitaire.

7 étrangers en situation irrégulière ont été conduits en centre de rétention administrative, et une famille de 5 personnes en situation irrégulière a été assigné à résidence en vue d'être reconduite dans son pays d'origine.

Enfin, à titre exceptionnel et de manière humanitaire, le Préfet du Calvados a proposé à 41 autres occupants du squat trois nuits d'hôtel.

Un petit-déjeuner et un déjeuner ont été proposés aux occupants du squat le temps d'accomplir les formalités administratives nécessaires, qui ont été menées avec l'aide des différents services concernés, dans un bâtiment de l'emprise du site.

Pour mémoire, les biens et effets personnels des occupants sont entreposés sur le site par l'étude d'huissiers mandatée par le propriétaire et restent bien évidemment à la disposition de leurs propriétaires. La mise en sécurité du site est de la responsabilité du propriétaire, qui a pris toutes les mesures nécessaires à cet effet.

Le Préfet du Calvados remercie l'ensemble des forces de l'ordre et de secours ainsi que tous les services de l'État et les prestataires et partenaires pour la préparation et la mise en œuvre de cette expulsion.

Le Préfet rappelle plus généralement l'effort considérable de l'Etat qui a permis d'augmenter très fortement depuis 2016 l'offre d'hébergement d'urgence dans le Calvados, tant pour les demandeurs d'asile que pour le public dit "généraliste" c'est à dire les sans-abri : au total, le parc d'hébergement financé par l'Etat est passé de 2 200 places en 2016 à plus de 2 700 places en 2019, soit une augmentation de 24 %. L'effort financierde l'Etat est de près de 18 millions d'euros par an pour cette seule catégorie d'hébergement.

La part des chambres d'hôtel a pu être réduite à 8,9% du total des nuitées, en augmentant les places pérennes qui seules permettent un accompagnement social adapté. Ces chiffres démontrent l'action redoublée de l'Etat en ce domaine. Les personnes qui ouvrent des squats n'apportent ni solution, ni accompagnement social véritable aux sans-abri qu'ils prétendent aider.

Le Préfet du Calvados rappelle au contraire que l'installation de squats est un acte irresponsable qui maintient les personnes dans une situation de grande vulnérabilité, au sein de locaux souvent insalubres, les expose à des risques d'incendie et peut les mettre à la merci des passeurs et de la criminalité organisée.

Ainsi, une politique volontariste de résorption des occupations sans droit ni titre est menée avec 25 expulsions conduites depuis 2016 dans l'agglomération caennaise. Le Préfet du Calvados poursuivra cette politique avec détermination.

Figure 76 : Communiqué de presse n°3 de la préfecture du Calvados concernant l'opération d'expulsion du squat du Marais, octobre 2019

Figure 77 : Premier communiqué de presse n°3 de la préfecture du Calvados concernant l'opération d'expulsion du squat du Marais, octobre 2019

Liberté • Égalité • Fraternité
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

PRÉFET DU CALVADOS

CABINET DU PRÉFET

BUREAU DE LA REPRÉSENTATION DE L'ÉTAT
ET DE LA COMMUNICATION

Caen, le 22 octobre 2019

COMMUNIQUÉ DE PRESSE

Aujourd'hui, mardi 22 octobre 2019 depuis six heures du matin, la préfecture du Calvados a engagé l'expulsion du squat dit « du Marais », situé sur une parcelle de 3,2 hectares appartenant à la société ENGIE, aux n°s 5 et 7 de la rue du Marais à Caen. Cette opération a lieu à la demande du propriétaire et en vertu d'une ordonnance de référé du tribunal d'instance de Caen du 28 juin 2018. Elle se déroule en liaison étroite avec Madame le Procureur de la République auprès du Tribunal de Grande Instance de Caen.

Ce site est occupé depuis le 26 avril 2018. Le 28 juin 2018, par ordonnance de référé, le tribunal d'instance de Caen a constaté l'occupation sans droit ni titre et autorisé l'expulsion des occupants, leur accordant toutefois un délai de douze mois pour partir d'eux-mêmes. Le 1er juillet 2019, un commandement de quitter les lieux sous deux mois leur a été signifié par le propriétaire. Les occupants se maintenant sur le site, le propriétaire a requis le concours de la force publique, que le Préfet du Calvados a accordé.

Comme c'est le cas avant chaque opération d'expulsion, le préfet du Calvados a demandé préalablement à des fonctionnaires de la Direction départementale de la cohésion sociale (DDCS) d'aller à la rencontre des occupants afin de dresser un diagnostic social. Ce diagnostic permet de préparer en amont une solution d'hébergement adaptée à la situation administrative de chacun. Malheureusement les tentatives réitérées de la DDCS n'ont pu aboutir en raison de l'opposition virulente de militants présents sur le site et agissant contre l'intérêt des personnes présentes.

D'après des estimations non vérifiées, près de 200 personnes occuperaient ce squat. Selon leur situation, ces personnes feront l'objet d'une prise en charge adéquate, incluant la possibilité de déposer une demande d'asile en France ou de bénéficier de l'aide au retour volontaire dans leur pays d'origine ou de se voir appliquer les mesures d'éloignement qui ont pu être déjà prononcées à leur égard lorsque leur situation individuelle l'impose. Les règles européennes de l'asile et celles de l'entrée et du séjour des étrangers en France leur sont applicables de plein droit.

Il a été constaté cette nuit que des militants se sont installés à chaque entrée de l'emprise avec des barricades empêchant l'accès au site. Par ailleurs, les toits ont été occupés dès cette nuit contraignant l'intervention et l'expulsion pour garantir la sécurité de tous.

L'opération d'expulsion vise **trois objectifs** :

1. **Faire respecter la décision du tribunal d'instance de Caen du 28 juin 2018.**

2. **Assurer la sécurité et la salubrité publiques aux n°s 5 et 7 de la rue du Marais.** Les conditions d'hygiène et de salubrité ne cessent en effet de se dégrader à notre connaissance au sein du squat du Marais, où au moins un départ de feu a eu lieu. Pour mémoire, en 2016, plusieurs incendies ont ravagé des squats à Caen : le 25 avril, le pavillon Savare et le 12 juillet, l'ancien presbytère de la rue Saint-Ouen. Par ailleurs, les services de police sont régulièrement saisis de faits délictueux commis dans l'enceinte du squat du Marais. Ces derniers jours, une résidente a ainsi été gravement menacée par un autre résident armé d'un couteau. Elle a demandé l'intervention de la police, a quitté le squat avec ses enfants et a porté plainte.

3. **Lutter contre les réseaux de passeurs qui vivent du trafic d'être humains** et peuvent se servir des squats de l'agglomération caennaise comme d'une base de repli.

En raison de la présence de nombreux militants, dont certains très défavorablement connus des services de police pour des faits de violence, et afin d'assurer que l'expulsion se déroule dans les meilleures conditions de sécurité tant pour les occupants du squat que pour les fonctionnaires mobilisés, plusieurs unités de forces mobiles ont été engagées en plus des effectifs de la direction départementale de la sécurité publique du Calvados.

Certains militants ont stocké du matériel sur le toit afin de le projeter sur les forces de l'ordre, mettant ainsi en danger leur vie et celle d'autrui. Il a donc été décidé de faire appel à des services spécialisés de la police nationale pour sécuriser les points hauts.

La préfecture du Calvados communiquera à la presse un bilan à l'issue de l'opération.

Dans un autre registre, depuis 2016, la ville de Caen et sa police se sont dotées de caméras de vidéosurveillance et d'un Centre de Supervision et de Commandement (CSC) où les images sont visionnées en direct. La figure 78 montre le nombre important de caméras de vidéosurveillance, désormais euphémisées caméras de vidéoprotection, repérées par les militant·e·s dans l'agglomération caennaise. La police municipale de Caen prévoit d'augmenter le nombre de ses caméras de 78 à 100 au cours de l'année 2025[148]. Dans l'article d'Actu (L*iberté*) sur ce sujet, intitulé « *Bientôt 100 caméras à Caen : la réponse de la ville à la hausse de la délinquance* », suivi du sous-titre « *La Ville de Caen (Calvados) va investir plus de 700 000 euros en 2025 pour renforcer la sécurité de ses habitants* », cet investissement est naturalisé et légitimé par la pathologisation de l'espace et, plus spécifiquement, par la dialectique entre les politiques de la peur et les dispositifs de sécurisation. « *Le sentiment d'insécurité n'est pas forcément comptabilisé en statistiques, mais il existe bel et bien* », dit le maire de Caen, Aristide Olivier, dans le même article. Il est également noté que :

> « *Outre les 22 nouvelles caméras qui vont être installées sur l'ensemble du territoire de la ville, la police municipale de Caen devrait pouvoir prochainement récupérer les images de vidéosurveillance du réseau de transport en commun. Quelque 200 caméras sont disséminées dans les bus, le tram, et aux arrêts. "Nous allons signer une convention avec le nouveau prestataire, RATP-Dev", annonce Aristide Olivier. Cela permettra une meilleure coordination entre les différents services de sécurité, y compris avec la police nationale* ».

Ainsi, la militarisation et la surveillance de l'espace, sous couvert de « légalité », « sécurité » et « salubrité », entre en contradiction avec « le droit à la ville » pour la grande majorité de ses habitant·e·s. Elles servent cependant une économie symbolique de *branding* urbain, visant à répondre aux besoins et aux attentes d'une infime minorité pour qui ces stratégies revenchistes sont mises en œuvre. Comme le dénonce Mitchell (2003, p. 229),

> « *Lorsqu'on contrôle tout, il ne peut tout simplement pas y avoir de droit à la ville, sauf, bien sûr, si c'est pour vous — pour vos désirs, pour vos intérêts, voire même pour vos besoins — que la ville est contrôlée en premier lieu* ».

[148] https://actu.fr/normandie/caen_14118/bientot-100-cameras-a-caen-la-reponse-de-la-ville-a-la-hausse-de-la-delinquance_62163950.html (dernière consultation 18/02/2025)

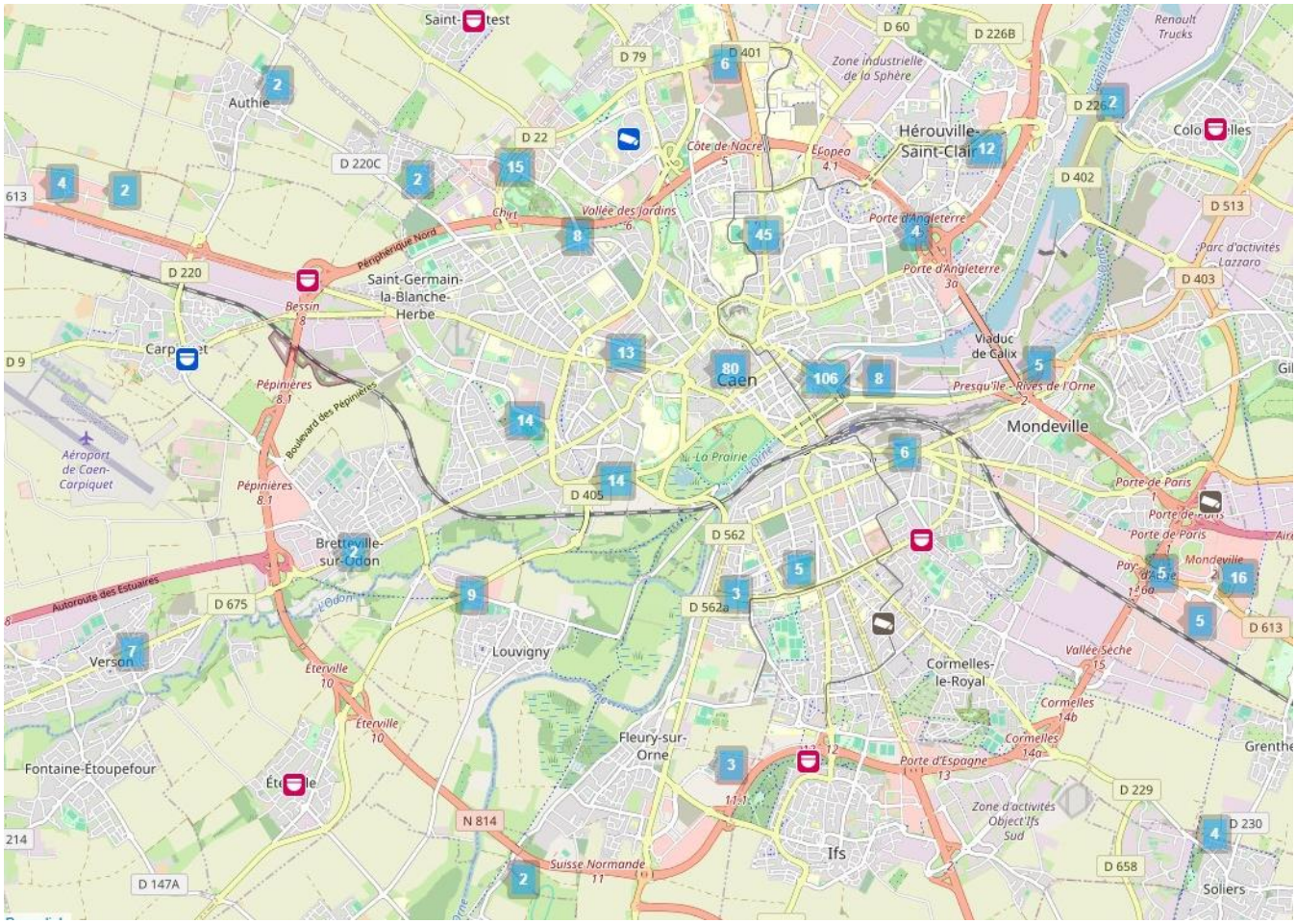


Figure 78 : Le nombre et la localisation des caméras de vidéosurveillance à l'agglomération de Caen (source : https://sunders.uber.space/). Consulter ce site pour la typologie et la localisation détaillées de ces caméras.

III.III.II. Amélioration de la qualité de vie

De nos jours, comme le déplorait déjà Negt (1971, *in* Negt, 2007, pp. 49-50), les jeunes générations du prolétariat grandissent dans « *une ambiance de violence brute* » et dans un environnement social « *chargé du discours consumériste* ». Elles sont maintenues dans un état d'angoisse permanente liée à l'individualisation des problèmes sociaux et une précarité croissante. La famille nucléaire étant devenue « *le seul point d'appui, en rupture complète avec le milieu environnant* » (Castells, 1972, p. 134), les jeunes issu·e·s des familles prolétaires ne peuvent imaginer un avenir meilleur que celui du salariat. Les vertus de la famille nucléaire et de la propriété privée deviennent les modalités les plus efficaces de l'intégration sociale (Pinson, 2020, p. 70). Le crédit comme le seul chemin d'accès à la propriété s'avère infaillible pour subjuguer les individu·e·s, les vouer à une vie de travail et de consommation. La pression et la stigmatisation sociales et l'idéologie hégémonique de compétition accompagnées par la répression de toute forme d'autonomie obligent implicitement les individu·e·s à se conformer

aux normes. Il s'agit du stratagème insidieux du capitalisme qui, tout en promouvant la liberté individuelle, impose impérieusement une obéissance monastique aux dominé·e·s. Une obéissance qui, comme le décrit Foucault (2018, pp. 121-124) est totale, non conditionnée par un résultat, et consiste à se soumettre entièrement à la volonté de l'autre, sans y opposer sa propre volonté ou raison, dans un processus dont la seule fin est l'obéissance elle-même.

Cette obéissance, dans le système capitaliste et spécifiquement néolibéral, est acquise par une dialectique de la peur et de l'espoir. La peur de ne pas « réussir » ou de perdre son emploi, son statut, sa position, mais aussi peur des autres, tant les dominant·e·s que les autres dominé·e·s, est toujours en interaction avec l'espoir faux ou réel de « réussir », de s'en sortir, de monter dans l'échelle sociale, d'être gratifié·e, de s'embourgeoiser. Comme le rappelle Negt (2001, *in* Negt, 2007, p. 184), « *les potentiels anxiogènes ont de tout temps été exploités par les dominants, grâce à des instrument de manipulation sociopsychologique* ». Par là, cette dialectique individualise les membres de la société tout en les soumettant à une logique de compétition constante, où l'individu·e est vu·e comme un projet à « gérer », une entreprise à « optimiser ». Ainsi, chaque personne, par ses « choix » et ses actions est la seule responsable de sa « réussite » ou de son « échec » personnel. Selon Negt et Kluge (1972, *in ibid*., p. 134) « *le fait que chacun soit obligé de suivre sa vie individuelle, alors que la conscience permet de discerner le manque de sens d'une telle vie isolée, concerne aussi bien les étudiants que les ouvriers de l'industrie* ». Cependant, cette individualisation, renforcée par la surveillance permanente des comportements et des performances, fait en sorte que l'obéissance se transforme en une exigence intérieure : l'individu·e se surveille elle·lui-même, se corrige, se conforme aux attentes imposées par le système. En ce sens, l'aspiration à la réussite et l'angoisse de l'échec deviennent deux moteurs complémentaires qui poussent à une soumission volontaire à l'ordre néolibéral. La prétendue « liberté » de « choix » et de mobilité sociale occulte ainsi l'aliénation et la subordination sociale. C'est pourquoi, comme l'évoque Negt (2001, *in ibid.* p. 182), « *l'un des problèmes décisifs de notre société réside dans le fait qu'un nombre croissant de personnes vivent dans un état d'insatisfaction et d'angoisse existentielle* ».

Il convient de traiter la notion urbanistique d'amélioration de la qualité de vie dans ce contexte. Dans sa restructuration néolibérale, la ville n'est plus conçue comme une entité territoriale, mais comme une stratification de sites et de situations. La gouvernance

néolibérale transforme la ville en un assemblage de zones aux fonctions et aux statuts différenciés, optimisées pour l'accumulation du capital plutôt que pour une logique d'urbanité cohérente. Cette fragmentation spatiale repose sur une hiérarchisation économique et sociale de territoire. L'aménagement urbain et l'organisation de l'espace, dans un rapport dialectique, deviennent les instruments de cette hiérarchisation. Dès lors, l'amélioration de la qualité de vie s'inscrit dans un processus d'intégration et de différenciation. Plutôt qu'une amélioration des conditions collectives de la reproduction de la force de travail, il s'agit d'un processus sélectif, exclusif et excluant qui canalise implicitement les flux de capital, de populations et d'activités. En effet, sous le capitalisme, toute amélioration de la qualité de vie pour certain·e·s implique nécessairement une détérioration pour d'autres. Ainsi, dans une logique de concurrence permanente, les individu·e·s sont poussé·e·s à chercher constamment à se positionner plus favorablement dans l'échelle sociale et spatiale au détriment des autres. L'amélioration de la qualité de vie devient valeur d'échange, réservée individuellement à celleux qui la « méritent », qui ont « payé » pour. Comme le résume Mitchell (2003, p. 189),

> « *Les initiatives pour la ''qualité de vie'', telles que les lois anti-SDF, placent une politique de l'esthétique au-dessus de la politique de la survie. Elles substituent une image du paysage urbain à une politique ancrée dans le lieu, destinée à améliorer la vie de tous les habitants de la ville. Elles réduisent le ''droit à la ville'' pour tous à un droit pour certains d'être libres de la ''résistance'' gênante de ceux qui ont été jetés dans les rues qu'ils souhaitent arpenter* ».

En ce sens, les projets d'amélioration de la qualité de vie ne sauraient qu'être répressifs. Ils consistent à, d'une part, à intégrer les individu·e·s « méritant·e·s » et, d'autre part, à exclure celleux qui ne seraient pas en mesure de se conformer aux exigences idéologiques et économiques du marché.

La mixité sociale est souvent présentée comme argument justificatif ou même comme objectif des projets d'amélioration de la qualité de vie, et comme nous l'avons déjà constaté, comme un des principaux piliers de la gentrification. Elle fonctionne également comme un processus répressif d'appropriation et de dépossession de l'espace. Tirant son origine du catholicisme social du XIXe siècle comme le rappelle Clerval (2016, pp. 288-289), la mixité sociale avait comme objectif d'assurer « *le mélange et la répartition harmonieuse des différents groupes sociaux dans l'espace urbain, principalement pour éviter les concentrations populaires qui étaient autant de foyers révolutionnaires à cette époque* ». Clerval affirme que

la mixité sociale, s'inscrivant dans « *un idéal de classes censée assurer la paix sociale* », incite en réalité à une morale d'assimilation culturelle des populations dominées à la classe dominante. Aujourd'hui comme hier, les prolétaires, les populations migrantes rurales et étrangères doivent apprendre les « bonnes manières », la « civilité » et les valeurs bourgeoises pour « s'intégrer » dans cette illusion de « vivre ensemble ». Dans les faits, la mixité sociale relève, d'une part, d'un aménagement des zones politiquement « *mixtes, indécises et hétérogènes* » (Castells, 1972, p. 392) afin d'assurer une dissimulation et un affaissement d'antagonismes de classes et de races ; et d'autre part, d'absorption des rapports de classes (et de races) par la logique de la méritocratie individuelle. Partant, loin d'être une stratégie qui permettrait d'abolir les dominations, ou du moins diminuer les inégalités sociales, elle agit en tant que catalyseur des processus d'intégration et d'exclusion sociale. Dans un rapport de domination de classe et de race, elle crée un mécanisme de pression et d'oppression sociale qui rectifie autoritairement les espaces, les pratiques et les comportements des populations dominées à l'ordre économique, idéologique et symbolique dominant.

L'amélioration de la qualité de vie et la mixité sociale, telles qu'elles sont mises en œuvre dans les politiques urbaines néolibérales, non seulement dans les processus de la gentrification, mais aussi dans ceux d'appropriation et de dépossession de l'espace public, s'inscrivent dans les logiques du colonialisme de remplacement (*settler colonialism*). Il s'agit d'un mode spécifique de colonisation où l'objectif n'est pas seulement d'exploiter les populations indigènes, mais de les remplacer par une nouvelle population, tout en effaçant les traces de leur présence et de leurs modes de vie. L'amélioration de la qualité de vie fait écho au discours colonialiste justifiant l'occupation et la transformation des territoires indigènes sous prétexte de « civilisation » et de « progrès » tout en effaçant ces populations, leurs civilisations et leurs cultures. De la même manière, loin d'être un véritable partage de l'espace, la mixité sociale n'est jamais symétrique : elle impose aux dominé·e·s une rectification stricte pour se conformer aux normes culturelles, économiques et esthétiques des dominant·e·s i.e. de la bourgeoisie blanche. Ce qui rappelle les processus de nettoyage ethnique du colonialisme de remplacement : les populations autochtones, si elles ne sont pas victimes de génocide, elles sont soit expulsées, soit marginalisées sous des conditions strictes qui les forcent à abandonner leurs modes de vie spécifiques et assimiler celui des dominants. Les politiques de l'amélioration de la qualité de vie s'accompagnent des dispositifs sécuritaires

(barrières, vidéosurveillance, militarisation ou forte présence policière, interdictions ou restrictions des usages de l'espace public), et des organisations spatiales conformes aux normes politiques, idéologiques et esthétiques dominantes qui ciblent spécifiquement les pratiques spatiales, les représentations de l'espace et les espaces de représentation « indésirables ». Ces politiques visent à réorganiser l'espace public pour l'adapter à une logique de consommation et d'accumulation du capital, tout en éradiquant les traces de résistance ou d'appropriation collective.

III.III.III. L'espace public comme terrain de lutte : résistances et usages alternatifs

Face à ces politiques, les groupes et collectifs étudiés dans cette recherche adoptent des stratégies de résistance en mobilisant des pratiques spatiales alternatives et oppositionnelles, visant à produire des représentations contestataires de l'espace public et à se le réapproprier collectivement, même de manière éphémère. Les fondements des stratégies et des pratiques des mouvances anarchistes et libertaires à Caen et Athènes, comme dans une grande partie de l'Europe, restent globalement similaires. Toutefois, en fonction des modes d'organisation, des ressources humaines et matérielles, des contraintes légales, du niveau de répression et des capacités de massification, ces pratiques varient non seulement d'une ville à l'autre, mais aussi d'une lutte à l'autre.

La plupart de ces pratiques, encore récemment légales ou du moins tolérées, sont devenues strictement interdites au fil des dernières années. Notamment depuis 2019, la Grèce a suivi à une vitesse considérable les pas de la France et d'autres pays impérialistes, où la régulation autoritaire de l'espace public, la surveillance et la répression étaient déjà bien ancrées. Cela dit, même en France, depuis 2016, la sécurisation et le contrôle répressif de l'espace public se sont abondamment intensifiés. Ici, je vais présenter les pratiques les plus courantes en précisant les différentes formes qu'elles ont pu prendre en fonction des contextes particuliers.

— Participation à la vie du quartier : Il s'agit d'une présence quotidienne et engagée dans l'espace public, pas nécessairement de façon organisée, mais contribuant à sa production et à sa représentation. Cette occupation permet d'en faire un espace de représentation alternatif ou oppositionnel au quotidien. Une telle pratique, inimaginable en France, étant donné la régulation et la répression stricte de l'espace public, existait en Grèce — comme nous l'avons

déjà constaté — notamment dans le quartier d'Exarcheia jusqu'en août 2019 et, à un degré bien moindre, à Viktoria jusqu'en 2022. La présence permanente des migrant·e·s et des activistes dans l'espace public et son occupation quotidienne leur permettaient de le reproduire, voire de le réorganiser partiellement en fonction de leurs besoins et parfois même de leurs envies. À Exarcheia, avant 2019, malgré les contradictions abordées plus tôt et bien que l'organisation capitaliste générale de l'espace soit restée intacte, des formes alternatives et oppositionnelles d'organisation et de représentation de l'espace public ont pu exister. L'usage principal de l'espace public comme lieu d'expérience collective était mis en valeur et en pratique et le « droit à la ville » s'exerçait dans une certaine mesure. L'espace public se trouvait ainsi partiellement, mais de manière plus pérenne, réapproprié par les activistes et les habitant·e·s du quartier.

Concernant la place Viktoria, d'une part, il y avait l'occupation et la réappropriation de l'espace public par les migrant·e·s pour répondre à leurs besoins de survie, car, à l'instar de toute personne sans-abri, iels n'avaient d'autre choix que d'habiter l'espace public. D'autre part, notamment à partir de 2020, les activistes et militant·e·s des collectifs de solidarité et d'entraide ainsi que du squat de Zizania ont investi de plus en plus cette place en organisant des distributions alimentaires, des événements culturels et politiques, des manifestations, etc., mais aussi en y étant présent·e·s quotidiennement. Cependant, contrairement à Exarcheia, c'était les activistes blanc·he·s qui, cette fois, essayaient d'adapter leurs pratiques aux contraintes et nécessités de l'espace de représentation de la survie des migrant·e·s. Cela dit, la réappropriation de l'espace public par les sans-abris — y compris les migrant·e·s —, tout en étant une forme implicite de résistance politique, ne relève pas d'un « choix » politique, mais plutôt d'une nécessité de survie. Néanmoins, les sans-abris, rien que par leur existence, remettent fondamentalement l'organisation de l'espace en question. Comme le démontre Mitchell (2003, p. 135), « *En partie, le désir de rendre les sans-abris invisibles répond à la contradiction centrale du sans-abrisme dans une démocratie composée d'individus privés et de propriété privée* ». Il précise ensuite que,

> « *Cette contradiction repose sur la publicité : les sans-abris sont trop visibles. Bien que les sans-abris soient presque toujours dans l'espace public, ils sont rarement considérés comme faisant partie du public. Les sans-abris se trouvent dans une double contrainte. Pour eux, l'espace privé légitimé socialement n'existe pas, et ainsi, ils se voient privés d'accès à l'espace public et aux activités publiques par les lois d'une société capitaliste ancrée dans la propriété privée et la vie privée* ».

Dans cette perspective, la présence même de ces personnes dans l'espace public est un des rares éléments résiduels évoquant sa publicité et ses valeurs d'usage. C'est une des raisons principales pour lesquelles l'urbanisme néolibéral tend à effacer, marginaliser et criminaliser ces présences.

Dans le cas de la place Viktoria, c'était en occupant et se réappropriant l'espace public que les migrant·e·s sans-abris ont pu se rendre visibles et légitimer leurs besoins. En même temps, cette concentration et cette visibilité ont été largement exploitées par les politiques fascisantes de la peur, à la fois afin de réprimer ces populations et de sécuriser et militariser l'espace public. Depuis 2019 à Exarcheia et 2020 à Viktoria, les habitant·e·s et les activistes ont été de plus en plus dépossédé·e·s et expulsé·e·s de l'espace public.

À Caen, notamment aux quartiers des Belles portes à Hérouville-Saint-Clair et du Chemin-Vert, après le mouvement des Gilets jaunes auquel un certain nombre d'habitant·e·s de ces quartiers participaient, quelques initiatives ont émergé visant à monter des réseaux de quartier. Le lien établi entre le milieu militant et ces habitant·e·s facilitait une transmission d'expériences, de savoir-faire ainsi que le partage des ressources humaines et matérielles. Malgré les efforts de quelques individu·e·s, l'activité de ces réseaux est restée limitée à des distributions alimentaires et à la création et l'entretien des jardins collectifs.

— Distributions alimentaires : c'est une pratique de solidarité et d'entraide qui facilite à la fois la survie des sans-abris et des personnes en situation de précarité et permet de tisser des liens entre ces personnes et les militant·e·s. De plus, les distributions alimentaires attirent souvent de nouveaux et nouvelles participant·e·s parce que, d'un côté, elles rejoignent les valeurs humanitaires et caritatives permettant aux blanc·he·s de se déculpabiliser, et de l'autre, ne relevant pas de revendications ou d'identification politique directe, elles donnent un accès plus facile aux novices.

L'importance des distributions alimentaires, comme le rappelle Vassilis dans le film (épisode 3, 31':18''), réside dans le fait que

> « *Quand vous êtes dans une situation où les gens deviennent de plus en plus pauvres, si vous ne trouvez pas des moyens pour les nourrir ou les héberger rien ne garantit qu'ils feront la révolution. Peut-être deviendront-ils des cannibales, ou bien la morale s'effondrera totalement. Ainsi, face à une pauvreté massive, occuper des maisons pour héberger celleux qui sont à la rue, créer des structures de solidarité simplement pour nourrir les gens, c'est maintenir un niveau moral minimal, au moins pour éviter que les*

gens ne s'entretuent ou ne deviennent les mouchards des plus puissants ».

Il ajoute ensuite qu'en mettant en place des structures d'entraide, en logeant et en nourrissant celleux qui en ont besoin, ces initiatives, au-delà d'accomplir une tâche fondamentale de l'humanité, occupent politiquement et socialement un terrain abandonné par l'État et le capital. Elles permettent ainsi aux militant·e·s de tisser des liens avec ces groupes, non sur la base d'une culture ou d'une idéologie, mais à partir des besoins primaires. Dès lors, « *les gens apprennent l'entraide non pas en lisant Kropotkine, mais en vous voyant l'exercer et en étant encouragés à la pratiquer eux aussi* », affirme Vassilis.

Dans la même perspective, les distributions alimentaires dans l'espace public s'inscrivent dans une pratique idéologique visant, d'une part, à dénoncer l'individualisme et la marchandisation des besoins primaires par un système qui « *fait de la famille le seul espace de solidarité légitime* » (Pinson, 2020, p. 121), et d'autre part à élargir les réseaux d'entraide et à les intégrer aux autres luttes. Par ailleurs, cette pratique rend visibles à la fois les personnes en situation de précarité et les défaillances de l'État et de ses institutions.

Il est important de distinguer les distributions militantes de celles, humanitaires, menées par des associations et ONG comme la Croix-Rouge. Ces dernières reposent entièrement sur une logique caritative, ne relèvent en rien de revendications politiques ou sociales et, de manière générale, ne cherchent ni à créer des liens sociaux ni à encourager les personnes concernées à agir. Elles visent avant tout à pallier les carences de l'État, à assurer la continuité du système en atténuant ponctuellement les souffrances qu'il produit et à apaiser la conscience des couches ascendantes. Les distributions militantes, au contraire, se veulent contestataires en replaçant l'entraide au cœur de l'espace public et des luttes collectives. Elles remettent en question l'individualisation et la marchandisation des solidarités et revendiquent une organisation sociale fondée sur l'autonomie et la coopération plutôt que sur la dépendance aux structures étatiques ou marchandes. Elles s'articulent donc autour d'une logique de constitution du commun, de la résistance et des formes alternatives et oppositionnelles pour faire société.

Les pratiques d'entraide populaire, notamment les distributions alimentaires dans l'espace public, se sont développées à la suite de la pandémie de Covid-19, de la précarisation et de l'isolement qu'elle a engendrés. À Athènes, comme nous l'avons précédemment

observé, plusieurs réseaux d'entraide se sont formés dans différents quartiers. Parmi ces initiatives, les distributions alimentaires les plus systématiques et les plus pérennes étaient assurées par le collectif de Viktoria Solidarity (*cf.* p. 308) sur la place Viktoria puis au centre social squatté de Zizania. À Caen, comme mentionné plus haut (*cf*. pp. 362 ; 365-366), le réseau CEP (Caen entraide populaire) ayant vu le jour à cette période, s'est répandu plus tard dans les zones rurales du Bocage normand, à Hérouville-Saint-Clair et au quartier de Chemin-Vert. Aujourd'hui, le collectif autonome des Femmes du Chemin-Vert est le seul à continuer cette activité.

Face à ces pratiques, les États et les municipalités répondent par l'intimidation et la répression. Après avoir interdit depuis un certain temps les distributions alimentaires dans des hotspots comme Calais ou Lesbos, assumant sans dissimulation la répression de la solidarité avec les migrant·e·s, ils recourent désormais à des mesures sanitaires et sécuritaires pour entraver celles destinées aussi aux résident·e·s blanc·he·s, comme les Femmes du Chemin-Vert ont ainsi été plusieurs fois interdites de distribuer dans les rues du quartier.

— Manifestations et rassemblements : comme nous l'avons déjà constaté (*cf.* pp. 253-259), les manifestations et les rassemblements (les *mikrofoniki* en Grèce) produisent des espaces alternatifs et oppositionnels relationnels dans l'espace public ; ce faisant, ils s'avèrent la façon la plus flagrante de la réappropriation de celui-ci pour protester contre le système entier ou certaines de ses politiques, pour exprimer des revendications ou encore pour soutenir un groupe social, une idée, une lutte. Ils créent un espace pour la communication directe des masses où les individu·e·s et les groupes valident mutuellement leur existence et la légitimité de leurs luttes. Dans ce registre, l'espace public sert de vecteur d'opposition, de résistance et de mobilisation collective, permettant aux individu·e·s et aux groupes de se doter de l'espace nécessaire pour leur représentation (Mitchell, 2003), depuis lequel et dans lequel ils peuvent faire entendre leurs cris et rendre visibles leurs exigences.

En outre, les manifestations et les rassemblements interrompent l'appropriation de l'espace public par l'État et le capital, offrant ainsi une forme de protection aux pratiques transgressives visant à revendiquer sa publicité, à saper l'hégémonie idéologique, à saboter le contrôle et la surveillance, à troubler la consommation dirigée et, potentiellement, à perturber l'accumulation et la circulation du capital. Souvent, plusieurs modes d'action se déploient plus ou moins parallèlement selon le type de manifestation, son cadre spatio-

temporel et son contexte.

Coller massivement des affiches et taguer les murs, les vitrines et le mobilier urbain comptent parmi les actions les plus courantes, effectuées quasi systématiquement lors des manifestations. Ces pratiques, plus à Caen qu'à Athènes, étant rendues particulièrement difficiles en temps normal par la surveillance et une pénalisation disproportionnée, elles servent, à l'instar de la distribution de tracts, de fanzines et de feuilles d'agitation, à construire un contre-discours, à dénoncer la propagande et la désinformation de l'État et des médias, et à agiter les masses.

Casser et saboter les éléments et les symboles du pouvoir, du capital et de la répression incarnent une autre forme transgressive de réappropriation de l'espace public et de contestation de l'ordre établi, facilitée par les manifestations massives qui, dans une certaine mesure, couvrent et protègent les militant·e·s les pratiquant. Casser ou vider les panneaux publicitaires, détruire les DAB (distributeurs automatiques de billets), les vitrines des banques, des compagnies d'assurance et des magasins de luxe, couper, obstruer ou briser les caméras de vidéosurveillance, saboter les radars de contrôle de vitesse et les bornes de péage, et enfin attaquer les forces de police sont parmi les pratiques les plus répandues de ce type dans les manifestations caennaises et athéniennes de ces dernières années. Il faut y ajouter le blocage et l'occupation des ronds-points, une forme d'action emblématique du mouvement des Gilets jaunes en France, qui a constitué une réappropriation inédite de l'espace public pendant plusieurs mois.

Les modes d'action transgressive sont toujours stigmatisés par l'État et les médias, notamment par un discours sécuritaire qui les qualifie de « violents ». L'État bourgeois ayant monopolisé l'usage de la violence physique et symbolique, tend soit à contrôler à la fois le contenu et la forme de l'activité politique dissidente en imposant des formes de protestation compatibles avec son hégémonie, soit à la rendre extrêmement coûteuse employant la répression judiciaire, policière et médiatique. La criminalisation des modes d'action transgressifs, ne dépend plus de la nature de ces actions, mais repose sur leur capacité à remettre en question ou interrompre l'ordre établi. Par conséquent, plus les dispositifs répressifs se durcissent et se banalisent, plus la résistance elle-même est criminalisée, faisant de l'affrontement avec l'État et ses lois une condition presque inévitable de toute contestation réelle. Comme le déplore Negt (1998, *in* Negt, 2007, p. 156), « *on encourage les policiers à*

faire usage de leur matraque sans scrupule, pendant qu'on encourage quotidiennement les préjugés, bien enracinés dans la population, contre tous les aspects étrangers et étranges auxquels cette rébellion la confronte ». Dans cette logique, les pratiques transgressives ne sont pas seulement délégitimées pour être sanctionnées, mais aussi pour décrédibiliser et fragmenter les luttes en opposant les formes « légitimes » de lutte aux formes « inadmissibles », « irresponsables » et « illégales ». Les champs du légitime et du légal se restreignant de plus en plus, même au niveau discursif, l'ordre établi ne cherche même plus à être légitimé que par la coercition et la délégitimation des formes de résistance et des capacités différentielles.

— Collage, tag, tractage et *trikakia* (distribution de flyers) : En dehors des manifestations et des rassemblements, coller des affiches et des autocollants, ainsi que taguer les murs et autres surfaces de l'espace public, constituent une manière de se réapproprier cet espace afin de diffuser des messages politiques, de mener l'agitation ou d'appeler à des événements et manifestations. De même, la distribution de tracts et de flyers dans l'espace public vise à informer, à inciter à l'action ou à soutenir les luttes. À Caen, cette dernière pratique s'exerce notamment dans les marchés hebdomadaires des différents quartiers, mais parfois aussi à l'université, aux sorties des lycées et des entreprises ; alors qu'à Athènes, des groupes de militant·e·s marchent dans les rues peuplées et animées, en particulier celles bordées de cafés et de tavernes, et distribuent des tracts ou lancent en l'air de grandes quantités de flyers.

À Caen, les affiches et les autocollants sont souvent rapidement enlevés et les tags effacés par des couches de peinture. En revanche, les murs des quartiers du centre-ville d'Athènes, et spécifiquement ceux d'Exarcheia, sont densément couverts d'affiches et de tags. Cependant, depuis 2019, surtout à Exarcheia, il est devenu progressivement beaucoup plus difficile de coller et de taguer, tandis que les interventions pour enlever les affiches et repeindre les murs se sont intensifiées.

— Événements publics autonomes : il s'agit d'une forme tant pacifique que revendicatrice d'occupation et de réappropriation de l'espace public en organisant des événements festifs. Ceux-ci défient celui-là à plusieurs niveaux : au niveau économique, ils mettent en avant la valeur d'usage principale de l'espace public, à savoir le rassemblement de masses pour une expérience collective, au détriment de sa valeur d'échange dans le sens où bien que la consommation de l'espace ou dans l'espace s'y déroule, elle n'en est plus l'objectif essentiel.

Ces événements organisés en soutien aux luttes, aux groupes opprimés ou simplement pour revendiquer l'espace public lui-même, privilégient l'appropriation collective de l'espace pour en faire un lieu de rencontre, de convivialité et de sensibilisation. Il n'est pas question de produire de la plus-value à travers ces activités, mais de faire de la consommation individuelle un moyen de tisser des liens sociaux et politiques et d'encourager l'organisation collective.

Concernant le niveau idéologique, en montrant la possibilité d'autres formes de pratiques spatiales et des spatialités différentielles, la représentation de ces espaces relationnels alternatifs, d'une part, peut briser l'hégémonie idéologique du capitalisme et sa représentation homogénéisante de l'espace ; d'autre part, elle relève implicitement d'un droit collectif à la ville et à son espace public qui s'oppose notamment au droit individuel de consommation dirigée propulsé par le mode de production capitaliste.

Enfin, au niveau politique, ces espaces, en perturbant le régime spatial disciplinaire et sa spécialisation fonctionnelle, ébranlent l'ordre dominant de l'organisation de l'espace reposant sur la surveillance et le contrôle sur le comportement du public. En ce sens, ils offrent un espace matériel constituant un site effectif, un lieu, un terrain sur lequel et à partir duquel l'activité politique émergeante révèle les contradictions inhérentes à la production de l'espace public. Ainsi, ils ouvrent à des expériences concrètes de spatialités alternatives qui, bien qu'éphémères et précaires, remettent en cause la normalisation de l'espace public comme lieu de consommation individuelle et d'accumulation du capital.

À titre d'exemple, on peut citer les événements de soutien aux migrant·e·s (les plus fréquents dans les deux villes), aux militant·e·s confronté·e·s à la répression policière et judiciaire, ainsi que ceux organisés pour revendiquer les espaces mêmes, notamment à Athènes sur la colline de Strefi ou sur les places d'Exarcheia et de Viktoria. Le dernier événement de ce type a eu lieu le week-end des 22 et 23 février 2025 sur la colline de Strefi pour fêter l'anniversaire de sa libération. Il comprenait un stand de vente de t-shirts et de sacs à dos pour le soutien financier de l'assemblée, ainsi qu'une manifestation le samedi 22. Le dimanche, l'après-midi était dédié à des activités, des jeux et du maquillage pour les enfants, suivi à 15h d'une discussion sur le thème « Auto-organisation et lutte contre la rénovation urbaine, la privatisation et les ''bénéficiaires'' », et à 18h d'une cuisine collective (figure 79).

