

ÉCOLE DOCTORALE Sciences de l'Homme et de la Société
UMR 7324 CITERES CNRS – Equipe IPAPE

THÈSE présentée par :

Edith GAILLARD

soutenue le : 11 février 2013

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université François - Rabelais**

Discipline : Sociologie

**Habiter autrement : des squats féministes en France et en Allemagne.
Une remise en question de l'ordre social.**

THÈSE dirigée par :

Mme DENEFLÉ Sylvette

Professeure de sociologie
Université François Rabelais de Tours

RAPPORTEURES :

Mme LABORIER Pascale

Professeure de science politique
Université Paris Ouest - Nanterre La Défense

Mme LE BRAS-CHOPARD Armelle

Professeure de science politique
Université de Versailles/Saint-Quentin

JURY :

Mme BARD Christine

Professeure d'histoire contemporaine - Université d'Angers

Mme DENEFLÉ Sylvette

Professeure de sociologie - Université François Rabelais de Tours

Mme LABORIER Pascale

Professeure de science politique - Université Paris X

Mme LE BRAS-CHOPARD Armelle

Professeure de science politique - UVSQ

Mme LEFEUVRE Marie-Pierre

Professeure de sociologie - Université François Rabelais de Tours

Je tiens à remercier, Madame Sylvette Denèfle, directrice de cette recherche, pour m'avoir permis de réaliser cette thèse et m'avoir guidée tout au long de ces années.

Tous mes remerciements vont aux membres du jury (Christine Bard, Pascale Laborier, Armelle Le Bras-Chopard, Marie-Pierre Lefeuvre) qui me font l'honneur de lire ce travail et qui, par leurs remarques, contribueront à l'enrichir.

Ces quelques années d'exploration des squats féministes furent une expérience forte de dialogue, de rencontre et de recherche. Merci à toutes mes interlocutrices pour le temps passé ensemble, les échanges, vos récits. Merci d'avoir fait preuve de « bienveillance » à mon égard. Pour des questions d'anonymat et de confidentialité, je ne vous cite pas, mais sachez que je retiens chacun-e d'entre vous.

Mes remerciements s'adressent ensuite à toutes celles et à tous ceux qui ont rendu possible ce travail :

Merci aux membres du Centre Marc Bloch pour leur accueil chaleureux et pour leur contribution dans la réalisation de ce travail de recherche. Merci particulièrement à Elsa Vonau, Yves Sintomer, Carsten Keller, Jean Clam, Claire Delaby, Anne Joly, Insa Breyer, Julien Acquatella, Baptiste Colin, Amélie Le Renard.

Merci aux membres de CITERES pour tous les moments d'échanges, aux doctorants de l'association ESSPACES.

Merci à Sabrina, Hélène, Benoît, Nathalie pour m'avoir montré le chemin, à Fabien, Samira, Cyril pour leur aide précieuse.

Enfin, je tiens à témoigner ma reconnaissance à mes proches. Merci Florence, Lucas, Sandrine pour vos multiples talents, vos qualités, votre curiosité et pour votre soutien. Merci à mes parents.

De quelles manières des actions collectives qui se réclament de l'émancipation des femmes peuvent-elles, par le biais de pratiques habitantes, affirmer un autre possible, construire d'autres modes d'être et d'agir en vue d'une vie plus libre ?

C'est l'interrogation principale de la thèse qui, en objectivant des discours, des pratiques de résistance pose finalement la question de l'ordre social, de ses normes, des rapports sociaux, des rapports de genre.

Depuis les revendications féministes des années 1970, penser « le privé est politique », c'est réinterroger la naturalisation des femmes à la sphère privée en dénonçant, par ce précepte, les rapports de pouvoir, de domination inhérents à toutes les sphères de la société, dont celle du privé. Cette contestation a permis de reconsidérer les rapports sociaux et plus spécifiquement les rapports de genres, au-delà de la frontière entre le privé et le politique. C'est pourquoi nous pensons les mouvements féministes comme des révélateurs des relations de genre inhérentes à l'ordre social. Ils travaillent la réalité sociale et politique en tension permanente avec celui-ci. Ils contestent la légitimité, questionnent le bien-fondé, transgressent les certitudes collectives, discutent les règles du jeu social, les traditions et interrogent les habitudes.

A partir d'une remise en question féministe de l'ordre social, il nous semble particulièrement intéressant de regarder un engagement qui se pense et s'articule autour de pratiques habitantes spécifiques, celles des squats féministes. L'habitat est structurant du point de vue de la distinction de genre et de l'organisation du pouvoir. Il est le reflet de l'assignation des femmes à un rôle de sexe et, dans le même temps, un instrument politique du changement social, de la transgression des normes sociales fixées sur le genre.

La mise en œuvre de notre questionnement a ainsi conduit à choisir comme objet d'étude le « squat » associé à une critique féministe de l'ordre social. Du squat féministe, un regard se pose sur l'ordre social, un discours est porté sur les raisons de cet engagement dans les marges de la société. Des attitudes, des manières de faire et d'agir s'y construisent afin d'élaborer des réponses à la question des rapports sociaux, des rapports de genre. Nous avons comparé deux

modèles de squat féministe : les squats politiques français soumis à une grande instabilité du fait de leur statut « sans droit ni titre » et les squats « légalisés » allemands qui, au regard du contexte historique et politique, s'inscrivent dans un temps plus long.

Lorsqu'il s'agit de recueillir des données sur la vie de personnes vivant aux marges d'une société qu'elles contestent et qui, dans le même temps, leur est hostile, les techniques ethnographiques de l'observation participante deviennent une entrée essentielle dans l'appréhension des logiques d'engagement féministe autour de pratiques habitantes spécifiques. Faire l'expérience, vivre avec, s'engager dans les activités s'annonce être la méthode pour observer les règles des lieux, les habitudes des squats, la vie quotidienne. La démarche qualitative par entretiens a été choisie pour saisir ce qui ne se donne pas à voir ou à entendre en « immersion », pour appréhender les « à-côtés » du squat, les trajectoires habitantes et militantes des squatteuses, les structures sociales sous-jacentes à l'engagement féministe, les trajectoires individuelles de ces actrices « révoltées » qui œuvrent pour une émancipation.

La thèse permet ainsi d'élaborer une sociologie du genre renouvelée à partir de l'étude d'une remise en question de l'ordre social par un engagement féministe autour de pratiques habitantes spécifiques et de rendre compte de la façon dont des actrices sociales répondent aux problèmes féministes en fabriquant un « autre » modèle.

Mots-clés engagement, féminisme, squat, habitat, spatialité, genre, sexualité, émancipation, résistance, identités, système normatif, méthode ethnographique, épistémologie.

| | |
|---|-------------------|
| Remerciements | 3 |
| Résumé | 5 |
| Sommaire | 7 |
| | |
| <i>Introduction</i> | <i>11</i> |
| 1. Le féminisme, un problème social ? | 13 |
| 2. Du genre comme « sexe social » à la critique féministe | 16 |
| 3. L’habitat : révélateur des inégalités et instrument politique du changement social | 26 |
| 4. Les « squats féministes », un modèle d’habitat | 34 |
| 5. Objectifs et questionnements | 50 |
| | |
| <i>Partie 1. Des squats féministes face à l’ordre social</i> | <i>55</i> |
| | |
| Chapitre 1. Des squats féministes en France et en Allemagne | 64 |
| 1.1. Des squats féministes en France | 64 |
| 1.2. Un Hausprojekt pour « femmes, lesbiennes et transgenres » | 75 |
| | |
| Chapitre 2. La méthodologie d’enquête face à l’ordre du squat féministe | 96 |
| 2.1. L’ordre du squat face à l’ordre académique | 96 |
| 2.2. L’invisible, l’éphémère, l’instable | 106 |
| 2.3. L’observation participante | 113 |
| 2.4. Le discours | 120 |
| 2.5. Le contexte d’énonciation aux prises de l’ « ordre social sexué » | 130 |
| 2.6. Le contexte de réception de la recherche aux prises de l’ « ordre universitaire » | 132 |
| | |
| <i>Partie 2. Une remise en question de l’ordre social ou comment penser les logiques d’engagement féministe au sein du squat ?</i> | <i>147</i> |
| | |
| Chapitre 1. L’émergence d’un problème féministe | 152 |
| 1.1. Les « milieux libres » ou comment repenser les rapports sociaux | 154 |
| 1.2. L’engagement féministe à l’épreuve du mouvement anarchiste | 158 |
| 1.3. Le féminisme face à l’anarchisme | 171 |
| 1.4. Habiter le squat ou l’invisibilisation d’une critique féministe | 174 |

| | |
|---|----------------|
| Chapitre 2. De la critique féministe au squat | 185 |
| 2.1. Le(s) féminisme(s) | 185 |
| 2.2. Idéologies en présence | 204 |
| Chapitre 3. Les modalités de l'engagement féministe | 226 |
| 3.1. Les « mots » de l'action féministe | 228 |
| 3.2. L'engagement anarcha-féministe | 248 |
| 3.3. En lien, en continuité et en rupture | 259 |
| Chapitre 4. Les dynamiques de la construction du parcours militant anarcha-féministe | 274 |
| 4.1. Formation du capital militant | 274 |
| 4.2. Les « organisations » militantes comme instances de socialisation | 295 |
| 4.3. Le Genre et la sexualité, des variables d'engagement | 318 |
| Partie 3. « Habiter autrement » ou comment penser les pratiques habitantes au sein des squats féministes ? | 345 |
| Chapitre 1. L'espace : un enjeu de la mobilisation | 349 |
| 1.1. L'espace en conflit idéologique | 349 |
| 1.2. La mobilisation contre le genre des espaces publics-politiques | 364 |
| 1.3. A l'épreuve de la spatialité | 373 |
| Chapitre 2. La production de l'espace féministe | 387 |
| 2.1. De l'espace conçu | 387 |
| 2.2. La spatialisation de l'engagement féministe | 390 |
| 2.3. Construire des espaces <i>safe</i> | 407 |
| Chapitre 3. Les « manières d'habiter » le squat | 424 |
| 3.1. Squatter, une pratique habitante féministe | 425 |
| 3.2. La gestion de l'eau et les pratiques d'hygiène | 429 |
| 3.3. Les pratiques urinaires | 431 |
| 3.4. Des pratiques corporelles | 443 |
| 3.5. Le végétarisme, pratique alimentaire ou mode de vie | 448 |
| Chapitre 4. L'« économie » du squat féministe | 457 |
| 4.1. La question de l'argent | 458 |
| 4.2. La pratique de la « récup » et les pratiques de consommation | 462 |
| 4.3. La spatialisation de la « gratuité » | 472 |
| 4.4. Penser le don et le contre-don | 474 |

| | |
|--|------------|
| Partie 4. Le « rappel à l'ordre social » ou l'émancipation féministe au sein du squat | 481 |
| Chapitre 1. Le « genre » des maisons à l'épreuve de l'ordre social | 485 |
| 1.1. L'espace féministe à l'épreuve du « masculin » | 485 |
| 1.2. L'engagement féministe à l'épreuve de l'ordre social | 493 |
| 1.3. L'espace féministe à l'épreuve de l'ordre sexuel | 498 |
| 1.4. L'espace féministe comme révélateur de l'ordre sexué | 505 |
| Chapitre 2. Le squat, le lieu de l'émancipation féministe | 518 |
| 2.1. Squatter, une lutte féministe | 518 |
| 2.2. Squatter pour transgresser les normes de genre | 522 |
| 2.3. Militer pour habiter | 526 |
| Chapitre 3. De l'émancipation féministe | 538 |
| 3.1. Les relations interpersonnelles ou les conditions d'acceptation de la vie en squat | 539 |
| 3.2. Les relations interpersonnelles au cœur du conflit | 551 |
| Conclusion | 569 |
| 1. Le féminisme, un problème social | 572 |
| 2. L'engagement féministe, un révélateur des relations de genre | 573 |
| 3. Qui sont les « porteuses de causes » ? | 575 |
| 4. L'habitat, révélateur des inégalités | 580 |
| 5. L'habitat, instrument politique du changement social | 581 |
| 6. Égalité en droit et pratiques inégalitaires | 590 |
| Bibliographie | 593 |
| Table des illustrations | 615 |
| Table des matières | 617 |
| Annexes | 623 |