1 ΧΡΟΝΟΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΠΟΧΩΡΗΣΗ ΕΡΓΟΛΑΒΩΝ, ΔΗΜΟΥ ΚΑΙ ΜΠΑΤΣΩΝ ΑΠΟ ΤΟΝ ΛΟΦΟ ΣΤΡΕΦΗ

ΣΑΒΒΑΤΟ 22/2
13:00 ΠΟΡΕΙΑ ΓΕΙΤΟΝΙΑΣ
ΣΚΑΛΑΚΙΑ ΑΣΤΕΡΑ

ΚΥΡΙΑΚΗ 23/2
ΣΤΟ ΘΕΑΤΡΑΚΙ ΤΟΥ ΛΟΦΟΥ

14:00 Δραστηριότητες για παιδιά

15:00 Συζήτηση
"Αυτοοργάνωση και αγώνας ενάντια σε αναπλάσεις, ιδιωτικοποίηση και «ευεργέτες»"

18:00 Συλλογική κουζίνα



Ένας χρόνος πέρασε από την αποχώρηση της Prodea, της δημοτικής αρχής του Μπακογιάννη και του στρατού κατοχής από τον λόφο Στρέφη και δεν ξεχνάμε την καταστροφική ανάπλαση που προσπάθησαν να επιβάλουν στο λόφο, αλλά ούτε και τον νικηφόρο αγώνα που δώσαμε για έναν ελεύθερο Στρέφη. Έπειτα από δύο χρόνια καταστροφής του λόφου, απαγορεύσεων πολιτικών και κοινωνικών συναντήσεων, συλλήψεων, ξυλοδαρμών, ακόμα και παρενοχλησεων σε παιδιά δημοτικού, η σημερινή εικόνα του λοφου είναι τελείως διαφορετική.

Παρόλα τα πλήγματα που άφησε πίσω της η επιχειρούμενη ανάπλαση με εκατοντάδες ξεραμένα δέντρα, ο φυσικός κόσμος του λόφου αναπνέει ελεύθερα. Νέα δέντρα φυτεύονται και ζώα επιστρέφουν στον λόφο, συλλογικά αυτοοργανωμενα εγχειρήματα ξανά βρίσκουν έναν χώρο δραστηριοποίησης, κόσμος της γειτονιάς επιστρέφει δίνοντας ζωη στην κοινωνικη χρήση του λόφου και καταλήψεις όπως αυτή του εξωστρεφή δίνουν ένα βήμα αχώνα για την γειτονιά εμποδίζοντας το εμπόρευμα να εισχωρήσει στον λόφο μέσω ενός μαζαζιού.

Η επίθεση της δημοτικής αρχής (νέας και παλιάς) στους τελευταίους ελεύθερους δημόσιους χώρους της πόλης είναι διαρκής και αμείωτη. Στο στόχαστρο είναι τα πάρκα, οι πλατείες και οι λόφοι. Με πρόσχημα την ανάπλαση και την ασφαλή χρήση τους από τον κόσμο της γειτονιάς, αποφασίζεται να κοπούν δέντρα, να τσιμεντωθούν παιδικές χαρές, να χτιστούν εμπορικοί χώροι και να υπερ-φωτιστούν μονοπάτια.

Κράτος και κεφάλαιο με μόνο γνώμονα το κέρδος επιχειρούν να ισοπεδώσουν κάθε σπιθαμή ελεύθερης γης που έχει απομείνει, από έναν μικρό λόφο στο κεντρο μέχρι τις κορυφές των βουνών.

Οι συνελεύσεις γειτονιών και τα δίκτυα δράσης, δίνουν πολύμορφους αχώνες ενάντια στην λεηλασία της φύσης, την εμπορευματικοποίηση και τον εξευγενισμό, ώστε οι χώροι πρασίνου να παραμείνουν ζωντανοί, άχριοι και ελεύθεροι. Στον λόφο Στρέφη, ένα χρόνο μετά τη νίκη μας, δεν εφησυχαζόμαστε ούτε και ξεχνάμε. Κρατάμε τον χώρο ζωντανό μέσα από την αυτοργανωμένη φροντίδα του.

Figure 79 : Affiche de l'événement public organisé par l'Assemblée ouverte de défense de la colline de Strefi le week-end des 22-23 février 2025.

Encadré 4 : Analyse iconographique de la figure 79

1 AN DEPUIS LE DÉPART DES ENTREPRENEURS, DE LA MUNICIPALITÉ ET DES POLICIERS DE LA COLLINE DE STREFI

Le visuel figurant sur cette affiche mérite une analyse iconographique, car il représente une carte picturale de la colline de Strefi, intégrant tous les éléments emblématiques de ce lieu et des luttes menées pour sa libération et sa réhabilitation en tant qu'espace public oppositionnel.

La présence des animaux y est particulièrement mise en avant, parce que, comme mentionné auparavant : avant le début des travaux en 2022, la colline abritait de nombreuses espèces d'animaux et d'oiseaux, qui avaient fui en raison du chantier avant de réapparaître quelques mois après sa libération. Parmi eux, les tortues, en raison de leur nombre et de leur visibilité sur la colline, sont devenues le symbole de ce territoire, comme l'illustre la figure 58 (p. 358).

La représentation humaine se décline en cinq niveaux : *primo*, une présence marquée d'enfants sur les terrains de jeux et de sport, soulignant que cette colline a toujours été revendiquée en leur faveur. *Secundo*, les figures situées au sommet de l'image incarnent les militant·e·s menant, depuis la libération de la colline, des travaux d'irrigation, de plantation et d'accessibilité PMR, dans une démarche de réhabilitation, de revitalisation et de réappropriation collective. *Tertio*, sur la droite, au centre, l'ancienne taverne squattée depuis la libération est illustrée comme un lieu de vie, où se déroulent des activités conviviales telles que des concerts, des cuisines collectives et d'autres formes d'organisation sociale. *Quarto*, au milieu et en bas de l'image, une assemblée de défense de la colline est représentée, en émerge une manifestation qui descend les marches d'Asteras pour gagner les rues d'Exarcheia. Enfin, *quinto*, en haut à gauche, un policier des unités MAT est littéralement jeté hors de la colline, avec un engin de chantier, des barrières et l'entreprise Prodea, responsable des travaux.

En dernier, l'image propose une forte représentation des symboles de lutte et de résistance : en haut à droite se trouve la banderole emblématique hissée lors du début du

chantier Prodea, sur laquelle il est écrit : « *La colline de Strefi restera libre* ». Juste en dessous, sur le toit de la taverne, se déploie le drapeau rouge et noir des mouvances antifascistes. Au centre, un grand drapeau palestinien est représenté pour exprimer la solidarité avec ce peuple, victime d'un génocide, et pour marquer l'internationalisme des luttes anticapitalistes. Enfin, tout en bas, sur le dos d'une tortue, apparaît le signe Z, un symbole de résistance et de lutte dans la culture politique grecque, datant du soulèvement contre la junte soutenue par les États-Unis.

Cette carte picturale met en image une vision utopique de la colline proposée par les militant·e·s.

— Intervention dans les événements publics institutionnels : Cette tactique permet de présenter ou de mettre en avant des luttes afin d'informer et de sensibiliser les masses. Selon le contexte, le lieu, la nature de l'événement et le cadre de la lutte, ainsi que les protagonistes et les adversaires en présence, cette action peut prendre des formes diverses. Parmi celles-ci, on peut nommer : brandir un drapeau palestinien ou une banderole pendant un match de football ou lors du relais de la flamme olympique, perturber une conférence, un discours officiel ou un bain de foule politique, manifester à l'intérieur ou devant des lieux des forums, de remises de prix ou des conférences, monter sur la scène d'un concert, ou encore déployer des banderoles sur des monuments historiques, étatiques ou symboliques. Ces actions ont été menées à des moments différents par un ou plusieurs collectifs ou au nom d'une assemblée intercollective à Caen et Athènes.

Une des actions les plus remarquables de cette nature a eu lieu le 1er octobre 2019 : organisée par l'« Assemblée ouverte des squats, *stékia*, collectifs, internationalistes, migrant·e·s et solidaires », 30 activistes ont réalisé une intervention de « contre-information » à la radio municipale « Athènes 9.84 » qu'iels relatent ainsi :

> « *Les camarades sont entré·e·s dans le studio après s'être mis·es d'accord avec les employé·e·s, et l'intervention a duré une demi-heure. Pendant la diffusion en direct, une prise de parole a eu lieu sur les squats, les migrant·e·s et les conditions générales d'oppression et d'appauvrissement qui prévalent. Ensuite, un message enregistré ridiculisant le régime de terreur qu'ils imposent a été diffusé.*
>
> *Pour rétablir la vérité, il est important de préciser qu'aucun affrontement n'a eu lieu avec les employé·e·s de la station de radio. Toute personne ayant suivi l'intervention en direct a pu comprendre l'atmosphère qui y régnait, et nous attendons des employé·e·s qu'ils prennent position contre les mensonges de la*

police grecque et du maire d'Athènes. Comme on pouvait s'y attendre, dans une tentative de dissimuler son contenu politique et ses caractéristiques, l'intervention a été supprimée des archives mises en ligne sur le site de la radio ».

En sortant des locaux de la radio, ces personnes ont été attaquées par la police, qui a interpellé neuf d'entre elles, dont sept ont été envoyées devant la justice. De manière plus générale, les autres formes d'intervention dans les événements publics sont de plus en plus censurées, réprimées et criminalisées. L'interdiction des drapeaux palestiniens lors des Jeux olympiques ou dans les stades de football, l'interpellation des personnes interrompant des discours ou des conférences, ainsi que les arrêtés interdisant les rassemblements ou les manifestations à proximité de certains événements publics ne sont que quelques exemples parmi tant d'autres.

— Lutte contre la sécurisation et la militarisation : Outre les luttes générales pour le droit à la ville, celles qui ciblent spécifiquement la sécurisation et la militarisation de l'espace public adoptent différentes stratégies et se manifestent sous des formes allant de la sensibilisation citoyenne au sabotage et à l'affrontement direct. Les campagnes d'information et de sensibilisation, qui révèlent les véritables motivations et les effets concrets des politiques sécuritaires en diffusant des textes, en organisant des discussions et des rencontres collectives, ainsi qu'en décryptant des projets dissimulés ou ambigus, constituent les formes les plus pacifiques de ces luttes. En parallèle, des formes plus actives de contestation se développent, immédiatement qualifiées de « violentes » et bien sûr d'« illégales ». Celles-ci vont de la simple désobéissance et transgression des normes sécuritaires à des actions de sabotage visant les outils de contrôle et de répression, tels que les caméras de vidéosurveillance, les barrières de sécurité, les antennes 5G ou encore les véhicules et autres équipements de police. Ces actes étant classifiés comme « terroristes », sont rendus, par conséquent, très coûteux et sont devenus de plus en plus rares, isolés et médiatiquement censurés.

Cependant, ces luttes, avant tout symboliques, s'inscrivent dans le refus de l'esthétisation du contrôle ainsi que de la normalisation de l'hyper-surveillance et de la répression quotidienne, qui transforment progressivement la ville en un espace discipliné, docile et disneyfié, où toute dissidence est immédiatement « neutralisée ». Elles s'opposent ainsi au modèle sécuritaire et marchandisant de l'organisation de l'espace, dont l'objectif est de réguler, encadrer et subordonner les corps et les comportements. Le tract suivant

(figure 80), publié en janvier 2025 après l'annonce de l'augmentation du nombre des caméras de vidéosurveillance à Caen, illustre un exemple de ce type de luttes menées dans cette ville.

Pour conclure, les pouvoirs homogénéisants, en recourant aux processus de déshistoricisation, de déterritorialisation, de déshumanisation et de dépolitisation, tendent à la fois à naturaliser l'organisation capitaliste de l'espace public et à produire des formes de docilité intellectuelle, corporelle et comportementale. En face, les capacités différentielles et les résistances émergent à partir des nécessités de survie et des contestations de l'idéologie et du mode de vie dominant qui oppriment et excluent toute dissidence et divergence. Des contradictions inhérentes au capitalisme découlent les contradictions urbaines et les conflictualités de l'espace public. D'un côté, l'espace public bourgeois est structuré pour imposer une socialisation institutionnalisée, codifiée et contrôlée ; de l'autre, les capacités différentielles cherchent à forger des formes spontanées et autonomes de socialisation.

À l'heure où « *tant les actes spécifiques de répression que la violence répressive de l'État rendent la dissidence, en particulier la dissidence violente, trop coûteuse, conduisant à la conformité au sein du système politique* » (Mitchell, 2003, pp. 53-54), les luttes pour « le droit à la ville » se transforment en luttes sociales portées par des résistant·e·s contre une domination spatiale résultant des rapports sociaux de production et d'une domination idéologique et culturelle contraignante. Il ne s'agit pas nécessairement de la lutte de classe, mais d'une lutte dont le registre est imposé par l'adversaire (*ibid.*), une sorte de défense populaire contre l'élimination systématique des pratiques, des représentations de l'espace et des espaces de représentation des dominé·e·s, contre l'écrasement des spatialités dissidentes et enfin contre l'effacement historique des capacités différentielles de l'imaginaire collectif. Ainsi, comme le proclame Mitchell (*ibid.*, p. 9), « *la nécessité de continuer à se battre pour l'espace public et autour de celui-ci est aujourd'hui plus pressante que jamais* ». Cela dit, se battre pour l'espace public ne signifie pas seulement le revendiquer et l'occuper, mais aussi, et surtout, en maintenir la possibilité même d'un espace d'expérimentation et d'émancipation collective.

CONTRE LA VIDÉOSURVEILLANCE, à CAEN et AILLEURS

Depuis 2016, la ville de Caen et sa police se sont dotées de caméras de vidéosurveillance et d'un Centre de Supervision et de Commandement (CSC) où sont visionnées en direct les images. Aujourd'hui, **il y a plus de 70 caméras dans la ville, sans compter les caméras privées des commerces, celles du réseau de transport, ou nos propres téléphones.**

La municipalité prévoit d'**augmenter à 100 le nombre de caméras dans toute la ville en 2025**, pour un investissement de 700 000 euros. La mairie prévoit également de **signer une convention avec la RATP (qui gère le réseau Twisto)** pour avoir un accès direct aux images de vidéosurveillance tournées sur le réseau de transport (arrêt de bus, de tram, véhicules...).

Le **Centre de Supervision et de Commandement (CSC)** est situé dans les locaux de la Police Municipale caennaise, mais la Police Nationale peut y avoir accès à volonté. Ainsi, dans de nombreuses rues, nos moindres faits et gestes sont épiés.

En France, les Jeux Olympiques de Paris 2024 ont été une aubaine pour utiliser à grande échelle des dispositifs de surveillance comme la **vidéo-surveillance automatisée (VSA)**, un outil biométrique qui, à travers des algorithmes couplés aux caméras, détecte, analyse et classe nos corps et comportements dans l'espace public pour alerter les services de police et faciliter le suivi des personnes. **La reconnaissance faciale** est elle aussi progressivement utilisée, dans des enquêtes de police ou de renseignement. Très bientôt, c'est **le recours à l'Intelligence Artificielle** qui sera généralisé, réduisant nos libertés de façon considérable.

Nous ne voulons pas d'une société sécuritaire où l'espionnage quotidien de la population par un État est banalisé. Le but premier de la vidéosurveillance est d'empêcher toute forme de révolte ou d'écart avec la norme dominante. Pour cette raison, il faut l'abolir. C'est partout où elle s'étend qu'il faut agir contre cette technologie. A Caen et ailleurs.

Pour lutter contre la surveillance et les caméras, on peut :

- les répertorier et en faire la cartographie, sur le site Surveillance under Surveillance (https://sunders.uber.space)

- s'informer sur la surveillance et les luttes qui s'y opposent (La Quadrature du Net, technopolice.fr, desoreillesetdesyeux.noblogs.org, infokiosques.net ...)

- s'opposer à l'installation de nouvelles caméras, par des recours juridiques (voir https://technopolice.fr/guide-videosurveillance.pdf) ou **par l'action directe.**

- s'intéresser aux infra-structures qui permettent le bon fonctionnement des réseaux de surveillance. Comme la plupart des installations modernes, les Centres de Supervision, les commissariats et les caméras sont dépendants du réseau électrique, de la fibre optique et des réseaux de télécommunication.

Contre la vidéosurveillance, la reconnaissance faciale, l'Intelligence Artificielle, Contre l'Etat et sa police...

POUR LA FIN DE LA VIDÉOSURVEILLANCE DANS LA VILLE ET DANS NOS VIES

SABOTONS LE SYSTÈME !

Figure 80 : Tract diffusé sur les réseaux militants à Caen contre l'augmentation des caméras de surveillance et d'autres mesures de sécurité.

Conclusion

Ce chapitre avait pour objectif d'analyser les contradictions et les conflits inhérents à la production hégémonique de l'espace urbain à partir des rapports de pouvoir, qu'il s'agisse des espaces du quotidien, des identités et des subjectivités ou ceux des résistances spontanées ou organisées qui s'y opposent. La gentrification et la touristification, en tant que stratégies de classe visant la « reconquête » coloniale du territoire, ne se limitent pas à la transformation de l'habitat ; elles redéfinissent également en profondeur la perception et la conception de l'espace public. Ces processus ne se réduisent pas au simple remplacement d'une population par une autre : ils effacent également les spatialités, l'histoire et les symboles propres à une classe sociale. Ils s'appuient sur un cadre discursif façonné par des spatialités coloniales et androcentriques, par la pathologisation des espaces paupérisés et criminalisés, ainsi que par les politiques de la peur et de la sécurité, devenues des outils de marketing urbain.

Les rapports sociaux de domination se réalisent dans l'espace et par l'espace. Les classes, ainsi que les différents groupes sociaux qui en font partie, ont besoin de l'espace pour exister, se reproduire et se représenter. Ainsi, les conflits autour de l'espace urbain en général, et de l'espace public en particulier, ne sont pas seulement des conflits territoriaux visant l'appropriation de l'usage de l'espace, mais aussi des conflits existentiels. Il s'agit d'une confrontation entre, d'un côté, un système qui s'acharne à intégrer ou à éliminer systématiquement les pratiques, les représentations de l'espace, les espaces de représentation, les symboles et les possibilités d'organisation du prolétariat ainsi que des groupes marginalisés et opprimés ; et de l'autre, ces derniers, qui survivent à cet acharnement et y opposent résistances et luttes. « Le droit à la ville » et l'expérience collective et autonome s'opposent à l'urbanisme des promoteurs et son idéologie sécuritaire et consumériste. Selon Mitchell (2003, p. 235),

> « *L'espace public doit être compris comme un indicateur des régimes de justice existants à un moment donné. L'espace public est, en ce sens, l'espace de la justice. Ce n'est pas seulement l'espace où le droit à la ville est l'objet de luttes ; c'est là où il est mis en œuvre et représenté. C'est là où l'utopie prend à la fois forme spatiale et se trouve démentie. L'utopie est impossible, mais la lutte continue vers elle ne l'est pas* ».

Dans ce registre, « le droit à la ville » n'est pas seulement, comme l'affirme Clerval

(2016, p. 294), le contraire de la gentrification, mais plus globalement le contraire de l'organisation capitaliste de l'espace urbain. Il s'agit d'un processus social, collectif et inclusif favorisant la valeur d'usage, l'organisation et l'autogestion de l'espace par ses usagers et usagères dans le but de l'émancipation individuelle et collective.

C'est en revendiquant l'espace public, en l'occupant et le façonnant par leurs conceptions que les groupes sociaux deviennent eux-mêmes publics et peuvent aspirer à créer des espaces alternatifs et oppositionnels de résistance voire, de changement social. L'importance vitale de ces espaces repose, d'une part, sur leur capacité matérielle permettant la survie, la génération de discours, la reproduction des groupes et des organisations, et d'autre part, sur leur caractère contre-hégémonique révélant d'autres possibilités idéologiques et pratiques de production, d'organisation et d'usage de l'espace en rupture avec son mode de production dominant. La plus grande preuve de cette importance comme le rappelle Scott (1990, p. 140), « *est perceptible dans les efforts acharnés consentis par les groupes dominants afin d'abolir ou tout au moins contrôler ces sites* ».

Cependant, à l'échelle macro, comme le dénonce Harvey (2010, p. 227), « *le monde a été reterritorialisé par le pouvoir bourgeois* ». À l'heure où la gentrification, la touristification et la sécurisation sont devenues des stratégies urbaines concurrentielles (Smith, 2002) en tête des agendas politiques et économiques des pouvoirs « publics », où l'attractivité économique et la spéculation foncière font l'objet prioritaire de la compétition entrepreneuriale entre villes, les espaces publics ont perdu tout leur sens de publicité, de communalité et d'inclusivité. Ils sont transformés en espaces de production de la plus-value et du profit privé et, par conséquent, sont restructurés par les logiques de rentabilité et de sécurité. L'espace public dont rêve le capitalisme est un espace parfaitement ordonné où rien n'échappe au contrôle, à la surveillance et à la discipline ; un espace similaire au panoptique foucaldien où tout est fait pour que « *la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinue dans son action ; que la perfection du pouvoir tende à rendre inutile l'actualité de son exercice* » (Foucault, 1975, p. 233). Ainsi, les tensions et les contradictions entre les logiques d'accumulation du capital et les revendications pour un droit à la ville, autonome, inclusif et égalitaire, deviennent de plus en plus manifestes et violentes.

Dans ces conditions, comme le souligne Harvey (2010, pp. 212-213), « *la méthode critique et dialectique est vitale pour comprendre, pas uniquement où et comment nous avons*

été transformés, mais aussi pour comprendre vers où nous pourrions aller et ce à quoi nous pourrions aspirer collectivement ». En effet, ce qui est important est de trouver, à l'aide des réflexions et réflexivités théoriques, « *les activités révolutionnaires* », « *les activités pratiques-critiques* » (Marx, 1845, 1er) qui changeront radicalement cet ordre. En ce sens, comme l'énonce Lefebvre (1968, p. 103), « *seuls les groupes, classes ou fraction des classes sociales capables d'initiatives révolutionnaires peuvent prendre en charge et mener jusqu'à plein accomplissement les solutions aux problèmes urbains* ».

Chapitre 7. Lutter dans les luttes : Reproduction des dominations et stratégies de résistance au sein même des espaces alternatifs et oppositionnels

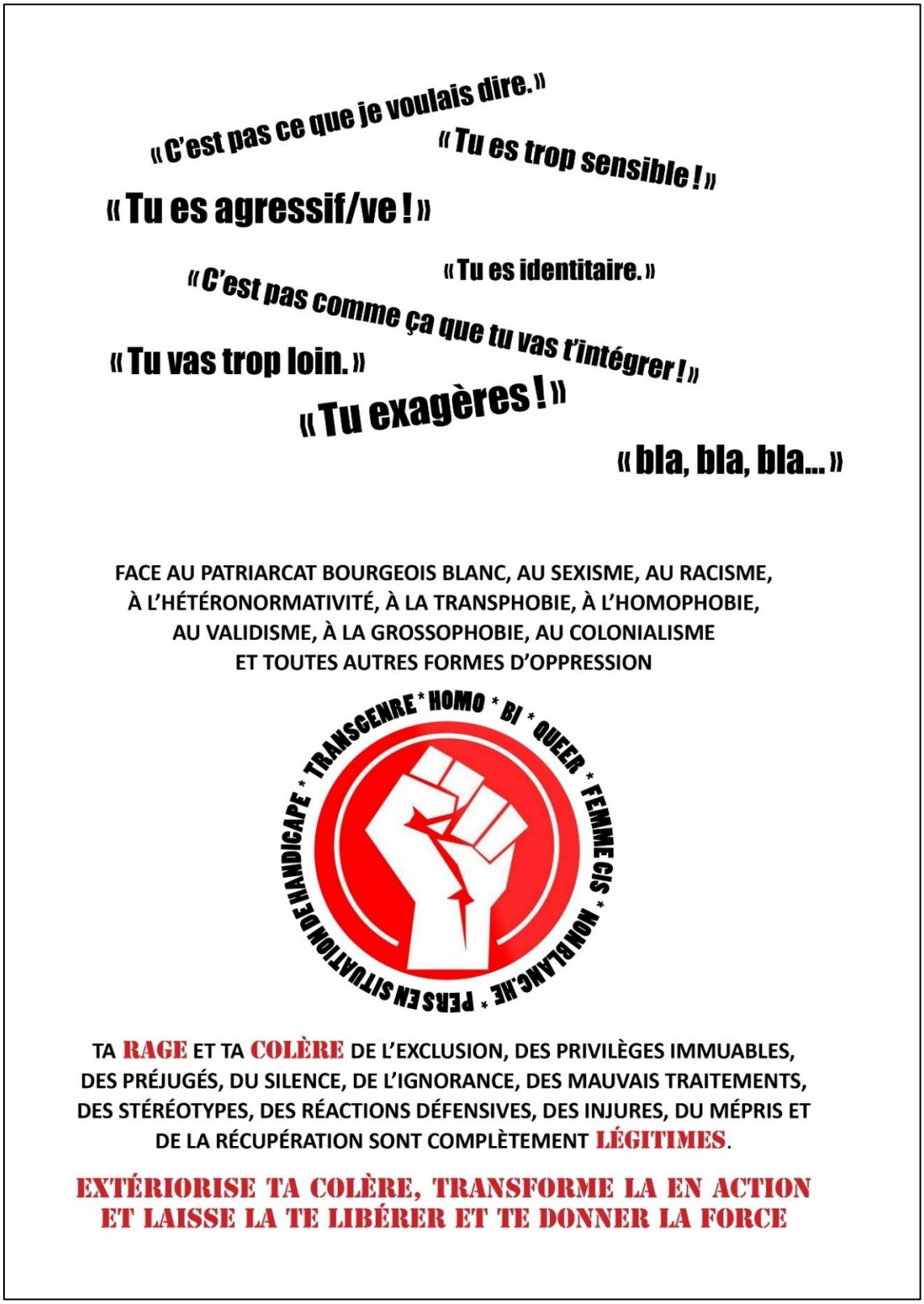


Figure 81 : Une des affiches proposées par le collectif Cisailles pendant l'exposition Emmure(r) les oppressions à la Pétroleuse en février 2019

Introduction

> « *Dans une société impérialiste, raciste et patriarcale qui soutient et promeut les oppressions, il n'est pas surprenant que les hommes et les femmes jugent leur valeur, leur pouvoir personnel, par rapport à leur capacité à opprimer les autres* ».
>
> bell hooks (1981, p. 174)

En février 2019, à l'occasion de la semaine du deuxième anniversaire d'ouverture de la Pétroleuse (*cf.* pp. 353-360), un groupe de militant·e·s investi·e·s dans l'organisation du lieu ou le fréquentant en tant que public a organisé une exposition intitulée « Emmure(r) les oppressions ». Elle présentait une vingtaine d'affiches, dont la figure 81, dénonçant les différentes formes d'oppression et de violence subies par les femmes, les personnes trans, non blanches, bi-homosexuelles et en situation de handicap, accompagnées d'une installation dans les toilettes : un miroir couvert d'un bout de tissu, avec un cartel portant le message suivant : « *Si tu veux voir le visage de l'oppresseur·e, soulève-moi* ». Certaines de ces affiches étaient des reproductions de visuels et d'affiches existants, tandis que d'autres avaient été créées par le collectif. L'installation et les affiches avaient un double objectif : d'une part, dévoiler les oppressions invisibilisées ou peu visibles ; d'autre part, rappeler que chacun·e peut se retrouver en position de dominant·e et d'oppresseur·e en fonction de ses privilèges, de son comportement et de ses propos. Toutes les personnes impliquées dans cette initiative, engagées dans plusieurs luttes et collectifs aux compositions sociales variées, partageaient un même constat : les oppressions sont omniprésentes, y compris au sein des collectifs et des luttes qui visent à les abolir. Il est donc nécessaire de les dénoncer, de les interroger et de les travailler, individuellement et collectivement.

Cette exposition a suscité des réactions ahurissantes, de vives polémiques, des controverses intenses, ainsi que des scissions et des recompositions, tant de courte que de longue durée, non seulement au sein de la Pétroleuse, mais aussi dans le climat général du milieu militant caennais. De ce fait, comme l'a dit l'une des militantes pendant l'assemblée de débriefing de l'anniversaire, « *si l'expo fait autant réagir, c'est qu'elle atteint son but* ». Cependant, pour une autre militante, ces réactions étaient décourageantes, comme elle l'a exprimé dans un e-mail adressé au collectif :

> « *Je crois qu'il y a là une confusion, une incompréhension sur les finalités de cette expo. Pour moi, elle avait à réconcilier certain·e·s d'entre nous avec cet endroit que l'on a parfois du mal à investir à cause*

de comportements pourris (et en ça, c'est un échec puisque vue la polémique que ça a créée, c'est assez décourageant). C'était aussi avoir l'occasion d'exprimer notre colère, rage, ras-le-bol à notre manière. Enfin, ça permettait d'aborder les questions de comportement de domination au sein même d'un espace qui prétend les abolir ».

En effet, comme le rappellent Castells et Godard (1974, p. 159), « *il y a des rapports de domination et d'entrainement parmi les classes et fractions, et entre les classes et les agents sociaux qui en font partie* ». Les rapports de domination propres à la structure sociale du mode de production capitaliste se reproduisent également, à des échelles variées, au sein même des groupes, des collectifs et jusque dans les espaces alternatifs et oppositionnels. Malgré le fait que, ces dernières années, ces rapports y soient de plus en plus mis en lumière, interrogés, contestés et, dans certains cas, ébranlés dans leurs fondements — notamment grâce à la résistance et aux luttes acharnées des personnes opprimées —, ils restent déterminants dans la structure et la composition sociale de ces espaces, ainsi que dans leurs modes de fonctionnement et d'organisation, leurs stratégies de lutte et leurs orientations. Ce dernier chapitre en écho au deuxième épisode du film et aux paroles des personnes qui y ont participé, vise à rendre compte, d'un côté, de ces rapports, et de l'autre, des stratégies individuelles et collectives de résistances, des luttes et des alternatives qui s'y opposent. En reprenant, dans un autre contexte, l'affirmation de Clerval (2016, p. 291) selon laquelle « *ne pas poser ce type de contradictions conduit à laisser les dominants dominer* », il apparaît essentiel de remettre en question la reproduction des rapports de domination au sein même des espaces qui visent à les abolir. Soulever les contradictions qui en découlent constitue une étape indispensable pour construire des réponses collectives à des interrogations fondamentales, nécessaires à la production d'un espace véritablement oppositionnel, capable d'ébranler les normes dominantes : sur quelles bases communes définir les valeurs pour lesquelles nous luttons collectivement ? Depuis quel point de vue, et à quelles fins ?

Dans un premier temps, ce chapitre analyse les initiations et formations performatives qui permettent de devenir militant·e·s et être socialement reconnu·e en tant que tel·le. Ensuite, il rend compte des hiérarchies invisibles, des rapports de pouvoir et des formes de domination qui se reproduisent au sein même des espaces de militantisme des mouvances anarchistes et libertaires à Caen et Athènes. Enfin, il prend en considération les moyens et les stratégies par lesquels les groupes dominés dénoncent, résistent, confrontent et parfois parviennent même à transformer ces dominations.

Bien que, dans ce travail, je me concentre sur les groupes, les collectifs et les espaces des mouvances anarchistes et libertaires à Caen et à Athènes, force est de constater que ces rapports se reproduisent, plus ou moins de la même manière dans les autres villes et les autres types d'organisation collective de gauche radicale des pays du Nord.

I. Devenir militant·e : formations performatives, rites d'initiation

Malgré la liberté et la communalité que prônent et l'accessibilité et l'inclusivité que défendent les espaces militants, leurs portes d'entrée ne sont pas toujours grandes ouvertes et le chemin pour y accéder peut parfois s'avérer éprouvant, voire difficile. Comme le dénonce Floriane dans le film (épisode 2[149], 23' : 40''),

> « *Dans ces milieux alternatifs, il y a souvent un rapport de défiance et de méfiance aux autres. C'est assez hostile. Ce n'est pas hyper accueillant. Alors, une fois tu es amie avec les gens, ça te paraît complètement naturel et, au contraire, il y a le truc où tu te sens complètement à l'aise, mais la première approche et l'entrée n'est pas toujours si facile* ».

À l'instar de toute forme de socialisation, le « milieu militant » anarchiste et libertaire, avec son propre régime de symboles et de valeurs, ses pratiques idéologiques et ses archétypes culturels, constitue une micro-société entièrement codifiée. En dernière analyse, il s'agit d'une sorte de communauté en tant qu'espace d'appartenance. Comme le décrit Del Casino (2009, p. 127), les communautés « *reposent sur la définition de qui appartient – et donc de qui n'appartient pas* » et se construisent sur les bases de « *appartenance et différence* » et « *exclusion et singularité* ». Ainsi, la communauté forge une identité collective par laquelle les individu·e·s se distinguent de l'extérieur et se reconnaissent à l'intérieur. En ce sens, l'appartenance ne se traduit pas seulement par un partage de valeurs, de pratiques et d'espace-temps, mais aussi par les processus à la fois expressifs et performatifs qui représentent, reproduisent et reconfigurent l'« identité militante ». Comme nous l'avons déjà constaté, une identité se construit et se représente avant tout autour des processus performatifs. Partant, s'approprier une identité passe nécessairement par l'appropriation de ses processus performatifs. L'identité est un attribut social et ne préexiste pas à ses mises en acte, mais émerge précisément à travers la répétition stylisée de pratiques et de discours qui

[149] Dans ce chapitre, sauf indication contraire, toutes les références au film concernent le deuxième épisode.

la constituent. Dans cette perspective, une personne ne peut s'identifier militante que quand elle est reconnue en tant que militante par le reste de la communauté. C'est dans ce cadre que se dessinent, de manière implicite, des formes de rites d'initiation.

I.I. Apparence physique et représentations corporelles

Les performances se réalisent avant tout par l'apparence physique (choix vestimentaires, accessoires, tatouages, coupe de cheveux, gestion de la pilosité, maquillage, etc.) et les représentations corporelles (posture, gestuelle, propreté, façon de parler, manière de se mouvoir, de se positionner et d'occuper l'espace).

Concernant l'apparence physique, les stéréotypes et les préjugés sont particulièrement marqués, notamment pour les femmes. Celles qui débutent dans le militantisme réalisent rapidement – à travers des préjugés verbalisés, des questions intimidantes et des regards méprisants, tant de leurs pairs que des hommes – que, si elles veulent être intégrées et identifiées comme militantes, elles doivent s'assimiler à certains codes performatifs. Porter des robes, des jupes et d'autres vêtements et accessoires genrés exclusivement féminins, ainsi que se maquiller, s'épiler et toute autre pratique corporelle accentuant la performance féminine sont désapprouvés. Plus les femmes assument une performance masculine, plus elles sont considérées comme militantes. Les hommes, quant à eux, bénéficient d'une plus grande liberté, étant moins exposés au regard jugeant d'autrui, tant que leur apparence ne renvoie pas à des codes explicitement connotés comme « facho » ou « bourgeois », tels que le port du costume-cravate, de la doudoune sans manche ou certaines coupes de cheveux. Cependant, les hommes ont une apparence physique remarquablement plus homogène que les femmes.

Cela dit, il est nécessaire de distinguer l'apparence physique, en particulier vestimentaire, adoptée au quotidien (militant ou personnel) de celle qui est spécifiquement liée aux moments d'action. S'habiller de manière uniforme avec des vêtements neutres aux teintes sombres, couvrant le corps et le visage afin de rester incognito lors des manifestations, des actions ou des interventions susceptibles d'être réprimées, relève moins d'un choix vestimentaire que d'une mesure de sécurité indispensable, tant pour la protection individuelle que pour celle du collectif.

S'agissant des représentations corporelles, il convient de les analyser dans un rapport

dialectique avec la spatialité du militantisme, c'est-à-dire en relation avec les pratiques spatiales, les représentations de l'espace et les espaces de représentation. Dans cette optique, les représentations corporelles des militant·e·s s'alignent organiquement sur les pratiques spatiales et les représentations de l'espace militant tandis qu'elles contribuent à la production des espaces de représentation. Pour expliciter, les pratiques spatiales militantes — qu'il s'agisse de l'occupation d'un espace absolu ou de la présence dans un espace relationnel — nécessitent souvent un ajustement de représentations corporelles. Par exemple, les manières de se tenir, de se déplacer, d'occuper ou de céder l'espace dans une manifestation, une action ou une assemblée ne relèvent pas seulement de choix individuels et d'habitudes personnelles, mais se reconfigurent aussi en fonction des rapports de force et des conjonctures spatiotemporelles. Par exemple, dans une manifestation peu massive où des affrontements directs et violents avec la police éclatent, les représentations corporelles individuelles et collectives des militant·e·s diffèrent radicalement de celles visibles lors d'une manifestation « pacifique » et massive.

De même, les représentations militantes de l'espace — c'est-à-dire la manière dont les espaces militants sont conçus, organisés et symboliquement représentés — façonnent les normes implicites du corps militant. Un espace conçu pour la rupture avec l'ordre dominant, l'émancipation et l'expérience collective tend vers les attentes spécifiques quant aux postures, aux performances et aux comportements conformes à ses exigences idéologiques et à ses ambitions subversives.

Enfin, ces représentations corporelles se réalisent dans les espaces de représentation et à travers eux, mais elles sont aussi dialectiquement essentielles à leur production. Un espace alternatif ou oppositionnel ne prend son sens que si ce qu'il représente l'est également. En ce sens, les représentations corporelles constituent l'un des éléments principaux de la matérialisation de l'imaginaire militant. Plus elles s'approchent de l'idéal aspiré, plus l'espace incarne concrètement les idées pour lesquelles il est perçu et par lesquelles il est conçu.

Partant de là, ces formations répondent à la nécessité fondamentale de construire une représentation collective. Néanmoins, elles peuvent devenir oppressives et discriminatoires lorsqu'elles tendent à l'homogénéisation et à l'universalisation. Comme le déplorent Alex et Floriane dans le film (25' : 21'' - 26' : 21''), elles peuvent contribuer à rejeter toute forme de

différence et à ignorer la diversité dans la construction de l'identité collective. Quand ces processus performatifs deviennent des critères déterminants pour reconnaître quelqu'un comme militant·e ou, pire encore, pour évaluer son degré d'engagement, ils se transforment alors en instruments de discrimination.

Ainsi, un·e novice pour s'intégrer au milieu militant doit rapidement adopter les codes vestimentaires, corporels et comportementaux renvoyant aux significations symboliques et aux imaginaires attachés aux espaces militants, de sorte que son apparence physique et ses représentations corporelles deviennent à la fois le produit et le vecteur de ces formations. Ce qui est frappant toutefois, c'est que cette performance d'identité s'incarne *in fine* dans la figure de l'homme blanc militant — et, dans le cas exceptionnel des luttes féministes, dans celle de la femme blanche militante.

I.II. Langage, jargon, réalisation des actes de parole

Comme le précise Gérardin-Laverge (2018, p. 308), « *le langage participe à la construction du réel comme pratique interagissant avec d'autres pratiques* ». Le militantisme anarchiste et libertaire a son propre langage universel qui va au-delà des langues : un langage développé, d'une part, sur les fondements idéologiques et historiques de ces courants de pensée, et d'autre part, sur un discours subversif. Gérardin-Laverge (*ibid.*, p. 296) explique que « *le langage n'est pas le reflet d'une idéologie qui existerait de façon séparée : l'idéologie n'existe pas comme la justification idéelle de rapports matériels, mais elle existe parce qu'elle se matérialise, et notamment parce qu'elle est mise en discours* ». Les anarchistes utilisent le langage, d'une part, pour mettre en discours leur idéologie et leur perception de la réalité, d'autre part, comme pratique et action sociale (Chomsky, 1970) pour à la fois produire des « *textes cachés* » et remettre en question les « *textes publics* » (Scott, 1990). Comme le dénonce Scott (*ibid.*, pp. 68-70), tant que la manipulation des descriptions et des apparences par les dominant·e·s n'est pas contestée, elle continue de structurer le texte public, c'est-à-dire qu'elle façonne la perception de la réalité et monopolise les narratifs collectifs (Herman & Chomsky, 1988).

Par ailleurs, comme l'élabore Butler (1999 ; 2004), le langage n'est pas une simple expression du réel, mais en fait partie ; partant, il interagit dialectiquement avec d'autres éléments du réel, et notamment avec le corps, « *qui est construit et se matérialise dans et par*

son interaction avec les discours » (Gérardin-Laverge, 2018, p. 439). À partir de là, Gérardin-Laverge (*ibid.*, p. 468) met en évidence que « *la performativité du langage est encorporée au sens où elle s'ancre dans les corps, et où les actes de parole sont des pratiques qui mettent en jeu non seulement le discours, mais aussi le corps* ». Elle explique que cette performativité encorporée fonctionne par l'incorporation de la construction sociale par les individu·e·s. Ainsi, la performativité du langage introduit un élément constitutif de l'identité militante collective et individuelle.

Ce langage n'est alors pas seulement expressif, il est aussi performatif. Comme nous l'avons déjà constaté, selon Butler (1999), la performance renvoie à l'action des corps individuels, et la performativité à l'action des normes qui se réalisent dans les corps. En découlant, alors que l'apparence physique et les représentations corporelles relèvent de la performance, le langage, son incorporation et son encorporation relèvent de la performativité. Par conséquent, la mise en pratique du langage militant par une personne, un groupe ou un collectif constitue un processus performatif plutôt qu'une simple transmission intellectuelle. Ce langage, en tant qu'acte, ne se limite pas à véhiculer des idées, mais participe activement à la production d'une réalité politique et sociale. Il ne se contente pas de décrire le monde, il tend à le transformer, à le réorganiser et à contribuer à la matérialisation de nouvelles subjectivités militantes — y compris dans l'usage même du langage.