INTRODUCTION

1. Le féminisme, un problème social ?

« Si nous nous conformons à l'opinion des femmes du XIXe et du XXe siècle, le féminisme comme engagement individuel et comme mouvement collectif, signifie la volonté d'obtenir l'égalité entre les sexes. Longtemps, la modernité des civilisations occidentales a été caractérisée par la survivance des hiérarchies, la redéfinition des divisions sexuelles du travail, l'exclusion de la citoyenneté. Et aujourd'hui, malgré l'égalité des droits, les disparités perdurent, particulièrement dans la gestion du politique et la répartition des tâches domestiques. Au point qu'en France, il a été nécessaire de forger un autre mot pour permettre aux femmes d'accéder davantage à la représentation politique : la parité. C'est dire que l'égalité des sexes est un devenir, quand les principaux leviers des pouvoirs sont encore, et très largement entre les mains d'une catégorie d'hommes privilégiés. ¹»

Le principe d'égalité entre les femmes et les hommes est établi en droit, mais cette égalité pour indispensable qu'elle soit n'enraye pas des situations concrètes d'inégalités qui restent en majorité en défaveur des femmes. Nous vivons ainsi dans un ordre social fait de paradoxes et de contradictions autour de ce problème social. Si une évolution sensible est intervenue dans des domaines, notamment sur le plan légal et celui des libertés individuelles, les inégalités demeurent quant à elles en bonne partie inchangées².

La division sexuelle du travail l'illustre. Malgré l'accès massif des femmes au marché du travail et de nombreuses adaptations formelles, la division selon le genre entre travail professionnel et travail domestique n'a pour ainsi dire pas évolué. Il en va de même de l'écart

¹ RIOT-SARCAY, BOUCHET Thomas et PICON Antoine, *Dictionnaire des Utopies*, Larousse, Paris, 2002 : 93.

² Voir : MARUANI Margaret (sous la direction de), *Femmes, genre et sociétés, L'état des savoirs*, La Découverte, Paris, 2005.

de salaires entre femmes et hommes, qui n'a baissé que légèrement. Comment comprendre la constante des injustices professionnelles au regard des lois sur l'égalité professionnelle qui se sont multipliées ? Pourquoi la résorption des disparités de carrières et des écarts de salaires stagne ? A l'heure où les femmes sont plus diplômées, plus actives, plus salariées, plus libres de leurs maternités et de leurs familles, elles constituent majoritairement les catégories du chômage, du salariat précaire, de la pauvreté. Quand tout semble en place pour que s'instaure l'égalité, comment saisir les inégalités sociales ?

Comme le souligne la citation mise en exergue, lorsqu'on regarde du côté du politique, la perplexité reste la même. En termes de pouvoir, cette situation se traduit par une sous-représentation chronique des femmes dans les sphères dirigeantes et, en dépit des lois sur la parité, peu sont élues. Les violences faites aux femmes achèvent de souligner la dimension hiérarchique des rapports de genre.

L'ensemble des réalités soulignées pose un problème social qui engage des questions de recherche articulées autour de nombreux concepts : femmes, sexes, genre ; masculin/féminin, différence des sexes, rapports sociaux de sexe ; ségrégation, discrimination, division sexuelle du travail ; égalité, parité, mixité...

Les tentatives de comprendre et d'infléchir la structure inégalitaire des rapports sociaux entre les femmes et les hommes conduisent à souligner que celle-ci est dotée d'une remarquable persistance dans un ordre égalitaire.

Face à cette persistance, l'étude d'une lutte émancipatrice radicale s'annonce pertinente pour éclairer cette dissymétrie de l'ordre social.

La mise en œuvre de notre questionnement nous a conduit à choisir comme objet le « squat » associé à une critique féministe de l'ordre social. Du squat féministe, un regard se pose sur l'ordre social, un discours est porté sur les raisons de cet engagement dans les marges de la société. Des attitudes, des manières de faire et d'agir s'y construisent afin d'élaborer des réponses à la question des rapports sociaux et des rapports de genre.

Notre objectif est d'élaborer une sociologie du genre à partir d'une remise en question de l'ordre social par un engagement féministe s'exprimant dans et par un espace habité et de rendre compte de la façon dont des actrices sociales répondent aux problèmes féministes en fabriquant un « autre » modèle. De quelles manières des actions collectives qui se réclament de l'émancipation des femmes peuvent-elles, par le biais de pratiques habitantes, affirmer un autre possible, construire d'autres modes d'être et d'agir en vue d'une vie plus libre ?

C'est en objectivant des discours, des pratiques de résistance, des actions collectives féministes que nous souhaitons poser la question de l'ordre social, de ses normes, des rapports sociaux et des rapports de genre.

Un problème social naît de la conséquence d'un décalage entre les normes, l'égalité en droit, et les faits. C'est ce décalage que soulignent un engagement individuel et un mouvement collectif féministe dont l'objectif est l'égalité entre les sexes et la régulation entre droit et réalité sociale. En posant le problème du pouvoir (la gestion du politique), en soulignant l'impasse du « privé » (la répartition des tâches domestiques), l'engagement féministe du squat se heurte tour à tour au principe d'égalité en droit des femmes et des hommes et à l'ordre hiérarchique entre les sexes.

L'histoire nous enseigne que ce n'est pas parce que des femmes et des hommes s'efforcent de dénoncer les limites effectives de l'ordre hiérarchique des sexes, qu'elles et ils trouveront un écho favorable dans l'ordre social, que leur critique et contestation seront légitimes.

« Le féminisme apparaît comme un désordre, une passion, une hystérie, rarement comme un engagement raisonné dans l'espace politique. Le féminisme relève de l'humeur et non de la réflexion, tel est l'habituel commentaire des contemporains d'un mouvement féministe³».

Si « l'approche normative » nous révèle que l'engagement féministe n'apparaît que « désordre », « hystérie », nous pouvons toutefois considérer que le féminisme n'a de sens et d'existence qu'au travers du couple qu'il forme avec l'ordre social, par rapport à l'ordre social qu'il critique. Si le féminisme travaille la réalité sociale et politique, c'est en tension permanente avec celui-ci. Il conteste la légitimité, questionne le bien-fondé, transgresse les certitudes collectives, discute les règles du jeu social, questionne les traditions et interroge les habitudes. En objectivant des actions collectives féministes, des pratiques de résistance, c'est finalement la question de l'ordre social, de ses normes, des rapports sociaux qui se trouve posée.

Les actrices et les acteurs engagé.e.s dans un mouvement collectif définissent les causes de leur engagement, identifient les sujets concernés par leurs activités de revendication, pointent

³ FRAISSE Geneviève, « A Contre-Temps », *Genre & Histoire* [En ligne], 2 | Printemps 2008, mis en ligne le 13 juillet 2008. URL : <http://genrehistoire.revues.org/233>

les responsables de leurs conditions jugées injustes ou illégitimes et œuvrent à la dénonciation du problème et à la mise en place d'actions de réparation et/ou d'amélioration de la situation. Pourquoi des actrices ou des acteurs en arrivent à s'engager dans des activités revendicatrices, à proposer une solution « concrète » à la transformation de situations jugées problématiques ? De quelles manières ces situations « problématiques » sont-elles définies ?

C'est l'enjeu de la lecture sociologique qui, face à des phénomènes de protestation, permet de comprendre l'émergence de mobilisations en référence et en lien avec les contraintes sociales et politiques d'un contexte politique et institutionnel dans lequel elles s'inscrivent, de souligner les dynamiques personnelles et identitaires qui prennent forme dans un groupe social, dans une entité collective contestataire.

L'intérêt scientifique de prendre pour objet un mouvement collectif féministe est de révéler la construction du problème social, ce qui revient à s'intéresser aux activités de revendication par lesquelles des militant-e-s féministes participent de cette construction. C'est cette entrée que nous retenons pour prendre en considération la critique et la contestation féministe de l'ordre social, des rapports sociaux, des rapports de genre.

2. Du genre comme « sexe social » à la critique féministe

Les mouvements féministes sont des révélateurs des relations de genre inhérentes à l'ordre social.

La notion de genre a été forgée pour rendre compte du caractère socialement construit de l'identité sexuée et pour se dissocier de la notion de sexe qui renvoie à des caractéristiques biologiques. L'ordre social est structurellement organisé sur la différenciation biologique des hommes et des femmes, il a pour conséquence d'appliquer une « grammaire au corps social » en son entier :

« Un genre « féminin » est imposé culturellement à la femelle pour en faire une femme sociale, et un genre « masculin » au mâle pour en faire un homme social.⁴».

Cette différenciation sociale a pour conséquence une différenciation du genre qu'on soit désigné homme ou femme. Cette association construit le sexe comme relevant du biologique,

⁴ MATHIEU Nicole-Claude, « Sexe et Genre » in : *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2004 : 205.

impliquant des rôles, des comportements, des représentations qui sont censés lui correspondre.

« La différence des sexes est au fondement de toute pensée, aussi bien traditionnelle que scientifique. Le corps humain présente un trait remarquable, et certainement scandaleux, qui est la différence sexuée et le rôle différent des sexes dans la reproduction. Il s'agit là du butoir ultime de la pensée. ⁵»

Butoir ultime de la pensée, le concept de sexe se donne à lire comme un concept universel, structurant l'ensemble des sociétés sur la base d'une différence des sexes et d'une complémentarité, productrice d'une hiérarchie⁶. La bipartition du genre doit se calquer sur la bipartition du sexe qui, elle-même, se réalise sous forme normale et normée dans la sexualité : l'hétérosexualité. Le genre doit traduire le sexe et doit en plus s'exprimer sous la forme d'une sexualité hétérosexuelle.

Cette opposition sexe/genre tient fondamentalement d'un projet politique : reformuler l'opposition nature/culture afin de dénaturer les rapports entre les sexes, la surdétermination de la différenciation biologique en assignant des fonctions différentes (divisées, séparées et souvent hiérarchisées) selon les sexes.

« La notion de genre s'est développée à partir de celle de rôles sexuels. C'est Margaret Mead que l'on voit, à tort ou à raison, comme la grande ancêtre de cette façon de penser. La thèse de Mead est, pour la résumer très brièvement, la suivante : la plupart des sociétés partagent l'univers des traits de caractère en deux ; elles en attribuent une moitié aux hommes et l'autre aux femmes... Si l'on prend l'un des premiers ouvrages consacrés au sujet *Sex, Gender and Society*, publié par Ann Oakley en 1972, on trouve la définition suivante : le mot « sexe » se réfère aux différences biologiques entre mâles et femelles : à la différence des organes génitaux et à la différence corrélatrice entre leurs fonctions procréatives. Le genre, lui est une question de culture : il se réfère à la classification sociale en « masculin » et « féminin »⁷.

Le « sexe » renvoie à la distinction biologique entre mâles et femelles, tandis que le « genre » renvoie à la distinction culturelle entre les rôles sociaux, les identités des hommes et des femmes. Le premier est un invariant, le second est construit et peut être modifié. La critique féministe s'élabore à partir de cette acception du genre comme instrument de « dénaturalisation des rapports sociaux », « de dénaturalisation du social ». Elle fait du genre

⁵ HERITIER Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris, 1996 : 19-20.

⁶ MATHIEU Nicole-Claude, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femmes, Paris, 1991.

⁷ DELPHY Christine, « Penser le genre : quels problèmes ? », in : HURTIG Marie-Claude, KAIL Michèle, ROUCH Hélène, *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Ed. du CNRS, Paris, 1991 : 89-91.

le référent et/ou l'objet de la lutte, mobilise des répertoires d'actions et des discours qui ont à voir avec l'identité sexuée de leurs participant-e-s.

« Quel que soit leur but, [les mouvements féministes] font entrer les femmes dans des activités politiques ; ils rendent possible, pour les femmes, une remise en cause des limites de leurs rôles et de leurs vies, et créent des réseaux entre femmes qui augmentent la capacité des femmes à percevoir les relations de genre existantes comme oppressives et devant être modifiées.⁸ »

La critique féministe s'attaque à la naturalisation de la catégorie « femme » et à ses corollaires qui s'expriment dans un amalgame naturaliste « biologie, physiologie, psychologie ». Cette « socialisation du biologique » et la « biologisation du social⁹ » ont fait l'objet d'un fort mouvement de contestation féministe, dans les années 70¹⁰. En affirmant que *le privé est politique*, les féministes ont cherché à réinterroger, entre autre, la naturalisation des femmes à la sphère privée en dénonçant, par ce précepte, les rapports de pouvoir, de domination, d'oppression inhérents à toutes les sphères de la société et à celle du privé : « le travail domestique est une camisole de force qui nous enserre avant même notre premier cri. « C'est une fille » et déjà c'est une cuisinière, une couturière, une repasseuse, une nettoyeuse, une éducatrice, une infirmière, bref une ménagère. ¹¹ » « Pour qu'il y ait une égalité entre les sexes, il faut que la femme et l'homme participent à part égale au travail productif, au travail ménager, à l'éducation et aux soins des enfants. Après, et après seulement, nous pourrons chercher et ensemble nous trouverons des solutions. ¹² »

⁸ FERREE Myra Marx et MUELLER Carol McClurg., « Feminism and the Women's Movement: a Global Perspective », in: SNOW David A., SOULE Sarah A., KRIESI Hanspeter, *The Blackwell Companion to Social Movements*, Blackwell, Oxford, 2004.