Comme le démontre Gérardin-Laverge (2018, p. 47), « *ces luttes utilisent la performativité du langage pour changer les conditions sociales qui confèrent du pouvoir à nos discours* ». En ce sens, le langage n'est pas un simple vecteur de discours, il est producteur de conceptions, de subjectivités et d'actions. Pour prendre les termes de Gérardin-Laverge (*ibid.*), il devient « *un lieu de lutte* ». La performativité est « *un phénomène conventionnel, encadré par des conditions sociales et politiques* » (*ibid.*, p. 112) et « *met l'accent sur le cadre social et la dimension collective de toute production individuelle* » (*ibid.*, p. 428). La performativité du langage anarchiste s'inscrit donc dans des actes de parole « *insurrectionnels* » que Gérardin-Laverge (*ibid.*, p. 550) définit comme

> « *des actes qu'on essaie de réaliser sans y être autorisé·e·s, sans respecter la procédure conventionnelle, sans que les conditions de réalisation de cet acte soient réunies. Ces discours sont des actes d'insurrection, dans la mesure où ils ne se contentent pas de résister à l'oppression, mais visent à la renverser, à transformer les conventions et/ou l'ordre social* ».

De plus, elle démontre (*ibid.*, pp. 557-558) que la performativité repose sur des actes de reproduction, de répétition de reconnaissance et de résonance, et que

> « *Un discours peut faire acte parce qu'il est renforcé par les discours qui le précèdent, le suivent et lui font écho. Dans ce cas, on peut considérer que ce n'est pas un énoncé isolé qui est performatif, mais une série d'énoncés, et que la performativité insurrectionnelle désigne moins un acte de parole isolé qu'un acte de parole collectif et polyphonique* ».

Dans cette perspective, le langage anarchiste et libertaire érode l'ordre établi, non seulement en le critiquant, mais en entrant en lutte contre son cadre discursif qui, en se présentant comme objectif, maintient les structures sociales d'oppression. De cette manière, ce langage contribue, d'une part, à une perception de la réalité sociale autre que celle produite, répandue et défendue par le cadre dominant ; et d'autre part, à la construction d'imaginaires collectifs et de représentations dissidentes et oppositionnelles. En ce sens, il agit comme un levier de rupture avec l'ordre discursif hégémonique. Par des stratégies linguistiques telles que la réappropriation de termes péjoratifs, l'usage d'un jargon spécifique ainsi que de néologismes, « *la recherche linguistique de l'égalitarisme* » en faisant « *apparaître les deux genres simultanément, dans une visée déconstructionniste* » (Abbou, 2017, pp. 55-56), il subvertit les codes lexicaux dominants, dénonce les euphémismes et produit à la fois un contre-narratif et une narration oppositionnelle. Ces formes discursives remettent corrélativement en question le contenu et la forme du « *texte public* ». Comme le souligne Gérardin-Laverge (2018, p. 514), « *parler de ''performativité insurrectionnelle'', c'est soutenir qu'on peut agir en parlant parce qu'on conteste et qu'on déstabilise les conditions sociales qui empêchent notre discours d'agir, de faire effet* ». Cette performativité prend sens, d'une part, dans l'espace public à travers les textes, les affiches, les prises de paroles, les slogans, les tags, les banderoles, et d'autre part, dans le quotidien des militant·e·s : les assemblées, les réunions, les échanges de mails, les discussions collectives ou privées, etc. Ce langage se manifeste aussi bien dans tous les textes, tracts et affiches présentés dans cette recherche que dans les entretiens du film.

Les jargons et leurs usages révèlent un autre aspect de la performativité du langage militant. *Primo*, le jargon joue un rôle fédérateur dans la mesure où, comme toute construction d'un groupe social, il permet aux militant·e·s de partager un champ lexical qui les distingue de l'extérieur, facilite leur reconnaissance mutuelle et l'appréhension collective des

phénomènes. *Secundo*, ce champ lexical reconfigure les modalités mêmes de l'usage du langage et de l'interaction sociale face aux dominations, tant au niveau de la signification que de la performativité, en remettant en question le langage du pouvoir. *Tertio*, le jargon militant s'oppose aux « nominations » et aux euphémismes des dominant·e·s qui n'étant ni objectifs ni égalitaires, reproduisent et consolident les rapports de domination. *Quarto*, le jargon distingue également les différentes luttes ainsi que les différentes performativités : en dehors d'un champ lexical commun à l'anarchisme, si l'on peut dire ainsi, les luttes plus spécifiques, tout en adhérant à cette idéologie, développent souvent leurs propres jargons. Cette différenciation, qui peut parfois même entrer en tension avec le jargon commun, est notamment marquée par des rapports de pouvoir internes ou, du moins, les dominations qui ne sont pas dénoncées par le discours ou les actes de parole communs.

Les exemples les plus flagrants de cette tension se manifestent dans les jargons adoptés par les groupes queers et féministes qui se servent du jargon dominant dans les milieux militants pour défier les rapports de pouvoir reproduits au sein même de ses milieux. Le texte suivant[150], écrit en 2014 par un collectif féministe anonyme à Bruxelles pour une campagne d'affichage contre les harcèlements de rue, témoigne de l'usage du langage militant et d'un champ lexical subversif visant à déconstruire la domination masculine.

> *Nous appelons à la révolte ! Que les Femmes s'insurgent contre leur condition de victime pour devenir des battantes s'épanouissant sans entrave. Nous n'acceptons pas d'être réduites à des Objets de désir, des sextoys, des salopes, des saintes, des putains, des muses ou des mères. Nous sommes des Sujets, des êtres humains et nous crachons à la gueule de celles et ceux qui ne nous considèrent pas comme tels. Cessons de vouloir correspondre aux standards que le système nous impose. Soyons multiples, différentes, complexes. VIVE LES FEMMES LIBRES ! VIVE LA RÉVOLUTION !*

La figure 82 représente une des affiches de cette campagne. Elle a fait partie de l'exposition « Emmure(r) les oppressions » à la Pétroleuse et en était une des plus polémiques. L'argument principal qu'employaient les militants indignés consistait dans le fait que le message de cette affiche est violent, vulgaire et non pas pédagogique. Même s'ils ne

[150] https://www.larage.org/fr/portfolio/liliths-revolution-3/

l'assumaient pas, ils se sont sentis concernés par l'acte perlocutoire de cette affiche. En effet, si, comme Gérardin-Laverge (2018, p. 40), nous abordons « *le langage comme un ensemble de pratiques, comme une forme d'activité* », la performativité s'oppose à l'illusion descriptive du langage en tant qu'instrument neutre et naturel de locution. C'est dans ce registre que les mots représentent ou produisent des effets pratiques et que leur usage dépasse une simple transmission de message et constitue un acte sociopolitique. Dans l'exemple de la figure 82, la réappropriation de la violence et du langage vulgaire masculin, loin d'être anodine, reprend la performativité masculine, qui joue un rôle important dans le harcèlement, pour refléter la violence de cette pratique. Ce choix de langage est d'autant plus significatif et subversif dans la mesure que la vulgarité, en tant qu'expression de la performativité masculine, est socialement inhibée pour les femmes. Il défie ainsi les asymétries de pouvoir, tant dans la possibilité de réaliser des actes de parole que dans l'organisation de l'espace discursif.



Figure 82 : Affiche produite par un collectif féministe anonyme à Bruxelles dans le cadre d'une campagne contre les harcèlements de rue, 2014. Source : larage.org (dernière consultation le 17/03/2025)

Gérardin-Laverge (*ibid.*) démontre que l'inégalité de l'usage du langage et la possibilité de réaliser des actes de parole ne sont pas le simple reflet de l'inégalité de pouvoir et que le langage n'enrégimente pas le réel de l'extérieur non plus, « *mais qu'il est une pratique en*

rapport au monde parmi d'autres, entrelacée avec d'autres » (*ibid.*, p. 502). Dans cette perspective, l'appropriation du langage militant permet aux groupes dominés d'en transformer en permanence la performativité et la sémantique — y compris au sein même de ces milieux. Cette transformation se manifeste à travers l'introduction de nouveaux champs lexicaux, la réinterprétation de notions existantes ou encore la remise en question des cadres discursifs établis. Le langage militant n'est alors pas figé : il évolue en fonction des contradictions, des rapports de pouvoir et de forces internes et externes ainsi que des stratégies de résistance, de transgression et de réappropriation qui s'y déploient.

Dans ces conditions, l'usage du langage et la possibilité de réaliser des actes de parole deviennent un terrain de conflits et contribuent à la mise en pratique des rapports de domination. Comme nous l'avons déjà constaté dans la première partie, la logique eurocentrée de la rationalité absolue subordonne toute forme de perception et de conception à la capacité rationnelle et discursive (*logos*). Selon Rancière (1995, in *ibid.*, p. 209), cette subordination se traduit régulièrement dans l'opposition du *logos* au silence (ne pas vouloir entendre ou faire taire les autres) ou dans celle du *logos* au *phoné* (refus de reconnaître la légitimité et la signification de la parole des autres). Gérardin-Laverge (*ibidem*) démontre que

> « *Ce partage permet de considérer des discours contestataires comme de simples* symptômes *d'un état de mal-être ou de souffrance, que celleux qui possèdent le logos doivent interpréter, comprendre, traduire en discours rationnel et politique.* […] *Les groupes opprimés s'expliqueraient mal, ne parleraient ni comme il faut ni quand il faut, et leurs discours sont considérés avec condescendance ou avec mépris, voire ne sont tout simplement pas entendus* ».

Ce rapport est, d'un côté, mis en œuvre par l'appareil idéologique dominant pour dénigrer et décrédibiliser les discours et les actes de parole des mouvements anarchistes et libertaires (entre autres) ; mais, de l'autre côté, il est aussi reproduit au sein même de ces mouvements lorsque « les grandes gueules » font passer leurs discours, leurs manières de faire et de penser pour la « Raison collective » (anonyme, 2010, p. 7). Dans les faits, la socialisation militante façonne à la fois le *logos* et l'habitus des individu·e·s à travers la sociabilité militante (Cervera-Marzal, 2015, p. 12). Or, cette formation repose sur l'incorporation du social à l'échelle macro, autrement dit sur l'assimilation des performativités des rapports sociaux de domination, qu'ils soient de classe, de genre ou de race.

Ainsi, ce n'est pas l'usage du langage ou la possibilité de réaliser des actes de parole

qui déterminent les positions de pouvoir, ce sont ces dernières, elles-mêmes construites socialement, qui définissent le cadre de la performativité des énoncés. Autrement dit, ce n'est pas le contenu de l'énoncé qui lui confère de l'importance, c'est la forme de son énonciation et la position de son énonciateur ou énonciatrice.

Les assemblées, en tant qu'espace sublime d'interactions discursives et de réalisation des actes de parole, illustrent parfaitement la reproduction des conditions sociales qui encadrent les pratiques et les performativités discursives. Le fonctionnement d'une assemblée est supposé de reposer sur une structure égalitaire et sans hiérarchie qui mettrait l'ensemble des individu·e·s sur la même position afin de réaliser différents actes de parole : s'exprimer, défendre son avis, apporter des propositions et des initiatives, manifester son désaccord ou encore partager son ressenti. Or, en réalité, dans les assemblées, comme en témoignent plusieurs participant·e·s dans le film, on ne discute pas tou·te·s ensemble. Une majorité qui « n'ose pas » s'exprimer — car ne se voit pas en position de réaliser ces actes de parole — écoute les échanges entre une minorité qui se sent plus habile et plus légitime à exposer voire imposer ses avis et positions prises.

Souvent, ce fait est justifié, comme le dit Bertrand (27' : 28''), par une légitimité qui est due « *au charisme, à l'expérience, à la maîtrise de l'art oratoire, à une reconnaissance publique de parcours, aux réseaux social et militant dans lesquels la personne est insérée et qu'elle peut mettre derrière telle ou telle position* ». Cependant, ces éléments de légitimité ne sont pas seulement des acquis individuels, mais aussi des performativités socialement construites. Il s'agit d'un rapport dialectique de pouvoir : bien que Gérardin-Laverge (2018, p. 448) souligne, à juste titre, que cette position n'est pas un statut donné, mais qu'elle se construit par la répétition de certains actes de parole, la situation géo-corpo-sociale de la personne et les conditions sociales qui permettent la réalisation de ces actes en constituent les préalables.

Cette crédibilité, qu'elle repose sur une reconnaissance collective (*cf.* pp. 571-574) ou sur une simple auto-attribution individuelle, est due à plusieurs facteurs sociopsychologiques et structurels. Écartant la psychologisation individuelle, on peut identifier des éléments communs en lien avec les structures de domination : à quelques exceptions près, ce sont les hommes blancs disposant d'un bagage militant et/ou universitaire, d'une capacité oratoire conséquente et d'une ancienneté reconnue, qui occupent ces positions de domination. Cela

dit, un homme blanc ayant un bagage universitaire et militant, même s'il participe pour la première fois à une assemblée, réalise beaucoup plus facilement des actes de parole (exprimer son avis, formuler une proposition ou une opposition, parler longuement, voire interrompre les autres) qu'une femme ou une personne non-blanche. De plus, il est de la même manière plus écouté et moins interrompu que les autres.

Dans ces conditions, d'un côté, plus ces personnes exercent aisément ces actes, plus d'autres dans la même position s'autorisent à faire de même, renforçant ainsi un cercle d'exclusion où celleux qui n'occupent pas ces mêmes positions se sentent encore moins légitimes à prendre la parole. En conséquence, certains actes deviennent la performativité de certaines positions, et quiconque souhaite les réaliser est amené·e à en reproduire les formes établies.

De l'autre côté, plus certaines personnes occupent l'espace en parlant beaucoup, fort et avec assurance, moins les autres se sentiront légitimes ou capables de les contredire, voire seulement de s'exprimer. Corollairement, ces mêmes personnes gagnent encore en reconnaissance et en confiance et décrédibilisent plus facilement les propos des autres. Partant, comme le démontre Gérardin-Laverge (*ibid.*, p. 209) en citant Rancière, le principal enjeu pour les groupes dominés se traduit dans la lutte pour « *la possibilité à la fois d'être* compté *comme sujet politique et de* faire compter *ce qu'on dit comme objet commun de discussion, comme objet politique* ».

Pour conclure, l'usage et l'encorporation du langage militant et de son champ lexical joue un rôle constitutif dans la performativité, et par conséquent, dans la construction d'identité militante tant individuelle que collective. Dans ce registre, il peut aussi établir une instance de domination interne dans la mesure où il devient un élément essentiel pour ouvrir les possibilités de réalisation des actes de parole, pour légitimer les énoncés et les énonciations ainsi que pour participer aux interactions discursives. En parallèle, de l'incorporation de la structure sociale dominante dans la socialisation et les pratiques discursives militantes découle la reproduction des oppressions au niveau de la réalisation des actes de paroles, qu'il s'agisse de la simple prise de parole, de l'expression des idées, des avis et des envies, de la proposition de projets, ou encore de l'affirmation de décisions.

I.III. Mode de vie

Comme nous l'avons déjà constaté, le mode de vie est le produit des déterminations sociales et économiques qui agissent sur une matière idéologique, en fonction des positions occupées dans la structure sociale (Castells & Godard, 1974, p. 159). Il est façonné par les conditions matérielles découlant des rapports sociaux de production et de consommation. Bien que le mode de production capitaliste ait imposé les valeurs et les pratiques idéologiques de la bourgeoisie comme normes universelles et « naturelles » de consommation collective, le mode de vie des différentes couches du prolétariat demeure traversé par des contradictions, où se jouent à la fois l'intégration et la reproduction des normes dominantes et l'émergence de pratiques dissidentes, voire oppositionnelles. Nous avons également vu que le mode de vie capitaliste fondé sur la propriété privée, l'individualisme, le consumérisme excessif et la ségrégation sociale et géographique peut être contesté par différentes formes de pratiques alternatives ou subversives de consommation et de socialisation.

Ici, j'analyse de plus près les modes de vie individuels et collectifs promus et pratiqués par les mouvances anarchistes et libertaires afin d'en examiner à la fois les contradictions endogènes et les conflictualités avec la structure sociale dominante. Avant tout, il convient de préciser que, comme le soulignent Castells et Godard (*ibid.*, pp. 159-160),

> « *On n'a pas l'idéologie ou le mode de vie qui correspond à chaque place, mais qu'on a plutôt celui qui permet de produire (objectivement et inconsciemment, bien entendu) l'effet que la structure des rapports sociaux assigne à chaque place pour qu'elle réalise le rôle qu'elle est censée tenir au niveau de l'idéologique* ».

I.III.I. Mode de vie militant vs mode de vie des militant·e·s

Dans cette perspective, il existe un écart important, tant au niveau individuel que collectif, entre le mode de vie militant et le mode de vie des militant·e·s : le premier implique une rupture fondamentale avec le mode de vie dominant imposé par les rapports sociaux du capitalisme, tandis que le second, ne peut se soustraire à la nécessité de s'y adapter à des degrés divers en fonction des contraintes et obligations de chaque position structurelle. Pour expliciter, d'un côté, le fond commun idéologique, les pratiques et la conception militante tendent à constituer un mode de vie oppositionnel visant à subvertir l'ensemble des rapports à la production, à la redistribution et à la consommation, ainsi que tous les habitus et formes

de socialisation normatives. Or, de l'autre côté, en l'absence des structures sociales capables de matérialiser et socialiser ce mode de vie à la portée des masses, chaque militant·e se trouve contraint·e de (sur)vivre sa vie individuelle qui s'inscrit, à des échelles diverses, dans les impératifs du mode de vie dominant. Contraint·e de vendre sa force de travail sur le marché pour subvenir à ses besoins primaires matériels (logement, santé, nourriture, vêtement, transport) et sociaux (éducation, culture, sociabilité), chaque militant·e a inévitablement incorporé ce mode de vie, à partir duquel iel reconfigure le sien en tentant d'y intégrer des principes idéologiques et des pratiques oppositionnelles, tout en faisant face à des contradictions structurellement inéluctables. Ainsi, le mode de vie militant, qui promeut l'autonomie, l'autogestion, la liberté, l'égalité et la justice sociale, se heurte aux réalités matérielles et sociales des individu·e·s, ce qui le relègue à une position secondaire et le cantonne à un exercice partiel. Autrement dit, sauf rares exceptions, la vie des militant·e·s se trouve, dans une certaine mesure, scindée en deux sphères plus ou moins étanches : une vie ordinaire régie par les obligations et les normes dominantes et des espaces de militantisme et de sociabilité militante. Alex (épisode 1, 1 : 03' : 45'') met cette contradiction en évidence :

> « *La plupart du temps tu vois que les personnes investies dans le mouvement luttent peut-être toute la journée et quand elles rentrent chez elles le soir, elles vivent dans un appartement normal, elles paient le loyer, elles ont un boulot normal, elles achètent tout et elles ont une vie économique normale. Je pense que la lutte ne doit pas fermer ses portes le soir* ».

Toutefois, loin de relever d'un choix individuel, cette contradiction demeure insoluble tant qu'aucune structure économique et sociale ne permet une rupture effective avec le système dominant. Dans le meilleur des cas, elle ne peut être qu'estompée partiellement par des stratégies de changement de mode de vie adoptées par des petites poches de résistance telles que vivre dans les squats, faire du maraichage ou de récupération pour gagner en autonomie alimentaire, et renforcer les structures de solidarité et d'entraide. Dans ce cas, certain·e·s militant·e·s se libèrent de certaines contraintes et peuvent plus s'investir dans les activités militantes. Comme l'évoque Renaud (épisode 1, 1 : 02' : 56''),

> « *Un espace qui chercherait — ne pas que politiquement, mais aussi économiquement, plutôt matériellement — à fonder une communauté. C'est-à-dire les gens qui n'ont pas l'obligation de vendre leur force de travail, leur corps pour survivre. Et aussi que la mise en commun des choses permette de s'émanciper du travail. […] Cela permet de dégager du temps pour faire autre chose* ».

Or, d'une part, ces personnes ne sont jamais totalement indépendantes du système, et d'autre

part, ces stratégies n'aboutissent pas à des actions offensives massives qui remettraient en cause la structure sociale du capitalisme dans sa totalité. Cela dit, ces poches de résistance, à condition de ne pas être fétichisées comme une fin en soi, contribuent notamment à matérialiser l'imaginaire anarchiste du mode de vie idéal. Comme l'élabore Vassilis (épisode 3, 35' : 52''),

> « *C'est plus facile d'approcher les gens si tu as déjà fait quelque chose de concret. Je veux dire que beaucoup de gens que tu rencontres dans la rue pour parler politique, s'iels n'ont pas envie de parler théorie, iels vont dire ''OK, qu'est-ce que tu fais ?'' ou ''qu'est que ton mouvement a fait jusqu'à maintenant ?''. OK, beaucoup. Mais, c'est surement un exemple pratique : tu as un lieu, qui est illégal, tu l'as pris par tes propres forces et dans le conflit, et tu y construis des manières de travailler autogérées. Donc tu as quelqu'un qui, au-delà des discussions théoriques que tu auras, qu'un jour vous ferrez la révolution et les jours iront très bien et je suis d'accord, peut voir aussi quelque chose, qui peut voir que cette idée s'est concrétisée dans une très très très petite échelle* ».

En dépit du fait que surmonter les contradictions pour forger un véritable mode de vie militant collectif — ancré autant que possible dans l'autonomie et la rupture avec les rapports sociaux de production capitaliste — soit impossible tant que ces derniers façonnent les conditions matérielles de vie des militant·e·s, les tentatives d'instaurer certaines formes d'autonomie et de rupture, à l'échelle individuelle ou de petits groupes, cherchent à se diffuser et à se multiplier pour progressivement gagner en ampleur. En ce sens, les militant·e·s qui, par des stratégies diverses, tendent à approcher ce mode de vie, à la fois pour « *dégager plus de temps pour le militantisme* » et pour en éprouver la possibilité, acquièrent une sorte de légitimité et de reconnaissance collective. Cette légitimité repose dialectiquement sur le fait que ces personnes disposent de plus de temps et d'espace mental et physique à consacrer au militantisme, ce qui les rend corollairement plus centrales et irremplaçables au sein de l'organisation collective.

Une autre contradiction réside dans le fait que, bien que le mode de vie militant tende à s'opposer à celui favorisé par la bourgeoisie, le mode de vie des militant·e·s, notamment dans les milieux anarchistes occidentaux, demeure assez individualiste. D'une part, l'individu·e passe souvent devant le collectif, son implication et son engagement se limitant à ses intérêts et ses besoins. D'autre part, même dans les espaces de vie collectifs comme les squats, l'aménagement de l'espace, la répartition des tâches et l'expérimentation collective restent largement marqués par des logiques individuelles et individualisantes.

Alors que la mise en place de structures d'entraide et de solidarité constitue un élément central des luttes, celles-là sont presque exclusivement pensées en direction de populations extérieures au mouvement, telles que les migrant·e·s, les personnes marginalisées ou les prolétaires précaires dans les quartiers paupérisés. De plus, leur fonctionnement repose généralement sur un rapport vertical, dans le sens où les militant·e·s blanc·he·s, souvent à l'abri du besoin, assurent la création des infrastructures et la collecte de ressources qu'iels redistribuent ensuite aux personnes considérées comme étant dans le besoin. Cela se traduit, par exemple, par l'ouverture de squats pour héberger des migrant·e·s, la récupération de denrées alimentaires redistribuées dans les quartiers prolétaires, ou encore l'organisation d'événements de soutien à diverses luttes et groupes dominés.

Or, une telle composition pose plusieurs contradictions. *Primo*, ces structures reproduisent des logiques paternalistes et hiérarchiques, dans la mesure où elles ne permettent pas aux personnes concernées de définir elles-mêmes les modalités d'organisation ou, à tout le moins, d'y participer équitablement. *Secundo*, ces espaces d'entraide collective et de solidarité ne s'adressent pas aux militant·e·s elleux-mêmes, ce qui ne leur permet pas tant de disposer d'outils collectifs pour gérer les difficultés ou pallier les problèmes personnels. La seule exception notable concerne la répression policière et judiciaire, où un·e militant·e bénéficie sûrement de solidarité et d'entraide collective tant matérielles qu'affectives. En dehors de ce cas précis, la solidarité entre militant·e·s face aux difficultés personnelles reste largement individualisée : soit la personne dispose d'un réseau social lui offrant un soutien individuel dans le cadre amical, soit elle doit gérer seule ces situations. *Tertio*, cette structuration de l'entraide repose sur une conception libérale des problèmes personnels, considérés comme des enjeux individuels plutôt que des réalités structurelles. En conséquence, ces difficultés sont appréhendées sous l'angle de la « responsabilité individuelle » plutôt que d'être intégrées à une réflexion collective articulant le personnel et le politique.

La troisième contradiction, qui est aussi en quelque sorte une synthèse des deux précédentes, repose sur la question des classes sociales. Comme évoqué au cinquième chapitre, la grande majorité des militant·e·s, en particulier en France, disposent d'un capital social et de conditions matérielles relativement stables, ce qui les inscrit corollairement dans le mode de vie associé à la soi-disant « classe moyenne ». Dès lors, leur *logos* et leur habitus

étant habituellement conformes à cette position sociale, ils et elles méconnaissent, voire ignorent, la réalité concrète ainsi que les modes de vie des couches précaires du prolétariat et des populations marginalisées. Il en résulte une double conduite : d'une part, les militant·e·s appréhendent ces modes de vie à l'aune de leurs propres valeurs et pratiques, et d'autre part, iels tendent à imposer leur propre mode de vie, perçu comme politiquement correct, aux groupes qu'iels prétendent soutenir.

Les exemples les plus flagrants se manifestent dans les mouvements de solidarité avec les migrant·e·s, où les blanc·he·s, ayant incorporé les valeurs de la petite-bourgeoisie, adoptent régulièrement une posture de jugement à l'égard des modes de consommation des personnes non-blanches, récemment arrivées en Europe et en situation de précarité extrême. Cette évaluation repose sur des référentiels eurocentrés, issus des habitus et des « valeurs » des couches sociales ascendantes. L'imposition du végétarisme, voire dans certains cas du véganisme, aux personnes privées de choix alimentaires et entièrement dépendantes de ces structures militantes en est un exemple fréquemment dénoncé par les concerné·e·s. Un autre exemple réside dans l'attitude condescendante de certain·e·s militant·e·s face à l'habitude des personnes non-blanches en situation de précarité de bien s'habiller et à leur préférence pour des vêtements de marque. Cette moquerie repose sur une lecture normative qui perçoit comme contradictoire le fait d'être en situation de dénuement tout en arborant des vêtements considérés comme luxueux. Or, ce regard égocentré et colonial occulte les enjeux du racisme systémique et ordinaire. Une femme blanche, incarnant le modèle dominant de la beauté, n'a pas nécessairement besoin de recourir au maquillage, à des coiffures élaborées ou à des vêtements spécifiques pour être socialement valorisée. De même, un homme blanc, tant qu'il s'habille selon les normes, ne subira ni oppression ni préjugé : des tâches sur son pantalon ? « C'est normal » ; un trou dans son t-shirt ? « C'est stylé » ; sa veste usée ? « Franchement, c'est classe ». En revanche, un non-Blanc portant les mêmes vêtements sera immédiatement exposé à des jugements négatifs, l'associant à la pauvreté, à la délinquance ou, dans le meilleur des cas, à un manque d'hygiène. Dans ce contexte, le soin porté à l'apparence – maquillage, coiffure soignée, vêtements impeccables – ne relève pas simplement d'un choix esthétique, mais aussi d'une nécessité sociale. Il s'agit d'une stratégie de se protéger contre le racisme, d'un moyen de se conformer à des exigences implicites de ce dernier, et d'une tentative de singularisation et de reconnaissance dans un espace où leur

présence est, d'un côté, constamment scrutée et évaluée, et de l'autre, ignorée et réduite à la généralité.

I.III.II. Militantisme comme mode de vie

Face à ces contradictions, et afin de maintenir « *un minimum de cohérence entre l'activité qu'on réalise et l'idéologie qu'on soutient* » (Castells & Godard, 1974, p. 159), les militant·e·s anarchistes et libertaires européen·ne·s ont adopté certaines formes communes de production de l'espace et de socialisation qui façonnent des pratiques de consommation collective et des interactions sociales au sein de leurs espaces. Cet ensemble de pratiques et d'habitus peut être désigné comme un mode de vie spécifique à ces milieux, caractérisé autant par ses processus performatifs (discursifs, corporels et pratiques) que par les effets qu'il produit sur les rapports sociaux de domination. En effet, il y a un certain mode de vie qui apprend à être militant.

Ce mode de vie se construit, d'une part, à travers les fondements idéologiques, les revendications politiques, et les pratiques oppositionnelles de ces mouvances, et d'autre part, à travers la spatialité militante comprenant la triplicité lefebvrienne de l'espace perçu, conçu et vécu. Cette spatialité joue un rôle déterminant, car elle rend possible l'émergence et la reproduction de ce mode de vie. Ce dernier, ne peut s'exercer concrètement que s'il existe des espaces qui le matérialisent et lui donnent une portée collective, où il s'expérimente, il s'apprend et il se performe. Comme le mentionne Nell dans le film (épisode 1, 1 : 09' : 14''),

> « *Justement pour faire toutes ces expérimentations, que ce soient des expérimentations créatives ou de comment vivre différemment les uns avec les autres, sans espace physique, je trouve qu'on reste souvent dans la théorie de comment on pourrait faire différemment ; et en même temps, si on n'essaye pas à un moment, c'est difficile de voir si ça marche vraiment, comment on peut adapter ça ou ça. Ou, si tu as deux idées de comment on pourrait s'organiser ensemble, une fois que tu as l'espace physique, tu peux réellement essayer de le mettre en place et de voir si ça amène les résultats qu'en théorie tu avais pensé* ».

Au-delà de constituer des refuges et des laboratoires d'expérimentations collectives, ces espaces, leur organisation, leur fonctionnement ainsi que les interactions sociales qui s'y déroulent participent à la production, à la transmission et à la reproduction à la fois du collectif et des manières d'être, de parler, d'agir et de consommer qui visent à s'opposer aux rapports sociaux de domination et aux logiques capitalistes.

Concernant les processus performatifs, outre ceux mentionnés auparavant en lien avec l'apparence physique, les représentations corporelles et les capacités discursives, il s'agit des pratiques spatiales, des modes de consommation de l'espace et dans l'espace, des rôles à exercer et des formes d'appropriation de l'espace. Ainsi, dans un rapport dialectique, l'identité militante construit sa performativité à travers l'espace qui, à son tour, est produit et représenté par la performativité des pratiques et discours militants. En ce sens, la conception de l'espace devient un vecteur de performativité où s'expriment et se cristallisent les logiques d'opposition au système dominant.

De là, surgit une autre contradiction : celle entre « *anarchisme mode de vie* » (Bookchin, 1995) et militantisme comme mode de vie en tant que moyen de lutte. Cette contradiction se développe dans deux directions :

— La première, il s'agit de la tension entre deux tendances principales fondamentalement contradictoires de l'idéologie anarchiste : « *un engagement personnaliste pour l'autonomie individuelle, et un engagement social pour la liberté sociale* » (*ibid.,* p. 5). Bookchin appelle la première tendance « *anarchisme mode de vie* » (*lifestyle anarchism*) et démontre qu'elle remplace l'idée de la « *révolution sociale* » par celle de l'« *insurrection personnelle* » (*ibid.,* p. 11). Il dénonce que « *dans l'anarchisme mode de vie comme dans la psychothérapie, l'égo est opposé au collectif, le moi à la société, le personnel à la commune* » (*ibidem*). En effet, l'anarchisme mode de vie, pour qui « *la notion de l'autonomie correspond davantage à la liberté personnelle* » (*ibid.*, p. 14), se rallie parfaitement à l'idée libérale de « développement personnel ». En conséquence, pour cette idéologie, l'autonomie individuelle devient la fin et l'individu·e doté·e de « *droits souverains* » est considéré·e « *comme antithétique non seulement vis-à-vis de l'État, mais également vis-à-vis de la société en tant que telle* » (*ibidem*).

Si le « développement personnel » libéral dissocie l'individu·e de son historicité, de ses conditions matérielles et de sa situationalité géo-corpo-sociale afin de faire passer les contradictions et les inégalités structurelles pour des situations individuelles et isolées et de présenter la « responsabilité individuelle » comme levier de tout changement, l'anarchisme mode de vie emprunte un chemin inverse. Effectivement, les anarchistes individualistes postulent l'existence d'un libre arbitre intrinsèque et autonome, considéré comme inhérent à chaque individu·e (Brown, 1993, *in ibid.*, p. 16), ce qui les conduit à concevoir l'individu·e comme entièrement indépendant·e de la société et dégagé·e de toute obligation envers elle.

Il s'en suit que, comme le résume Bookchin (*ibid.*, p. 19),

> « *Chaque individu, indépendant dans son ''autonomie'', est libre de faire ce qui lui plaît – vraisemblablement, en suivant la vieille formule libérale, tant qu'il ou elle n'empiète pas sur ''l'autonomie'' des autres. Même la prise de décisions démocratique est rejetée car autoritaire* ».

Dans ces conditions, l'autonomie individuelle comme mode de vie devient une fin en soi et se heurte à toute tentative d'organisation collective qui tiendrait compte de l'interdépendance des intérêts de tou·te·s en tant que « liberté sociale », ou comme le décrit Negt (1971, in Negt, 2007, p. 52), « *le renversement de tous les rapports qui font que l'homme est un être rabaissé, dominé, abandonné et méprisé* ». En opposant essentiellement l'individu·e à la société, les anarchistes individualistes privilégient la liberté individuelle au détriment de l'émancipation collective et s'affilient *ipso facto* à l'Éden libéral « *des droits naturels de l'homme et du citoyen* » (Marx, 1867, *cf.* pp. 122-123).

Cette tendance ne se limite pas à alimenter des débats théoriques et idéologiques, elle génère également des effets concrets sur le terrain. Nell, Vassilis et Floriane mettent en lumière, dans le film (55' : 41'' – 1 : 00' : 30''), l'un des aspects les plus significatifs : de la considération de l'égo et de la liberté individuelle comme éléments essentiels découle non seulement l'oppression des autres, mais aussi un refus délibéré de reconnaître ces oppressions. À cela s'ajoutent des pratiques consistant à contrarier systématiquement les décisions collectives, à alourdir la charge de travail et la charge mentale des autres, à dénigrer les initiatives collectives visant à converger les luttes ou les forces, et à faire fuir les novices ainsi que celleux qui ne se sentent pas capables d'entrer dans une confrontation individuelle avec les individualistes qui prennent le pas sur le collectif. Un incident représentatif, survenu lors de la dernière semaine d'anniversaire de la Pétroleuse, illustre bien ces déviations :

Pendant des années, la question de la vente de boissons fermentées lors des événements publics a constitué un point de dissensus récurrent au sein des assemblées générales d'organisation de la Pétroleuse. Une partie des militant·e·s, à partir de multiples expériences et dans une optique de modération de la consommation d'alcool, argumentait pour un prix fixe, accessible à tou·te·s, tandis qu'une autre, se revendiquant anarchiste individualiste, défendait fermement le principe du prix libre, considéré comme une pratique fondamentale. Après de longs débats, l'assemblée générale a finalement décidé de laisser aux collectifs organisateurs de chaque événement la possibilité d'opter pour l'un ou l'autre

modèle, sous réserve de respecter un plafond tarifaire fixé par l'assemblée générale.

Ce différend a resurgi lors de l'assemblée générale préparant le dernier anniversaire du lieu, à laquelle participaient presque tous les collectifs investis. Une décision a été prise en faveur de la vente à prix fixe, avec l'adhésion de tou·te·s les participant·e·s, à l'exception d'un collectif qui, bien que réfractaire, devait se conformer à la décision collective conformément aux principes de fonctionnement en vigueur depuis cinq ans. Or, lors de la soirée la plus importante de la semaine d'anniversaire, où l'affluence était maximale, deux membres de ce collectif, chargés du service au bar sur un créneau horaire donné, ont délibérément retiré l'affichage des prix et instauré, sans concertation préalable, la vente à prix libre. Cette initiative a suscité de vives tensions internes, tant durant la soirée que dans les semaines qui ont suivi. Pour les auteurs de cet acte, il s'agissait d'une position antiautoritaire, d'un exercice de leur liberté individuelle et d'un droit d'appliquer leurs propres principes. Pour le reste du collectif, en revanche, cette contestation était lourde de conséquences à plusieurs égards : non seulement elle constituait un non-respect manifeste de la décision collective, mais elle contribuait également à en saper la légitimité en modifiant unilatéralement un cadre organisationnel collectivement établi. Par ailleurs, cette action a généré une confusion parmi le public, déstabilisé par la variation soudaine des prix en fonction des personnes derrière le bar, et a porté préjudice aux militant·e·s qui assuraient le service avant et après cet épisode, en les plaçant dans une position inconfortable et incompréhensible face aux participant·e·s.

En dernière analyse, l'anarchisme mode de vie repose sur une forme de purisme idéologique et pratique qui fétichise l'autonomie individuelle en principe sacro-saint et une finalité en soi. L'objectif réside dans une multiplication d'« insurrections individuelles » conduisant chaque individu·e à conquérir son autonomie en adoptant ce mode de vie.

— La deuxième direction se manifeste à travers un phénomène que Bertrand (épisode 3, 26' : 33'') identifie comme « *une forme de socialisation militante* ». Il s'agit de l'emprise du militantisme comme mode de vie, qui prend le pas sur les objectifs visés par les luttes. Autrement dit, comme le dénoncent Alex et Bertrand (épisode 3, 25' : 14'' – 28' : 43''), le militantisme comme un mode de vie, un ensemble de performances et une forme de socialisation devient une fin en soi et fait « *passer les objectifs au second plan* », rendant confus la réponse à la question de « *pourquoi les gens militent* ». Alex exprime son ressenti de

cette manière :

> « *Parfois, je sens que le mouvement est comme un autre mode de vie. On agit et on se comporte d'une certaine manière parce qu'on pense que c'est cool de faire ça. C'est très cool d'aller aux assemblées, et porter ces vêtements, avoir des ami·e·s cool, faire des actions cool, et faire des gardes cool dans les manifs… Parfois j'ai le sentiment que ça perd son sens, c'est juste fait parce que ça doit être fait et parce que c'est cool* ».

Bertrand la rejoint en indiquant que

> « *les gens, ils veulent bien lutter, mais il faut que ce soit fun, il faut que ça ne te bouffe pas trop, il ne faut pas que ce te remette trop en cause dans ta vie, etc. Parfois, tu te poses la question de la profondeur de l'engagement : ''qu'est-ce qu'ils veulent vraiment les gens quoi ?'' C'est faire la révolution, changer la société ? Ou est-ce qu'à moment donné on n'est pas dans une forme de socialisation militante qui est plutôt cool, il y a un peu de solidarité, de dépanne collective, individuelle, on peut se mettre un peu en avant, il y a des reconnaissances symboliques, des choses comme ça ?* ».

Dans les faits, cela renvoie à une forme de fétichisme du mode de vie comme une perception de l'ordre religieux qui en écarte les rapports sociaux dans lesquels il s'inscrit, les processus qui le produisent et le font exister et lui attribue une valeur immanente. Ainsi le militantisme comme mode de vie est considéré comme ayant une valeur intrinsèque, comme une fin en soi plutôt qu'un moyen de remettre en cause les normes de consommation, de construire un imaginaire collectif des capacités différentielles et de constituer le commun. En ce sens, pour une partie non négligeable des personnes qui militent d'une manière ou d'une autre, les espaces militants et les espaces de lutte assurent simplement des espaces de consommation et des modes de la consommation de l'espace qui sont plus « cool », plus « *safe* » et moins contraignants que ceux des espaces du capitalisme.

Cette perception fétichiste, ancrée dans les contradictions que j'ai précédemment soulevées, contribue également, de manière tacite, à reproduire et à consolider les rapports de pouvoir au sein des espaces militants. D'une part, elle érige des critères implicites d'intégration et de reconnaissance dans le milieu militant. Tant les habitudes alimentaires, vestimentaires et culturelles que les formes et réseaux de sociabilité peuvent valoriser ou, au contraire, porter préjudice à une personne. Selon Floriane (25' : 58''),

> « *Il suffit de consommer telle chose dans son quotidien, lire tel journal, écouter telle musique, pas avoir lu tel bouquin, pas avoir une pensée exactement comme les autres… tu as l'impression que ça peut être*

un motif de rejet en fait ».

D'autre part, comme le déplorent Alex et Bertrand, en réprimant tout autre mode de vie, elle entrave l'expression des capacités différentielles et homogénéise les milieux militants. Les migrant·e·s, les prolétaires et tou·te·s celleux qui n'ont pas adopté ce mode de vie s'y conforment ou peinent à trouver leur place dans ces espaces.

I.IV. Sociabilité dans les espaces de militantisme

Les espaces de militantisme sont avant tout des espaces de vie et d'expériences collectives. Comme le rappelle Floriane (54' : 03),

> « *On n'est pas que sur les idées tout le temps en fait. Ça serait se mentir de se dire ça. C'est des espaces où on vit quoi, donc, forcément, c'est les relations entre les personnes qui comptent aussi énormément, qui fait qu'on se sent bien, à l'aise, intégré·e et qu'on est capable de s'organiser ensuite dans cet espace parce qu'on s'y sent accepté·e* ».

En effet, puisque ces espaces fonctionnent organiquement à travers les relations humaines, et non par des rapports hiérarchiques ou structurels propres aux organisations politiques ou sociales, s'y intégrer suppose d'affirmer sa présence et sa légitimité au sein des collectifs, ainsi que de créer et renforcer des liens interindividuels. Comme l'explique Nell (30' : 52''),

> « *Tu pousses les gens à faire leurs preuves, à devoir se rapprocher, peut-être en dehors de processus, des gens sur un plan plus personnel pour que tu sois plus repéré·e tout simplement, plus écouté·e aux moments où tu vas prendre la parole dans un groupe plus large. Si tu ne crées pas ces relations plus personnelles, soit parce que tu t'intègres dans un collectif, soit parce que tu passes beaucoup de temps à juste socialiser en dehors avec les autres membres de cette assemblée ou de cet espace auquel tu participes, tu restes dans l'ombre, tu restes au final marginalisé·e à l'intérieur de cet ensemble* ».