⁹ BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Editions du Seuil, collection Liber, Paris, 1998.

¹⁰ L'histoire des mouvements féministes est traversée par deux antagonismes : le réformisme et le radicalisme. Alors que le féminisme radical repose sur l'idée que toutes les structures sociales et politiques sont traversées par des rapports de pouvoir entre les sexes et qu'il convient donc de les contester globalement, le second œuvre à l'aménagement partiel des rapports de genre existants. C'est la principale distinction entre les deux premières « vagues » du féminisme. La « première vague » a émergé au tournant du vingtième siècle et a principalement œuvré pour la réforme des institutions afin d'atteindre l'égalité de droit des femmes devant la loi : droit de vote des femmes, droit à l'éducation, au travail, à la maîtrise des biens des femmes... La dynamique féministe de la « deuxième vague » (Mouvement de libération des femmes (MLF)), se singularise par sa recherche et sa quête analytique à rendre compte des spécificités du rapport de domination exercé sur les femmes. Il s'agissait de rejeter l'ensemble des règles de l'ordre social - le patriarcat - ses expressions - le capitalisme, par exemple- et le questionner à sa racine, dans les structures quotidiennes - division sexuée du travail-. Cette deuxième vague est par ailleurs l'expression de deux conceptions différentes : le féminisme « universaliste » et le féminisme « différencialiste ». Si la cause des femmes progresse, selon le féminisme universalisme, dès que les normes et les comportements sociaux sont moins marqués par les assignations sexuées, le féminisme différencialiste considère que c'est en valorisant le sujet féminin, les expériences singulières d'être une femme dans l'ordre social, qu'on lutte contre la domination masculine.

¹¹ FILOSOF Fanny, « Se désaliéner du foyer » in : Cahiers du GRIF, *Le travail c'est la santé*, n° 11, 1976 : 58.

¹² *Ibid* : 60.

C'est conscientes de ces réalités qui les affectent dans leur vie quotidienne que les féministes, des années 70, ont énoncé ce précepte du caractère politique du privé : les femmes vivent des relations de pouvoir dans les rapports interpersonnels avec les hommes et ces rapports de pouvoir ne relèvent pas de la psychologie individuelle ou d'un fait de nature, mais d'une structure sociale articulée autour de deux « classes » de sexe. En reprenant le slogan « the personal is the political¹³ », le féminisme des années 70 a appelé à l'abolition de la distinction privé/public. Ce n'est pas seulement la distinction entre domaine public et domaine privé qui se trouve remise en question, c'est le personnel, l'individuel, l'intime qui sont mis au nombre des enjeux collectifs de lutte et qu'il s'agit de remettre en question collectivement, dans la vie quotidienne, dans les rapports individuels, dans une conception plus globale de la vie.

« Une des choses que nous avons découvertes, c'est que des événements que nous avons cru personnels (avortements, viols, oppression) avaient été vécus aussi par d'autres, qu'il s'agit non de problèmes individuels mais d'une réalité collective d'oppression.¹⁴ »

A travers l'échange d'expériences, les femmes se forgent la conviction que leurs problèmes personnels sont finalement vécus par toutes. Ces expériences partagées déplacent les situations pensées comme une fatalité ou un destin naturel en situations, historiquement et socialement, construites pouvant donc être susceptibles de modifications, de changements. Chacune investit alors sa vie privée dans des combats collectifs, questionne les rapports interindividuels, sexuels et amoureux pour en faire des objets collectifs de lutte.

Le féminisme se fait donc la voix de la contestation de l'ordre social, structuré autour de la différenciation sociale des sexes et de la relégation des femmes dans l'ordre hiérarchique entre les sexes. Le mot d'ordre est ainsi à penser comme la volonté d'exister comme individu.e intégré.e dans une lutte collective et politique.

¹³ Le « personnel est politique » est une formulation, énoncée par Carroll Hanisch dans un article intitulé « Problèmes actuels : éveil de la conscience féminine. Le « personnel est aussi « politique » ». Cet article a été publié en français dans le numéro spécial de *Partisans* « Libération des femmes année zéro », acte fondateur des bases théoriques du mouvement de libération des femmes. Le texte de Carroll Hanisch est une réponse aux accusations de la Nouvelle Gauche à l'égard des groupes de femmes, catalogué de « thérapeutiques » ou de « personnels ». Carroll Hanisch répondra de cette manière : « nos problèmes personnels sont des problèmes politiques pour lesquels il n'existe aucune solution personnelle. Il ne peut y avoir qu'une action collective pour une solution collective ». HANISCH Carroll, « Problèmes actuels : éveil de la conscience féminine. Le « personnel est aussi « politique » », *Partisans*, n°54-55, « Libération des femmes, année zéro », juillet-octobre 1970.

¹⁴ Cathy, « Je suis moins désespérée qu'il y a quelques années », *Libération*, 18 mai 1978.

Le féminisme des années 70 s'est ainsi positionné pour une reconstruction du politique à partir de la reconnaissance de la différence des sexes, la politisation du personnel : « cette tâche part de la destruction de la séparation patriarcale du privé et du public et s'étend jusqu'à la transformation de nos individualités et de nos identités sexuelles comme êtres féminins et masculins.¹⁵»

En s'opposant à toutes les formes de discrimination contre les femmes, les féministes ont affirmé qu'il convenait de redéfinir le terme même de politique : « Tout est politique ! ».

Si la politique est une question de pouvoir, les relations femmes-hommes, aussi bien en tant qu'individu.e.s ou en tant que groupes sociaux, sont politiques. Il existe des relations de pouvoir dans l'ensemble des interactions femmes-hommes, dans toutes les sphères de la société : de la sphère publique à la sphère privée, familiale et intime. En adoptant ce point de vue, on peut aller jusque dans la sphère familiale pour y questionner la distribution des rôles sociaux : qui prend les décisions ? De quelles manières sont-elles prises ? Ces questions relèvent du politique tout comme la gestion financière, la répartition des tâches ménagères et la division du travail reflétée par cette répartition des tâches.

La question des tâches ménagères est éclairante sur cet aspect. Elle inclut en effet la division sexuelle traditionnelle du travail qui distribue des rôles et des tâches aux deux sexes. Les hommes travaillent à l'extérieur de chez eux contre un salaire. Que le salaire soit suffisant ou non pour que la femme ne travaille pas à l'extérieur de chez elle, la femme exercera la plupart des tâches domestiques sans contrepartie salariale. Les tâches ménagères étaient et sont indéniablement à la charge des femmes et le domaine privilégié de la main-d'œuvre gratuite. Si aide il y a de la part des hommes dans l'exécution des tâches domestiques, celle-ci relève d'une assistance librement consentie et non exigée¹⁶. Cette économie gratuite et la dynamique interne des tâches ménagères constituent un exemple significatif de ce que recouvre le terme du « privé est politique ».

C'est à partir de la contestation du pouvoir que sera fondé le refus de concevoir un espace public indépendant de l'espace privé d'où le slogan : « le privé est politique ». Pour Carole Pateman, le contrat social initial, constitutif d'une universelle humanité dans l'histoire de la genèse de la société civile, est pensé comme un simple transfert du pouvoir des pères au pouvoir des frères (fraternal contract). De cet énoncé, l'auteure parlera même d'un « contrat

¹⁵ PATEMAN Caroll, «The Fraternal Social Contract», in: KEANE John (dir.), *Civil Society and the State*, London, Verso, 1988a: 123.

¹⁶ Le schéma traditionnel reste courant avec cependant pour réalité sociale significative : l'entrée des femmes dans la sphère du travail salarié.

sexuel¹⁷ » qui, historiquement, a permis d'exclure les femmes de la sphère publique dans la trame de la vie privée.¹⁸ L'assimilation des femmes à la sphère privée a servi à étayer leur exclusion d'une citoyenneté à part entière. C'est donc la réarticulation de la séparation public-privé qui sert de point de départ pour remettre en question l'exclusion des femmes de la sphère politique et d'une citoyenneté et leur assimilation à la sphère privée. Il s'agit donc de redéfinir les rôles, les tâches et les espaces, d'affirmer le caractère politique des problèmes personnels, de contester les normes et les pressions sociales qui enferment les femmes.

Dire que « le privé est politique », cela a participé d'une volonté d'affirmer que tout est politique, que tout rapport de pouvoir, de domination ou d'oppression est un rapport politique. La sphère privée n'est donc pas exempte d'une politisation¹⁹, ce qui revient à penser les catégories du privé/public, au fondement de la hiérarchie entre les sexes²⁰. Le féminisme des années soixante-dix a ainsi cherché à interroger tous les mécanismes ou les « dispositifs » qui conduisent les individu.e.s à agir comme ils agissent. Et c'est cette compréhension qui constituera une condition de l'émancipation au-delà d'un simple renversement des rapports de pouvoir.

Cette dénonciation qui brouille la frontière entre le public et le politique²¹ a créé un nouveau rapport au politique : « Ce que nous avons tenté de faire, c'est de mettre en commun des vécus, pas simplement nos problèmes de femmes, mais des désirs de changer le cadre dans lequel on vit ; c'est cela qui est politique.²² »

La prise en charge d'avortements, la diffusion d'informations sur la contraception et les moyens contraceptifs par des groupes malgré l'illégalité, l'ouverture de lieux de rencontre, de lieux d'hébergement pour les femmes battues... « ont montré qu'il n'y a pas que les institutions, les lois, la famille, l'Eglise, le mariage... qui conditionnent la vie des femmes, mais que les femmes peuvent changer leur propre vie, la prendre en main, par un processus

¹⁷ PATEMAN Carol, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988 b.

¹⁸ Sur ce sujet, lire : BETHKE ELSHTAIN Jean, *Public Man, Private Woman*, 1981.

¹⁹ Voir Hannah Arendt : sur l'État-providence et de l'apparition du social.

²⁰ Pour Michelle Perrot, la distinction du public et du privé, est dans maintes sociétés un mode d'organisation des rapports de sexe. PERROT Michelle, « Introduction », *Cahiers du CEDREF*, « Silence, émancipation des femmes entre privé et public », n°1, 1989.

²¹ En effet, qu'est-ce qui est privé ? Qu'est-ce qui est public ? « Ce qui est privé est, en principe, régi librement par les individus ; en tout cas, l'Etat ne légifère pas à ce sujet, la puissance publique n'intervient pas en pratique dans les conduites et relations privées, sauf si l'ordre public est considéré comme menacé. Ainsi, le viol, des coups portés par un mari sur sa femme relèvent-ils traditionnellement du domaine privé. La chose publique est au contraire l'objet du politique. C'est cette frontière admise qui est remise en cause et déplacée. De deux façons : en interrogeant le rapport entre l'individu et le collectif ; en contestant la distinction entre privé et public. HATZFELD Hélène, *Faire de la politique autrement. Les expériences inachevées des années 1970*, Presses Universitaires de Rennes, collection Essais, Rennes, 2005 : 265.

²² Entretien Françoise Picq, repris dans l'ouvrage *Faire de la politique autrement, op.cit.* : 263.

collectif.²³» Chercher et trouver des solutions, c'est ce que proposait, par exemple, l'atelier familial, qui, à partir du vécu quotidien des femmes, a essayé de trouver une nouvelle dimension à l'espace familial, en le repensant du point de vue de l'habitat²⁴.

Le mouvement féministe a contesté activement les catégories instituées de genre et cherche encore à ébranler, subvertir le partage des rôles sociaux et politiques. Cette contestation a permis aux militantes féministes de s'affirmer comme « sujets politiques²⁵» repensant les rapports sociaux et plus spécifiquement les rapports de genres. Le féminisme se présente comme le mouvement politique de la critique de l'ordre social sexué. Il a été et reste encore une parole dérangeante et subversive face à cet ordre social qui résiste face à la différenciation sexuée des structures normatives bien que celles-ci se pensent et se conçoivent autour du principe d'égalité.