Par ailleurs, les moments de sociabilisation ainsi que les discussions informelles et interindividuelles occupent une position centrale dans le fonctionnement collectif de ces espaces dans le sens où un nombre considérable des idées, des propositions, voire des décisions émergent à ces occasions. Dans les faits, il est assez rare qu'une proposition jaillisse et soit validée en assemblée sans avoir été préalablement discutée en « off ». En réalité, le fonctionnement des assemblées consiste souvent davantage à valider collectivement les propositions et les décisions qui sont déjà prises ailleurs (Anonyme, 2010) qu'à les élaborer et réfléchir ensemble en temps réel.

Partant, incorporer les formes spécifiques de sociabilité constitue, d'une part, un élément essentiel dans la construction de l'identité militante ainsi que sa reconnaissance collective, et d'autre part, un facteur déterminant des possibilités et des modalités d'engagement et d'action. Dans ces conditions, la manière dont une personne est accueillie dans un espace ou au sein d'un collectif joue un rôle crucial dans son intégration et influence corollairement son estime de soi ainsi que son aisance à s'approprier et investir – ou non – l'espace du collectif. Comme l'affirme Alexie (49' : 30''), « *juste le premier contact, l'accueil, la manière dont on t'inclut dans le groupe ou non, va jouer sur ta manière dont tu vas t'exprimer en groupe ou non* ». Par conséquent, cet accueil, comme le souligne Floriane (49' : 48''),

> « *Il permet aussi de s'insérer dans un collectif où tu te sens à l'aise, tu te sens bien. Justement, tu ressens peut-être un peu moins les rapports de domination parce que tu sais que peut-être les gens t'aiment bien aussi et que du coup c'est plus facile d'être naturel·le, de se sentir à l'aise, de s'organiser, de venir et d'avoir envie de participer* ».

Bien que l'accueil, assuré par la bienveillance et la volonté d'inclusion, constitue la première étape, il ne suffit pas à intégrer une personne et à lui conférer un sentiment de légitimité et de reconnaissance. En effet, au-delà de cet accueil initial, c'est à travers des interactions continues et la construction de relations de confiance que l'intégration véritable s'opère. Ce processus implique plusieurs étapes : la première consiste en une présence régulière en assumant des responsabilités et en accomplissant des tâches. La deuxième étape réside dans la participation à des moments informels et conviviaux, permettant de tisser des liens personnels avec les autres membres du collectif, mais aussi de construire un réseau social plus large. Enfin, il est crucial que la présence, les contributions et la place d'une personne au sein du collectif soient prises en compte et valorisées par les autres. C'est alors qu'elle se sent intégrée et légitime à participer pleinement à des activités et à des prises de décisions.

Néanmoins, à travers ces formes spécifiques de sociabilité émergent des rapports implicites de pouvoir à la fois au niveau individuel et collectif. *Primo*, il s'agit d'une dynamique d'inclusion conditionnelle dans la mesure où l'intégration aux espaces militants repose en réalité, d'une part, sur l'incorporation des codes sociaux et des performativités implicites que j'ai mentionnés auparavant, et d'autre part, sur des rapports affinitaires interpersonnels plutôt que sur une simple adhésion aux idées et aux pratiques du collectif. Il en découle une contradiction que Floriane (30' : 17'') met en évidence en faisant un parallèle entre le milieu

institutionnel de culture et les milieux militants :

> « *Dans ce qu'on appelle la culture ''cultivée'', reconnue par les institutions, c'est quelque chose qui se passe tout le temps. On voit que c'est une certaine classe sociale qui y vient parce qu'elle a l'habitude de cette pratique-là et parce qu'elle s'y sent à l'aise, parce qu'elle maîtrise les codes. Et quand tu ne maîtrises pas les codes, tu t'exclus toi-même, alors que, finalement, c'est les codes que tu peux apprendre très vites, enfin, tu peux très vite les assimiler. Mais, les gens n'y vont pas parce qu'ils se disent ''non, c'est pas pour moi''. Et je pense que pour le milieu militant, il y a plein de gens qui se disent ''non, c'est pas pour moi'' et qui n'osent pas y aller en fait* ».

Ainsi, cette contradiction entre l'inclusion et la massification, auxquelles aspirent ces espaces, et le fait de conditionner l'intégration à la maîtrise de certains codes sociaux ainsi qu'à l'incorporation des performativités et à l'adoption des modes de sociabilité propres à ces espaces, peut conduire à des processus d'auto-marginalisation et d'auto-exclusion. Dès lors, celleux qui peinent à pratiquer ces modes de sociabilité et à s'insérer dans ces réseaux relationnels, faute de temps, de capital social, de familiarité avec les codes tacites du milieu, ou simplement en raison d'une personnalité timide ou introvertie, se retrouvent souvent en position marginale au sein des assemblées ouvertes et rencontrent des difficultés à intégrer les collectifs plus restreints. À l'inverse, plus une personne est impliquée dans des relations interpersonnelles et « connaît du monde », plus elle se sent légitime à participer à la vie collective, à proposer des initiatives et à prendre des décisions ; et plus elle est, en retour, sollicitée, écoutée et validée. En ce sens, une part importante de la reconnaissance collective repose sur l'accumulation de reconnaissances individuelles.

En outre, les formes de sociabilité propres à ces milieux reposant considérablement sur les moments informels impliquent une disponibilité suffisante pour être présent·e, non seulement dans les espaces et les activités de lutte, mais aussi dans les espaces de convivialité. À Caen, cette sociabilité se construit principalement autour de la consommation d'alcool, particulièrement dans les bars, mais aussi lors d'événements, de soirées festives et de repas privés ou collectifs. À Athènes, la consommation d'alcool n'est pas au centre des interactions sociales et les militant·e·s se retrouvent très rarement dans les bars. Cependant, les moments informels n'y sont pas moins essentiels : comme nous l'avons déjà observé, ils ont plutôt lieu dans l'espace public — la rue, les parcs, les squares. Dans les deux cas, celleux qui travaillent le soir, le week-end ou tôt le matin, qui ont des enfants ou d'autres impératifs familiaux, qui ne boivent pas ou qui ont des problèmes d'alcoolisme ou de santé, sont souvent absent·e·s

de ces moments. En conséquence, s'iels n'ont pas déjà un réseau construit, il leur sera d'autant plus difficile d'en créer un. Cela dit, même celleux disposant de liens sociaux et amicaux établis, en cas de longue absence, risquent de tomber progressivement dans l'oubli.

Secundo, plus ces relations personnelles pèsent sur le collectif, plus ce dernier se transforme en une imbrication de jeux d'interactions interindividuelles, et par conséquent, en une forme d'entre-soi difficile à intégrer, voire parfois, à déchiffrer. Cela révèle une autre contradiction : celle entre une sociabilité très fermée sur elle-même, avilie par les intérêts individuels, et le vouloir d'ouverture vers l'extérieur afin de servir des intérêts génériques. Les enjeux interpersonnels ne se limitent pas à influencer les relations individuelles, ils façonnent également les dynamiques collectives. Cette contradiction, d'une part, nuit à la structure collective censée tenir compte des intérêts et des objectifs communs, et reproduit, d'autre part, des formes d'exclusion encore plus tacites, opérant à travers des rapports subtils. Cette exclusion se manifeste sous deux formes principales : la primauté des enjeux individuels, d'un côté, rend l'espace beaucoup moins accessible et appropriable ; de l'autre, elle éloigne les personnes qui ne s'y intéressent pas et ne souhaitent pas être constamment immergées dans des conflits ou des compromis interpersonnels.

Tertio, ces enjeux s'inscrivent régulièrement dans les pratiques explicites, la confrontation des rapports de force et les mécanismes de pouvoir. Les formes de sociabilité militantes ne représentent pas nécessairement une sociabilité militante, en ce qu'elles ne remettent pas fondamentalement en question les normes sociales dominantes des relations humaines. Autrement dit, les militant·e·s construisent et entretiennent leurs relations affectives et amoureuses plus ou moins selon les mêmes normes que celle de la société qu'iels contestent. Ce qui révèle une contradiction entre la conception idéologique des relations humaines anticapitalistes — fondées sur l'égalité, la solidarité, l'entraide et le partage — et le niveau pratique de la reproduction d'instances de domination, de hiérarchisation, d'individualisme, d'exclusivité et d'humiliation. Si la critique des structures de domination est au cœur de l'engagement, elle ne se traduit pas immanquablement dans les schémas relationnels ni dans les interactions affectives et amoureuses.

Quelques exemples peuvent nous aider à mieux comprendre cette contradiction. Lorsqu'une femme arrive seule dans un collectif, elle est systématiquement reléguée à un

objet de séduction par plusieurs hommes (évidemment pas tous). Dans ces conditions, d'un côté, elle doit tisser des liens interpersonnels avec les membres du collectif — y compris ces hommes, dont certains occupent des positions de pouvoir — pour être reconnue et s'intégrer ; de l'autre, elle cherche à se protéger tout en devant faire ses preuves, ce qui peut parfois la placer dans des situations perfides. À cela s'ajoutent la charge mentale qu'elle doit assumer, contrainte de surveiller en permanence ses comportements, ses gestes et ses expressions, qu'elles soient orales ou corporelles, ainsi que le temps et l'énergie qu'elle perd à gérer les séducteurs. La situation s'avère plus simple pour une femme en couple rejoignant un collectif. Or, régulièrement, cette femme n'existe pas en tant que telle. Elle est « la copine de », surtout quand son conjoint est déjà connu et intégré dans l'espace. Les relations de couple ainsi que les expériences d'amour et de relations sexuelles sont également configurées en grande partie par le patriarcat capitaliste. Ce qui génère parfois des tensions palpables entre deux ou plusieurs personnes à l'intérieur du collectif. Les espaces militants ne sont pas exempts des préjugés et des affects liés à la jalousie, à la rivalité ou encore au sentiment de propriété.

De même, lorsqu'une personne commet une inconduite — qu'il s'agisse d'un acte de violence sexiste et sexuelle, physique ou verbale, ou encore d'un comportement irrespectueux et irresponsable vis-à-vis du collectif —, la réponse, la gestion et la sanction qui en découlent dépendent largement de la place qu'elle occupe dans l'espace et de ses relations interpersonnelles. En pratique, si la personne jouit d'une reconnaissance collective forte et dispose d'un réseau amical solide, les réactions seront bien plus atténuées que si elle est isolée ou peu reliée aux autres par des liens personnels. Il n'est pas rare que la(les) victime(s) soi(en)t (auto)exclue(s) de l'espace tandis que les agresseurs y restent, en particulier lorsque ceux-ci sont des hommes blancs occupant des positions de pouvoir et bénéficiant du soutien de leurs « copains ». Bien que ces rapports de pouvoir aient été partiellement rééquilibrées sous la pression des luttes menées par les groupes dominés, elles sont encore loin d'être abolis.

I.V. Reconnaissance collective

Comme mentionné au début de ce chapitre, en définitive, une personne ne peut s'approprier le statut de militant·e que si celui-ci est validé et reconnu socialement par les autres. Cette reconnaissance repose sur une combinaison d'éléments symboliques et d'engagements pratiques. Au niveau symbolique, elle se manifeste, d'une part, à travers des

expériences acquises et des processus performatifs tels que l'apparence physique, les représentations corporelles, la maîtrise du langage, du jargon et de l'art oratoire, et d'autre part, dans l'écoute, l'attention, l'appréciation et le soutien que les autres lui accordent. Au niveau pratique, elle s'exprime par la participation aux activités et aux tâches quotidiennes, l'engagement dans l'organisation collective, l'implication dans les prises de décision et la contribution aux actions concrètes du mouvement. La reconnaissance collective se construit progressivement, d'un côté, comme évoqué plus haut, par l'accumulation de reconnaissances individuelles, et de l'autre, par la capacité à mobiliser des ressources et des forces collectives.

La reconnaissance collective est un élément essentiel de la légitimité d'un·e militant·e à occuper des positions implicites ou explicites de pouvoir au sein d'une organisation. Cette légitimité s'exerce souvent à travers des dynamiques subtiles. Par exemple, lors d'une assemblée, elle peut se manifester par la répartition de la parole, l'importance et l'écoute accordées aux interventions d'une personne, l'approbation quasi systématique de ses propositions, son influence dans les décisions, ainsi que par le niveau d'attention et d'écoute qu'elle-même réserve aux autres. Cette dernière circonstance est assez révélatrice des rapports de pouvoir dans le cadre des assemblées et des réunions de collectifs : généralement, ceux (à quelques exceptions de près les hommes blancs) en position de pouvoir ne discutent pas avec les autres, ils discutent entre eux-mêmes devant les autres. Ils parlent pour que les autres écoutent sans faire l'effort d'écouter les autres pour les comprendre.

Partant, l'intégration et la construction de l'« identité militante » s'opèrent à travers cette reconnaissance, qui en détermine également le degré d'aboutissement. Ainsi, celleux qui ne parviennent pas à s'imposer par les dynamiques de reconnaissance collective en tant qu'éléments moteurs risquent de ne pas y trouver leur place ou la voir reléguée à des tâches moins valorisées. En revanche, les « grandes gueules » — très souvent des hommes blancs disposant d'un bagage militant et/ou universitaire —, qui parlent beaucoup et fort, qui ont un avis sur tout, qui savent se mettre en avant même sans agir concrètement et qui exercent une emprise sur les autres, notamment grâce aux privilèges sociaux que leur confère le système dominant, occupent une place prépondérante et les positions centrales.

Quand bien même tous les groupes dominés rencontrent des difficultés accrues et subissent diverses oppressions pour s'intégrer et être reconnus dans les espaces anarchistes

et libertaires, ce sont les personnes non-blanches qui y font face aux obstacles les plus insurmontables. En plus des étapes que chacun·e doit franchir pour s'intégrer et être reconnu·e dans le collectif, les non-Blanc·he·s se trouvent contraint·e·s de justifier constamment leur existence, leur présence, leur engagement, ainsi que des compétences élémentaires comme préparer du café. Alors que la plupart d'entre elles militaient déjà dans leurs pays, souvent dans des conditions bien plus éprouvantes et dangereuses, elles sont systématiquement ignorées et peu écoutées par les militant·e·s blanc·he·s. Comme le déplore Eta (31' : 53''),

> « *Parfois, tu dois crier : ''Hey ! Je suis là ! Je suis là et nous ne sommes pas égaux là. Je ne le sens pas, tu dois me voir.'' Parce que si tu n'essaies pas de comprendre mon expérience, tu ne peux pas me calculer suffisamment* ».

Quant aux rares non-Blanc·he·s qui parviennent à s'intégrer dans ces milieux, elles se retrouvent souvent reléguées au rôle de « l'Arabe du service », servant à remplir une vitrine d'« antiracisme » et à prétendre à une diversité qui, en réalité, n'existe pas. La très faible présence de personnes non-blanches dans ces milieux en est la preuve. Comme le dénonce Erel (2011, p. 135), les militant·e·s blanc·he·s « *en refusant de reconnaître les migrant·e·s comme des sujets politiques indépendant·e·s, les envisagent plutôt comme des objets à émanciper ou à éduquer* ». Eta (42' : 26'') met ainsi en lumière ce rapport :

> « *Très souvent je ressens ça : ''Allez frérot ! Moi, je connais ce philosophe, peut-être mieux que toi'' ou ''je connais ce domaine mieux que toi''. J'ai aussi eu ce genre d'expériences. Mais juste, je pense qu'à cause de la perspective coloniale, si tu viens de l'est par rapport à l'Europe, ça signifie que tu n'es pas bien éduqué, peut-être que tu n'es pas une personne assez intellectuelle… ce genre de choses. Parfois, je me pose cette question : pourquoi ils pensent comme ça ? Quel est le problème ?* ».

À titre d'exemple, alors qu'un·e militant·e blanc·he, sans jamais avoir mis les pieds en Palestine, en Syrie ou au Mexique, n'hésite pas à donner de grandes leçons sur la manière de militer aux peuples de ces pays en lutte depuis des décennies, iel viendra dire à un·e migrant·e qui milite en Europe depuis dix ou quinze ans qu'iel ne connaît pas bien les enjeux politiques et les conditions de lutte ici.

En guise de conclusion, devenir militant·e consiste en un processus multidimensionnel d'affiliation et de pratiques idéologiques, d'appropriation des codes et des performativités corporelles, discursives et sociales, d'intégration dans des formes spécifiques de socialisation

et d'une formation dialectique de spatialité et d'identité. Autrement dit, le militantisme ne se résume pas à un choix intellectuel ou idéologique, mais engage concrètement le corps, le langage, l'habitus et le *logos*, les pratiques, les interactions sociales et la relation à l'espace.

II. Hiérarchies invisibles

Là où il y a du travail collectif, il y a une division sociale du travail qui est fondée soit sur des rapports sociaux de domination soit sur des rapports égalitaires et équitaires. Concernant les collectifs étudiés dans cette recherche, le mot d'ordre est « chacun·e fait ce qu'iel veut, ce qu'iel peut ». De principe, dans un mode de fonctionnement assembléiste, le collectif désigne les tâches et les personnes se proposent pour les accomplir. Néanmoins, en pratique, la division sociale, raciale et sexuelle du travail existant dans le monde extérieur précède cette étape dans le sens qu'elle prédétermine à plusieurs niveaux qui est « censé·e » et qui « se sent » en mesure de prendre en charge telle ou telle chose.

Dans l'idéal, les positions de pouvoir ne sont pas censées exister dans les espaces anarchistes et libertaires. Or, en réalité, non seulement elles existent, comme nous l'avons déjà constaté, mais elles jouent également un rôle central dans leur structure sociale et la division du travail en leur sein. D'une part, celleux qui occupent des positions privilégiées dans la structure sociale ne s'en exemptent pas nécessairement dans les structures militantes ; d'autre part, certains mécanismes socio-anthropologiques propres à ces espaces, à leurs représentations et à leurs pratiques contribuent, implicitement ou explicitement, à conférer des positions de domination à certain·e·s individu·e·s ou à certains groupes sociaux.

II.I. « *Il y a toujours des chefs*[151] »

L'organisation horizontale, comme mentionné auparavant (*cf.* P. 221), constitue l'un des principes fondamentaux des espaces étudiés. Fondée sur une structure égalitaire et sans hiérarchie, elle est supposée de permettre à chacun·e de participer de manière équitaire à la prise des décisions, ainsi qu'à la répartition et la réalisation des tâches. Cependant, sur le terrain, une forme de hiérarchie latente découlant de différents rapports dialectiques s'établit

[151] Alexie

progressivement au sein de l'organisation.

— Au niveau décisionnel, résultant des dialectiques que j'ai soulevées plus haut par rapport à la réalisation des actes de parole et aux interactions pendant les assemblées, comme le déplore Fatima (15' : 15''), « *c'est toujours les mêmes qui parlent, les mêmes qui prennent les décisions* ». En effet, ces rapports n'agissent pas simplement sur la répartition de la parole lors des assemblées ou des réunions, ils jouent surtout un rôle décisif dans la conduite des débats, les orientations théoriques et les pratiques qui en découlent. Surgit alors une première contradiction : d'après l'article « Considérations sur les assemblées » (Anonyme, 2010), « *dans l'assemblée, ce qui fascine et la différencie des autres organes décisionnels, est le fait qu'elle n'impose pas à partir du haut, mais qu'elle convainque à partir du bas* ». Or, dans la réalité, l'assemblée n'est pas un espace ou débattent les individu·e·s ayant tou·te·s les mêmes capacités discursive et expressive, le même niveau de connaissances et d'expériences, ni les mêmes positions sociales, que ce soit à l'extérieur ou en son sein. Dès lors, au lieu d'être un véritable espace de la démocratie socialiste, elle sert plutôt de moyen de légitimation des décisions d'une certaine « élite » du milieu.

Cette « élite » correspond souvent à la description que Floriane (13' : 18'') nous donne : « *C'est les gens qui se sentent à ''leur place''. Il y a un côté ''je suis chez moi, c'est mon collectif, c'est ma lutte, je suis là depuis longtemps'', donc …. Ils ont une place de pouvoir* ». Contrairement à celle de la bourgeoisie, elle ne retire pas – ou très rarement, et de façon marginale – de bénéfices économiques. En revanche, elle accumule, d'une part, un capital social considérable au sein du mouvement et, d'autre part, une forme de légitimité implicite à le coordonner et l'organiser.

Cela dit, cette « élite » et sa prise de pouvoir tacite ne se construisent ni de la même manière ni à la même échelle dans les espaces des deux tendances adverses du mouvement anarchiste et libertaire. Chez les collectifs perçus par leurs contestataires comme autoritaires, tels que les organisations des squats de City Plaza et Notara à Athènes ou l'ICL à Caen, elles étaient plus tangibles du fait que quelques personnes jouaient explicitement un rôle de référence principale, malgré une organisation se revendiquant horizontale ; alors que dans les collectifs se déclarant antiautoritaires cette construction est beaucoup plus délicate. Plutôt qu'une organisation définie en amont, elle se construit progressivement par un rapport

dialectique entre l'investissement et la légitimité. Floriane (15' : 51'') met cette dialectique en lumière :

> « *C'est un mélange de plein de choses, c'est l'ancienneté, la reconnaissance des autres. C'est le temps que tu peux consacrer aussi, comment tu investis l'espace, les moments. Le fait d'être là tout le temps, ça te donne un rôle central : d'être au courant de tout, d'avoir les informations, de garder certaines compétences que tu ne redonnes pas aux autres. Tu te rends indispensable quoi. Il y a ce truc-là. Après c'est des questions aussi de personnalité quoi. Fin, les personnes dont on a parlé, on voit que c'est des hommes qui aiment bien se mettre en avant, qui ont des grandes gueules. C'est aussi une question de personnalité je pense. C'est pas qu'une question de militantisme. Parce que tu as les gens bien plus militants ou autant militants qu'eux, ou bien plus radicaux qui sont moins jugeant, plus accueillants, qui s'imposent pas* ».

Ainsi, plus ces personnes consacrent du temps et de l'énergie aux collectifs, plus elles accumulent de compétences et de légitimité ; ce faisant, plus elles participent aux prises de décisions et de positions. Partant, elles s'engagent davantage que les autres à exécuter les décisions qu'elles ont elles-mêmes prises et se met donc en place une dialectique qui n'est pas seulement déterminante au niveau décisionnel.

— Au niveau de la répartition des responsabilités, cette dialectique définit également le rôle de chaque militant·e à la fois dans l'organisation générale et dans des projets particuliers. Celleux qui impulsent, voire imposent dans certains cas, les décisions se sont souvent déjà réservées les places qu'iels souhaitent occuper dans une organisation ou une action donnée. Les autres, quant à elleux, serviront de « bouche trous » et sont ainsi poussé à prendre des responsabilités qui les cantonneront dans des places marginales.

Par ailleurs, plus certaines personnes assument toujours les mêmes responsabilités, plus une sorte de spécialisation des militant·e·s et des tâches s'installe dans le fonctionnement de l'espace. En conséquence, celleux qui manquent de connaissances requises ou de confiance en elleux se proposent encore moins par la peur de « *ne pas être à la hauteur* » ou « *de faire des conneries* ». Ces maîtrises et compétences établissent, à leur tour, des positions de pouvoir qui, tant qu'elles ne sont pas partagées, ne feront que se consolider. D'une part, comme le dit Floriane, ces personnes se rendent indispensables et sont donc constamment sollicitées pour faire des choses qui, sans elles, ne seront pas faites. Cette indispensabilité leur confère également de la légitimité pour définir ce qui doit être fait et de quelle manière. D'autre part, cette spécialisation, non seulement empêche les autres d'expérimenter et

d'apprendre ces compétences, mais elle exclue aussi les spécialistes du reste du groupe. Ceci a pour conséquence de les éloigner de la réalité d'une partie du terrain vécue par les autres membres du collectif ou de l'assemblée.

— **Au niveau des orientations idéologiques et pratiques**, celles-ci sont souvent définies en corrélation avec les décisions et les pratiques de celleux qui se trouvent dans les positions de pouvoir selon un ou plusieurs des facteurs mentionnés. En définitive, les orientations idéologiques et les idées politiques prennent sens et se concrétisent quand elles se transforment en praxis ; sinon elles ne renvoient qu'à un idéalisme discursif en contradiction ou en décalage avec la réalité du terrain. Dans cette perspective, ce sont les pratiques et les actions d'un mouvement, d'un collectif ou d'une assemblée qui caractérisent, en dernière instance, ses orientations idéologiques. Un exemple peut mieux illustrer cette corrélation :

Au sein de l'Assemblée générale de lutte contre toutes les expulsions à Caen, durant la période 2016-2019, il existait deux tendances en tension quant aux orientations politiques à adopter et aux actions à mener en conséquence face à la réalité du terrain. Une partie des militant·e·s, convaincu·e·s qu'il est impossible de répondre efficacement et massivement à l'urgence du terrain de manière pérenne, défendaient l'idée d'une lutte politique plus large visant à bouleverser le système d'accueil des migrant·e·s. Iels soutenaient que, d'une part, il incombe à l'État d'assurer un accueil inconditionnel et digne à toute personne arrivant en France ; et d'autre part, qu'en ouvrant des squats et en mobilisant des réseaux de solidarité et d'entraide, on ne fait qu'atténuer temporairement le problème sans le résoudre radicalement. Ces militant·e·s prônaient donc une opposition plus radicale aux politiques d'accueil et une mobilisation des ressources en vue d'un changement structurel tout en renforçant les infrastructures de solidarité comme les squats et les réseaux d'entraide, plutôt que de répondre sans cesse à l'urgence générée par ces mêmes politiques. En face, d'autres militant·e·s, dans une approche plus humanitariste, défendaient l'idée que la solidarité est en elle-même une démarche politique et que répondre aux urgences en fait pleinement partie. Iels estimaient que l'État n'avait ni la volonté ni la capacité de remédier structurellement au problème et que, si l'on ne palliait pas ses défaillances, encore plus de personnes sombreraient dans des conditions encore plus précaires et intenables.

Plusieurs assemblées extraordinaires, appelées « AG politique », ont eu lieu pour débattre de cette problématique. Or, la réponse ne s'est jamais trouvée dans ces discussions,

mais dans les faits où les militant·e·s du second camp, disposant de bien plus de temps (notamment pour une bonne partie des retraité·e·s), ont fini par imposer leur orientation sur le terrain. En effet, en étant plus présent·e·s et en multipliant les actions conformes à leur vision politique, iels ont, de fait, orienté le collectif vers ces pratiques, orientant ainsi les discussions, les décisions et les engagements du groupe. À l'inverse, l'autre tendance, moins disponible et moins nombreuse, a vu ses partisan·e·s partir progressivement, leur vision politique n'ayant plus d'ancrage suffisant au sein de l'assemblée.

Ainsi, dans les espaces étudiés, les positions de pouvoir ne sont pas prédéfinies par une hiérarchie bureaucratique établissant au préalable des statuts avec des responsabilités précises. Elles se développent progressivement et de manière sous-jacente, souvent à travers une implication pratique importante, une présence permanente et une participation active aux interactions individuelles et collectives permettant, en conséquence, l'accumulation d'expériences, de compétences et corrélativement de reconnaissance collective. Néanmoins, ces éléments ne relèvent pas simplement de l'engagement personnel ou des apports individuels. Les conditions sociales et les rapports de domination exogènes à ces organisations y jouent un rôle prééminent. En d'autres termes, les rapports sociaux de classe, de genre et de race, issus de la structure sociale du capitalisme, déterminent les possibilités, les chances, les capacités et les conditions dans lesquelles un engagement individuel peut se réaliser, ainsi que le degré de sa reconnaissance. Concentrons-nous maintenant sur la reproduction de ces rapports et leur prépondérance dans la division du travail au sein même des espaces alternatifs et oppositionnels des mouvances anarchistes et libertaires.

II.II. L'oppression patriarcale et la division sexuelle du travail militant

> « *Je pense que c'est une très grande erreur dans le mouvement grec que nous soyons encore dépendantes des hommes, et que les hommes aient encore cette position de tout savoir, d'être les plus forts, de parler davantage, de prendre des responsabilités quelque part, et de faire la garde, tout ça…* »
>
> (Alex, 18')

Comme nous l'avons déjà constaté et comme le dit Alexie (18' : 52''), « *le petit monde dans lequel on vit est construit vachement autour des hommes* », et imperceptiblement les espaces de lutte aussi. « *Les structures objectives et subjectives de la domination masculine* » (Bourdieu, 2002, p. 115) s'y trouvent continûment reproduites. Pourtant, comme le rappelle Alexie (17' : 34''), « *on est plus ou moins sensé être dans des milieux assez sensibles à ces*

questions-là et assez bienveillants et assez alertes tu vois ? Mais, force est de constater que c'est pas le cas dans les faits ». Effectivement, ces espaces fondés, entre autres, sur les principes de l'organisation horizontale, l'égalité et l'antisexisme, se doivent à la fois prendre en compte les inégalités et les oppressions, mais aussi les combattre et les réduire autant que possible. Or, comme en témoignent plusieurs participantes, le partage de l'espace, la répartition de parole, la considération et la reconnaissance collective, ainsi que la division du travail au sein de ces organisations pour produire l'espace et se reproduire en collectif, restent loin d'être équitaires dans une perspective de déconstruction des rapports de domination, ou à tout le moins, de neutralité face au genre.

Partant de ce constat, dans ce qui suit, j'analyse les rapports de domination masculine et leur rôle dans la production et l'organisation des espaces de militantisme ainsi que dans la division sexuelle du travail militant. Me concentrant sur les rapports structurels et les dynamiques systémiques, il va sans dire que, d'une part, tous les hommes n'exercent pas ces rapports de domination et toutes les femmes ne les subissent pas de la même façon et à la même échelle ; d'autre part, ces rapports n'agissent pas non plus au même degré et de la même manière dans tous les espaces et collectifs. Il est également évident que l'isolement des rapports de genre des autres formes d'oppression (classe, race, sexualité, validité) relève d'un choix méthodologique visant à en faciliter l'analyse, et non d'une conception visant à l'autonomiser ou à la dissocier de la totalité des rapports de domination.

II.II.I. *Prouve que tu existes* : quand les femmes parlent, mais ne sont pas écoutées

Comme nous avons pu le voir auparavant, déjà l'entrée dans les milieux militants et le fait d'y être reconnue en tant que telle pour les femmes s'avère plus éprouvante que pour les hommes. Comme le déplore Alex (19' : 07''), « *en tant que femmes, on doit faire deux fois plus d'efforts tout le temps. Comme pour défendre notre place dans l'assemblée, pour que notre voix soit entendue* ».

Très souvent, les hommes, surtout ceux qui se croient déconstruits et/ou féministes, ne comprennent pas que les femmes ne se sentent pas légitimes et à l'aise pour prendre la parole ou défendre leurs avis dans les assemblées. Ils s'appuient particulièrement sur l'affirmation que les femmes ont autant le « droit » de s'exprimer que les hommes. Or, la question ne se pose pas en termes de droits, mais en termes de conditions et de possibilités

de la réalisation des actes de parole. Dans ce registre, comme le suggère Bourdieu (2002, p.62), « *il faut prendre acte et rendre compte de la construction sociale des structures cognitives qui organisent les actes de construction du monde et de ses pouvoirs* » pour comprendre que, comme toute forme d'oppression sociale, le sexisme ne se manifeste pas seulement par une coercition violente qui soumet les femmes. Au contraire, comme le dénonce bell hooks (1984, p. 119), il est « *perpétré par les structures sociales et institutionnelles, par les individus dominants, exploiteurs ou opprimants, et par les victimes elles-mêmes qui sont sociabilisées pour se comporter d'une manière qui les rend complices du* statu quo ». Bourdieu (2002, p. 62) démontre que cette construction sociale, « *loin d'être l'acte intellectuel conscient, libre, délibéré d'un ''sujet'' isolé, est elle-même l'effet d'un pouvoir* ». C'est l'ordre masculin qui, ancré dans tout rapport social, incite les femmes à s'estimer comme moins intelligentes, moins intellectuelles et donc comme non légitimes ou pas suffisamment aptes à débattre de la théorie ou à diriger la pratique.

D'une part, de la même manière que, comme nous l'avons déjà constaté, « le savoir » et « la raison » sont ceux de l'homme blanc égo-eurocentré et que toute autre forme de connaissance et de raisonnement est ostracisée de la « science », le savoir, les méthodes et les pratiques des militants blancs européens servent de normes pour juger la pertinence d'un discours, la faisabilité d'une proposition, ou l'efficacité d'un mode de fonctionnement. D'autre part, les moyens de production et de communication sont encore largement entre les mains des hommes : tant du côté de la bourgeoisie, avec les productions scientifiques, théoriques, artistiques et médiatiques, que du côté des militant·e·s, à travers la prise de parole dans l'espace public, la rédaction de textes théoriques, d'analyses, de tracts, de feuilles d'agitation, etc. Alors que la plupart des femmes sont souvent tenues de justifier leur simple instruction théorique, leur culture militante, et de prouver leurs capacités pratiques à accomplir des activités et à remplir des tâches initialement conçues pour les hommes.

Deux phénomènes, l'un avant la réalisation des entretiens et l'autre après le montage du film, m'ont paru flagrants et bien révélateurs pour illustrer ces considérations : quand je proposais de faire des entretiens filmés aux personnes que j'avais choisies, toutes les femmes (à part Nell, avec qui nous avions déjà beaucoup discuté du sujet) m'ont posé la même question : « *Pourquoi moi* ? ». Elles me partageaient ensuite leurs inquiétudes — comme on le voit au début du film avec Floriane et Sai (épisode 1, 5' : 40'' ; 10' : 30'') — de ne pas être à

la hauteur pour répondre à mes attentes dans un entretien de thèse, de ne pas avoir suffisamment de bagage théorique pour mener des analyses pertinentes, ou encore de ne pas avoir de choses intéressantes à raconter. Ces soucis n'ont à aucun moment traversé l'esprit des hommes. Eux, au contraire, se sont intéressés à des questions théoriques et techniques, portant surtout sur la pertinence et l'intérêt de mon travail. Le deuxième phénomène a surgi lors de l'analyse de l'ensemble des entretiens du film. Tandis que les hommes blancs (je précise, car Eta, le seul non-Blanc, ne se comporte pas de cette manière), se plongent fréquemment dans la théorie et donnent systématiquement un aspect général, voire universel, à leurs propos, même quand ils parlent exceptionnellement de leurs vécus. Les femmes, au contraire, elles ancrent instinctivement leurs réflexions dans leurs propres expériences pour interroger les questions plus générales.

Les femmes sont très souvent amenées à « *étayer leur propos* » et à rechercher une validation (Alexie) de ce qu'elles disent et font. Cette validation est d'ailleurs fréquemment accordée par les hommes qui, même sans être sollicités, se sentent parfois obligés de confirmer les discours et les pratiques des femmes. Par ailleurs, pour se justifier et crédibiliser leurs propos, les femmes s'appuient méthodiquement sur leurs expériences concrètes (Belenky et *al.*, 1986 ; Hill Collins, 1989), qu'elles savent maîtriser mieux que les hommes.

Dans un autre registre, dans un souci de « féminisme » et de répartition égalitaire de la parole, il arrive souvent que les femmes soient invitées à donner leur avis sans que celui-ci soit réellement écouté ou pris en compte. Il s'agit ainsi d'une mise en avant de l'égalité en apparence, sans véritablement s'intéresser à ce qu'elles disent ou font.

II.II.II. *Camarade, t'as une main sur mon cul* : les violences sexistes et sexuelles

À l'instar de tous les espaces d'une société patriarcale, les violences sexistes et sexuelles se reproduisent aussi au sein des espaces alternatifs et oppositionnels. Bien qu'elles y soient moins fréquentes et de plus en plus combattues grâce à une prise de conscience collective portée par les luttes féministes, elles sont encore loin d'être éradiquées. Ces dernières années, notamment sous l'impulsion des luttes acharnées de femmes révoltées, ces violences sont davantage dénoncées, leurs auteurs bénéficient de moins en moins d'impunité et les victimes sont mieux protégées collectivement. Néanmoins, en tant que manifestations structurelles des rapports de domination masculine, elles persistent et font de temps à autre

l'objet de conflits. Comme le rapporte Alex (21' : 25''),

> « *Non seulement théoriquement sur les questions d'égalité, mais aussi dans les faits : il y a des anarchistes qui nous sifflent, nous violent, ou nous tapent. Les violences encore plus concrètes, qui ne se limitent pas aux discours. Oui, ils font tout cela.*
>
> *Et l'oppression d'une manière ou d'une autre est quotidienne, comment trouver le courage de prendre la parole, ou d'expliquer les comportements machos que tu observes autour de toi* ».

Considérer les femmes uniquement comme des objets de séduction, voire sexuels, les infantiliser, les dénigrer ou les rabaisser selon un schéma établi, leur couper la parole de manière récurrente, pratiquer le *mansplaining* et le *gaslighting*, nier leur féminité (lorsqu'une femme qui s'impose intellectuellement ou en pratique est perçue comme moins féminine), ou encore réduire systématiquement les femmes à « la meuf/copine de » sont quelques exemples de violences sexistes courantes dans les milieux militants caennais et athéniens.

Quant aux violences sexuelles, elles ne diffèrent guère de celles susceptibles de se produire ailleurs. Parmi les manifestations les plus répandues, on trouve les violences physiques et sexuelles dans les couples, les rapports — qu'ils soient partiellement ou entièrement refusés —, ainsi que les attouchements et autres contacts physiques non consentis. Les abus liés à l'ivresse, aux stupéfiants, à la différence d'âge ou à des situations psychiques fragiles, les agressions, les harcèlements, les regards insistants et/ou gênants, ainsi que les dragues lourdes et insistantes en font également partie.

Il est important de noter que les femmes militantes ne subissent pas ces violences uniquement de la part des hommes militants, mais aussi de la part des autres usagers des espaces alternatifs et oppositionnels. Cela inclut, d'une part, les hommes qui fréquentent ces espaces lors des événements publics, et d'autre part, ceux qui habitent dans les squats ou bénéficient d'autres structures de solidarité, telles que les distributions alimentaires. Les femmes doivent constamment prêter attention à la manière dont elles s'habillent lorsqu'elles vont dans un squat ou participent à certains événements (éviter par exemple de porter un short, une jupe ou une robe courte). Elles doivent également être prudentes quant à leur comportement, car un simple sourire ou une conversation amicale peut parfois déclencher un processus menant au harcèlement ou à l'agression sexuelle. Par prudence, elles préfèrent souvent ne pas se rendre seules dans des squats d'hommes ou d'autres lieux avec une

présence masculine dominante.

Cela dit, les rapports de domination masculine entre les militantes, à quelques exceptions près, blanches et les « migrants » (c'est-à-dire non-Blancs et pauvres) sont trop hétéroclites pour être réduits au simple privilège masculin. Comme le mentionne bell hooks (1984, p. 162), « *la rhétorique féministe séparatiste suggère que tous les hommes partagent à parts égales le privilège masculin et que tous les hommes profitent du sexisme* ». Or, dans une situation sociale encore plus précaire que celle de l'homme pauvre ou de classe ouvrière évoquée par bell hooks, l'homme migrant, déshumanisé systémiquement et dépourvu de privilège, « *qui a été éduqué par l'idéologie sexiste à croire qu'il y a des privilèges et des pouvoirs qu'il doit posséder uniquement en raison de son genre masculin* » (*ibidem*) est constamment confronté à la contradiction entre sa situation d'infériorité extrême et la notion de masculinité qui lui a été enseignée et qui est sensée lui accorder automatiquement des bénéfices. Ainsi, il est « *''blessé'', émotionnellement meurtri, parce qu'il ne possède pas le privilège et le pouvoir que, selon ce que la société lui a appris, devraient avoir les ''vrais hommes''* » (*ibidem*). Il voit l'homme blanc, ses privilèges en tant qu'homme et le pouvoir qu'il exerce sur les femmes (blanches ou non), lui, ne profite d'un quelconque avantage ; « *il peut juste se satisfaire d'exercer la seule forme de domination qui lui est accordée* » (*ibid.*, p. 163), c'est-à-dire le pouvoir d'agresser, de maltraiter ou d'oppresser une femme. bell hooks (*ibidem*) démontre que « *la structure de pouvoir de la classe masculine dominante qui encourage ses comportements violents à l'égard des femmes est la seule qui récolte réellement les bénéfices matériels et les privilèges de ses actes* ».

Il est évident que ces comportements violents à l'égard des femmes ne sont en aucun cas justifiables, et que l'homme qui les produit reste un oppresseur et contribue au maintien d'un système par lequel il est lui-même opprimé. Cependant, comme le suggère bell hooks (*ibidem*), « *quand bien même il a été sociabilisé à agir tel qu'il le fait* », il peut rejoindre les luttes qui lui offriraient la possibilité de travailler à sa déconstruction et à son émancipation. Elle (*ibidem*) en déduit ainsi que :

> « *En ignorant ces mouvements, il choisit de rester à la fois oppresseur et opprimé. Et si le mouvement féministe ignore son problème, discrédite sa souffrance ou le considère juste comme un autre homme ennemi, alors nous cautionnons indirectement ses actes* ».

Or, bell hooks renvoie cette ignorance par l'homme oppresseur et opprimé à un choix politique individuel. Cette lecture peut paraître plus cohérente dans le cas d'un homme ouvrier états-unien que dans celui d'un homme migrant en situation de précarité absolue et d'urgence vitale — ce qui n'est pas le cas de tous. Dans ce contexte, ses conditions matérielles de vie ne lui permettent pas nécessairement de connaître ces luttes ni de s'y engager. D'autant plus que, comme nous le verrons plus bas (*cf.* pp. 591-602), ces mouvements sont rarement accessibles et accueillants pour ces personnes.

II.II.III. *T'avais les poings levés, j'avais les mains dans la vaisselle* : la division sexuelle du travail militant



Figure 83 : Autocollant féministe dénonçant la division inégale du travail dans les espaces de lutte. Source inconnue.