C'est pourquoi, pour appréhender la remise en question de l'ordre social, nous avons choisi de nous intéresser aux luttes émancipatrices féministes, ces paroles dérangeantes et subversives. Cette remise en question féministe de l'ordre social est d'autant plus intéressante à questionner et à envisager qu'elle se construit à la suite d'un renouveau conceptuel des rapports entre le sexe et le genre. Si le genre comme « sexe social » a bien été un point de départ à la critique féministe du mouvement de libération des femmes des années 1970, celui-ci a fait l'objet d'une révision :

« Quand on met en correspondance le genre et le sexe [...] on compare du social à du naturel, ou est-ce qu'on compare du social avec encore du social ?²⁶»

Les analyses de la philosophe américaine Judith Butler prolonge cette interrogation. Dans son ouvrage *Trouble dans le genre*²⁷, Butler souligne le problème de la dichotomie nature/culture et montre qu'en faisant du genre, un construit social, cela a pour conséquence de renforcer l'idée de nature du « sexe ». Cette remise en cause du sexe comme donné naturel est par ailleurs au cœur du travail de l'historien américain Thomas Laqueur²⁸. En datant la perception

²³ Entretien Françoise Picq repris dans l'ouvrage *Faire de la politique autrement*, *op.cit.* : 264.

²⁴ Revue Jeunes Femmes, *Notre vie quotidienne : un choix politique*, n°147, Congrès d'Annecy, 1976 : 24-25.

²⁵ « Un sujet politique, ce n'est pas un groupe qui « prend conscience » de lui-même, se donne une voix, impose son poids dans la société. C'est un opérateur qui joint et disjoint les régions, les identités, les fonctions, les capacités existant dans la configuration de l'expérience donnée » in RANCIERE Jacques, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, 1995 : 65.

²⁶ DELPHY Christine, *L'ennemi principal 2. Penser le genre*, Syllepse, Paris, 2011 : 253.

²⁷ BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, La Découverte, Paris, 2005.

²⁸ LAQUEUR Thomas, *La fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, Gallimard, 1992.

« moderne » des organes génitaux à la fin du XVIIIe siècle, il ébranle la base naturelle et biologique des sexes.

A la suite de ces résultats et de ces questionnements, le sexe n'est plus appréhendé comme une réalité naturelle, comme un fait de nature. En considérant le sexe comme déjà social, le sens de la notion de genre se déplace pour être appréhendé comme un diviseur de l'ordre social produisant deux sexes posés comme antagonistes et devient la traduction d'un rapport social marqué par le pouvoir et la domination.

Au-delà de ces déplacements de registre, nous appréhendons le genre comme une « catégorie utile²⁹ » pour comprendre la construction sociale des différences des rôles « féminins » et « masculins », comme un outil conceptuel propre à dévoiler les mécanismes sociaux, les mécanismes de pouvoir, les rapports de domination qui déterminent en partie les pratiques, les mobilisations, les projets politiques. Nous l'appréhendons également comme un processus par lequel les militantes féministes modèlent les formes et les enjeux de la lutte et la manière dont elles s'en accommodent.

Le genre se comprend comme l'ensemble des discours et des pratiques qui produisent la différence des sexes, cette dynamique constitutive d'un ordre social inégalitaire caractérisé par la domination du « masculin » sur le « féminin ».

Ce renouveau conceptuel est également à corrélérer à un moment spécifique de l'histoire de la critique féministe, au moment d'un renouvellement thématique et générationnel :

« En France, 1995 marque un nouveau départ pour le mouvement féministe. Stimulé par des idées venues de l'extérieur, il a été poussé à nouveau dans l'action contestataire par le retour de la droite aux affaires et la diffusion des modèles familiaristes peu propices à l'égalité entre les sexes, mais valorisant au contraire la place traditionnelle de mère et d'épouse. C'est en réaction à ce que la presse de gauche appela rapidement « le retour à l'ordre moral » [...] que le féminisme retrouvera une mobilisation et des modes d'action rappelant les grandes heures du mouvement social. [...] Le féminisme se pose donc à nouveau, à la fin de la décennie 1990, comme une force vive de la société civile. Il contribue, dans une démocratie aujourd'hui plus « ouverte » (à l'expression des différences, aux choix des individus, aux influences internationales) à définir les enjeux de société³⁰ »

Ce moment spécifique de l'histoire de la critique féministe est souligné par le sociologue Lilian Mathieu qui, à partir du mouvement altermondialiste et de ses manifestations (contre-

²⁹ SCOTT Joan W., *La citoyenneté paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, op. cit.

³⁰ CRETTEZ Xavier, SOMMIER Isabelle (sous la direction de), *La France rebelle. Tous les foyers, mouvements et acteurs de la contestation*, Editions Michalon, Paris, 2002 : 428.

sommets, forum sociaux, manifestations dites transnationales) énonce que : « le féminisme est un exemple paradigmatique de ces mouvements sociaux qui ont été régénérés par leur investissement dans l'altermondialisme³¹. »

Les luttes émancipatrices sont tributaires des transformations contextuelles, des évolutions sociales et politiques, de l'émergence de « nouvelles » causes et de nouveaux mouvements sociaux ou encore des luttes gagnées et/ou perdues. A partir de ce renouvellement de l'engagement féministe, ce travail restituera le sens d'un engagement politique féministe, son historicité, ses déplacements de registres.

Ce qui porte également l'intérêt scientifique de questionner les modèles d'engagement féministe actuels est que ce renouvellement s'inscrit à un moment spécifique de transformation des modalités d'engagement dans l'espace public remettant en cause les formes classiques d'investissement³² :

« Nous voudrions suggérer que l'engagement public est moins en train de disparaître que de se transformer et que ce à quoi nous assistons présentement est seulement le déclin d'un mode spécifique, historique et national, d'implication dans l'espace public, celui repérable sous la figure du militant, tandis qu'émergent de nouvelles modalités d'implication dans un espace public lui-même transformé. ³³ »

Jacques Ion décrit une évolution³⁴ qui tendrait à faire passer un type de militantisme qu'il qualifie d'« affilié » à une forme d'engagement « distancié » ou « affranchi ». Alors que le militantisme affilié serait marqué par la « remise de soi », de l'individu et l'effacement de son identité propre dans des organisations de masse - dont le *Parti communiste* a pu constituer le paradigme - l'engagement affranchi/distancié³⁵ serait caractérisé par la mise en valeur de son identité dans le collectif et une adhésion à géométrie variable, résiliable à tout moment³⁶ :

³¹ MATHIEU Lilian, « L'intégration du féminisme dans le mouvement altermondialiste », in : SOMMIER Isabelle, FILLIEULE Olivier et AGRIKOLIANSKY Eric, *Généalogie des mouvements altermondialistes en Europe. Une perspective comparée*, Kartala, Centre de Science politique comparative, Aix en Provence : 229.