Comme le souligne Cervera-Marzal (2015, p. 3), « *les rapports de genre se manifestent avec une saillance singulière à travers la façon dont une organisation répartit les tâches qu'elle doit fournir pour produire et se reproduire* ». Le mot d'ordre étant « chacun·e fait ce qu'il/elle veut, ce qu'il/elle peut », la division du travail militant dans les espaces anarchistes et libertaires est censée reposer sur les envies, les disponibilités et les compétences de chaque individu·e. Comme mentionné plus haut, les tâches et les besoins sont définis lors des assemblées ou des réunions de collectif et chaque personne se propose pour en assumer certaine(s). Jusqu'ici ce mode de fonctionnement peut paraitre tout à fait démocratique et équitaire, mais à une condition : si l'on comprend l'assemblée comme un espace abstrait, isolé du monde et ces rapports sociaux, où tou·te·s les participant·e·s jouiraient d'une égalité et occuperaient les positions sociales horizontales. Or, nous avons constaté que cette condition n'est nullement assurée. La division du travail dans les espaces militants reproduit en grande partie les schémas existants à l'extérieur, avec deux nuances subtiles : premièrement, elle n'est pas directement imposée du haut vers le bas, mais semble « librement choisie » par les

individu·e·s elleux-mêmes ; deuxièmement, elle reste équivoque, car aucune tâche n'est explicitement assignée à un groupe social ou à certaines personnes en particulier.

Dans ces conditions, le « libre arbitre » des individu·e·s lors de la répartition des tâches est, d'une part, façonné par les dynamiques de légitimité et de reconnaissance collective des compétences évoquées auparavant, et d'autre part, préconditionné par la structure générale des rapports sociaux de domination. Il en résulte une contradiction entre, d'un côté, l'idéal idéologique selon lequel la division du travail repose sur la simple volonté des individu·e·s et, de l'autre, la réalité concrète où ce libre arbitre ne se constitue jamais simplement de manière individuelle, mais se trouve façonné par des rapports de pouvoir, des habitus de classe, de genre et de race ainsi que par des dynamiques implicites de socialisation qui influencent les choix et la répartition effective des responsabilités.

Curieusement les hommes blancs ne se portent que rarement volontaires pour les tâches domestiques, peu valorisées et traditionnellement perçues comme féminines, telles que le ménage, la préparation des repas, le tri et le rangement des dons. Il en va de même pour les responsabilités relevant du domaine de *care*, comme s'occuper des enfants, accompagner les personnes dans leurs démarches administratives et médicales, ou encore apaiser celles en détresse. En revanche, ils se proposent systématiquement pour les activités leur permettant de se mettre en avant : rédaction de textes, prises de parole en public, distribution de tracts, de nourriture ou de dons. Ils privilégient également les fonctions traditionnellement masculines, telles que les travaux manuels, le bricolage, l'achat de matériel, mais surtout les actions spectaculaires : gardiennage, collage, casse et affrontements en manifestation, confrontation avec la police ou les fascistes, et actes de sabotage.

Afin d'élucider ces affirmations, je soulève trois situations révélatrices sur mon terrain de recherche : la répartition des tâches dans le squat de Marais, lors de l'organisation d'un événement public à la Pétroleuse et une manifestation à Athènes.

Le jour de l'ouverture du squat du Marais, en avril 2018, avant l'assemblée générale, pendant que quelques hommes discutaient stratégie en fumant leurs cigarettes à l'extérieur, quelques femmes nettoyaient la cuisine collective et préparaient une liste de dons. Cet épisode est suffisamment indicatif, d'une part, pour rendre compte de la répartition spontanée du travail, et d'autre part, pour dénoncer l'invisibilisation et la dévalorisation du

travail logistique de base souvent assumé par les femmes. Tandis que les hommes, en échangeant entre eux, se préparaient à intervenir en assemblée pour formuler leurs idées, proposer un mode de fonctionnement et exprimer leurs aspirations, les femmes restaient reléguées aux tâches pratiques nécessaires à l'amorçage et la mise en place de la vie collective du squat. Le reflet de ce moment en assemblée était exorbitant : seule l'une d'elles a annoncé brièvement — en moins d'une minute — que la liste des dons était prête et disponible pour d'éventuels ajouts. En revanche, plusieurs des hommes présents sont intervenus à plusieurs reprises, pour exposer leurs visions stratégiques et organisationnelles.

En ce qui concernait la vie quotidienne du squat, les hommes s'investissaient principalement dans les travaux de rénovation, de réaménagement, de réparation et de maintenance, ou encore dans les réunions de collectifs et les assemblées. En revanche, peu d'entre eux — et toujours les mêmes — se rendaient aux assemblées des habitant·e·s, où la question de la gestion du quotidien était centrale : entretien des parties communes, gestion de la vie collective, suivi des habitant·e·s. Les femmes, quant à elles, étaient plus présentes dans ces moments, non seulement pour passer du temps avec les habitant·e·s, notamment les enfants, mais aussi pour s'occuper des tâches logistiques comme la réception, le tri et la redistribution des récupérations alimentaires ou des dons. Les réflexes de prendre des initiatives, comme faire une compote ou un gâteau avec les pommes récupérées, tachées ou à moitié pourries que personne ne mangeait, étaient souvent beaucoup plus rapides et instinctifs chez les femmes.

À la Pétroleuse, qui n'était pas un lieu de vie mais un espace d'organisation collective, la question de la division du travail se posait surtout lors de la préparation et de l'accueil des événements publics. Dans les collectifs auxquels j'ai participé, la planification se déroulait habituellement en trois temps : d'abord, un temps de cuisine collective consacré à la préparation des repas, s'étendant de la fin de matinée ou du début d'après-midi — selon l'envergure de l'événement et la charge de travail — jusqu'à la fin d'après-midi ou au début de soirée ; ensuite, un temps dédié à l'installation des espaces (accueil, salle de projection ou de discussion, salle de concert) et de la cour, prenant place du milieu d'après-midi jusqu'au début de l'événement ; enfin, le temps de l'événement lui-même.

Sur le premier temps, ce sont toujours les femmes qui s'engageaient. Il était rare qu'un

autre homme que moi-même soit présent à ces moments de confection des repas. Et même lorsqu'un homme s'y trouvait, il se désintéressait rapidement. Visiblement, couper les oignons et éplucher les pommes de terre ne relevait pas du « travail d'homme ».

À l'inverse, les hommes faisaient leur apparition au milieu de l'après-midi, débarquant avec les gros camions et le matériel de sonorisation pour installer les lumières, la sono, les groupes de musique, bricoler et déplacer les charges lourdes.

Enfin, lors de l'événement, certaines tâches étaient non genrées, comme l'accueil, le service au bar ou la présentation du lieu. D'autres, en revanche, l'étaient clairement : les hommes ne faisaient ou ne rangeaient quasiment jamais la vaisselle, mais s'il s'agissait de surveiller dehors pour anticiper une attaque éventuelle des fascistes, ils étaient tous au premier rang. Après la fin, tandis que les femmes géraient les restes des repas et s'occupaient de la vaisselle, les hommes prenaient en charge la désinstallation technique et le chargement des camions.

La structure des manifestations anarchistes en Grèce est différente de celle des manifestations habituelles en France. Elles se préparent souvent en amont par de grandes assemblées réunissant de nombreux collectifs. Durant ces dernières, il est, entre autres, question de composer des groupes de garde, et potentiellement, d'action. Les premiers, équipés de bâtons, d'extincteurs, de masques à gaz et d'autres matériels de protection, ont pour mission de protéger les manifestant·e·s en cas d'affrontement avec la police. Les seconds mènent des actions « violentes », décidées en petit comité et non communiquées aux autres, telles que les casses, les attaques ciblées ou les assauts contre la police. Jusqu'à ces dernières années, ces groupes étaient exclusivement masculins et restent encore aujourd'hui majoritairement composés d'hommes. Les femmes qui souhaitent y participer doivent, en quelque sorte, avoir préalablement fait leurs preuves. Par ailleurs, les femmes sont souvent assignées à des tâches moins aventureuses et moins valorisantes comme tenir les banderoles.

Ainsi, comme le définit Cervera-Marzal (2015, p. 8), « *le travail militant des femmes fait* [souvent] *l'objet d'une exploitation masculine* ». Dans les milieux anarchistes et libertaires, cette exploitation ne se traduit pas par l'accumulation de capital économique, mais par celle de capitaux social et militant. Autrement dit, bien que le travail militant ne génère pas de valeur d'échange, il produit néanmoins une plus-value sociale et militante dont les bénéfices

sont majoritairement retirés par les hommes. Outre une distribution inégalitaire des responsabilités — dont certaines constituent également des moyens de production intellectuelle et militante —, le travail des femmes, bien qu'essentiel au fonctionnement et à la reproduction des collectifs, est invisibilisé et dévalorisé. Il ne les rétribue ni en reconnaissance symbolique et collective, ni en accès aux positions de pouvoir. En d'autres termes, ce travail invisible permet aux hommes de se consacrer aux champs de production intellectuelle, de décision et d'action valorisante, et par conséquent, d'accumuler encore plus de capitaux social et militant.

Cette exploitation se reproduit aussi dans les couples militants, notamment ceux avec de jeunes enfants. Tandis que la mère s'occupe de la maison et des enfants, le père participe aux assemblées et réunions, aux actions et aux événements, se sociabilise et profite des moments conviviaux, écrit des textes, lit de la théorie ou s'informe sur l'actualité. Dans la même logique, puisque la plupart des activités militantes ont lieu en fin de journée ou en soirée, les mères seules se retrouvent exclues des assemblées, des réunions ainsi que des espaces d'activité et de socialisation, faute de pouvoir faire garder leurs enfants.

Pour conclure, les rapports de domination masculine se reproduisent également dans les espaces alternatifs et oppositionnels. Cette reproduction, loin d'être simplement le fruit des conceptions et des habitus des individu·e·s, est structurelle. Elle est inscrite dans les modes d'organisation, les pratiques militantes et les dynamiques relationnelles qui régissent ces espaces. Ainsi, même au sein de mouvements se voulant émancipateurs, elle s'opère à travers des mécanismes souvent implicites : la réalisation des actes de parole, la distribution des tâches, ou la reconnaissance collective. Cependant, les militantes ne se sont jamais soumises à ces rapports. Elles ont toujours élaboré des stratégies de résistance et mené des luttes acharnées pour renverser la domination masculine. La dernière section de ce chapitre en rendra compte.

II.III. L'oppression raciste et la différence coloniale

Le racisme structurel et la pensée coloniale imprègnent presque tous les aspects de la vie des personnes non-blanches vivant dans les pays du Nord, à tel point que, même lorsqu'elles se trouvent entre elles, ces enjeux demeurent présents, d'une manière ou d'une autre. Je ne vais pas ici détailler tous les impacts du racisme dit « ordinaire », mais plutôt me

concentrer sur la structure raciste qui traverse les espaces alternatifs et oppositionnels malgré leurs ambitions et leurs revendications.

Les espaces anarchistes et libertaires s'inscrivent dans une longue histoire de luttes, façonnée en grande partie par des cadres de pensée eurocentrés. Bien que porteurs de discours antiracistes et antifascistes, la colonialité n'y est que rarement remise en question de manière systémique, tant sur le plan théorique que dans les pratiques. Elle demeure donc largement ancrée dans leurs conceptions, leurs habitus et leurs modes d'organisation. Il en résulte, d'une part, une appréhension des enjeux géopolitiques qui, malgré les fondements idéologiques antagoniques, converge paradoxalement sur certains aspects avec celle du libéralisme ; et d'autre part, une reproduction implicite de certains mécanismes d'exclusion et de hiérarchisation.

II.III.I. La colonialité du cadre discursif

La première contradiction se manifeste notamment en France, où les militant·e·s ont non seulement été éduqué·e·s dans un système politique et culturel colonialiste, impérialiste et fondamentalement conditionné par la doctrine de la Guerre froide, mais y ont aussi accompli leur déconstruction politique et socioculturelle. En premier lieu, malgré leurs prétentions, iels ont incorporé la « différence coloniale[152] » comme axiome conduisant toutes leurs actions et réflexions vis-à-vis des personnes non-blanches et des pays du Sud. De plus, ayant intériorisé les propagandes de la Guerre froide, iels croient profondément à l'existence de la démocratie et de la liberté dans les pays occidentaux et à la diabolisation de tous les pays hostiles ou en désaccord avec l'Occident et son ordre établi. Quand bien même iels savent, et même luttent pour le dénoncer, que les médias mentent et manipulent les masses sur ce qui se passe en France, lorsqu'il s'agit des pays du Sud, en particulier ceux en conflit avec l'Occident, on remet rarement en question la version médiatique. Ainsi, à l'instar des politiques bourgeois·e·s, les militant·e·s sont également persuadé·e·s de la véracité de la dichotomie qui oppose la liberté et la démocratie de l'Occident à la dictature, l'oppression et la répression des pays du Sud, ce qui perpétue la logique coloniale considérant l'Occident comme vecteur de liberté et de progrès et justifie indirectement les interventions colonialistes

[152] *Cf.* pp. 58-62, pour rappeler, Mignolo et Tlostanova (2006, p. 208) la définissent ainsi : « *la différence que le discours hégémonique attribue aux ''autres'', en les classant comme inférieurs et affirmant en même temps que ses configurations géohistoriques et corpo-sociales sont supérieures et constituent les modèles à suivre* ».

et impérialistes des pays du Nord dans ceux du Sud.

En second lieu, découlant d'un antiétatisme idéaliste et simpliste, leur analyse des conflits géopolitiques se résume en un schéma localiste et binaire où d'un côté, tous les États sont mis dans le même panier et incarnent l'origine du mal local, et de l'autre, toute insurrection est systématiquement glorifiée. Cette vision réductrice, d'une part, en nivelant tous les États masque les rapports de pouvoir internationaux du colonialisme et de l'impérialisme : si tous les États sont impérialistes, aucun État ne l'est. Ainsi, en occultant ces rapports de pouvoir, elle blanchit les États colonialistes et impérialistes. D'autre part, en glorifiant toute insurrection antiétatique, peu importe ses origines, son idéologie, ses forces motrices et ses objectifs, cette perception néglige les enjeux hétéroclites, contradictoires et dissimulateurs sous-jacents des conflits d'intérêts capitalistes et impérialistes que peuvent représenter ces insurrections. Dans les faits, cette analyse conduit à une position équivoque qui soutient à la fois un mouvement indigène autonomiste et anticapitaliste, comme les zapatistes au Mexique, et s'enthousiasme d'un mouvement orchestré et financé par les pays occidentaux, menée par la bourgeoisie et les groupuscules fascistes et suprémacistes, pour établir un État néolibéral, comme celui au Venezuela.

En conséquence, *primo*, ces cadres d'analyse empêchent une appréhension totalisante des problèmes en les isolant par les perceptions géo-égocentrées. L'exemple le plus saillant est celui de migration où la question n'est pas posée de manière radicale et dans le bon sens : ces perceptions font en sorte que, tout comme la gauche libérale ne remet pas en cause le fait que certains possèdent les moyens de production et exploitent les autres — se focalisant plutôt sur la nécessité pour les patrons de bien payer et traiter leurs employé·e·s —, les militant·e·s européen·ne·s ne questionnent pas les causes structurelles des migrations Sud-Nord. Au lieu d'interroger son historicité et les rapports concrets qui engendre ce phénomène, iels, dans une approche qui, paradoxalement, rejoint celle de la bourgeoisie, le naturalisent et, concentrent leur lutte sur la « liberté de circulation » pour tou·te·s. Cette dernière se traduit par un accueil digne et l'attribution des droits équivalents à ceux des « citoyen·ne·s » des pays du Nord. Autrement dit, de la même manière que la gauche libérale ne s'attaque pas à la racine du problème — le mode de production capitaliste —, les anarchistes interrogent rarement l'ordre colonial et impérialiste qui produit guerres, répression et misères dans les pays du Sud et cause la migration. Iels n'interpellent pas leurs États pour exiger la fin des

pillages et des interventions militaires, politiques et économiques ni pour exiger des réparations pour les massacres et les déconstructions et le remboursement des richesses pillées, fondement de la prospérité des pays du Nord. Au contraire, cette prospérité est acceptée comme naturelle et anhistorique d'où l'exigence pour accueillir les migrant·e·s. Les riches doivent aider les pauvres : au fond, une logique de charité paternaliste héritée du colonialisme. Dans cette logique, iels justifient l'accueil des migrant·e·s en insistant sur les conditions de « dictature », de guerre et de pauvreté que ces personnes ont fuies, sans remettre en cause les structures qui provoquent et perpétuent ces conditions. Si l'on prolonge l'analogie avec la lutte des classes, cette posture revient à exiger un fordisme réformé plutôt que l'abolition du capitalisme : il ne s'agit pas de déraciner les inégalités structurelles, mais de garantir de meilleures conditions à celleux qui en subissent les effets.

Secundo, ces contradictions rebutent certain·e·s des militant·e·s non-blanc·he·s qui, ayant vécu ces enjeux dans leurs pays d'origine et à travers leurs trajectoires migratoires, se retrouvent à la fois déçu·e·s par l'ignorance ambiante et découragé·e·s de ne même pas être écouté·e·s. La différence coloniale en marche, iels sont chaleureusement invité·e·s à occuper la position d'objet (d'étude, d'éducation, de solidarité, d'émancipation), mais dès qu'iels cherchent d'inverser les rôles et placer les Blanc·he·s dans cette position, un refus implicite leur fait comprendre, sans être formulé ouvertement, que ce n'est pas à elleux de définir les termes de conversation. Ces personnes peuvent parler de la situation de leurs pays ou de leurs expériences en tant que migrant·e·s, mais si leur discours remet en question la conception des Blanc·he·s, il est aussitôt refoulé.

Tertio, ce cadre discursif peut engendrer des processus ségrégatifs, dans la sens où, lorsqu'il est poussé à l'extrême, comme dans le cas de certains collectifs, il conduit à une vision étanche et égocentrée, qui cesse de réfléchir, d'interroger ses propres critères et ne recherche plus que les éléments confirmant ses positions. Il en découle, d'une part, une sorte de négation du racisme structurel sous couvert d'« égalité » dans les espaces militants, ce qui amène d'ailleurs à accuser les militant·e·s non-blanc·he·s de « s'autoraciser » ; et d'autre part, un dénigrement des luttes anticoloniales et anti-impérialistes à travers le monde dès qu'elles ne correspondent pas à leur vision antiétatiste puriste et eurocentrée.

II.III.II. Le racisme à l'égard des militant·e·s

Comme nous l'avons déjà constaté, la spatialité des mouvances anarchistes et

libertaires est fondamentalement blanche, tant sa structure mentale (discours, imaginaires, représentations) que sa structure sociale (organisation, fonctionnement, fonctions). Ces espaces sont en effet produits par des personnes blanches et s'inscrivent dans la macro-spatialité coloniale que j'ai traitée au chapitre précédent. Il en résulte deux contradictions : la première oppose l'équité et l'inclusivité prônées idéologiquement par ces espaces à la réalité d'une spatialité identitaire qui s'y reproduit en pratique ; la seconde confronte les pratiques et les représentations visant à déconstruire – ou du moins interroger – la logique de la colonialité et le racisme structurel qui en découle, à celles qui, en parallèle, les perpétuent.

Les espaces du militantisme anarchistes et libertaires ne sont guère conçus avec la participation des militant·e·s non-blanc·he·s, en particulier celleux qui n'ont pas grandi en Europe, ni perçus pour répondre aussi à leurs besoins spécifiques, liés à la spécificité de leurs conditions matérielles de vie. En conséquence, il est rare qu'iels s'y reconnaissent et puisse y trouver leur place pour visibiliser leurs réalités et leurs points de vue (Erel, 2011). Dès lors, soit iels blanchissent, c'est-à-dire qu'iels adoptent progressivement la spatialité, l'idéologie et les manières d'être, de penser, et d'agir des Blancs (*cf.* pp. 480-485), ce qui leur permet d'intégrer ces espaces au prix de l'invisibilisation de leurs différences — qui sont par contre régulièrement visibilisées à leur égard ; soit iels finissent par s'en retirer se retrouvant alors isolé·e·s ou amené·e·s à s'organiser entre elleux-mêmes.

Quand les militant·e·s non-blanc·he·s soulèvent ces contradictions, iels sont souvent accusé·e·s de mettre en avant les politiques d'identité et de diviser le mouvement. Certes, il existe des approches essentialistes — largement promues par le capitalisme, qui s'est approprié et a déformé certaines luttes des subalternes à travers ces approches — lesquelles peuvent fragmenter les mouvements et rendre la lutte des classes obsolète. Cependant, en reléguant la valorisation des capacités différentielles et la visibilisation des oppressions au champ des politiques d'identité, les hommes blancs occultent leur propre politique identitaire, c'est-à-dire la politique euro-androcentrée qui soutient la production de l'espace à partir de leur point zéro épistémique (Mignolo, 2015) du militant blanc anarchiste. En réalité, ce n'est ni la valorisation des différences ni la dénonciation des oppressions qui divisent les mouvements, mais bien leur ignorance, leur négation et leur dissimulation.

Au-delà des comportements et des paroles racistes dits « ordinaires » — remarques sur le prénom, l'accent, l'apparence ou les habitudes, regards objectivisants, exotisants ou

méprisants, des questions déplacées marquant une distance ou une supériorité, appropriation tactile comme toucher non consenti des cheveux ou des vêtements, désintérêt ou intérêt excessif pour la trajectoire de la personne, ignorance, infantilisation, assignation automatique à l'inculture, à la misère, à la délinquance, ou à des rôles stéréotypés —, une autre forme de racisme apparaît également dans les milieux militants. Je l'appellerai, en employant la nomination utilisée par Diallo (2011) dans un autre contexte, « racisme bienveillant ». Il résulte d'un mélange d'auto-culpabilisation morale, de la fragilité blanche (Diangelo, 2018) et de paternalisme. Il s'agit, d'une part, des comportements des Blanc·he·s se croyant déconstruit·e·s, qui en considérant les non-Blanc·he·s uniquement comme des opprimé·e·s à protéger et valoriser, nient implicitement leur subjectivité et leur autonomie ; d'autre part, d'une forme d'excès de précautions et de stratégies d'évitement vis-à-vis des personnes non-blanches par crainte égocentrée de paraître raciste.

Le racisme bienveillant se manifeste subtilement à travers des comportements tels que la surprotection, la survalorisation des trajectoires, des réussites ou des souffrances des personnes non-blanches, l'exagération des efforts pour les inclure, l'absence totale de critique, de mécontentement ou d'énervement à leur égard, le fait de feindre un intérêt, une compréhension, voire une passion pour leurs expériences, ou encore de systématiquement attribuer tout méfait à des différences culturelles. Quelques exemples permettront d'illustrer ces attitudes :

- Lors d'un grand événement en solidarité avec les migrant·e·s à la Maison du Vélo de Caen, deux-trois enfants d'origine albanaise faisaient discrètement la manche devant l'entrée. Quand cela a été signalé à une des membres du collectif organisateur, sa réponse était hilarante : « *c'est pas grave ! c'est dans leur culture* ».

- Quand une personne non-blanche s'exprime et qu'une phrase ou une partie de sa parole n'est pas bien comprise, on ne lui demande pas de répéter ni n'admet ne pas avoir compris, ce qui arrive pourtant souvent avec des Français·e·s. Au lieu de cela, on tente d'interpréter ce qui a été dit plutôt que de demander à la personne de clarifier.

- Les racistes bienveillant·e·s ne contredisent jamais une personne non-blanche, iels la regardent avec un sourire captieux et lui accordent toujours raison. Or, derrière son dos cela ne se passe pas de la même manière. Si une personne non-blanche dit des inepties, on ne la

reprend pas de suite, on en parlera plus tard aux autres mais jamais à elle-même.

- Si une personne non-blanche accomplit une réussite du quotidien, comme préparer un plat délicieux, ou une réussite plus générale, comme obtenir son permis de conduire, les racistes bienveillant·e·s réagissent comme si c'était un exploit. Comme si cette personne venait de réaliser quelque chose d'exceptionnel. De même, iels ont tendance à mythifier la souffrance des non-Blanc·he·s en acte héroïque, alors qu'iels ignorent souvent même de quoi il s'agit.

- Le racisme bienveillant se traduit également par une inclusivité exagérée dans le sens où les racistes bienveillant·e·s insistent sur un « nous » fictif en défendant l'énoncé « nous sommes tou·te·s pareil·le·s » non comme un horizon à construire, mais comme un fait déjà accompli, occultant ainsi la différence coloniale et les inégalités structurelles que subissent les personnes non-blanches.

Cette forme de racisme se présente autant à l'égard des militant·e·s qu'à l'égard des personnes usagères des structures de solidarité comme les squats ou les réseaux d'entraide.

En ce qui concerne la division du travail, les militant·e·s non-blanc·he·s, à l'instar des femmes, sont systématiquement cantonné·e·s à des tâches précises et subalternes : si une personne cuisine bien, elle est sollicitée uniquement pour cela, si elle traduit, elle devient uniquement « la traductrice ». Sa subjectivité politique, sa capacité intellectuelle, ses compétences qui pourraient entrer en concurrence avec celles des Blanc·he·s ne sont valorisées à moins qu'iels fassent énormément d'efforts et de preuves. Très souvent, les hommes non-blancs sont les seuls hommes à effectuer des tâches qui sont souvent assignées aux femmes, comme mentionné précédemment. La parole des militant·e·s non-blanc·he·s est rarement entendue, surtout lorsqu'il ne s'agit pas de leurs propres expériences, et leur présence répond plutôt au besoin des Blanc·he·s d'avoir une vitrine de diversité et de mixité plutôt qu'à une véritable reconnaissance de leur place en tant qu'individu·e égal·e.

Les personnes non-blanches ne sont pas considérées comme des individu·e à part entière. Elles sont systématiquement identifiées comme un groupe homogène, réduites à des catégories généralisantes comme « les migrant·e·s », « les Africain·e·s » (pour toute personne venant d'un continent trois fois plus grand que l'Europe), « les rebeus », ou encore à leurs nationalités comme « les Afghan·e·s », « les Albanais·e·s ». Ces termes finissent par devenir

les premiers indicatifs utilisés pour définir la personne : « le Noir », « l'Asiatique », « la Congolaise », « l'Algérien ». Personnellement, dans le milieu militant caennais, j'ai longtemps été désigné et reconnu comme « l'Iranien ». Au-delà de cet impact altérisant et méprisant, cette désindividualisation impose aux militant·e·s non-blanc·he·s la pression constante de devoir fournir un double effort rien que pour faire reconnaître leur individualité.

Une autre forme tacite de racisme auquel font face les militant·e·s non-blanc·he·s réside dans l'ignorance inconsciente de leurs conditions matérielles de vie, qu'elles soient émotionnelles, économiques ou sociopolitiques, de la part de leurs camarades blanc·he·s. Cela s'explique, d'une part, par le fait que les Blanc·he·s, en raison de leurs privilèges, ne peuvent même pas imaginer certaines situations ou certains traumas que les non-Blanc·he·s ont pu vivre ; et d'autre part, parce qu'en cas de situations identiques, les Blanc·he·s ne sont pas du tout exposé·e·s aux mêmes risques ni aux mêmes conséquences que leurs camarades non-blanc·he·s, en particulier celleux sans-papiers.

L'exemple le plus flagrant se trouve dans le rapport avec la police. Tout d'abord, les personnes non-blanches, surtout celles entrées en Europe de façon « illégale », ont vécu des violences policières encore plus atroces que celles exercées contre les mouvements sociaux. Puis, comme le dénonce Bertrand (épisode 1, 49' : 58''), « *la répression dont sont l'objet les migrants, elle prépare toujours aussi des formes de répression socialement plus élargies* ». Autrement dit, les migrant·e·s servent systématiquement de cobayes pour expérimenter et perfectionner des techniques de contrôle, de surveillance et de répression qui seront ensuite déployées à plus grande échelle contre les populations locales. La violence policière que subissent les Blanc·he·s lors des mouvements sociaux ou de certaines situations particulières, fait partie, et à des échelles encore plus élevées, du quotidien des personnes non-blanches. Enfin, pour des actes identiques, les conséquences sont très différentes : une personne non-blanche risque de se faire retirer ses papiers, de ne pas les voir renouvelés, de voir sa demande d'asile rejetée, de recevoir un OQTF (obligation de quitter le territoire français), d'être déportée, ou en Grèce, d'être placée dans des prisons pour des migrant·e·s sans jugement et sans verdict, c'est-à-dire à une durée indéterminée.

Dans ce contexte, les militant·e·s non-blanc·he·s font souvent preuve de plus de prudence et adoptent des stratégies différentes face à la police et à la justice, ce qui peut parfois être perçu comme un manque de radicalité, voire leur être reproché par leurs

camarades blanc·he·s. L'anecdote que nous raconte Eta (44' : 02'') est assez révélatrice à ce sujet : face à la Police qui « *harcelait les gens qui traînaient autour* » du centre social squatté de Zizania, certaines personnes « *réfugiées* » ont réagi en discutant directement avec les policiers. Suite à cet événement, les militant·e·s blanc·he·s, qui refusent systématiquement de dialoguer avec la police, ont remis en cause cette réaction :

> « *Et la première réflexion de beaucoup de gens, des personnes blanches, était juste de discuter du politiquement correct. ''Était-ce correct d'avoir réagi face aux flics directement sans discussion et accord collectif en amont ?'' J'ai juste ressenti : OK, vous n'êtes pas réfugié·e·s, vous faites partie de la culture blanche, et vous n'avez aucune idée du stress que les personnes non-blanches ressentent face à la police dans la rue. Et vous ne pouvez pas comprendre facilement leur peur et leur réaction. Si vous essayez juste de discuter du politiquement correct, ça ne suffit pas, on ne peut pas… c'est simple, on ne peut pas créer d'égalité de cette manière* ».

Un autre aspect de ce manque de conscience se révèle dans le refus de certains groupes anarchistes, notamment en Grèce, de converger des luttes et de faire des compromis avec des groupes de personnes non-blanches qui se mobilisent pour arracher leurs « droits ». Nell (33' : 50'') explique cette dynamique en prenant l'exemple des luttes autour des thématiques comme la « légalisation » de tou·te·s les sans-papiers ou l'amélioration des procédures de demande d'asile :

> « *Nous, généralement dans les cercles anarchistes,* […] *il y a une grande résistance vers tout ce qui va être considéré comme du réformisme, du légalisme,* […]*, [et de] la lutte pour que les procédures soient mieux au lieu que les procédures soient abandonnées.* […] *On considère qu'autant pour le reste de la population que pour les migrants, il y a tout un tas de choses bureaucratiques ou dans la loi qui doivent pas juste être fluidifiées ou améliorées, on veut qu'ils disparaissent autant pour mon cas que pour le cas de personnes qui sont dans le bordel de demande d'asile* ».

Ce discours relève d'une contradiction fondamentale d'intérêts : d'un côté les Blanc·he·s privilégié·e·s par des papiers qui leur permettent de vivre où bon leur semble, malgré les difficultés bureaucratiques qu'iels peuvent rencontrer ; de l'autre, les non-Blanc·he·s sans-papiers qui n'ont même pas le droit d'exister aux yeux de l'État tant qu'iels ne les ont pas obtenus. Évidemment, l'abolition de la bureaucratie imposant la possession des papiers comme condition existentielle est une perspective politique que peuvent viser les luttes sociales. Or, pour les personnes sans-papiers, puisque l'ensemble de leurs conditions matérielles de vie en dépend, les obtenir constitue une étape préalable ne serait-ce que pour

pouvoir participer à ces luttes.

Ainsi, la Blancheur incorporée des espaces du militantisme anarchistes et libertaires empêche l'adhésion et l'intégration des militant·e·s non-blanc·he·s et de leurs capacités différentielles, ainsi que la convergence des luttes avec ces personnes.

II.III.III. Le racisme à l'égard des « migrant·e·s »

Si les relations de pouvoir qui s'établissent entre les militant·e·s trouvent leurs racines dans des stratifications multiples et plus ou moins tacites, celles entre les militant·e·s et les « migrant·e·s » sont indubitablement explicites et presque unilatérales. Le processus de déshumanisation systémique altérisant et criminalisant les personnes définies comme migrantes commence dès leur départ. Iels doivent laisser derrière elleux tout ce qu'iels possèdent matériellement et socialement, et emprunter un chemin souvent long et périlleux, qui amorce et renforce leur déshumanisation et leur illégalisation. Ce processus s'achève, ou plutôt se fige, à leur arrivée, lorsqu'iels se retrouvent dépourvu·e·s de droits fondamentaux, de reconnaissance pleine et entière de leur humanité, et des moyens de subvenir à leurs besoins les plus élémentaires.

C'est dans ces conditions que les migrant·e·s sont accueilli·e·s et accompagné·e·s par des militant·e·s majoritairement blanc·he·s, au sein d'espaces conçus selon les structures et les modes de fonctionnement propres aux groupes anarchistes et libertaires, comme les squats et les réseaux d'entraide. La plupart de celleux qui se trouvent dans ces espaces ont été rejeté·e·s par les institutions et n'ont donc pas d'autre recours que ces structures de solidarité. Par conséquent, toute ou une grande partie de leurs conditions matérielles et administratives dépend de celles de ces groupes et des pratiques qu'ils mettent en place.

Ainsi, une base de pouvoir très solide est installée en amont qui place les personnes non-blanches dans une position de dépendance et de vulnérabilité et renforce l'emprise souvent inconsciente des militant·e·s blanc·he·s. Ce rapport structurel consolide implicitement la différence coloniale qu'iels ont incorporée : d'un côté, des Blanc·he·s muni·e·s d'argent, de nourriture, de savoir-faire, de capital économique, culturel et social ; de l'autre, des non-blanc·he·s privé·e·s des moyens et des droits fondamentaux nécessaires pour subvenir à leurs besoins primordiaux. Il convient de rappeler, comme l'élabore Gérardin-Laverge (2018, p. 496), que « *la notion d'''incorporation'' permet de comprendre l'activité des*

agent·e·s sans supposer de sujet·te conscient·e ». Ribwar, un des protagonistes du film *Les Alphabets en lutte* (Torkaman Rad & Mérinos, 2019, 1 : 16’ : 06’’), met ce mécanisme en lumière :

> « *Iels pensent que quand tu arrives ici complètement mouillé·e et que tu as jeté ton sac à la mer, que tu te retrouves sans rien, des fois, même sans habit … ’’Bon. Cette personne a perdu sa maison, a perdu son argent, a perdu sa voiture, a perdu son métier, son emploi, — certain·e·s ont même perdu la moitié de leur famille. Donc, cette personne si c’était un·e ingénieur·e, elle a aussi perdu son savoir-faire, si elle était professeure, elle a aussi perdu son savoir.’’ Iels pensent comme ça, tu vois ? C’est pour ça qu’iels ont un regard de haut* ».

Fatima (41’ : 56’’) développe cette idée en expliquant que tout problème ou toute personne problématique sont systématiquement généralisés et considérés comme représentatifs de « tou·te·s les migrant·e·s » :

> « *À chaque fois on dénigre. On dit : ‘’ ces personnes viennent, ils ont pas eu l’éducation, ils savent rien’’. Mais c’est des gens qui, avant tout, avaient une vie. Ils savent très bien faire, ils savent très bien vivre. Certes, il y a des problèmes. Il peut y avoir des problèmes, pas parce qu’ils sont réfugiés, mais parce qu’il y a des problèmes un peu partout. Je sais pas, dans une communauté il y a des gens différents* ».

En effet, la déshumanisation et désindividualisation coloniale utilisées pour infériorisier les colonisé·e·s se reproduisent à l’identique non seulement dans le discours et les pratiques des États et des médias, mais aussi dans le discours et les pratiques de la majorité des espaces alternatifs et oppositionnels. Ainsi, les « migrant·e·s » deviennent les objets à sauver, à protéger, à accompagner et à éduquer. Dans cette logique coloniale « bienveillante », les choses sont toujours faites *pour* les migrant·e·s, mais presque jamais *avec* elleux, et encore moins *par* elleux-mêmes. Si la subjectivité et l’agentivité des militant·e·s non-blanc·he·s sont invisibilisées et négligées, celles des migrant·e·s sont, elles, catégoriquement niées. Pour reprendre les mots d’Alex (41’ : 24’’) :

> « *On a complètement pris le contrôle de même présupposer tout ce que doivent dire les migrants. Et justement d’utiliser le mot migrant et en collant à tout le monde la même étiquette, c’est… je ne sais pas, des gens « autres » qui sont quelque chose, et que nous sommes celleux qui vont les sauver et les protéger et tabasser les fascistes… je ne sais pas* ».

En conséquence, bien que les infrastructures de solidarité comme les squats et les réseaux d’entraide soient perçues pour répondre aux besoins élémentaires des migrant·e·s — logement, nourriture, vêtements et sociabilisation —, elles sont conçues par les Blanc·he·s, à

travers des modes de fonctionnement qu'iels imposent et pour des fonctions qu'iels souhaitent établir. De là, surgissent plusieurs contradictions : en premier lieu, celle entre autogestion et gestion extérieure, et celle entre la gestion autoritaire et l'anti-autoritarisme. Dans les faits, les squats et les réseaux d'entraide pour les migrant·e·s fonctionnent de manière autogérée, il s'agit toutefois de l'autogestion des militant·e·s qui organisent ces structures, et non celle des usagers et des usagères. Les habitant·e·s des squats n'autogèrent guère la vie et les luttes des squats, c'est surtout géré par les militant·e·s. De même, quant à la question d'autorité, les anti-autoritaires exercent, néanmoins, une autorité explicite sur les usagers et les usagères de ces infrastructures en imposant non seulement les modes d'organisation et de fonctionnement de l'espace, mais aussi, de manière plus tacite, leurs usages. Alex (32' : 30'') met ces contradictions en évidence :

> « *Je sens que, nous étions, d'une certaine manière, les oppresseurs et les oppresseuses des migrant·e·s [en leur imposant] « vous devriez faire l'assemblée comme ci, vous devriez faire comme ça, cette manière est correcte, ça c'est la manière anarchiste, comme si… ». Et ça peut être oppressant pour elleux parce qu'iels ne souhaitent pas nécessairement cette façon de faire, ou ne connaissent pas cette façon, ce n'est pas si simple. Comme venir en assemblée pendant 5 heures pour tout résoudre… peu importe. Ce n'est peut-être pas la manière dont iels ont envie de résoudre les choses. Donc on impose certainement notre manière de faire les choses aux autres* ».

En second lieu, émergent des contradictions entre, d'un côté, les ambitions de mutualisme et de « lutte commune avec les migrants », et de l'autre, la divergence des objectifs et des stratégies, ainsi que l'exclusivité des modes de fonctionnement. Les usagers et usagères des espaces de solidarité, notamment les habitant·e·s des squats, comme le rappelle Bertrand (40' : 05''), « *pour la plupart, ils sont pas militant·e·s, c'est des gens qui sont réunis dans un même lieu par le hasard et la nécessité* ». Contrairement aux groupes militants, caractérisés par une certaine homogénéité en termes de valeurs, de pratiques idéologiques et de perspectives communes, les habitant·e·s des squats forment une hétérogénéité marquée par la diversité de leurs situations, de leurs besoins, de leurs attentes et de leurs visions politiques.

Dans ces circonstances, d'une part, comme l'explique Nell (37' : 41''), certain·e·s militant·e·s ressentent une forme de désillusion et de frustration. Iels constatent que la conception essentialiste du ou de la migrant·e comme sujet politique — intrinsèquement révolté·é et naturellement en lutte — ne correspond pas à la réalité vécue. Ce fantasme

s'effondre face à des priorités concrètes et urgentes : régularisation, logement, nourriture, travail. D'autre part, comme le soulignent Bertrand et Nell, il existe peu de démarches visant à prendre en compte la subjectivité réelle des habitant·e·s et à construire avec elleux un cadre de lutte qui parte de leurs réalités. Ces personnes sont souvent invitées à rejoindre les luttes déjà existantes — et non à les façonner —, ce qui les réduit à des rôles secondaires ou symboliques au sein de luttes déjà cadrées par les mouvances anarchistes et libertaires.

Outre le racisme dit « ordinaire » et le « racisme bienveillant », dont les structures et les caractéristiques ont précédemment été exposées, les migrant·e·s subissent d'autres formes de racisme structurel au sein des espaces de solidarité, notamment dans les squats, dont je vais brièvement pointer quelques manifestations :

— **Représentation misérabiliste :** les migrant·e·s, de manière systématique et presque univoque, sont représenté·e·s à travers leurs souffrances, leur précarité et leurs conditions de vie épouvantables. Qu'il s'agisse des représentations symboliques, médiatiques, artistiques ou militantes, celles-ci reproduisent régulièrement l'image du « pauvre petit migrant », figeant ces personnes dans la seule et unique posture de victime, et invisibilisent et nient ainsi leur subjectivité, leur agentivité et leur résistance.

— Généralisation par les nationalités : le nombre de fois où j'ai entendu des militant·e·s blanc·he·s commencer leurs propos par des formules telles que « *Ah, c'est les Afghans* », « *les Albanais sont comme ça* », « *les Iraniens sont comme ci* », « *les Congolais font ça* », « *les Soudanais font comme ci* », est incalculable. Certes, il peut exister des points communs entre des personnes ayant grandi dans une même région et ayant été socialisées par des codes culturels similaires. Mais, d'une part, même à ce niveau, il existe des différences considérables entre les régions et les cultures d'un même pays — au même titre qu'il existe des différences notables d'habitus et de culture entre, par exemple, les Normand·e·s et les Marseillais·e·s, ou entre les bourgeois·e·s catholiques de Paris et les prolétaires socialistes du Tarn. D'autre part, cette généralisation identitaire, comme toute autre forme de stéréotypisation culturelle, ne repose sur aucune réalité sociale consistante. Elle ne sert aucune analyse concrète, si ce n'est à réifier et déshumaniser encore davantage les personnes concernées.

— **Précaution raciste :** comme le dénonce Fatima (43' : 04''),

> « *C'est automatique dans la tête des gens, quelqu'un qui est dans le besoin, c'est lui qui va peut-être*

toucher à la caisse ou je sais pas, et une personne qui vient déjà, selon eux, aider, va pas toucher à la caisse, ce qui est absurde. Parce que c'est basé sur : ''lui, il est Blanc, il est Européen, ou elle, elle est blanche, elle est européenne, on fait confiance'' de base, sans réfléchir. Mais par rapport aux réfugiés ou aux migrants, il y a un grand problème. Là on va douter, on va dire ''il y a eu des problèmes avant''. Il se passe toujours ça, quand quelqu'un dit quelque chose ».

Une personne non-blanche, particulièrement lorsqu'elle est en situation de grande précarité, est d'emblée associée à la délinquance et au vol. On se montre ainsi toujours plus méfiant·e·s vis-à-vis des non-Blanc·he·s — et plus encore des hommes non-blancs. Dans l'imaginaire collectif, y compris parmi des militant·e·s antiracistes et antifascistes, l'homme non-blanc pauvre incarne la figure du voleur ou du violeur. Pourtant, en l'absence de données chiffrées ou d'études scientifiques, mes observations personnelles durant neuf années de terrain révèlent une réalité tout autre : aucune personne non-blanche ayant été en charge ou ayant eu accès aux caisses des collectifs n'a jamais détourné un seul centime, tandis que plusieurs personnes blanches ont volé des sommes importantes dans ces mêmes caisses collectives. De même, si les comportements de harcèlement et d'agression sexuelle non physique sont effectivement plus récurrents — ou du moins plus visibles — chez des hommes non-blancs, les cas de viols et d'agressions sexuelles physiques envers des femmes blanches ont été le fait d'hommes blancs. En revanche, les agressions sexuelles physiques commises par des hommes non-blancs ont uniquement concerné des femmes non-blanches. Évidemment, il ne s'agit pas ici de tirer des conclusions à partir de ces observations. En revanche, elles suffisent à démonter l'aberration de l'image fantasmée du non-Blanc voleur et violeur.

— Imposition culturelle : par-dessus l'imposition de la culture politique et des modalités de lutte évoquées précédemment, un autre processus s'opère : les normes, valeurs, pratiques et représentations culturelles des pays d'accueil — perçues comme universelles et supérieures — sont systématiquement imposées aux personnes migrantes. Malgré une posture affichée d'ouverture et de multiculturalité, les espaces alternatifs et oppositionnels reproduisent une homogénéisation culturelle à travers leurs pratiques, leurs représentations et leurs codes implicites.

Premièrement, l'intégration des individu·e·s passe presque toujours par l'assimilation : on n'intègre pas une personne, tant qu'elle n'a pas intégré « nos » codes sociaux et culturels.

Deuxièmement, toute différence peut relever de jugement, de mépris, voire de

répression. Un exemple révélateur est celui de l'éducation des enfants. Souvent, les parents non-blanc·he·s sont jugé·e·s, voire accusé·e·s de maltraitance, tout simplement parce que leurs méthodes éducatives diffèrent de celles des militant·e·s blanc·he·s, qui les considèrent comme les seules valables, parce que ce sont les leurs.

Troisièmement, les Blanc·he·s imposent systématiquement leur habitus culturel, qu'il s'agisse des événements à célébrer, comme Noël ou le Nouvel an occidental, ou des formes de socialisation et de convivialité issues des normes européennes : façons de faire la fête, de manger ensemble, de se réunir, etc. Même lorsque les habitant·e·s des squats sont invité·e·s à participer à l'organisation d'un événement — en cuisinant ou en présentant des éléments culturels issus de leur pays ou de leur région — la production de l'espace, sa représentation et les pratiques spatiales restent fermement blanches, dans leur forme comme dans leur contenu (*cf.* pp. 487-488).

Pour conclure, l'incapacité à se défaire pleinement des logiques coloniales — dans l'analyse politique, le cadre discursif, les représentations de l'espace et les pratiques militantes — compromet sérieusement l'effectivité d'une véritable égalité, d'une émancipation équitaire et d'une solidarité réellement internationale et décoloniale. Ces contradictions ne relèvent pas seulement du registre discursif, elles s'incarnent aussi dans les rapports de pouvoir qui perdurent au sein même des mouvements. Il devient alors impératif de remettre en question la logique de la colonialité, et de développer des réflexions et des réflexivités, non seulement pour, comme le dit Nelle (38' : 46''), « *creuser quelles sont les différences des privilèges qu'on a* », mais aussi pour analyser comment ces rapports de pouvoir se reproduisent et participent à la perpétuation d'un système capitaliste qui s'alimente profondément de la colonialité. La logique de la colonialité tue encore aujourd'hui des centaines de personnes par jour, que ce soit en Palestine, au Congo, en Haïti ou en Méditerranée.

II.IV. Quelques considérations sur la question de classe

Comme cela a été évoqué à plusieurs reprises, la composition de classes des mouvements anarchistes et libertaires est plus ou moins homogène, et cela beaucoup plus à Caen qu'à Athènes. Le milieu caennais est notamment composé de personnes se considérant de « classe moyenne », c'est-à-dire des couches ascendantes du prolétariat à la fois au niveau

des capitaux économique, social et culturel. En conséquence se dessine un écart tangible entre ces milieux, leurs conditions matérielles de vie, leurs valeurs politiques et idéologiques, leurs modes d'organisation, leurs pratiques quotidiennes et militantes et la réalité de vie des couches plus précaires.

Cet écart se manifeste à plusieurs niveaux. Sur le plan spatial d'abord, à Caen, à quelques exceptions près, les espaces de vie et de luttes des militant·e·s sont concentré soit dans les quartiers du centre-ville soit à la campagne. Iels sont ainsi absent·e·s des quartiers prolétaires souvent périphériques, dont iels méconnaissent les réalités sociales et matérielles. Cette distance géographique se traduit par une déconnexion des conditions de vie, des rapports sociaux et des espaces et des réseaux locaux propres aux couches les plus précaires du prolétariat. Le manque est parfois reconnu, mais souvent de manière réactive, notamment lors des émeutes dans les quartiers périphériques. Sur le plan du travail, la plupart des militant·e·s exercent des activités relativement valorisées et ne connaissent pas les espaces de travail subalternes. À l'inverse, cette distance est beaucoup moins marquée à Athènes, où une grande partie des militant·e·s vivent dans des quartiers prolétaires et occupent des emplois précaires ou peu valorisés, ce qui permet une relation plus concrète avec ces réalités sociales.

Au niveau des représentations, comme en témoignent de nombreux textes, tracts et affiches présentés tout au long de cette recherche, elles relèvent d'un idéalisme « *incapable de construire une relation concrète avec la vie prolétarienne* » (Negt & Kluge, 1972, *in* Negt, 2007, p. 132). Souvent centrées sur des objectifs abstraits et lointains, comme l'abolition de l'État ou des frontières, et formulées dans un langage spécifique, elles offrent rarement des perspectives concrètes ayant un impact tangible sur la vie des prolétaires. Chez certaines tendances, il existe même une forme de mépris vis-à-vis des luttes syndicales ou des revendications telles que « lutter pour arrondir les fins de mois ».

Par ailleurs, cet écart s'est encore accentué ces dernières années du fait de l'occultation progressive de la lutte des classes par la dérive de certaines luttes que le capitalisme a su incorporer, essentialiser et vider de toute perspective de classe. Les approches libérales et essentialistes, ayant pris le dessus dans les luttes féministes, LGBTQI+, antifascistes, anticoloniales et écologiques, ont relégué la question de classe au second plan et renforcé les divisions entre différentes fractions du prolétariat. Il en a découlé une sorte de

prosélytisme et de mépris de classe à l'égard des prolétaires ne disposant pas ou peu de capital social et culturel, peu sensibles à ces enjeux spécifiques, et n'adhérant pas spontanément aux pratiques idéologiques ou aux modes d'organisation portés par ces mouvements.

Au niveau de l'organisation et des stratégies, le militantisme anarchiste valorise souvent des formes d'engagement, des pratiques militantes, ainsi que des modalités d'organisation et d'action spécifiques, peu accessibles à celleux qui ne disposent ni du temps, ni des codes, ni du capital culturel, ni des conditions matérielles pour s'y accrocher et s'y investir pleinement. Cette déconnexion, à la fois discursive et pratique, contribue à renforcer un entre-soi dans lequel les prolétaires ne trouvent ni leur place ni de réponses concrètes à leurs besoins, qu'il s'agisse de besoins immédiats, tels qu'accéder à un logement, améliorer leurs conditions de travail ou mieux se nourrir, ou de besoins plus génériques comme l'existence de structures capables de porter des luttes massives et efficaces.

L'exemple le plus flagrant est apparu lors des assemblées des Gilets jaunes à la Maison du Peuple de Caen : beaucoup étaient écœuré·e·s par les « blablas » et les assemblées interminables, alors qu'iels voulaient trancher vite et efficacement sur des questions concrètes, comme l'organisation des manifestations ou des actions. Ce décalage soulignait l'asymétrie entre certaines pratiques militantes héritées des traditions anarchistes, et les conceptions plus directes, ancrées dans l'urgence et la brutalité des réalités prolétaires.

En définitive, ces écarts marquent une absence saillante des prolétaires plus précaires dans les espaces de lutte des mouvances anarchistes et libertaires, mais aussi des militant·e·s dans les espaces de vie et de luttes des prolétaires précaires. Cette absence peut refléter une contradiction soulignée par plusieurs penseurs marxistes (Marx, Engels, Lénine, Lukács, Gramsci, Debord, Negt), selon lesquels l'anarchisme, loin de s'ancrer dans les conditions objectives du prolétariat, exprime surtout les positions intermédiaires et les impasses politiques de la petite bourgeoisie déclassée, rétive à l'organisation collective et à l'affrontement structuré avec les rapports sociaux du capitalisme. Comme le démontre Negt (1976, *in* Negt, 2007, pp. 45-46),

> « *L'idée selon laquelle un mouvement socialiste puisse se construire à côté ou en dehors de la classe ouvrière et devenir une force de changement n'est qu'une utopie abstraite ; même si on sait que la structure sociologique de cette classe s'est transformée et étendue* ».

III. Nommer, confronter, transformer les rapports de domination

> « *Ça dépend si tu penses que l'égalité elle est donnée ou si c'est quelque chose qui se construit. Et moi, je pense que c'est quelque chose qui se construit comme la liberté, la solidarité et voilà. Effectivement, tu peux affirmer des tas de choses, mais c'est comment ça s'inscrit dans des pratiques. Et c'est là qu'en pratique, en situation, avec les gens, en partant de là où ils sont tu construis le truc* ».
>
> Bertrand (1 : 12' : 56'')

Interroger et combattre collectivement les structures de domination au sein même des mouvements suppose de s'engager dans plusieurs processus à la fois, étroitement liés les uns aux autres. Pour ce faire, de nombreuses micro-stratégies de résistance et de défenses ont été adoptées par des groupes marginalisés, d'une part, pour contrebalancer les rapports de force, et d'autre part, pour mettre en place des mécanismes et des modes de fonctionnement qui tendent à limiter les possibilités de l'exercice du pouvoir et de la domination. Comme le rappelle Vassilis (1 : 13' : 22''),

> « *En général, bien sûr que les gens en position de domination ne vont jamais abandonner leur pouvoir. C'est l'histoire de la civilisation. Les opprimé·e·s se battent contre leurs oppresseurs, s'iels gagnent, iels gagnent, s'iels perdent, iels perdent. Au moins, iels perdent avec des meilleures conditions de vie. Iels gagnent toujours quelque chose* ».

Si les rapports de pouvoir et de domination sont encore très loin d'être abolis au sein des mouvements anarchistes et libertaires, la victoire consiste dans le fait que la remise en question de ces rapports est devenue de plus en plus normalisée et fréquente dans ces espaces. D'après mes observations depuis neuf ans sur le terrain, ainsi que plusieurs témoignages de participant·e·s, ce progrès a même été relativement rapide : comme l'illustre l'exemple de l'exposition relaté au début de ce chapitre, il y a encore cinq ou six ans, ces réflexivités n'étaient pas du tout à l'ordre du jour. Aujourd'hui, en revanche, le fait de mettre ces questions sur la table constitue, plus ou moins, une partie des discussions de la plupart des collectifs et des assemblées, notamment, grâce aux luttes acharnées des groupes et des individu·e·s marginalisé·e·s. Ces luttes se déploient à plusieurs niveaux, selon des modalités diverses, en fonction des rapports de force que ces groupes parviennent, ou non, à construire, à imposer et à faire durer. Comme le souligne Nell (55' : 16''),

> « *Toutes ces relations de pouvoir qui sont de toute façon inévitables je pense, on peut pas les prévenir complètement. Je pense que ce qu'on peut faire c'est agir dessus une fois qu'elles se manifestent, une fois qu'elles sont identifiées et reconnues par les membres du groupe* ».

Dans cette perspective, agir sur ces mécanismes internes de pouvoir commence d'abord par une prise de conscience critique et réflexive, suivie d'une déconstruction des représentations et imaginaires qui légitiment ces rapports. Ensuite vient une redistribution équitaire de la parole, de l'attention et de la reconnaissance, et enfin, la mise en pratique de modes d'organisation et de fonctionnement permettant une véritable participation de chacun·e à tous les niveaux décisionnels et opérationnels.

III.I. Prise de conscience collective

Les dominations structurelles telles que le sexisme, le racisme ou le classisme, ne se limitent pas à des violences et des expositions explicites, elles opèrent aussi par les formes plus tacites que nous avons pu constater. D'autant plus qu'elles sont encore moins visibles (parfois mieux dissimulées ou plus spécifiques), plus hétéroclites et donc plus difficiles à repérer dans les espaces se revendiquant d'égalité et d'horizontalité. Partant, la prise de conscience collective se développe dans les deux sens. Du côté des groupes dominés, il est essentiel de pouvoir reconnaître ces rapports structurels et sortir de l'isolement dans lequel les placent les oppressions, pour dénoncer les formes spécifiques de domination qu'iels subissent, les nommer, les penser collectivement, et les transformer en sujet politique, puis élaborer des discours, des analyses, et des stratégies de résistance et de lutte pour les combattre. Dans cette perspective, ainsi que l'explique Gérardin-Laverge (2018, p. 603),

> « *Parler ce n'est pas seulement témoigner pour soi, de son expérience individuelle, mais mettre en lien son vécu avec d'autres, donc témoigner de l'organisation sociale qui structure nos vies et qui est la cause des violences.*
>
> *Si la prise de parole individuelle a été thématisée comme un outil de lutte, c'est parce qu'elle articule les deux dimensions d'une émancipation individuelle (par et vers la prise de parole) et d'une prise de conscience collective du caractère structurel de l'oppression* ».

La mise en commun des expériences vécues et la construction de récits partagés permettent aux dominé·e·s de sortir de la position individualisante de victime, de devenir sujets politiques de résistance et de changement, et ainsi de peser collectivement dans les rapports de force.

Du côté du collectif, avant tout, il faut admettre et reconnaître l'existence d'une inégalité, puis en identifier la structure, les racines et les modes opératoires afin de pouvoir y

remédier. Tant qu'un groupe nie l'existence de dominations telles que le sexisme ou le racisme structurel en son sein, le problème demeure figé à ce niveau. Or, cette dénégation constitue déjà en soi un rapport de pouvoir qui permet aux groupes dominants de se maintenir dans leur position d'oppresseurs tout en se revendiquant de valeurs égalitaires. En outre, la reconnaissance ne peut être seulement symbolique et déclarative : comme j'ai déjà cité Fraser (2005, p. 49), il n'y a « *pas de reconnaissance sans redistribution* ». Ce n'est qu'à ces deux conditions qu'un véritable processus de transformation profonde devient possible.

Cependant, la prise de conscience individuelle précède la prise de conscience collective. Refuser de voir l'oppression que l'on exerce ou que l'on reproduit chacun·e, selon sa position sociale et sa situation géo-corpo-historique, nous empêche d'appréhender les formes de domination que l'on perpétue, même de manière inconsciente ou involontaire :

> « *Comme Paulo Freire le montre si bien dans La pédagogie des opprimés, pour provoquer un véritable changement révolutionnaire, nous ne devons jamais nous intéresser exclusivement aux situations d'oppressions dont nous cherchons à nous libérer, nous devons nous concentrer sur cette partie de l'oppresseur enfouie au plus profond de chacune de nous, et qui ne connaît que les techniques des oppresseurs, les modes de relation des oppresseurs* ». (Lorde, 1984, p. 135)

Pour ce faire, il ne s'agit donc pas seulement de reconnaître les oppressions que l'on subit, mais aussi de devenir conscient·e·s de celles que l'on fait subir aux autres. Cela dit, cette question ne relève pas d'une seule prise de responsabilité individuelle ou d'une culpabilité morale personnelle : elle s'inscrit dans une analyse sociale des rapports de pouvoir structurels qui se reproduisent à travers les espaces, les pratiques et les relations du militantisme.

Ainsi, la prise de conscience collective se construit à travers un processus dialectique transversal qui consiste en des interactions permanentes entre les discours égalitaristes et la reproduction des dominations, entre l'introspection individuelle et la réflexivité collective, entre la sensibilisation, la pédagogie et la mise en pratique, entre la remise en question des oppressions et la redistribution de pouvoir. Elle ne peut s'affirmer que dans la durée et par les pratiques subversives concrètes reconfigurant la structure, les modes d'organisation et de fonctionnement ainsi que la répartition de la parole et du pouvoir. En ce sens, elle nécessite la mise en place de plusieurs outils.

III.I.I. Sensibilisation et pédagogie

D'une part, comme le rappelle Alexie (54' : 41''), « s*ouvent, les oppresseurs* […] *se rendent pas compte qu'ils le sont* », soit parce qu'iels ne (re)connaissent pas les formes d'oppression, soit parce qu'iels ne perçoivent pas que leur comportement et/ou leur parole relève d'un rapport de domination. D'autre part, du côté des dominé·e·s, notamment face aux formes de domination historiquement naturalisées, intériorisées ou euphémisées, la conscience de l'oppression subie n'est pas toujours acquise. Enfin, il n'est jamais évident de savoir comment réagir face à une oppression ni comment agir pour ne pas la reproduire. C'est pourquoi il est indispensable de créer des espaces de sensibilisation pour visibiliser ces enjeux et en discuter collectivement, et des outils pédagogiques pour identifier, comprendre et déconstruire les mécanismes d'oppression, ainsi que pour apprendre à réagir face à eux. Ces dispositifs permettent à la fois aux dominé·e·s de faire valoir et reconnaître leurs ressentis et leurs vécus, et aux dominant·e·s des moyens de conscientiser leurs privilèges, de remettre en question leur position de domination, d'apprendre à écouter, à partager l'espace, la parole et le pouvoir.

Il s'agit, d'un côté, d'un travail individuel consistant à se poser des questions, à se renseigner, à apprendre et à réfléchir à travers les sources théoriques, les connaissances et les expériences des autres, l'écoute, l'observation, les discussions ; de l'autre côté, d'un travail collectif visant à fournir les moyens concrets pour partager et mettre en pratique ce travail théorique : des temps de partage de ressentis et de parole libérée, des formations et des ateliers, des espaces d'autocritique et de réflexivité tant individuelles que collectives, des jeux de rôles en inversant les positions. À cela s'ajoutent, comme outils, des affiches, des autocollants, des schémas informateurs et pédagogiques à portée de vue, en particulier, et en abondance, dans les espaces alternatifs et oppositionnels, mais aussi dans les espaces publics, comme l'illustrent les figures 84 et 85.



Figure 84 : Autocollant pédagogique sur le consentement

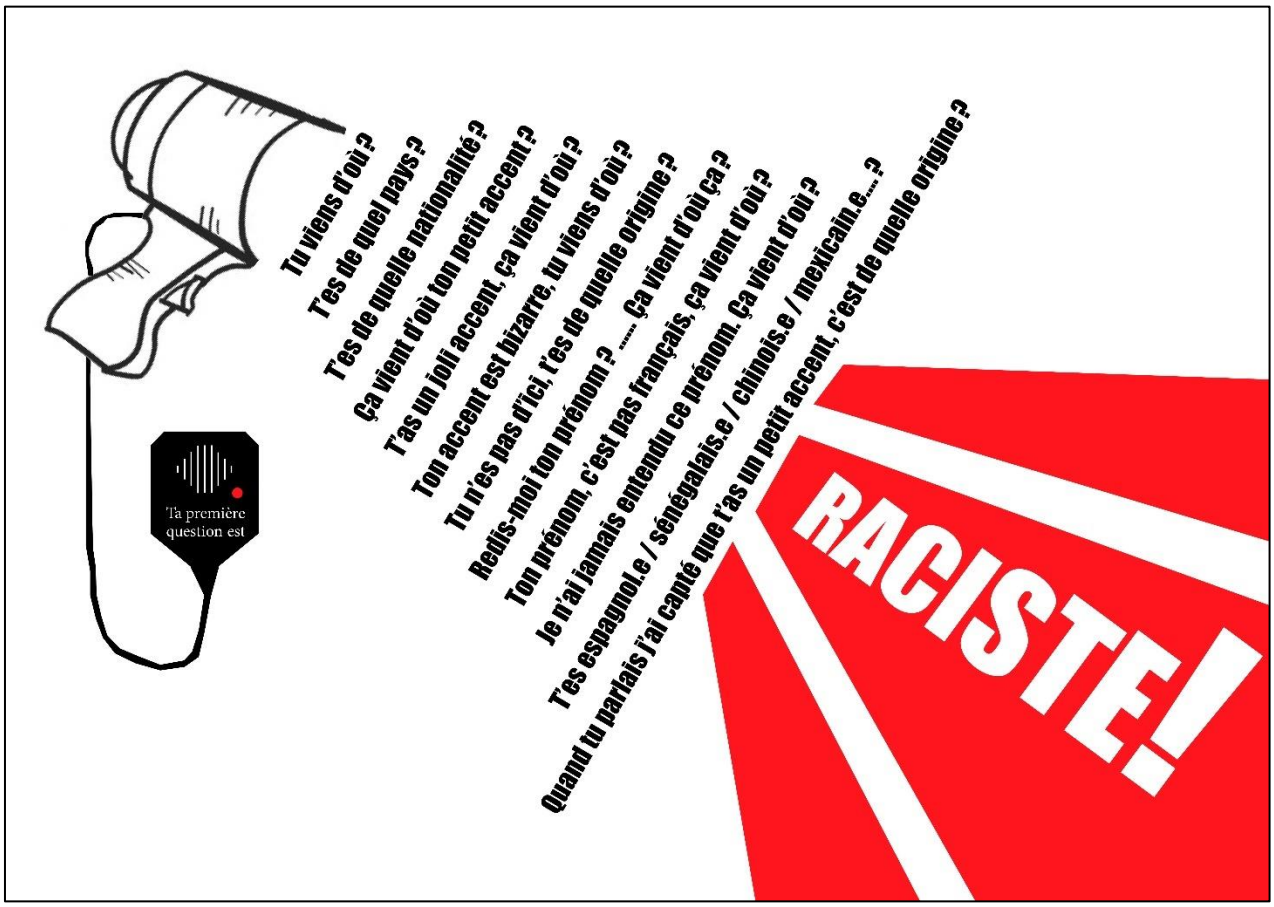


Figure 85 : Une des affiches de l'exposition Emmure(r) les oppressions à la Pétroleuse qui reprend les questions systématiquement posées aux personnes non blanches, révélatrices du racisme dit « ordinaire », février 2019

Cependant, malgré la multiplicité, l'accessibilité et la visibilité croissante des matières théoriques et des outils pédagogiques, force est de constater que celleux qui exercent le plus les dominations sont souvent les moins enclin·e·s à s'informer et à se former. Quand il y a des formations, des ateliers, des discussions ou d'autres types d'activités collectives proposées sur

ces sujets, les personnes qui sont reconnues collectivement comme dominantes et oppresseuses n'y participent jamais. Régulièrement, les personnes du groupe concerné et celles des autres groupes opprimés se trouvent entre elles, déjà sensibilisées et conscientes des enjeux. En dépit de leur réclamation constante d'un manque de pédagogie, brandie souvent pour reprocher aux groupes opprimés leur supposée agressivité ou radicalité, les dominant·e·s ne se présentent jamais lorsqu'un espace pédagogique leur est offert. Cet évitement n'a rien de surprenant, car iels savent que, dans ces moments-là, non seulement iels ne pourront pas profiter de leurs positions de pouvoir ni maintenir leur centralité, mais qu'en outre, se soumettre à la pédagogie des opprimé·e·s les obligerait à reconnaître la domination dont iels jouissent au détriment des autres — ce qui les désarmerait de tout prétexte pour la justifier.

En réalité, même quand il s'agit de la pédagogie sur les oppressions, les dominant·e·s tendent à imposer leurs propres termes de conversation. De fait, comme le démontre Dorlin (2005, p. 96) en s'inspirant de la pensée de Fanon,

> « *La domination fonctionne comme un monde historiquement déformé dans lequel les dominés sont pris et dans lequel ces derniers sont contraints de se réfléchir. Nous comprenons alors de quelle façon les catégories d'analyse dont nous usons ont des conséquences sur les conditions matérielles des luttes* ».

En ce sens, éviter ou contourner la logique et la raison de ce monde en employant les cadres subversifs inédits pourrait s'avérer bien plus menaçant pour elleux qu'inscrire la critique dans les catégories définies par leur hégémonie idéologique. Autrement dit, produire une pensée et des pratiques depuis les marges, hors des cadres épistémiques imposés par les dominant·e·s, c'est rompre avec les formes aliénées de dialogue qui naturalisent leurs contradictions. Le changement des termes de conversation renverse la légitimité et le pouvoir d'énonciation, et constitue ainsi un point sensible pour les dominant·e·s entrainant les stratégies d'évitement, le rejet et le dénigrement.

III.I.II. Réflexivité et autocritique

> « *Et peut-être que nous avons besoin des structures parce qu'à la fin de la journée, disons que presque tout le monde peut avoir cette sorte de comportements. Peut-être qu'on va comprendre que ''ah ! OK là je me sens heureux parce que j'ai du pouvoir''. C'est normal … Pas normal, … Les gens font ça, les gens deviennent heureux avec le pouvoir, iels aiment le pouvoir et veulent le garder. Et parfois, on a besoin*

de quelqu'un pour nous dire ''Stop ! Tu vas trop loin, c'est trop. Genre maintenant t'es devenu ce que tu ne voulais pas devenir. Maintenant t'es devenu ce que tu pensais être mauvais'' ».

(Alex, 1 : 04' :18'')

Comme le remarquent Alex, mais aussi Nell, Vassilis et Bertrand, au-delà de la connaissance théorique, de la sensibilité, de la conscience et de la responsabilité personnelle, il est indispensable de mettre en place certains mécanismes collectifs pour renforcer la prise de conscience collective et réduire les potentialités d'exercice du pouvoir. Au niveau individuel, la réflexivité sur sa situation, sa position sociale et ses privilèges, ainsi que l'autocritique de ses habitudes, de ses comportements et de ses prises de position ; au niveau collectif, à la suite de séquences de luttes intenses, une réflexion sur les modes d'organisation et de fonctionnement, sur les perspectives politiques et sur les rapports sociaux instaurés au sein des espaces de lutte, de même qu'une autocritique des dynamiques et phénomènes ayant conduit à la reproduction des rapports de domination — non dans une perspective moralisatrice et individualisante, mais comme exigence politique — constituent les conditions nécessaires à la construction d'une conscience collective apte à ébranler les fondements des oppressions internes.

Cela implique, comme l'évoquent Nell, Bertrand, Alexie, Vassilis et Sai, la reconfiguration des modalités de discussion, d'organisation et de fonctionnement, la remise en question des critères implicites de légitimité, ainsi qu'une ouverture bienveillante à l'égard des nouveaux arrivants et les personnes qui se positionnent, ou sont positionnées, dans les marges. Cela passe par des dispositifs concrets visant à décentrer les normes établies, à permettre des pratiques différentes d'expression et de participation, et à créer des espaces d'expérimentation collective. Des formes de rotation des mandats, de mutualisation des savoirs, de participation active aux décisions, de répartition équitable et de facilitation des prises de parole, d'incitation à l'écoute des autres peuvent être mobilisées afin d'impulser une réflexivité politique propice à une réorganisation plus équitaire de l'espace.

III.I.III. Quand la terre refuse de germer

« *Nous ne devrions pas juste attendre jusqu'à ce qu'ils nous donnent l'espace pour nous exprimer, nous devons le prendre. Nous devons prendre la place. Ils ne nous comprendront jamais ni nous donneront complètement d'espace. Même si nous expliquons beaucoup, même si nous sommes gentilles et leur expliquons pourquoi ce qu'ils font ne va pas. C'est comme s'ils ne comprenaient pas. Ils ne comprennent*

pas quand on est agressive envers eux, ils ne comprennent pas quand on est gentille avec eux. Je ne sais pas comment ils comprendront ou s'ils comprennent un jour. Je veux dire, maintenant, il semble que beaucoup d'entre eux ne font plus toutes ces mauvaises choses, mais parfois, c'est comme s'ils avaient appris ce qu'il ne faut pas faire ou dire sans réellement comprendre pourquoi ils ne devraient pas le faire ou le dire ».

Alex (1 : 13' : 49'')

La prise de conscience suppose, avant tout, de l'empathie et une véritable ouverture envers les « autres ». Dans les milieux militants — comme sans doute ailleurs dans la société — certain·e·s se considèrent comme étant arrivé·e·s au bout du chemin : iels estiment avoir tout compris, tout déconstruit, et ne plus avoir besoin d'évoluer. Ce sentiment d'accomplissement est souvent renforcé par le fait de militer pour la « bonne cause ». Une fois anarchistes ou libertaires, iels se pensent exempt·e·s de toute remise en question, en particulier sur leurs idées ou leur lecture politique. En conséquence, iels restent hermétiques face à toute exigence de réflexivité, de critique et de changement. Dans certains cas cela vire même à l'hostilité.

De là ressortent deux types de situations. La première concerne des individu·e·s en position de domination qui nient en bloc soit l'existence même de la domination, soit le fait d'occuper une telle position. Comme le déplore Nell (55' : 41'') à propos de la prise de conscience collective des rapports de pouvoir : « *parfois, ça peut être reconnu par tous les membres du groupe sauf la personne que les autres pointent du doigt un petit peu* ». En l'occurrence, soit cette personne occupe une place centrale et importante dans le collectif, et fait progressivement fuir les autres en maintenant sa position de dominant·e, soit elle se retrouve affaiblie dans le rapport de force et finit par s'adapter ou être exclue.

La seconde situation se joue au niveau collectif, lorsqu'une dissidence et une tension émergent entre deux ou plusieurs groupes au sein du même espace : les femmes dénonçant les comportements sexistes face aux hommes qui refusent de les reconnaître, ou un groupe qui se sent opprimé face à un collectif qui ne perçoit pas l'oppression ou ne l'identifie pas comme telle. Dans ces situations, les conflits sont généralement débattus lors d'assemblées, souvent longues et enflammées, où le débat ne vise plus à convaincre les un·e·s et les autres, mais à résister ou à renforcer, selon la position de chaque groupe, un rapport de force déjà existant. Deux exemples peuvent bien illustrer ces situations :

Le premier exemple est survenu à Athènes, au sein de la grande Assemblée ouverte des squats, *stékia*, collectifs, internationalistes, migrant·e·s et solidaires, composée de nombreux collectifs et individu·e·s, comme je l'ai déjà mentionné. À la suite d'une action, une quarantaine de personnes ont été interpellées et placées en garde à vue. Les femmes ont été rassemblées dans une grande cellule, tout comme les hommes. Au cours de la nuit, quelques hommes, tous membres du même collectif, se sont moqués de leurs camarades féminines qu'ils entendaient depuis leur cellule et ont même partagé des blagues sexistes à leur sujet avec les policiers. Lorsque ces faits ont été rapportés aux femmes, elles ont été à la fois choquées et enragées. Quelques jours plus tard, lors de l'assemblée de débriefing de l'action et des événements qui l'ont suivie, quelques militantes ont réussi à poser le sujet du sexisme comme premier point à l'ordre du jour. Cela a donné lieu à des heures de discussion, voire de dispute, entre, d'un côté, les hommes qui refusaient d'admettre les faits ou accepter que leur comportement avait été déplacé, sexiste et oppressant, ceux qui les défendaient, les justifiaient ou essayaient d'alléger les circonstances, et de l'autre côté, celleux qui soutenaient leurs camarades opprimées et réclamaient une prise de conscience collective de la gravité de ce qui s'était passé. Cette discussion a révélé de multiples dysfonctionnements structurels, jusque-là ignorés, dissimulés ou invisibles, tant au niveau organisationnel et pratique qu'au niveau théorique.

Le deuxième incident s'est produit au squat du Marais à Caen. L'un des collectifs centraux avait sollicité plusieurs collectifs et individu·e·s pour fêter son anniversaire à travers un week-end d'activités diverses. Toutefois, durant cet événement, les membres du collectif organisateur ont à plusieurs reprises adopté des comportements autoritaires, méprisants et violents à l'égard des personnes impliquées dans l'organisation. Bien qu'ayant été durement agressé·e·s et oppressé·e·s pendant le week-end, ces personnes ont tout de même décidé de se rendre à l'assemblée de débriefing, dans une volonté de discuter avec les oppresseurs et oppresseuses, mais aussi de mener une démarche collective constructive pour éviter la reproduction de telles attitudes. Or, cette assemblée s'est rapidement transformée en un processus de lynchage symbolique : les membres du collectif organisateur s'étaient regroupé·e·s dans l'unique but de renforcer leur position et d'attaquer encore davantage les participant·e·s, leur reprochant notamment d'avoir manqué de respect aux décisions collectives. Alors que le fond du problème tenait au fait que les décisions prises en interne par ce collectif différaient de celles prises collectivement lors des assemblées préparatoires de

l'événement, sans que cette divergence n'ait été communiquée aux autres participant·e·s. L'assemblée s'est conclue par des insultes, des menaces physiques, et la rupture nette de plusieurs personnes et collectifs avec ce groupe.

Ce refus de reconnaissance et de prise de conscience des dominations se manifeste souvent, comme le décrit Bertrand (1 : 00' : 31''), soit par des « *attitudes victimaires* », soit par des « *attitudes extrêmement agressives verbalement, symboliquement ou, parfois même, physiquement* ». Qu'il s'agisse de formes structurelles ou de comportements individuels, ce refus s'explique, d'une part, par un mécanisme de défense égocentré qui se dissimule derrière des principes idéologiques tels que la liberté ou l'autonomie, des préoccupations liées à l'efficacité militante, voire même, paradoxalement, à certaines mesures d'inclusivité et d'appropriabilité ; et, d'autre part, par un attachement tenace aux positions de pouvoir que la prise de conscience collective viendrait ébranler. Reconnaître l'oppression, dans les espaces militants, implique de céder du pouvoir, de déconstruire ses certitudes, de quitter le centre et de partager le terrain avec les autres. Certain·e·s préfèrent alors en minimiser les effets, disqualifier les critiques, inverser les rôles ou délégitimer la parole de celleux qui les formulent.

Des verbatims tels que celui que rapporte Nell (58' : 54'') : « *vous essayez d'empiéter sur ma liberté* », celui prononcé par un militant lors de l'assemblée conflictuelle à la Pétroleuse au sujet de l'exposition Emmure(r) les oppressions : « *il faut alors brûler tous les hommes blancs* », ou encore celui exprimé par deux militants lors d'une discussion politique : « *toi aussi*, *tu es raciste à dire ''vous les Blancs''* », sont révélateurs de ces réactions de victimisation. Il ne s'agit pas simplement d'une stratégie de défense psychologique, mais d'une stratégie politique bien connue des groupes dominants : l'inversion de violence. De la même manière que les patrons se présentent comme victimes des grèves ouvrières, et que l'État prétend subir la violence des manifestant·e·s, ces militants en se déclarant victimes, non seulement déplacent le centre de gravité et recentrent l'attention sur eux-mêmes, mais accusent en plus les opprimé·e·s d'exercer une violence dont iels sont précisément les cibles et non les auteurs et autrices.

Dans ces conditions, en cas de la difficulté des groupes dominants à accepter la conflictualité comme moteur de transformation et en l'absence d'une volonté collective unanime de reconnaissance et de combattre les oppressions, les rapports de force deviennent la seule instance à travers laquelle les issues sont déterminées.

III.II. Stratégies de résistance et de confrontation

Pour reprendre les fameux termes de Foucault (1976, p. 125), « *là où il y a le pouvoir, il y a résistance* ». Dans les espaces du militantisme aussi, il existe une multiplicité de points de résistance, qu'il s'agisse d'individu·e·s, de groupes sociaux ou d'union entre opprimé·e·s. Ces foyers de résistance se forment à partir des expériences concrètes de marginalisation et de subalternisation et cherchent à renverser, ou du moins fissurer, les rapports de pouvoir établis dans ces espaces. Ils mobilisent différentes stratégies selon leurs capacités d'organisation, leur nombre, les configurations et les modes de fonctionnement de l'espace et ses relations internes, ainsi que l'intensité, la fréquence et le degré de violence des oppressions. Ces stratégies dépendent également des possibilités de discussion, de négociation, de reconnaissance, et de la probabilité de changements politiques effectifs. Elles peuvent être employées simultanément, s'alterner, évoluer ou se transformer. Je vais ici rendre compte de certaines de ces stratégies que j'ai pu observer ou expérimenter sur le terrain, afin d'analyser les potentialités qu'elles recèlent pour la construction d'une force collective capable de se protéger, de s'encourager mutuellement (*empowerment*) et d'entrer en conflit pour contrebalancer les rapports de force.

III.II.I. Créer de la force collective

À l'instar de tout espace, la production de l'espace du militantisme n'est jamais neutre et objectif : il n'y a pas d'espace immanent à l'intervention stratégique et politique de celleux qui le produisent. Les éléments humains, idéologiques et politiques qui occupent un espace le façonnent dès le début et déterminent ses possibles et impossibles. Cela dit, l'espace n'est ni figé ni établi une fois pour toutes. Selon qui l'occupe, comment il est géré et dans quel(s) but(s) il est approprié, il ne représente pas du tout les mêmes pratiques, les mêmes représentations ni les mêmes rapports sociaux.

Pour illustrer ces propos, prenons l'exemple d'une assemblée : sa dynamique dépend étroitement de la composition sociale, politique et relationnelle des personnes présentes, de leur nombre, des enjeux interpersonnels, des modes de fonctionnement adoptés (qu'elle soit ouverte ou non, qu'il y ait une répartition équilibrée de la parole ou non, que les décisions soient prises par vote ou recherche de consensus, etc.), de la conjoncture de la lutte dans laquelle elle s'inscrit, de son contenu (organisation d'un lieu, d'une lutte, d'un événement,

débriefing, discussion politique ou fonctionnelle), ainsi que de son caractère cyclique, spontané ou temporaire. Tous ces éléments participent à configurer la représentation de l'espace, les rapports de pouvoir implicites ou explicites, les possibilités d'expression, de négociation et d'agir, c'est-à-dire la manière dont l'espace collectif est perçu, conçu et vécu.

Dans ces conditions, un point soulevé en assemblée concernant un comportement sexiste ne sera ni traité, ni discuté, ni résolu de la même manière selon le contexte. Pour aller dans les extrêmes, il ne suscitera pas les mêmes dynamiques dans une assemblée d'organisation de lutte dominée numériquement par des hommes, dont une partie refuse de reconnaître les oppressions patriarcales, que dans une assemblée réflexive de discussion politique où les féministes constituent une force numérique, rhétorique et théorique, et où les rares mysogines présents n'osent pas trop s'exprimer. Or, dans les faits, les situations sont toujours beaucoup plus ambiguës et hétéroclites que ces extrêmes. Les rapports de force et les mécanismes de pouvoir sont inextricablement stratifiés et enchevêtrés, mouvants en fonction des agents, des contextes spécifiques et des moments de l'action. Il s'agit de tensions multiples et constantes où chaque acte de parole ou de silence, chaque performance, chaque geste peut devenir stratégique.

Dans cette perspective, Alex (1 : 19' : 09'') recense quelques stratégies pouvant être mobilisées pour créer de la force collective entre opprimé·e·s : se parler davantage — d'une part, pour savoir si les sentiments d'oppression sont partagés, et d'autre part, pour s'encourager mutuellement et s'apporter de l'aide — ; se soutenir afin de prendre plus de place collectivement ; s'organiser ensemble pour mener des projets ou des actions à sa propre initiative, sans dépendre des groupes dominants — aussi pour se prouver l'inutilité de cette dépendance ; et enfin, faire converger les différentes formes d'oppression, en identifier les liens et réunir les forces pour les surmonter. On peut y ajouter d'autres stratégies, expérimentées dans divers espaces et par différents groupes : créer des espaces en non-mixité ou en mixité choisie (*cf.* p.245), mettre en place des pratiques collectives du *care*, d'éducation politique et de partage d'expériences personnelles ou militantes, revaloriser, voire prioriser, les connaissances et le vécu des personnes concernées comme des formes légitimes de connaissance politique, au même titre que les compétences rhétoriques ou théoriques souvent accaparées par les dominant·e·s.

C'est dans ces circonstances qu'il convient de comprendre les compositions humaines

et politiques des forces motrices des dynamiques collectives. En règle générale, les individu·e·s subissant des dominations structurelles ont tendance à se rassembler avec celleux qui partagent les mêmes oppressions. Cette communauté d'expérience leur permet d'inscrire leur vécu dans un récit collectif et de sortir de l'isolement et du chafouinage psychologique individualisant le problème. Se reconnaître comme opprimé·e non pas à cause de sa personne, mais en raison de sa position sociale et de sa situation géo-corpo-historique, permet non seulement de politiser la souffrance, mais aussi d'ouvrir la voie à une subjectivité et à une agentivité subversives. Cependant, comme le mentionne Gérardin-Laverge (2018, p. 610),

> « *C'est malheureusement un phénomène assez récurrent : cherchant à fonder la lutte sur une expérience commune de l'oppression, certains groupes considèrent les différences entre les expériences comme une fragilité plutôt qu'une force. La diversité des vécus leur paraît constituer un obstacle à la lutte commune* ».

La faiblesse de cette approche, notamment avec l'emprise de plus en plus accablante des « *mobilisations identitaires* » (Dorlin, 2005) dans les milieux anarchistes et libertaires, réside dans le fait que l'identité politique se construit à partir des « *catégories de domination* » (*ibid.*), et non dans un cadre subversif. La limite de cette logique repose sur le fait qu'en essentialisant les identités politiques à partir des catégories imposées par les rapports de domination — femmes, queers, non-Blanc·he·s —, on fige les positions subalternes au lieu de les penser comme des points de départ vers une convergence des luttes. Tant que les opprimé·e·s restent enfermé·e·s dans des fractions identitaires qui reproduisent les lignes de séparation instituées par le système dominant, la construction d'une force collective réellement subversive demeure impossible. Ce repli identitaire, bien qu'il puisse temporairement offrir un espace de représentation, de soin ou de solidarité, devient un piège dès lors qu'en s'essentialisant, il empêche l'articulation des expériences différenciées et la constitution du commun. Partant, créer de la force collective ne doit pas simplement consister à rassembler, de manière dissociée, des personnes partageant une même expérience de l'oppression autour de chaque identité — femmes, non-Blanc·he·s, queers, etc. —, mais bien à faire converger des luttes, des stratégies et des objectifs. Comme le résume Alex (1 : 21' : 55'') en prenant l'exemple d'une assemblée, « *parce qu'à la fin, ce qui compte, ce n'est pas que seulement les personnes féminines aient le droit de parler en assemblée. Il faut que tout le monde puisse prendre la parole* ».

III.II.II. Se renforcer et se protéger mutuellement

« *Si je sais qu'il y a un groupe qui me soutient, qui est là pour moi, ça me donne de la force* ».

Fatima (1 : 18' : 50'')

Comme nous l'avons déjà constaté, les espaces alternatifs et oppositionnels constituent un espace de socialisation différentielle, de respiration et de protection pour les militant·e·s qui s'y investissent. Néanmoins, ils peuvent aussi devenir des espaces oppressants, épuisants et conflictuels, d'un côté, par l'oppression extérieure — la persécution et la répression croissante de l'État, la violence des situations vécues ou observées sur le terrain, les tensions et pressions sociales, l'intensité des luttes —, de l'autre, par les rapports de pouvoir internes et les violences, les conflits et les isolements qu'ils engendrent. Dans ces conditions, se renforcer et se protéger individuellement et collectivement devient une condition fondamentale de toute possibilité de lutte dans la durée.

Ainsi, il est nécessaire de mettre en place des moyens, individuels et collectifs, par lesquels les personnes constamment exposées aux violences institutionnelles, structurelles, relationnelles et symboliques peuvent tenir, se préserver, et s'entourer de formes de soutien et de solidarité. Il ne s'agit pas seulement de se défendre face à une attaque ponctuelle, mais bien de construire des dispositifs, des pratiques et des alliances capables de résister à l'usure, à l'exacerbation, à l'hostilité, au découragement, à la culpabilisation ou à l'isolement.

Le soutien et la solidarité prennent des formes variées selon la diversité des situations, mais aussi en fonction de la structure et des modes de fonctionnement des espaces ou collectifs concernés. Dans les conflits externes — face à l'État, à sa police, à sa justice, ou encore à des groupuscules fascistes — la solidarité et le soutien, qu'ils soient émotionnels, physiques, financiers ou politiques, relèvent de niveaux idéologique et politique, et s'exercent de manière collective. En revanche, dans les conflits internes — qu'il s'agisse de rapports sociaux de domination ou d'altercations interpersonnelles — la solidarité et le soutien se manifestent plutôt de façon individuelle et au niveau relationnel.

Une des luttes les plus substantielles des groupes opprimés consiste à rendre la solidarité et le soin interindividuel aussi politique et collectif. Tronto (1993, *in* Brugère, 2011, p. 62) démontre que l'acte de *care* comporte quatre phases analytiques distinctes, mais intimement liées : se soucier de (*caring about*), prendre en charge (*taking care of*), prendre

soin (*care giving*) et recevoir le soin (*care receiving*). À l'instar du reste de la société, dans les milieux militants, cet acte n'est quasiment pratiqué que par les groupes opprimés, et spécifiquement par les femmes. Nous avons déjà vu que, dans la division du travail, le domaine du *care* est dévalorisé et assigné aux femmes. Selon Brugère (*ibidem*), cette dévalorisation « *s'enracine dans le fait qu'il est constamment associé à l'intime, l'affectivité et la proximité* » d'où l'absence de sa reconnaissance comme travail. Or, comme le suggère Brugère (*ibid.*, p. 59),

> « *Il ne faut pas concevoir l'éthique du* care *uniquement en termes de relations interpersonnelles. C'est que le* care *remet en cause la séparation entre morale et politique, entre sphère privée et sphère publique au nom des partages entre centre et périphérie fixés par ces divisions* ».

Dans cette perspective, les formes collectives de soin et de protection sont aussi plus présentes chez les groupes opprimés parce que, d'une part, le *care* leur est assigné comme domaine de travail, et d'autre part, leur propre position de subalterne les pousse à développer des stratégies de soutien mutuel face à la précarité, à l'exclusion et à la violence systémique. Le soin devient alors un levier politique pour expérimenter des formes d'organisation et de résistance qui rompent avec les logiques de domination, y compris à l'intérieur des espaces de militantisme.

Les pratiques du *care* préparent une base solide pour ensuite construire des espaces de solidarité, de confiance, de partage de ressources et d'autonomie organisationnelle depuis lesquelles les forces collectives peuvent se reconstituer. En ce sens, se protéger ne doit pas consister en démarches individuelles ni dans ses moyens ni dans ses fins. Cela n'annule pas l'importance de la prise en compte des individualités et de leurs vulnérabilités, mais met l'accent sur la primordialité de réponses collectives, construites à partir de ces vulnérabilités partagées ou comprises dans leurs différences. C'est dans la politisation et la collectivisation des mécanismes de protection, de soin, d'écoute et de gestion des conflits que l'on peut réellement « prendre soin » à la fois des militant·e·s et de l'espace dans lequel iels s'organisent au sens qu'en donne Brugère (*ibid.*, p. 69) : « *le ''prendre soin'' désigne un agir à destination d'un autre ou de quelque chose qu'il faut protéger, réparer, maintenir dans l'existence ou guider dans son développement* ».

Cependant, comme évoqué précédemment, les approches individualistes, qu'il s'agisse du (néo)libéralisme ou d'anarchisme individualiste, conçoivent les êtres humains

comme des individu·e·s autonomes et indépendant·e·s, les abstrayant ainsi de tout rapport social et de toute condition matérielle. L'injonction à l'autonomie de l'anarchisme individualiste rejoint parfaitement les logiques néolibérales de « responsabilité individuelle » et du « développement personnel ». Dans ces conditions, les notions de *care* et notamment de *self-care* sont instrumentalisées et renvoient souvent à des démarches dépolitisantes, individualisantes et individualistes qui opposent l'individu·e à la société et « la responsabilité individuelle » à tout projet collectif de « prendre soin ».

Le *self-care*, tel que défini par bell hooks (1994), agit comme une pratique de survie pour les opprimé·e·s, un acte de résistance face à des systèmes qui cherchent à dévaloriser et à invisibiliser leurs existences. Il s'agit non seulement de prendre soin de soi, mais aussi de refuser l'effacement par les logiques de domination et de déshumanisation. Elle le décrit comme un moyen de préserver sa dignité et de résister à la culpabilisation et l'isolement psychologique que génère l'oppression systémique. En outre, comme le démontre Lorde (1984, p. 189) : « *Il est vrai que sans action politique, nous ne pouvons pas espérer survivre assez longtemps pour changer quoi que ce soit. Et se renforcer personnellement est l'acte politique le plus fondamental, et le plus difficile* ».

Or, ce concept a été récupéré et incorporé par les logiques néolibérales, qui l'ont transformé en un outil de responsabilisation individuelle. Le *self-care* néolibéral, loin de remettre en question les rapports structurels de domination, pousse chaque individu·e à gérer seul·e ses blessures, à intérioriser la souffrance, et à privatiser sa propre survie. Ce renversement de sens — d'une stratégie subversive vis-à-vis des oppressions à une pratique oppressive de consommation individuelle — en fait un moyen de perpétuer les rapports de pouvoir, car en occultant les fondements idéologiques et les racines systémiques de l'oppression, il dépolitise les violences structurelles et isole les trajectoires individuelles de leur contexte social.

Ainsi, « prendre soin » se transforme en acte individuel et individualisant et devient un instrument d'oppression à deux niveaux : d'un côté, en renforçant l'idée que c'est à chaque individu·e, et non à la société ni aux structures collectives, de prendre soin de soi. De l'autre côté, au niveau de gestion des conflits, comme le dénonce Renaud (1 : 22' : 43''), « *on prend le risque de fétichiser le problème, de l'incarner dans une personne quand c'est pas la faute de seulement une personne. Le problème, il vient de la structuration des relations* ». Il poursuit

(1 : 24’ : 15’’) en précisant que cette logique finit par punir des comportements individuels sans jamais remettre en cause les rapports structurels de domination. En conséquence, cette dérive obscurcit la nécessité de remise en question des structures sociales ainsi que d’action collective pour, d’une part, la protection et l’épanouissement des opprimé·e·s — non pas en tant que victimes, mais comme sujets et agents politiques —, et, d’autre part, la prévention et la correction de comportements déviants.

In fine, plus les politiques et les pratiques du *care* et de la solidarité se généralisent et s’exercent dans un espace ou au sein d’un collectif, plus les rapports de force deviennent symétriques, et moins les rapports de pouvoir s’y trouvent effectifs. Si ces pratiques sont essentielles pour les groupes opprimés afin de se protéger et se renforcer mutuellement, ainsi que pour s’organiser, résister et subvertir les rapports de pouvoir, elles permettent également aux structures collectives de maintenir la cohésion, d’équilibrer les interactions sociales et de transformer les différences en force motrice d’émancipation.

III.II.III. Contrebalancer les rapports de force

> « *Il faut pas attendre de tout un tas de gens que spontanément ils changent* ».
>
> Bertrand (1 : 00’ : 50’’)

Dans les espaces de militantisme des mouvances anarchistes et libertaires, comme ailleurs, les rapports de force jouent un rôle déterminant dans la (re)distribution et la (re)configuration des positions de pouvoir. Ils déterminent également les modes d’organisation, de fonctionnement et de reproduction des espaces et des collectifs. Ils ne sont ni préétablis ni figés, mais évoluent constamment en fonction des antagonismes, des négociations et des compromis des forces collectives capables d’imposer leur idéologie et leurs pratiques comme hégémoniques, ou, au contraire, d’ébranler les hégémonies. Ces rapports dépendent aussi des contextes sociopolitiques, des conjonctures des mouvements, et des dynamiques relationnelles internes et externes. Partant, les rapports de force ne sont pas définis uniquement en termes de dominations structurelles, mais comme une dialectique de compositions conflictuelles entre acteurs et actrices, toujours en tension, en négociation et en infléchissement perpétuel.

Dans cette perspective, les éléments que j’ai analysés tout au long de ce chapitre contribuent à la construction de rapports de force, aussi bien à l’intérieur des espaces de lutte

qu'au-delà, dans leurs interactions et confrontations avec les instances extérieures. En ce qui concerne les rapports internes, d'après mes observations dans les mouvements caennais et athéniens, trois modèles de processus peuvent être identifiés :

— Dans les mouvements plus larges, où coexistent une multiplicité et une diversité d'espaces, d'acteurs et d'actrices — qu'il s'agisse de collectifs ou d'individu·e·s —, la composition sociale et humaine de la lutte est souvent spontanée, hybride et hétérogène. Dans ces configurations, les rapports de force se construisent de manière progressive, mais peuvent aussi être rapidement bouleversés. Le meilleur exemple en est celui du mouvement des Gilets jaunes à Caen.

Au début du mouvement, les militant·e·s déjà aguerri·e·s restaient sur leur garde, n'y participant que prudemment, souvent dans une posture d'observation. En particulier, les femmes, les personnes non-blanches et LGBTQI+ étaient plutôt méfiantes à l'idée de rejoindre les blocages ou les manifestations, face à la présence de slogans, pancartes ou revendications explicitement sexistes, racistes, homophobes, etc. Personnellement, à plusieurs reprises, j'ai ressenti le mépris et les regards oppressants de personnes qui ne s'attendaient pas à voir « *des bougnoules* » dans leurs rangs. Mais au fil du temps, la situation a évolué de manière relativement rapide. La désillusion d'une partie des Gilets jaunes sans expérience militante face à la violence policière, aux manipulations médiatiques et à la répression, a créé des points de jonction. Des relations se sont tissées entre les militant·e·s anticapitalistes et le corps social du mouvement, autour de discussions et d'actions politiques. Le fait que la majorité de ces militant·e·s aient participé sans chercher à prendre le dessus ni à imposer d'emblée leurs valeurs ou leurs modes d'organisation, a facilité une certaine fluidité dans les processus de sensibilisation et de politisation — sur le capitalisme, la migration, le racisme, le féminisme, etc. De là, se sont dessinées des formes de négociation, de compromis, de convergence, voire d'alliances entre les forces sociales hétérogènes du mouvement.

Ainsi, on a pu observer chez une partie des Gilets jaunes une prise de conscience politique de ces enjeux, accompagnée de transformations concrètes : une diminution des propos et comportements sexistes, racistes, homophobes, et, en parallèle, une montée en considération critique du capitalisme, de l'État et de ses mécanismes oppressifs. La tenue d'une assemblée des Gilets jaunes dans le squat du Marais (cf. p. 192), une manifestation à Hérouville-Saint-Clair où plus de mille Gilets jaunes ont défilé derrière une banderole « *Gilets*

jaunes antiracistes » (Bertrand, 1 : 28’ : 40’’), ou encore ces milliers de manifestant·e·s criant « *Anti, Anticapitaliste, ahah* », en sont des exemples révélateurs.

— Dans les espaces de lutte où la composition sociale est plus homogène sur le plan idéologique et en termes de forces impliquées, mais où subsistent une multiplicité et une diversité d’espaces, d’acteurs et d’actrices, une certaine préconfiguration des rapports de force tend d’emblée à s’établir. Celle-ci se dessine souvent au gré de la reconnaissance collective, des relations interpersonnelles ou intercollectives. Le noyau organisateur de l’espace, ainsi que les collectifs et les personnes qui lui sont proches, disposent d’une emprise initiale qui les place, de manière plus ou moins implicite, au centre des initiatives. Toutefois, cette position peut évoluer au fil des actions, des interactions, de l’émergence de nouvelles forces et des éventuelles reconfigurations de l’espace. Les personnes et groupes qui s’investissent activement dans ces dynamiques modifient en continu les configurations de l’espace et les rapports sociaux qui y sont reproduits. Le cheminement des rapports de force au sein de l’Assemblée ouverte des squats, *stékia*, collectifs, internationalistes, migrant·e·s et solidaires à Athènes permet d’illustrer ce processus.

Comme nous l’avons déjà vu, cette assemblée s’est constituée en réaction à la première vague d’expulsion des squats du quartier d’Exarcheia. Elle n’était donc ni pensée ni organisée en amont, mais s’est formée spontanément face à l’urgence de réagir pour défendre les squats et le quartier. Toutefois, elle était en grande partie composée de collectifs et de personnes déjà liées par des années de luttes et de collaborations. C’est pourquoi, notamment au départ, les membres les plus (re)connu·e·s des collectifs et des squats les plus actifs occupaient une place décisive au sein de l’assemblée. Il s’agissait très majoritairement d’hommes grecs disposant d’une expérience militante imposante. On y trouvait cependant un grand nombre de femmes et de militant·e·s internationalaux, ainsi qu’une poignée de migrant·e·s qui, malgré leur implication active, avaient peu de possibilités de s’exprimer et de participer pleinement aux décisions dans ces conjonctures. Or, au fur et à mesure, ces personnes, en se rassemblant, en échangeant et en se soutenant, ont réussi à créer des forces collectives qui ont commencé à peser progressivement dans les dynamiques de l’assemblée. Ce faisant, des méthodes visant une distribution équitable de la parole — telles que la limitation de la durée et de la fréquence des interventions, la mise en place d’une double liste de tours de parole pour prioriser les personnes n’ayant pas ou peu parlé, ou encore les

traductions en plusieurs langues — ont été instaurées. Certains modes d'organisation ont également été révisés afin d'inclure davantage de personnes n'appartenant pas aux collectifs dans les actions et les comités de travail. Enfin, les questions relatives aux propos, aux comportements, ainsi qu'aux fonctionnements racistes et sexistes ont été de plus en plus soulevées et débattues.

Malgré ces améliorations, pendant presque un an d'existence de cette assemblée comme un espace central de lutte à Athènes, les rapports de force n'ont jamais été équilibrés ni les rapports de pouvoir ébranlés. Cependant, comme le dénonce Alex (1 : 28' : 40''),

> « *Le fait que maintenant nous pouvons, d'une manière ou d'une autre, parler de plus de choses est un progrès. Maintenant nous en parlons, au moins. Maintenant, nous prenons plus de place, peut-être. Ou on fait des assemblées en non-mixité qui décident de choses sérieuses, ou on fait nos propres manifs par exemple. Je peux voir un certain progrès, mais ce n'est pas juste un progrès, c'est parce que nous nous sommes battues pour ce progrès* ».

— Enfin, les conflits et les enjeux de rapports de force dans les espaces de moindre ampleur sont souvent plus frontaux et explicites. Dans ces configurations restreintes, où les acteurs et actrices sont en contact fréquent, où les éléments d'organisation, de légitimité et de pouvoir sont plus concentrés, et où les relations interindividuelles prennent davantage de poids, les tensions émergent plus directement et les asymétries se font plus tangibles. Dans ce contexte, les rapports de force tendent à prendre une forme plus personnalisée, sans pour autant se détacher des dynamiques structurelles et collectives qui les traversent. Partant, les dominations s'incarnent plus directement dans les personnes qui les exercent, tandis qu'elles sont ressenties de manière plus directe et personnelle par celleux qui les subissent. Les postures et les actes de chaque individu·e portent ainsi des enjeux et des conséquences d'autant plus déterminants. De même, ébranler les positions de pouvoir et contrebalancer les rapports de force reposent particulièrement sur le travail pour mener des changements et des évolutions individuelles d'une part, et sur les possibilités de construire le nombre pour isoler les dominants ou les refouler.

De même, ébranler les positions de pouvoir et contrebalancer les rapports de force repose, d'une part, sur un travail individuel exigeant, qui engage des réflexivités et des remises en question intimes, parfois douloureuses, des manières d'être, de parler, d'occuper l'espace, de se situer vis-à-vis des autres ; et d'autre part, sur la capacité des personnes dominées à

tisser des alliances, à produire un front collectif capable de faire basculer l'équilibre en isolant les dominant·e·s et les contraignant à reculer. Ce travail peut se déployer à travers des actes quotidiens de résistance — refus des rôles subalternes assignés et exiger des dominant·e·s qu'iels les assument, revendiquer et occuper l'espace, dénoncer les attitudes oppressives, l'ignorance et l'invisibilisation, etc. —, ainsi qu'à travers la mise en place de la parole et de l'action collective pour à la fois affirmer et soutenir ces résistances individuelles et pour démanteler les positions dominantes autoproclamées. Ce processus est intrinsèquement conflictuel dans le sens où il marque une rupture avec les habitudes organisationnelles et fonctionnelles et exige souvent une restructuration sociale de l'espace.

Sur le terrain, ces processus aboutissent généralement à trois types de situations. Soit le collectif prend le dessus, les conflits sont réfléchis, discutés et résolus, ou du moins compromis de manière plus ou moins équilibrée, ce qui permet au collectif de dépasser ces tensions et se recentrer sur les luttes qu'il mène. C'est ce qui s'est produit avec le collectif de Viktoria Solidarity à Athènes. Soit les personnes dominantes réussissent à maintenir leur hégémonie, à imposer leurs règles et leurs termes de conversation, conduisant ainsi les autres soit à les suivre sans poser trop de questions, soit à abandonner le collectif. Ce fut le cas de l'Assemblée générale de lutte contre toutes les exclusions. Enfin, il arrive que les dominant·e·s se retrouvent isolé·e·s, ou ne parviennent plus à faire prévaloir leur position, et finissent par se retirer pour s'investir dans d'autres projets, comme cela s'est passé à la Pétroleuse.

Pour conclure, les processus analysés dans ce sous-chapitre — qu'il s'agisse de la prise de conscience collective ou des stratégies de résistance et de confrontation des rapports de domination — révèlent la complexité, la multidimensionnalité et la variété des contradictions internes qui traversent les espaces de lutte. Selon les configurations sociales, les modes d'organisation, les conjonctures et les objectifs des mouvements dans lesquels ils s'inscrivent, ainsi que les capacités collectives à interroger et à affronter ces rapports, les rapports de force se construisent, se confrontent, se déplacent ou se figent. Dans une dialectique mouvante entre ouverture et fermeture, entre réflexivité et conflictualité, entre collectif et individu·e, ces rapports peuvent devenir des leviers de réflexion, de reconsidération et de réorganisation afin de surmonter les contradictions et ouvrir la voie à la reproduction d'un espace plus équitaire et émancipateur ; ou au contraire, renforcer les clivages et les antagonismes, figer les positions et épuiser l'énergie et la cohésion collective.

Conclusion

Tant que le mode de production capitaliste persiste, les systèmes de domination qui le servent perdureront aussi. Comme nous avons pu le voir, les rapports de pouvoir ne s'arrêtent pas à la porte des espaces qui se veulent contestataires : ils y pénètrent inévitablement et y jouent un rôle déterminant. Ce qui importe, c'est de se doter d'outils collectifs pour les identifier, les limiter et les déconstruire autant que possible. Comme le rappelle Zukin (1995, p. 291), « *il est cependant inutile d'examiner les comportements sans tenir compte de la position des individu·e·s dans la société et sans considérer le contexte social et historique de l'espace lui-même* ». Il est donc crucial d'analyser ces rapports dans la structure sociale qui les produit, et d'agir en conséquence sur les conditions sociales qui les encadrent, plutôt que de chercher des réponses individuelles ou individualisantes pour les affronter ou les sanctionner.

Les espaces alternatifs et oppositionnels sont à la fois traversés par les rapports sociaux de domination et acteurs de leur reproduction ou de leur remise en question. En tant qu'espaces-temps spécifiques, ils rejouent et reconfigurent ces rapports (de genre, de classe, de race) à travers la division du travail militant, les modes d'organisation et les formes de socialisation qu'ils instituent. Mais ils n'en sont pas que le simple reflet : en façonnant les habitus et les subjectivités militantes, ils produisent aussi des effets sur l'extérieur, contribuant à déplacer, renforcer ou subvertir les formes dominantes dans d'autres espaces sociaux[153].

Dans cette perspective, ces espaces, qui, selon leurs acteurs et actrices, sont censés proposer des formes embryonnaires d'une utopie à construire collectivement, sont pris dans une dialectique mouvante entre la possibilité de réussir socialement à expérimenter les formes utopiques d'émancipation et la stagnation dans l'emprise persistante des systèmes de domination qui s'y reproduisent. L'oscillation permanente entre la lutte pour dessiner les lueurs d'une utopie et la reproduction des oppressions brisant constamment cet imaginaire peut aussi bien nourrir les expérimentations et les inscrire dans un élan vers un monde meilleur, qu'y nuire, conduisant à des abandons et à des *burn out* fréquents.

[153] Ici, je m'appuie sur l'analyse de Cervera-Marzal (2015, p. 12), pour en proposer une lecture transversale, étendant son champ d'application au-delà du seul rapport de genre.

Conclusion de la troisième partie

À son paroxysme, le système économique capitaliste, par sa réorganisation politique néolibérale, ne cesse de conquérir l'espace et de l'incorporer dans son idéologie (Lefebvre, 1970b) afin de l'agencer, de le réifier et de le contrôler plus que jamais. L'espace est conçu et reproduit comme une marchandise, pour le marché, en vue de profit. La valeur d'échange et l'exhortation exhaustive à la consommation constituent la stratégie centrale de la planification matérielle de l'espace, au grand détriment de la valeur d'usage (Lefebvre, 1968). Les aménagements et réaménagements perpétuels réalisés par les ventes et les achats, les grands travaux, la spéculation immobilière, les projets urbains, commerciaux, touristiques, écologiques et artistiques contribuent à la conquête de l'espace par la bourgeoisie. Le « droit à la ville » se transforme en droit à la consommation dirigée. La gestion sociale du mode de vie, notamment par la gestion de l'espace, mène à l'exclusion sociale, à l'élimination systémique d'une classe, de ses espaces de vie et de sociabilité.

En face, s'érigent les stratégies de résistance des classes et groupes sociaux dépossédés et opprimés. Les conflictualités entre les pouvoirs homogénéisants et les différences reconfigurent la ville en permanence. Tandis que les processus de construction identitaire et de lutte interagissent avec les espaces (Panelli, 2004, p.157), la production hégémonique de l'espace les manipule et les remodèle pour les intégrer, sinon les réprimer. Les spatialités qui ne peuvent pas être absorbées par la spatialité capitaliste sont déshumanisées, pathologisées, criminalisées. On les « civilise », « nettoie », « revitalise », « contrôle » et « sécurise ».

La dialectique du pouvoir existe partout où il y a des rapports sociaux. On ne peut pas anéantir le pouvoir. Ce qui importe, c'est de savoir comment le distribuer pour qu'il ne se transforme pas en domination, qu'il devienne collectif et soit mobilisé dans l'intérêt de tou·te·s. Cette dialectique, étant présente aussi dans les espaces qui aspirent à l'abolir, fait de la distribution de pouvoir à la fois l'une des contradictions les plus imposantes et l'un des défis les plus éprouvants. Ces espaces, bien qu'ils se veuillent en rupture avec les rapports sociaux de domination, les reproduisent systématiquement en leur sein.

Ces questions soulèvent des enjeux fondamentaux quant aux limites d'appréhension locale et dissociée des conflictualités spatiales en interrogeant la possibilité de transformer

les rapports sociaux à partir d'initiatives fragmentées sans remise en cause structurelle de l'ordre capitaliste dans sa totalité : est-il possible de subvertir les rapports de pouvoir à l'échelle micro tant qu'ils persistent et se reproduisent à l'échelle macro ? Peut-on véritablement revendiquer le « droit à la ville » (au sens lefebvrien du terme) sans détruire la domination sociale institutionnalisée du capitalisme ? Est-il réaliste d'espérer saper la configuration néolibérale de l'espace urbain en multipliant les espaces oppositionnels, en accumulant des poches de résistances ?

Conclusion

> « *Les différences n'ont jamais dit leur dernier mot. Vaincues, elles survivent. Elles se battent parfois férocement pour s'affirmer et se transformer à travers l'épreuve* ».
>
> (Lefebvre, 1974, p. 32)

L'aboutissement de la voie qu'a empruntée le capitalisme ne laisse plus aucun bénéfice du doute : son utopie, ou plutôt, sa dystopie consiste en un espace urbain parfaitement ordonné, contrôlé et vidé de toute capacité différentielle, où règnent l'accumulation et la circulation du capital : une géographie de la mort (Mitchell, 2003) pour l'expérience sociale et une géographie de vie pour le capital. Comme le dénonce Mitchell (*ibid.*, p. 229),

> « *Lorsque tout est contrôlé, il ne peut tout simplement pas y avoir de droit à la ville, sauf, bien sûr, si c'est pour vous — pour vos désirs, pour vos intérêts, voire peut-être pour vos besoins — que la ville est contrôlée en premier lieu* ».

Effectivement, d'une part, dans la dystopie du capitalisme tout est contrôlé pour les intérêts et les besoins du capital. D'autre part, tant qu'elles ne menacent pas ses rapports sociaux de production et la structure sociale qui en découle, il est parfaitement capable d'intégrer les luttes égalitaristes, urbaines ou écologiques pour les transformer en marchandises et en mode de consommation. C'est précisément dans cette capacité d'absorption et de déformation que réside sa force. Le capitalisme ne recule pas devant les luttes d'émancipation : il les absorbe, les digère et les remodèle selon ses propres logiques. Les luttes LGBTQI+ deviennent image de marque, l'écologie un argument de vente, le féminisme une justification de guerre, l'émancipation l'objet de consommation urbaine, l'égalité un élément de *branding*, la liberté une marchandise qui coûte de plus en plus cher. Tout peut être neutralisé, récupéré et intégré tant que cela ne vient pas fissurer l'architecture fondamentale de ce mode de production et ses rapports de pouvoir.

Or, comme l'établit Marx à plusieurs reprises, le capitalisme porte en lui des contradictions inhérentes, ce qui crée à la fois les conditions de son dépassement et les forces

sociales appelées à l'abolir. Cependant, au fil des dernières décennies, il est parvenu à anesthésier en partie les conflits de classe (Clerval, 2016), à fragmenter les contradictions dans leur traitement et ainsi à réduire les chances d'affrontement et de mobilisation (Castells, 1972), à individualiser la politique et à dépolitiser l'individu·e entraînant une neutralisation progressive de la sensibilité sociale (Negt, 2001, i*n* Negt, 2007), tout en consolidant un monopole de la violence étatique. Cela dit, même si, comme l'ont mentionné Negt et Kluge (1972, *in ibid.*, p. 132) il y a cinquante ans, « *la capacité d'action des groupes se voulant émancipateurs régresse, au lieu de s'accroître* », elle n'est pas anéantie. Là où le pouvoir devient quasi-total, émergent aussi la résistance, le refus, la rupture. Comme le montre Negt et Kluge (*ibid.*, p. 91), « *les foyers explosifs sont de différentes natures ; ils peuvent s'embraser lorsque la contrainte du système se relâche, ou lorsque la répression s'accroît* ». Il ne s'agit pas d'une mécanique, mais d'une dialectique : les formes de résistance, de transgression et de subversion se construisent dans les conflictualités, à partir des contradictions. Pour reprendre les termes de Castells (1972, p. 338), « *plus il y a de contradictions accumulées, plus il y a de charge sociale, potentiellement mobilisatrice* ».

Dès lors, ce qui est décisif c'est de savoir si la manière dont ces potentiels sont saisis pour s'organiser peut les inscrire dans la logique du discontinuisme révolutionnaire, afin de se heurter aux points névralgiques du système capitaliste, ou en revanche, les mobilise, implicitement ou explicitement, pour mener des actions subordonnées à la logique du continuisme réformiste ; ou encore, si ces potentiels sont orientés vers une voie qui, bien qu'opposée au continuisme réformiste, n'est pas capable de s'imposer dans les rapports de force entre les classes.

Dans cette perspective, on peut déduire que les luttes et les espaces étudiés dans cette recherche ont plutôt emprunté la troisième voie. En effet, bien qu'elles lient « *les contradictions urbaines aux contradictions sociales générales* », elles n'ont pas réussi à devenir « *sources de changement social* » (Castells, 1975). Par ailleurs, elles produisent comme effets ce que Castells et Godard (1974, p. 160) désignent par les effets de « *cassure* » des rapports sociaux — c'est-à-dire « *des effets qui, sans sortir du cadre des rapports sociaux dominants, ne les reproduisent pas, mais les pratiquent de manière telle qu'ils les dissolvent* » —, au lieu de viser l'abolition fondamentale des rapports sociaux de la production capitaliste. Elles relèvent ainsi davantage de « *la résistance spontanée* » (Del Casino, 2009), des

« *revendications urbaines* » et de la « *contestation du mode de vie* » (Castells, 1975), que d'une organisation révolutionnaire visant à renverser le système dominant.

Quand bien même ces tendances se revendiquent révolutionnaires, dans les faits, la plupart du temps, elles emploient des stratégies et des pratiques qui s'inscrivent plutôt dans une forme d'accumulation progressive de ruptures individuelles ou de « *création des micro-sociétés en marge* » (Castells, 1975), que dans un projet social de subversion. Néanmoins, face à une classe dominante, solidement organisée à l'échelle internationale, qui possède tous les moyens de production et de redistribution, contrôle l'État, ses institutions et son monopole de la violence, ainsi que tous les appareils de l'hégémonie idéologique (Église, École, Université, médias), et qui n'hésite pas à provoquer et déclencher les guerres et les massacres, à recourir au fascisme et au totalitarisme lors de ses crises majeures, tout en détruisant la terre, la nature et l'être humain dans le seul et unique objectif d'optimisation du profit, il est difficile d'imaginer qu'une accumulation, voire une massification de ruptures individuelles puisse renverser la domination de la bourgeoisie et son mode de production.

Cependant, dans la conjoncture politique actuelle des pays du Nord, où elles incarnent presque la seule forme de résistance et de rupture radicale avec le système capitaliste, ces luttes portent une charge sociopolitique et culturelle qui mérite d'être pleinement reconnue. D'une part, comme le rappelle Del Casino (2009, p. 159), « *la résistance spontanée est essentielle car elle remet en question la production hégémonique des espaces du quotidien, des identités et des subjectivités, ainsi que les rapports de pouvoir inégalitaires* » ; ces luttes proposent des formes de conception et de l'expérimentation de l'espace qui contestent, et parfois même transforment, les spatialités dominantes. D'autre part, elles constituent une sorte de parallélisme que Negt et Kluge (1972, *in* Negt, 2007, p. 133) définissent comme la « *coexistence d'objectifs révolutionnaires proclamés, à côté des rapports sociaux bourgeois existants* », permettant de rendre concrète la possibilité de produire de l'espace en dehors de l'ethos capitaliste.

C'est dans ces marges que se nichent les expérimentations fragiles mais réelles d'autres manières de faire société. Des formes qui tâtonnent, qui échouent parfois, mais qui rappellent que l'utopie ne se décrète pas : elle se construit, dans le conflit, dans l'ambivalence, dans les contradictions mêmes de l'espace que l'on cherche à transformer. Comme le prône Lefebvre (1968, p. 100),

> « *L'utopie est à considérer expérimentalement, en étudiant le terrain, ses implications et conséquences. Elles peuvent surprendre. Quels sont, quels seront les lieux socialement réussis ? Comment les détecter ? Selon quels critères ? Quels temps, quels rythmes de vie quotidienne s'inscrivent, s'écrivent, se prescrivent dans ces espaces ''réussis'', c'est-à-dire favorables au bonheur ?* »

La matérialisation dialectique de l'espace par l'expérience sociale, et vice-versa, s'inscrit dans la « *dualité de l'espace social* », simultanément « *champ d'action* » et « *support d'action* », « *actuel* » et « *potentiel* » (Lefebvre, 1974, p. 221). Elle permet d'évaluer le sens révolutionnaire tout à la fois de l'espace, de l'expérience et de leur dialectique. Selon Lukács (1922, p. 52), ce sens révolutionnaire est acquis par la relation de chaque moment de la lutte, de chaque espace ou de chaque action à la totalité de la société considérée comme processus. Autrement dit, entre l'expérience sociale déjà concrétisée et celle qui peut potentiellement l'être par un espace, ainsi qu'entre un espace déjà matérialisé par une expérimentation et celui que cette expérimentation peut potentiellement produire, ce qui jugerait leur sens révolutionnaire, c'est leur impact sur la totalité des rapports sociaux.

Une question déterminante émerge : en quoi ces expérimentations construisent-elles une relation concrète avec la vie prolétarienne ? La lutte de classe ne cède-t-elle pas la place à des luttes de représentations — représentations d'identité, de mode de vie, de l'urbain, de révolte comme fétiche ? La question de l'appropriation privée du travail collectif n'est-elle pas ensevelie sous le vernis d'émancipation individuelle ? La bourgeoisie n'est-elle pas parvenue à rendre hégémonique ce discours que Marx et Engels (1848, p. 19) décrivaient ainsi :

> « *Dès que le travail ne peut plus être converti en capital, en argent, en rente foncière, bref en pouvoir social capable d'être monopolisé, c'est-à-dire dès que la propriété individuelle ne peut plus se transformer en propriété bourgeoise, vous déclarez que l'individu est supprimé* » ?

Pour reprendre les termes de Lefebvre (1968, p. 92), « *les conditions qui font surgir les possibilités peuvent aussi les maintenir à l'état virtuel, dans la présence-absence* ». Ces luttes ne maintiennent-elles pas « le réel » révolutionnaire dans un état virtuel, comme « *un ''devoir'', une ''idée'' qui jouerait un rôle régulateur par rapport au processus ''réel''* » (Lukács, 1922, p.52) ? Ne prennent-elles pas la représentation pour fin ? Certes, en ouvrant les brèches et le champ de possibles, elles préfigurent partiellement une idée de rupture, parfois même la fétichisent, mais ne la rendent-elles pas obsolète en la résolvant dans les luttes quotidiennes et isolées ?

Cette recherche rend compte à la fois de la (re)production, de la planification et de l'organisation capitaliste de l'espace, ainsi que des formes de résistance et des capacités différentielles que les mouvances anarchistes et libertaires forgent face à elles. Pour ce faire, elle a cherché à articuler systématiquement les fondements théoriques aux réalités concrètes du terrain, car le terrain pose des questions auxquelles la théorie peut répondre, mais il répond aussi aux questions que la théorie pose sans parvenir à y répondre seule.

Au niveau théorique, elle fait beaucoup appel à des textes fondateurs que l'on s'efforce d'enfouir sous les décombres du « passé », afin de rompre la continuité historique des contradictions, d'occulter les processus structurels et, ce faisant, de naturaliser les rapports sociaux du capitalisme, en les présentant comme inhérents, inéluctables et éternels. Partant de ce postulat, elle recourt à la théorie pour, d'une part, déceler les traits de la totalité dans laquelle s'inscrit le terrain et sur laquelle il agit ; d'autre part, pour « *reconstruire l'histoire du travail historique de déshistoricisation* » (Bourdieu, 2002, p. 115).

Le terrain, quant à lui, n'a pas été appréhendé comme un simple fournisseur de données, mais comme porteur de conflictualités, à la fois produit et producteur d'une historicité matérielle et d'une histoire collective.

Dans cette perspective, ce travail, tant le film que ce texte, se veut partie prenante du terrain : d'une part, en esquissant les traits de cette histoire et en la rendant visible et dicible, d'autre part, en lui offrant un support de réflexivité et un outil de pensée collective. Il se veut également impulser des processus visant les objectifs de prouver la réalité des théories en les mettant en pratique, et d'aspirer à la transformation des rapports sociaux au lieu de les interpréter (Marx, 1845).

En retournant mon regard vers les racines, j'ai cherché à démontrer que la géographie sociale non seulement peut, mais doit s'attacher à appréhender à la fois la réalité des structures sociales et celle des vécus individuels, afin de mettre en lumière que le personnel est politique, et que l'espace l'est tout autant. Que le sujet et l'objet, la théorie et la praxis ne sont pas des oppositions binaires, mais des unités dialectiques. La géographie sociale, qui traite à la fois de l'espace, des discours sur l'espace et du social (Rochefort, 1984, *in* Collectif français de géographie urbaine et sociale), ne peut pas se détacher de faire la politique, de

prendre parti et de participer subjectivement à l'activité critique pratique. L'impartialité dans un monde submergé d'antagonismes revient à prendre le parti des dominant·e·s.

Pour finir, cette recherche m'a permis, tout d'abord, non seulement d'approfondir ma vision et ma réflexion sur les espaces dans lesquels j'ai été engagé en tant que militant et chercheur, mais aussi de les comprendre à partir des dynamiques de la (re)production de l'espace. Elle m'a également formé à différentes approches épistémologiques et méthodologiques, ainsi qu'aux manières de s'en emparer en fonction de chaque projet. Grâce à ce travail, j'ai pu mieux cerner les diverses formes d'application des méthodes dites « participatives », leurs enjeux et leurs effets selon différents terrains. L'exercice intellectuel d'allers-retours constants entre micro et macro, entre « terrain » et théorie, entre « *réalités réalisées* » et « *réalités empêchées* », « *réalités instituées* » et « *réalités espérées* » (Nicolas-Le Strat, 2018), m'a beaucoup appris, tout en me désignant les méthodes et les dialectiques de recherche dans lesquelles j'aimerais inscrire mes projets à venir. Enfin créer une relation concrète et un dialogue cohérent entre le film et l'analyse écrite s'est présenté comme un défi éprouvant mais formateur. Ayant l'ambition de continuer à réaliser des films, cette association de la théorie avec l'image cinématographique pour construire ou transmettre les connaissance et visibiliser l'Histoire et les luttes des opprimé·e·s m'enthousiasme plus que toute autre perspective, tant professionnelle que militante.

Bibliographie

Ouvrages

Atkinson, R. and Bridge, G. (2005, Éds.). *Gentrification in a global context: The new urban colonialism*. Routledge

Belenky, M.F., McVicker Clinchy, B., Rule Goldberger, N., Mattuck Tarule, J. (1986). *Women's ways of knowing: The development of self, Voice, and Mind*. Basic Books

bell hooks. (1981). *Ne suis-je pas une femme. Femmes noires et féminisme*. (O. Potot, Trad.). Cambourakis (2015)

bell hooks. (1984). *De la marge au centre. Théorie féministe*. (N.B. Grüsig, Trad.). Cambourakis (2017)

bell hooks. (1994). *Sisters of the Yam: Black Women and Self-Recovery*. Routledge (2015) (3e)

Bloch, E. (1954). *Le Principe Espérance*. Tome 1. Parties 1,2,3. (F. Wuilmart, Trad.). Gallimard (1976)

Bourdieu, P. (1984). *Homo academcius*. Minuit (1992) (2e)

Bourdieu, P. (1987). *Choses dites*. Minuit

Bourdieu, P. (2002). *La domination masculine*. Seuil

Brugère, F. (2011). *L'éthique du « care »*. Presses Universitaires de France (2018) (3e)

Butler, J. (1999). *Trouble dans le genre (Gender Trouble). Le féminisme et la subversion de l'identité*. (C. Kraus, Trad.). La Découverte (2006)

Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. Routledge

Castells, M. (1972). *La question urbaine*. François Maspero

Castells, M. et Godard, F. (1974). (avec la collaboration de Vivian Balanowski) *Monopolville. L'entreprise, l'État, l'urbain. Analyse des rapports entre l'entreprise, l'état et l'urbain à partir d'une enquête sur la croissance industrielle et urbaine de la région de dunkerque*. Mouton

Castells, M. (1975). *Luttes urbaines et pouvoir politique*. François Maspero

Chabrol, M., Collet, A., Giroud, M., Launay, L., Rousseau, M., Minassian, H.T. (2016). *Gentrifications*. Amsterdam

Clerval, A. (2016). *Paris Sans le Peuple : La Gentrification de la Capitale.* La Découverte (2e)

Citton, Y. (2010). *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*. Amsterdam

Collectif français de géographie urbaine et sociale. (1984). *Sens et non-sens de l'espace*.

Collet, V. (2024). *Du taudis au Airbnb. Petite histoire des luttes urbaines à Marseille (2018-2023)*. Agone.

Del Casino, V.J. (2009). *Social Geography. A Critical Introduction*. Wiley-Blackwell

Delphy, C. (1998). *L'ennemi principal. L'économie politique du patriarcat*. Syllepse

Diallo, R. (2011). *Racisme : Mode d'emploi*. Larousse

Diangelo, R. (2018). *White Fragility: Why It's so hard for White People to Talk about Racism*. Beacon Press

Dorlin, E. (2008). *Sexe, genre et sexualité. Introduction à la théorie féministe*. Presses Universitaires de France

Dorlin, E. (2008) (dir. Trad.). *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. L'Harmattan

Dorlin, E. (2017). *Se défendre. Une philosophie de la violence*. La Découverte

Eagleton, T. (2011). *Why Marx was right?* Yale University Press

Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. Gallimard

Engels, F. (1884). *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. [E-book] *http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html*

Engels, F. (1887). *La question du logement*. [E-book] http://classiques.uqac.ca/

Esping-Andersen, G. (2007). *Les Trois Mondes de L'Etat-Providence : Essai Sur le Capitalisme Moderne*. (FX. Merrien, Trad.). Presses Universitaires de France

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Dans Œuvres (2011). La Découverte. pp. 45-257

Fanon. F. (1961). *Les damnés de la terre*. Dans Œuvres (2011). La Découverte. pp. 419-681

Ferro, M. (1993). *Cinéma et Histoire*. Gallimard (nouvelle édition refondue)

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Gallimard

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité*. Tome I. *La volonté de savoir*. Gallimard

Foucault, M. (2018). *Histoire de la sexualité*. Tome IV. *Les aveux de la chair*. Gallimard

Gramsci, A. (1917-1921). *Pourquoi je hais l'indifférence*. (M. Rueff, Éd., Trad.). Éditions Payot et Rivage (2012)

Gramsci, A. (1917-1934). *Textes*. [E-book] (Tosel, A. Éd). (J. Bramon, G. Moget, A. Monjo, F. Ricci, A. Tosel Trad.). Éditions sociales. (1983) http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Harvey, D. (1973). *Social Justice and the City* (REV-Revised). [E-book] University of Georgia Press. http://www.jstor.org/stable/j.ctt46nm9v

Harvey, D. (1985). *The Urbanization of Capital. Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization*. John Hopkins University Press

Harvey, D. (2008). *Géographie de la domination*. (N. Vieillescazes Trad.). Les Prairies Ordinaires

Harvey, D. (2010). *Géographie et capital. Vers un matérialisme historico-géographique*. (N. Baillier, L. Benoît, M. Colle, B. Cros, C. Crowley, S. Kouvélakis, T. Labica, I. Udry-Richet, N. Vieillescazes Trad.). Syllepse

Henry, M. (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps*. Presses Universitaires de France (2001) (4e)

Kaufmann, J.C. (2011). *L'entretien compréhensif*. Armand Colin (3e)

Lefebvre, H. (1940). *Le matérialisme dialectique*. Quadrige et Presses Universitaires de France (1990)

Lefebvre, H. (1968). *Le droit à la ville*. Economica (2009) (3e)

Lefebvre, H. (1970a). *Le manifeste différentialiste*. Grevis (2020) (2e)

Lefebvre, H. (1970b). *La révolution urbaine*. Gallimard

Lefebvre, H. (1972). *Espace et politique. Le droit à la ville II*. Economica (2000) (2e)

Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*. Anthropos (2000) (4e)

Lénine, V.I. (1916). *Impérialisme, stade suprême du capitalisme*. [E-book] https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1916/vlimperi/imperialisme.pdf

Lénine, V.I. (1917). *L'État et la révolution*. Éditions Gonthier (1971)

Lorde, A. (1984). *Sister outsider. Essais et propos d'Audre Lorde Sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme…* (M.C. Calise, G. Gonik, M. Hélie-Lucas, H. Pour Trad.). Mamamélis (2003)

Lukács, G. (1922). *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*. [E-book] http://classiques.uqac.ca/

Marx, K. (1844). *Manuscrits de 1844. Économie politique & philosophie*. [E-book] https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/index.htm

Marx, K. (1845). *Thèses sur Feuerbach*. [E-book] https://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450001.htm

Marx, K. et Engels, F. (1846). *L'idéologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants : Feuerbach, b. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*. (H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Trad.) [E-book] Éditions sociales

Marx, K. et Engels, F. (1848). *Le manifeste du parti communiste*. [E-book]

Marx, K. (1852). *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*. Éditions sociales (1984)

Marx, K. (1857-1861). *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. [E-book] https://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/index.htm

Marx, K. (1859). *Contribution à la critique de l'économie politique*. (L. Lafargue, Trad.). Bibliothèque socialiste internationale

Marx, K. (1867). *Le Capital*. Livre I. Gallimard (1968)

Marx, K. (1869-1879) *Le Capital*. Livres II et III. Gallimard (1968)

Marx, K. (1871). *La guerre civile en France*. Garnier frères. [E-book] exporté de Wikisource.org

Mignolo, W.D (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press. [E-book] http://www.jstor.org/stable/j.cttq94t0

Mignolo, W.D (2015). *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*. (Y. Jouhari, M. Maesschalk, Trad.). Peter Lang

Mitchell, D. (2003). *The Right to the City. Social Justice and the Fight for Public Space*. Guilford Press (2014) (3e)

Negt, O. (2007). *L'espace public oppositionnel*. (A. Neumann, A. Neumann, Trad.). Payot

Nicolas-Le Strat, P. (2018). *Quand la sociologie entre dans l'action. La recherche en situation d'expérimentation sociale, artistique ou politique.* Éditions du commun

Panelli, R. (2004). *Social Geographies. From Difference to Action*. SAGE

Pinçon, M. et Pinçon-Charlot, M. (1989). *Dans les beaux quartiers*. Seuil

Pinçon, M. et Pinçon-Charlot, M. (2007). *Les ghettos du Gotha. Comment la bourgeoisie défend ses espaces*. Seuil

Pink, S. (2006). *The future of visual anthropology: engaging the senses*. Routledge

Pink, S. (2013). *Doing visual ethnography*. SAGE (3e)

Pinson, G. (2020). *La ville néolibérale*. Presses Universitaires de France

Power, N. (2010). *La Femme unidimensionnelle*. (N. Vieillescazes Trad.). Les Prairies Ordinaires

Said, E.W. (1978). *Orientalism*. Pinguin (2003) (5e).

Scott, J.C. (1990). *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne.* (O. Ruchet, Trad.) Amsterdam (2008)

Smith, N. (1996). *The New Urban Frontier. Gentrification and the Revanchist City*. Routledge

Spivak, G.C. (1999). *A critique of postcolonial reason. Toward a history of the vanishing present*. Harvard University Press

Spivak, G.C. (1988). *Les subalternes peuvent-elles parler ?* (J. Vidal, Trad.). Amsterdam (2009)

Touraine, A. (1978). *La voix et le regard. Sociologie des mouvements sociaux*. Seuil

Zukin, S. (1991). *Landscapes of Power. From Detroit to Disney World*. University of California Press

Zukin, S. (1995). *The Cultures of Cities*. Blackwell Publishers

Zukin, S. (2010). *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places*. Oxford

Chapitre de livre

Baudelot, C. (2003). À l'école des femmes. *in* Laufer, J., Marry, C. et Maruani, M. (Éds). (2003). *Le travail du genre. Les sciences sociales du travail à l'épreuve de la différence des sexes*. La Découverte. pp. 40-44

Eagleton, T. (1988). Nationalisme. Ironie et engagement. *in Nationalisme, colonialisme, et littérature*. Presses Universitaires du Septentrion (2014) (2e). pp. 25-41

Déclaration du Combahee River collective (1974). *in* Dorlin, E. (dir., trad.). (2008). *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. L'Harmattan. pp. 59-73

Grande, S. (2018). Refusing the University. *in* Tuck, E. & Yang, W.K. (edited by). *Toward What Justice? Describing Diverse Dreams of Justice in Education*. Routledge. pp. 47-65

Hill Collins, P. (1989). La construction sociale de la pensée féministe noire. *in* Dorlin E. (dir. Trad.). (2008). *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. L'Harmattan. pp. 135-175

Raoulx, B. (2008). La reconstruction de Caen : Vers une inversion du regard ? *in* Hérin, R. (dir.) (2008). *De la ville perdue à la ville retrouvée, la ville en devenir : actes du colloque de Saint-Lô (Manche) 29 et 30 septembre et 1er octobre 2004*. Presses Universitaires de Caen. pp. 287-311

Raoulx, B. (2011). La « démarche géodocumentaire ». Essai sur la fonction réflexive de la géographie sociale dans un monde médiatisé (I. Dumont, Trad.). *in* I. Dumont (éd.), *Pour une géographie sociale* (1-). Presses universitaires de Caen. pp. 95-119 https://doi.org/10.4000/books.puc.27897

Said, E.W. (1988). Yeats et la décolonisation. *in Nationalisme, colonialisme, et littérature*. Presses Universitaires du Septentrion (2014) (2e). pp. 69-93

Tuck, E., Yang, W.K. (2014b) R-Words. Refusing research'. *in* Paris, D. & Winn, MT. (edited by). *Humanizing Research: Decolonizing Qualitative Inquiry with Youth and Communities*. SAGE. pp. 223-248.

Articles

Abbou, J. (2017). (Typo)graphies anarchistes. Où le genre révèle l'espace politique de la langue. *Mots : les langages du politique*, 113, « Écrire le genre », pp. 53-72

Alvarez Villarreal, L. (2015) Frantz Fanon lecteur de Karl Marx. Revolutionäre praxis et sociogenèse. *Acta Universitatis Carolinae, Interpretationes, Studia Philosophica Europeanea*, 1, « Recherches phénoménologiques », pp. 95–113

Anonyme (2010). Considérations sur les Assemblées. Le Contr'Un. *Machete*, 6. Édité en brochure par Ravage Editions (2012). http://fr.theanarchistlibrary.org

Balampaidisn D. et Polyzou, I. (2015). Inverser la tendance à l'abandon du centre-ville : la présence des migrants dans les secteurs du logement et des affaires, *Athens social atlas*. https://doi.org/10.17902/20971.48

Bélanger, H. et Lapointe, D. (2021). Revitalisation et « bulles touristiques ». Une gentrification instantanée par la touristification du quotidien ? *Recherches sociographiques*, 62 (1), « La gentrification de 1970 à nos jours », pp. 149-173. https://doi.org/10.7202/1082616ar

Bookchin, M. (1995). Anarchisme social ou anarchisme mode de vie. Un abîme infranchissable. https://fr.theanarchistlibrary.org

Bourdieu, P. (1976). Les modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2 (2-3), « La production de l'idéologie dominante », pp. 122-132. https://doi.org/10.3406/arss.1976.3456

Bourdieu, P. (2011). Champ du Pouvoir et Division du Travail de Domination. Texte Manuscrit Inédit Ayant Servi de Support de Cours Au Collège de France, 1985-1986. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 190 (5), « Le pouvoir économique », pp. 126-139. https://doi.org/10.3917/arss.190.0126

Buire, C., Garçon, L., Torkaman Rad, E. (2019). Partager la géographie. Regards croisés sur l'audiovisuel participatif. *Revue française des méthodes visuelles*, 3, « Géographies audiovisuelles », [En ligne]. https://rfmv.fr

Calbérac, Y. et Hugonie, G. (2007). Terrain d'affrontement. La relecture d'une controverse scientifique (1902 - 1922). *Bulletin de l'Association de Géographes Français*, 84 (4), « Commerce et développement durable. / Le « terrain » pour les géographes », pp. 429-436

Capron, T. (2021). Les grandes surfaces commerciales, un modèle d'aménagement à réinterroger ? *Atlas Social de Caen,* [En ligne]. https://atlas-social-de-caen.fr/index.php?id=736

Cervera-Marzal, M. (2015). Domination masculine dans le militantisme. Analyse des rapports de genre au sein d'un collectif altermondialiste. *SociologieS*, hal-01613863

Clerval, A. et Van Criekingen, M. (2014). « Gentrification ou ghetto ». Décryptage d'une impasse intellectuelle. *Métropolitiques*. https://metropolitiques.eu/Gentrification-ou-ghetto-decryptage-d-une-impasse-intellectuelle.html

Collette, L. (2021). Ménages entrants et sortants de Caen la Mer : qui sont-ils ? *Atlas Social de Caen,* [En ligne]. https://doi.org/10.48649/asdc.953

Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1241-1299 http://www.jstor.org/stable/1229039

Dorlin, E. (2005). De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre. *Cahiers du genre*, 39, « Féminisme(s) : Penser la pluralité », pp. 83-105

Dubé, G. (2016). L'autoethonographie, une méthode de recherche inclusive. *Présences*. *(Revue transdisciplinaire d'étude des pratiques psychosociales)*, 3 Université du Québec à Rimouski

Dupont, L. (2014). Terrain, réflexivité et auto-ethnographie en géographie. *Géographie et cultures*, 89-90, « J'égo-géographie… », pp. 93-109 https://doi.org/10.4000/gc.3235

Erel, U. (2011). Rendre visible l'activisme des femmes migrantes. *Cahiers du Genre*, 51, « Migrantes et Mobilisées ». pp. 135-154

Fougeyrollas-Schwebel, D., Lépinard, É, et Varikas, E. (2005). Introduction. *Cahiers du Genre*, 39. « Féminisme(s) : Penser la pluralité ». pp. 5-12

Fournier, J.M. (2024). Revenus : la violence des inégalités, *Atlas Social de Caen,* [En ligne]. https://doi.org/10.48649/asdc.1264

Fournier, J.M. et Caro, P. (2024). La Presqu'île : entre quartier de luxe et marginalité sociale, *Atlas Social de Caen,* [En ligne]. https://doi.org/10.48649/asdc.1281

Fraser, N. (2005). Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radical. Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe. *Cahiers du Genre*, 39, « Féminisme(s) : Penser la pluralité », pp. 27-50

Hache, É. (2007). La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? *Raisons politiques*, 28, « Néolibéralisme et responsabilité », pp. 49-65 DOI : 10.3917/rai.028.0049

Harvey, D. (1989). From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, *71* (1), «The Roots of Geographical Change: 1973 to the Present », pp. 3-17. https://doi.org/10.2307/490503

Hérin, R. et Pauchard, L. (2023). Accueillir des habitants en danger, en détresse ou en grande précarité. *Atlas Social de Caen,* [En ligne]. https://doi.org/10.48649/asdc.1212

Hetzel, L. (2012). La dialectique matérialiste dans Le Capital. Quelques pistes pour rouvrir un vieux chantier. *Actuel Marx*, 51, « Néolibéralisme : rebond/rechute », pp. 118-133

Juignet, P. (2016) Qu'est-ce que la science ? *Philosophie, science et société*. [En ligne]. https://philosciences.com/qu-est-ce-que-la-science

Khosravi, Sh. (2007). The 'illegal' traveller: an auto-ethnography of borders. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 15 (3), pp. 321–334. European Association of Social Anthropologists. DOI:10.1111/j.0964-0282.2007.00019.x

Khosravi, Sh. (2019), Un anthropologue avec accent. Approche auto-ethnographique. *Monde commun*, 3, « Multitude migrante », pp. 165-178 https://doi.org/10.3917/moco.003.0162

Lèbre, J. (2019). « Appel D'air », Attractivité Libérale et Inhospitalité Absolue. *Lignes*, 60 (3), « L'étranger et l'hospitalité », pp. 15-38. https://doi.org/10.3917/lignes.060.0015

Ledrut, R. (1970). L'image de la ville. *Espaces et sociétés. Revue critique internationale de l'aménagement, de l'architecture et de l'urbanisation*, 1. pp. 93-106

Lialios, G. (2021). Transformations immobilières dans le centre d'Athènes pendant les années de crise économique (2009-2018). Le cas d'Exarchia. *Athens social atlas*. https://doi.org/10.17902/20971.103

Luh Sin, H. (2009). Volunteer Tourism: ''Involve me and I will learn''? *Annals of Tourism Research*, 36 (3), pp. 480–501. DOI: 10.1016/j.annals.2009.03.001

Maloutas, T. et Spyrellis SN. (2016). Logements vacants. *Athens social atlas*. https://doi.org/10.17902/20971.63

MacKinnon, C. A. (1983). Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence. *Signs*, *8* (4), pp. 635-658. http://www.jstor.org/stable/3173687

Meynaud, H.Y. (2011). Réclamer sa juste part. Des mouvements de migrantes aux sans-papières en grève. *Cahiers du genre*, 51, « Migrantes et Mobilisées », pp. 69-95

Mignolo, W.D., Tlostanova, M.V. (2006). Theorizing from the Borders. Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge. *European Journal of Social Theory*, 9 (2), pp. 205–221

Mignolo, W.D. (2009). Epistemic Disobedience. Independent Thought and De-Colonial Freedom. *Theory, Culture & Society*, 26 (7-8), pp. 1-23. DOI: 10.1177/0263276409349275

Mignolo, W.D. (2013). Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique. *Mouvements*, 73 (1), « Un revenu pour exister », pp. 181-190 DOI : 10.3917/mouv.073.0181

Mitchell, D. and Heynen, N. (2009). The Geography of Survival and the Right to the City. Speculations on Surveillance, Legal Innovation, and the Criminalization of Intervention. *Urban Geography*, 30 (6), « Rights, Space, and Homelessness: Part I », pp. 611-632, DOI: 10.2747/0272-3638.30.6.611

Moussaoui, A. (2012). Observer En Anthropologie : Immersion et Distance. *Contraste,* 36 (1), « Observation, évaluation… et après ? », pp. 29-46. https://doi.org/10.3917/cont.036.0029

Naylor, L., Daigle, M., Ramirez, M.M., Gilmartin, M. (2017). Interventions: Bringing the decolonial to political geography. *Political Geography*, https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2017.11.002

Ortner, S.B. (1995). Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1), pp. 173-193. DOI:10.1017/S0010417500019587

Pastran, S.H. (2014). Volunteer Tourism: A Postcolonial Approach. *University of Saskatchewan Undergraduate Research Journal*, 1 (1), 2014, pp. 45-57

Périlleux, H., Retout, M., Decroly, J.M. (2021). La gentrification touristique par la conversion de logements en meublés loués sur les plateformes Airbnb et homeaway. Une étude de cas sur Bruxelles. *Bulletin de la Société Géographique de Liège* [En ligne], 76, « Tourisme et patrimoine dans l'espace urbain : repenser les cohabitations », pp. 121-136 https://popups.uliege.be/0770-7576/index.php?id=6334

Raoulx, B. (2018). L'interdisciplinarité par la création en cinéma documentaire. Retour sur l'expérience du programme FRESH. *Revue française des méthodes visuelles*. 2 [En ligne], https://rfmv.fr

Simpson, A. (2007) On Ethnographic Refusal. Indigeneity, 'Voice' and Colonial Citizenship. *Junctures*, 9, « Voice », pp.67-80

Smith, N. (1979). Toward a Theory of Gentrification A Back to the City Movement by Capital, not People. *Journal of The American Planning Association,* 45, pp. 538-548

Smith, N. (2002). New Globalism, New Urbanism: Gentrification as Global Urban Strategy. *Antipode*, 34 (3), pp. 427-450

Spathopoulou, A. and Meier, I. (2020). Turning the gaze upon power: refusal as research in/to and against the EU border regime. *Discoversociety*, 79, [En ligne]. https://archive.discoversociety.org/2020/04/01/turning-the-gaze-upon-power-refusal-as-research-in-to-and-against-the-eu-border-regime/#

The Roestone Collective (2014), Safe Space: Towards a Reconceptualization. *Antipode*, 46 (5), pp. 1346-1365

Torkaman Rad, E. (2023). Radical understanding. Reflections on knowledge production, power, positionality, and practices of refusal within academic research. *Fennia - International Journal of Geography*, *201* (2), « Practising refusal as relating otherwise: engagements with knowledge production, 'activist' praxis, and borders », pp. 253–260. https://doi.org/10.11143/fennia.124992

Triantafyllopoulos, N. (2015). Le parc immobilier du centre d'Athènes. *Athens social atlas*, https://doi.org/10.17902/20971.21

Tuck, E., Yang, W.K. (2014a). Unbecoming Claims. Pedagogies of Refusal in Qualitative Research. *Qualitative Inquiry*, 20 (6), « Qualitative Data Analysis After Coding », pp. 811-818 DOI: 10.1177/1077800414530265

Van Criekingen, M. (2013). La gentrification mise en politiques : De la revitalisation urbaine à Bruxelles. *Métropoles*, 13, « « Peupler la ville : les politiques de gentrification et bien d'autres choses encore… », [En ligne]. https://doi.org/10.4000/metropoles.4753

Verove, M. (2021). Prostitution : relégation et marginalité dans le centre-ville de Caen, *Atlas Social de Caen,* [En ligne]. https://doi.org/10.48649/asdc.901

Thèses

Gérardin-Laverge, M. (2018). *Le langage est un lieu de lutte : la performativité du langage ordinaire dans la construction du genre et les luttes féministes*. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne – Paris I. Français. NNT : 2018PA01H223.

Kühl, N. (2021). *Interroger les discours et représentations dominantes sur les quartiers dits prioritaires : l'apport d'une recherche-médiation au sein de Rennes Métropoles : approche ethnographique et filmique des relations entre dimensions spatiales et dimensions sociolinguistiques*. Linguistique. Université Rennes 2. Français. NNT : 2021REN20034. Tel-03617211

Rapports

Slijper, F. (2013). Guns, Debt and Corruption: Military spending and the EU crisis. *Transnational Institute*

Notes de lecture

Pfefferkorn, R. (2005). Le travail du genre. Les sciences sociales du travail à l'épreuve de la différence des sexes. Jacqueline Laufer, Catherine Marry et Margaret Maruani, (eds) La découverte, Paris, 2003. *Cahiers du Genre*, 39. « Féminisme(s) : Penser la pluralité ». pp. 242-245

Sites internet

Maloutas, T. (2022). 5 Notes on the housing issue in Greece. https://eteron.org/en/5-simeia-gia-to-zitima-tis-stegasis-stin-ellada

Mignolo, W.D. et Vazquez, R. (2013). Decolonial AestheSis: Colonial Wounds/Decolonial Healings. https://socialtextjournal.org/periscope_article/decolonial-aesthesis-colonial-woundsdecolonial-healings/

Toussaint, É. (2016). Les banques sont à l'origine de la crise : les dettes réclamées à la Grèce sont odieuses. https://www.cadtm.org/Grece-Les-banques-sont-a-l-origine

www.squat.net

https://trognon.info/

Articles de journaux

Stamouli, N. (2023). The violent demise of a neighborhood that epitomized Greece's political spirit. *Politico*. 24/11/2023 https://www.politico.eu/article/violent-demise-neighborhood-exarcheia-epitomize-greece-political-spirit/

Films

El-Khouri, D., Raout, C., Torkaman Rad, E. (2016). *This food, good food.* (16 mins) https://www.canal-u.tv/chaines/la-forge-numerique/this-food-good-food

Torkaman Rad, E. et Mérinos, M. (2019). *Les Alphabets en lutte*. (93 mins) https://vimeo.com/393408941

Sitographie

- https://fr.wikipedia.org/wiki/Teleperformance

- https://mt180.fr/

- https://www.businessofeminin.com/esprit-de-battante-valerie-rocoplan/

- https://fr.wikipedia.org/wiki/Halliburton

- https://fr.squat.net/

- https://www.facebook.com/ZizaniaSquat/

- https://www.socialisme-libertaire.fr/2017/04/l-autogestion-anarchiste.html

- https://www.facebook.com/Kylikeio?mibextid=qi2Omg

- https://www.europeaninterest.eu/end-anarchists-exarcheia/

- https://engineerontour.com/

- https://www.istockphoto.com/fr

- https://corporatewatch.org/

- https://www.caracalreports.com/

- https://www.la-croix.com/Monde/Europe/A-Lesbos-folie-destructrice-faut-recoller-morceaux-2020-03-10-1201083090

- https://trise.org/

- https://www.canal-u.tv/chaines/la-forge-numerique/this-food-good-food

- https://www.facebook.com/mdp.caen

- https://caen-presquile.com/

- https://news.airbnb.com/what-makes-airbnb-airbnb/

- https://www.politico.eu/article/violent-demise-neighborhood-exarcheia-epitomize-greece-political-spirit/

- https://housing360.eteron.org/vacant-houses/

- https://fr.harveylawcorporation.com/grece-golden-visa/

- https://diamonagreece.gr/

- https://edition.cnn.com/travel/time-out-worlds-coolest-neighborhoods-2023/index.html

- https://www.atlasallied.com/blog/coolest-neighbourhoods-in-the-world

- https://www.lonelyplanet.fr/destinations/europe/grece/athenes/exarhia

- https://attaque.noblogs.org/

- https://lepetitjournal.com/lepetitjournal-athenes-665

- https://www.caennormandiedeveloppement.fr/choisir-caennormandie/grands-projets/

- https://www.caennormandiedeveloppement.fr/

https://caen.fr/sites/default/files/202306/Observatoire%20du%20commerce%20et%20de%20l'artisanat%202022.pdf

- https://www.apsysgroup.com/portfolios/les-rives-de-lorne/

- https://www.millenairecaen2025.fr/fr/news/la-programmation

- https://www.lefigaro.fr/arts-expositions/le-milliardaire-suisse-jean-claude-gandur-choisit-caen-pour-abriter-sa-collection-d-arts-20240524

- https://www.insee.fr/fr/statistiques/5871250#tableau-figure2

- https://caen.fr/le-reamenagement-de-la-rue-dauge

- https://caen-presquile.com/quartiers/pointe-presquile/

- https://caenlamer.fr/caen-presquile

- https://ressources.campusfrance.org/publications/notes/fr/note_60_fr.pdf?utmm

- https://publication.enseignementsup-recherche.gouv.fr/eesr/FR/EESR17_ES_07/qualification_et_recrutement_des_enseignants_chercheurs/

- https://www.budget.gouv.fr/budget-etat/ministere?ministere=78638

- https://www.senat.fr/rap/l21-163-329-1/l21-163-329-1_mono.html

- https://www.senat.fr/rap/a18-153-13/a18-153-13_mono.html

https://ec.europa.eu/eurostat/databrowser/view/gov_10a_exp/default/table?lang=en&category=gov.gov_gfs10.gov_10a

- https://fr.countryeconomy.com/gouvernement/pib/grece

- https://shingetsunewsagency.com/2023/01/20/greece-slides-back-into-police-state/

- https://actu.fr/normandie/caen_14118/bientot-100-cameras-a-caen-la-reponse-de-la-ville-a-la-hausse-de-la-delinquance_62163950.html

- https://sunders.uber.space/

- https://www.larage.org/fr/portfolio/liliths-revolution-3/

Tables de figures :

Figure 1 : La position inconfortable d'Alex **86**

Figure 2 : Eta contracté au début d'entretien **86**

Figure 3 : Alexie gênée devant la caméra **86**

Figure 4 : Premier entretien avec Floriane **86**

Figure 5 : Entretien avec Sai **86**

Figure 6a : Recto d'un tract diffusé par le collectif Stop Sécurité Globale à Caen pendant les manifestations contre ce projet de loi **109**

Figure 6b : Verso d'un tract diffusé par le collectif Stop Sécurité Globale à Caen pendant les manifestations contre ce projet de loi **110**

Figure 7a : Recto d'un tract écrit par plusieurs squats à Athènes, août 2020 ..... **195**

Figure 7b : Verso d'un tract écrit par plusieurs squats à Athènes, août 2020 ..... **196**

Figure 8 : Tract diffusé pendant la période des élections législatives 2022 à Caen **205**

Figure 9 : Tract invitant à construire une assemblée autonome à Caen, 2023 ..... **211**

Figure 10 : Recto du 8ème numéro de Convergence, 24/11/2018 ..... **213**

Figure 11 : Feuille d'agitation pendant le mouvement des Gilets jaunes, 2018 ..... **214**

Figure 12 : Assemblée générale des Gilets jaunes au squat du Marais 22/12/2018 ..... **215**

Figure 13a : Recto du tract écrit par l'Assemblée des squats, *stékia*, collectifs, internationalistes, migrant·e·s et personnes solidaires, 2020 ..... **216**

Figure 13b : Verso du tract écrit par l'Assemblée des squats, *stékia*, collectifs, internationalistes, migrant·e·s et personnes solidaires, 2020 ..... **217**

Figure 14a : Programme des « Rencontres du Maquis pour l'Émancipation », août 2021 .... **234**

Figure 14b : Programme des « Rencontres du Maquis pour l'Émancipation », août 2021 .... **235**

Figure 15 : Verso de l'affiche de la 2e « fête de la pomme » organisée par le Collectif Pommes Enragées avec le texte de présentation du collectif **233**

Figure 16 : Parko Fylias, jardin et potager collectif dans le quartier de Victoria à Athènes, 2022 ..... **234**

Figure 17a : Recto du tract d'appel à manifestation du 14/09/2019 à Athènes **239**

Figure 17b : Verso du tract d'appel à manifestation du 14/09/2019 à Athènes **240**

Figure 18 : Texte d'avertissement de l'Aqueerium pour assumer un espace *safe* **244**

Figure 19 : *Stéki* des migrant·e·s anarchistes, quartier d'Exarcheia à Athènes, août 2019 .... **249**

Figure 20 : « AKN » la cantine autogérée de l'École de droit à Athènes, décembre 2022 .... **249**

Figure 21 : Texte de présentation du bar de BTKC à Caen **252**

Figure 22 : Tract de l'Assemblée de luttes de Caen, pour appeler à une assemblée générale à l'Université de Caen, 2017 ..... **262**

Figure 23 : Texte de présentation du *stéki* squatté de Rosa de Foc **276**

Figure 24 : Texte de présentation de l'Assemblée ouverte des squats, *stékia*, collectifs, internationalistes, migrant·e·s et solidaires **279**

Figure 25 : Texte de débriefing de l'assemblée ouverte des squats, des collectifs, des activistes internationalaux, des migrant·e·s et des solidaires **280**

Figure 26 : La place d'Exarcheia après une manifestation, 2019 ..... **282**

Figure 27 : Installation du chantier de la station de métro de la place Exarcheia, août 2022 ..... **283**

Figure 28 : Présence policière quotidienne autour de la place Exarcheia **284**

Figure 29a : Recto du texte d'appel à une journée internationale pour la défense du quartier d'Exarcheia, 2022 ..... **285**

Figure 29b : Verso du texte d'appel à une journée internationale pour la défense du quartier d'Exarcheia, 2022 ..... **286**

Figure 30 : Affiche de l'appel à manifestation à 19h le jour d'inauguration du chantier de la station de métro sur la place Exarcheia, 2022 ..... **287**

Figure 31 : Escalier Asteras de la Colline de Strefi **288**

Figure 32 : La terrasse de la colline de Strefi **289**

Figure 33 : Terrain de basketball de la colline de Strefi **289**

Figure 34 : Petit amphithéâtre de la colline de Strefi **289**

Figure 35 : Le grand amphithéâtre de la colline lors d'une assemblée ouverte de la défense de Strefi, septembre 2022 ..... **290**

Figure 36 : Mémorial d'Alexandros Grigoropoulos er Berkin Elvan au croisement des rues Messologiou et Tzavella **293**

Figure 37a : Recto du texte de présentation de Solidarity With Migrants, 2020 ..... **306**

Figure 37b : Verso du texte de présentation de Solidarity With Migrants, 2020 ..... **306**

Figure 38 : Affiche annonçant réouverture du centre social squatté de Zizania à la rentrée 2021 démontrant le squat et le jardin Fylis **314**

Figure 39 : Programme hebdomadaire de Zizania du 17 au 23 mai 2021 ..... **315**

Figure 40 : Affiche de l'événement Draga Drouga, février 2022 ..... **316**

Figure 41 : Parko Fylias après sa destruction par la police, 2024 ..... **319**

Figure 42 : Vue aérienne des blocs d'immeuble de Prosfygika **324**

Figure 43 : Un des tracts de présentation de l'AG de Lutte contre toutes les expulsions, 2016 ..... **333**

Figure 44 : Tract de présentation du squat du Marais, 2018 ..... **336**

Figure 45 : Tract d'appel à rejoindre l'ICL, 2017 ..... **339**

Figure 46 : La une du premier numéro de Convergences, octobre 2017 ..... **340**

Figure 47 : Répartition des espaces au squat du Marais **342**

Figure 48 : Texte de présentation du fournil du Marais **343**

Figure 49 : Invitation déposée dans les boîtes aux lettres du voisinage pour leur présenter le projet du squat du Marais **345**

Figure 50 : Affiche et programme de l'Université Populaire du Marais, été 2019 ..... **347**

Figure 51 : Appel à manifestation et calendrier des actions et événements prévus pour la défense du Marais en juin 2019 ..... **348**

Figure 52 : Appel à la présence solidaire sur le Marais, automne 2019 ..... **349**

Figure 53 : Communiqué de l'Assemblée de Défense du Marais après l'expulsion du squat, octobre 2019 ..... **350**

Figure 54 : Annonce de la fermeture de la Maison du Peuple sur leur page Facebook **353**

Figure 55 : Recto du programme de la Pétroleuse contenant la présentation et les principes du lieu **354**

Figure 56 : Verso du dernier programme de la Pétroleuse, septembre-octobre 2022 ..... **355**

Figure 57 : Texte de présentation du collectif anti-répression CROC **357**

Figure 58 : Affiche d'une soirée de soutien dans le cadre de la journée internationale pour la défense du quartier d'Exarcheia **358**

Figure 59 : Affiche de l'ensemble d'événements intitulé « Rendre visibles les invisibles » se déroulant à l'Aqueerium et à la Pétroleuse, les 30 avril et 1er mai 2019 ..... **359**

Figure 60a : Recto de la charte de La Racle avec le plan et la présentation de LaBa **363**

Figure 60b : Verso de la charte de La Racle avec la présentation du collectif et son espace **364**

Figure 61a : Première et deuxième pages de la brochure du CEP **365**

Figure 61b : Troisième et dernière pages de la brochure du CEP **366**

Figure 62 : Flyer de soirée du soutien au peuple palestinien au BTKC, mars 2024 ..... **368**

Figure 63 : Flyer de soirée du soutien au peuple kanak au BTKC, octobre 2024 …… **368**

Figure 64 : Autocollant avec le slogan symbolique des anarchistes : « *Vous ne nous avez accordé des droits que parce que nous vous avons donné des émeutes* ». …… **379**

Figure 65 : Autocollant fait par le collectif Unreal Estate à Athènes : « *Plus de logements transformés en appartements de vacances, plus de locataires localaux contraint·e·s de partir* », « *Le tourisme, une menace pour notre niveau de vie* ». …… **410**

Figure 66 : « *Pourcentage des acquisitions de biens immobiliers par des Grecs et des étrangers par année (personnes physiques)* » dans le quartier d'Exarcheia à Athènes entre 2009 et 2018 …… **416**

Figure 67 : Localisation des acquisitions par les personnes portantes la nationalité israélienne à Exarcheia 2009-2018 …… **417**

Figure 68 : Lobby de standing construit par Diamona substituant le squat de Bouboulinas …… **419**

Figure 69 : Salon d'un des appartements de standing remplaçant le squat de Transito …… **419**

Figure 70 : Tract diffusé par la coordination d'actions pour la défense d'Exarcheia, juin 2022 …… **431**

Figure 71a : Première page du texte de sensibilisation contre la gentrification, rédigé par le collectif du squat de Notara, mai 2022 …… **435**

Figure 71b : Deuxième page du texte de sensibilisation contre la gentrification, rédigé par le collectif du squat de Notara, mai 2022 …… **436**

Figure 72 : Les revenus disponibles par l'unité de consommation à Caen …… **453**

Figure 73 : Installation artistique sur la place Viktoria à Athènes en octobre 2021 : « *Nous nous excusons pour le mécontentement et le stress que cela a pu provoquer chez vous* ». …… **491**

Figure 74 : Évolution du budget de la police et gendarmerie nationale …… **512**

Figure 75 : Évolution des dépenses de personnels de la police et de la gendarmerie nationale …… **513**

Figure 76 : Communiqué de presse n°3 de la préfecture du Calvados concernant l'opération d'expulsion du squat du Marais, octobre 2019 …… **518**

Figure 77 : Premier communiqué de presse n°3 de la préfecture du Calvados concernant l'opération d'expulsion du squat du Marais, octobre 2019 …… **519**

Figure 78 : Le nombre et la localisation des caméras de vidéosurveillance à l'agglomération de Caen …… **521**

Figure 79 : Affiche de l'événement public organisé par l'Assemblée ouverte de défense de la colline de Strefi le week-end des 22-23 février 2025 …… **533**

Figure 80 : Tract diffusé sur les réseaux militants à Caen contre l'augmentation des caméras de surveillance et d'autres mesures de sécurité …… **538**

Figure 81 : Une des affiches proposées par le collectif Cisailles pendant l'exposition Emmure(r) les oppressions à la Pétroleuse en février 2019 …… **543**

Figure 82 : Affiche produite par un collectif féministe anonyme à Bruxelles dans le cadre d'une campagne contre les harcèlements de rue, 2014 …… **553**

Figure 83 : Autocollant féministe dénonçant la division inégale du travail dans les espaces de lutte …… **584**

Figure 84 : Autocollant pédagogique sur le consentement …… **609**

Figure 85 : Une des affiches de l'exposition Emmure(r) les oppressions à la Pétroleuse qui reprend les questions systématiquement posées aux personnes non blanches, révélatrices du racisme dit « ordinaire », février 2019 …… **609**

Table des cartes

Carte 1 : Les espaces oppositionnels du mouvement anarchiste athénien 2015-2022 ……. **265**

Carte 2 : Quartier d'Exarcheia et ses espaces oppositionnels …… **272**

Carte 3 : Les quartiers désertés du centre-ville d'Athènes durant les années 1980-1990 ….. **294**

Carte 4 : Les espaces oppositionnels des quartiers de Viktoria et d'Agios Panteleimonas …. **297**

Carte 5 : Les espaces oppositionnels et alternatifs à Caen agglomération 2015-2023 ……. **332**

Carte 6 : La centralité géographique d'Exarcheia entre les quartiers petits-bourgeois Blancs et les quartiers prolétaires avec présence de migrant·e·s …… **426**

Carte 7 : Les espaces occupés par les personnes marginalisées avant la gentrification des quartiers autour de la gare de Caen …… **452**

Carte 8 : Différents types d'occupation de l'espace à la Presqu'île de Caen …… **459**

Carte 9 : Déploiement des différentes unités de police dans le quartier d'Exarcheia, septembre 2022 …….. **516**

Table des encadrés

Encadré 1 : Remise en contexte de la situation migratoire en début des années 2020 …….... **303**

Encadré 2 : L'ICL : Initiative pour la Convergence des Luttes (2017-2019) …… **337**

Encadré 3 : Quelques éléments sur les Budgets sécuritaires en France et en Grèce ……..…… **512**

Encadré 4 : Analyse iconographique de la figure 79 …… **534**

Interroger les espaces alternatifs et oppositionnels des mouvances anarchistes et libertaires à Caen et à Athènes : Une approche filmique et une analyse marxiste et décoloniale des rapports de pouvoir, de production et d'organisation de l'espace

Cette thèse se compose d'une analyse théorique et d'un film documentaire, articulés de manière complémentaire. Inscrite dans une position située et engagée, elle mobilise les outils du matérialisme dialectique, des épistémologies décoloniales et de la géographie radicale pour explorer les rapports de pouvoir à l'œuvre dans les processus de production, d'organisation et d'appropriation de l'espace. Elle interroge, d'un côté, la manière dont la structure sociale du mode de production capitaliste produit et façonne l'espace urbain ; de l'autre, les stratégies collectives de résistance et de subversion portées par les mouvances anarchistes et libertaires à Caen (France) et à Athènes (Grèce), ainsi que les espaces alternatifs et oppositionnels qui en émergent. À travers une analyse transversale et dialectique des contradictions et des conflictualités, à la fois internes et externes, des spatialités capitaliste et oppositionnelle, cette recherche s'attache à rendre compte des potentialités et des limites de ces espaces de rupture à s'inscrire dans une logique du « *discontinuisme révolutionnaire* » et à infléchir les rapports sociaux de domination de classe, de genre et de race.

Mots clés : rapports de pouvoir, domination, capitalisme, résistance, anarchisme, production de l'espace, espaces alternatifs et oppositionnels, spatialité, colonialité, rapports sociaux de production

Examining Alternative and Oppositional Spaces of Anarchist and Libertarian Movements in Caen and Athens: A Filmic Approach and a Marxist and Decolonial Analysis of Power Relations, Production, and Organization of space.

This thesis combines a theoretical framework with a documentary film, allowing both to interact in a complementary way. Grounded in a situated and committed positionality, this dissertation draws on the tools of dialectical materialism, decolonial epistemologies, and radical geography to question the power relations embedded in the production, configuration, and appropriation of space. It investigates, on the one hand, how the social structure of the capitalist mode of production produces and shapes urban space; on the other hand, it explores the collective strategies of resistance and subversion carried out by anarchist and libertarian movements in Caen (France) and Athens (Greece), as well as the alternative and oppositional spaces that emerge from them. Through a transversal and dialectical analysis of the contradictions and conflicts—both internal and external—of capitalist and oppositional spatial formations, this research critically assesses the potential and limitations of these counter-hegemonic spaces to align with a logic of "*revolutionary discontinuity*" and to contribute to transforming the social relations of domination along the lines of class, gender, and race.

Keywords: power relations, domination, capitalism, resistance, anarchism, production of space, alternative and oppositional spaces, spatiality, coloniality, social relations of production