³² ION Jacques, « L'évolution des formes de l'engagement public », in : PERRINEAU Pascal (dir.), *L'engagement politique : déclin ou mutation ?* PFNSP, Paris, 1994 : 23-39.

³³ *Ibid.* : 23.

³⁴ « [L]e militantisme tel qu'il s'est exercé depuis un siècle n'est peut-être qu'une modalité parmi d'autres de l'engagement et [...] de nouvelles formes de participation sociale sont en gestation, correspondant à l'évolution des rapports entre société et individu. » ION Jacques, *La fin des militants ?* L'Atelier, Paris, 1997 : 12.

³⁵ Jacques Ion reformulera le concept d'engagement distancié par celui d'« affranchi ». Ces termes « distancié » ou « affranchi » soulignent un certain investissement politique dans lequel les individus qui s'engagent s'exposent dans une certaine mesure tout en affirmant leur propre identité, tout en préservant leur propre autonomie vis-à-vis du collectif. Voir : ION Jacques (sous la direction), *L'engagement au pluriel*. Publications de l'Université de Saint Etienne, St Etienne, 2001 ; ION Jacques, FRANGUIADAKIS Spyros, VIOT Pascal, *Militer aujourd'hui*. Autrement, Paris, 2005.

³⁶ Jacques Ion parle de militantisme « à la carte ». *Ibid.* : 58.

« Avec l'engagement distancié, le sacrifice du privé sur l'autel de la cause n'est plus de mise. Mais cela ne veut pas dire pour autant que toute implication serait sur le point de disparaître bien au contraire. [...] Dans l'engagement distancié, c'est la personne singulière qui se trouve impliquée, voire exhaussée.³⁷ »

L'engagement affranchi s'inscrit dans une étape avancée du processus d'individuation³⁸ qui porte de façon croissante à valoriser un individu abstrait, détaché de ses appartenances singulières, acteur autonome de sa vie et seul décideur des modalités de son investissement public. C'est bien la notion d'autonomie individuelle qui est centrale et qui s'exprime à travers les différents traits caractéristiques de l'engagement affranchi : autonomie vis-à-vis du groupement, mais aussi de la communauté d'origine, affirmation et expression personnelle contre une représentation collective.

Ces différents niveaux du renouveau de l'engagement laissent-ils présager d'un renouveau du profil sociologique des activistes³⁹ ? A l'instar des recherches portant sur la question, nous supposons que ce ne sont pas les plus démunis dans une société donnée qui s'engagent dans une action collective, que l'engagement féministe renvoie à un certain milieu social, doté de ressources sociales et culturelles en lien avec une socialisation et une inscription sociale⁴⁰. Il est l'expression de revendications vis-à-vis de l'ordre social et l'affirmation, par l'autonomie, d'une identité/d'identités.

Dans les limites de ces définitions, de ces modèles d'analyse, nous souhaitons questionner la critique féministe de l'ordre social, un mouvement collectif féministe, un engagement féministe comme « potentiel » de remise en cause de l'ordre social : les « structures

³⁷ ION Jacques, « Interventions sociales, engagements bénévoles et mobilisation des expériences personnelles » in ION Jacques et PERONI Michel, *Engagement public et exposition de la personne*, La Tour d'Aigues, Editions de L'aube, Paris, 1997 : 81-82.

³⁸ « Avec la notion d'affranchissement, nous voudrions évoquer deux processus : d'une part la prise de distance avec le nous militant, d'autre part, la prise de distance avec son propre engagement. Ces processus s'inscrivent dans le mouvement général d'individuation qui fait que les individus sont de moins en moins réductibles à leurs seuls statuts et rôles ». ION, Jacques, FRANGUIADAKIS, Spyros, VIOT, Pascal. *Militer aujourd'hui. op. cit.* : 80. ION Jacques, « Conclusion : Métamorphoses de l'engagement, espace public et sphère politique » in : ION, Jacques (dir.). *L'engagement au pluriel. Op. cit.* : 195-217.

³⁹ « Globalement, les effets de la sélection sont surtout marqués dans la répartition des catégories sociales, qui montre que le monde de l'engagement est éloigné des ouvriers (c'est dans les partis qu'on les retrouve plus souvent) et proche du monde des cadres, des professions intellectuelles supérieures et également des professions intermédiaires. On rejoint ici les analyses classiques de la construction de la "compétence politique" par le capital culturel³⁹. » NICOURD Sandrine, « Qui s'engage aujourd'hui ? », *Informations sociales*, n°145, 1/2008 : 107 ; BOURDIEU Pierre, « La représentation politique », *Langage et pouvoir symbolique*, Le Seuil, 2001.

⁴⁰ La famille est un lieu important de formation de l'identité politique et de façonnement des valeurs. Sur ce sujet, voir : MUXEL Anne, *L'expérience politique des jeunes*, Presses de Sciences Politiques, Paris, 2001 ; BRECHON Pierre, « Politisation et vote des jeunes », *Agora, Débats/Jeunesses*, n°2, 2, 1995 : 9-21.

d'opportunités politiques⁴¹ », les formes de l'action collective, les cadres culturels de l'action collective féministe, les configurations de croyances sur le bien-fondé d'un mouvement de contestation féministe. Afin de saisir au mieux le modèle d'engagement, nous dialoguerons avec le mouvement de libération des femmes, des années 70, avec des luttes historiques qui éclaireront davantage l'activité revendicatrice. Nous souhaitons analyser ce passage spécifique à l'action collective féministe, « les déterminants » sociaux qui permettent de se réclamer d'un mouvement collectif féministe, de se construire en collectif.

L'engagement féministe est lié à la condition d'être une « femme » dans un ordre social sexué et hiérarchisé autour de la distinction de genre et de l'organisation du pouvoir. Si l'engagement s'articule spécifiquement autour d'un mouvement collectif féministe, c'est que l'identification au féminisme, à l'égalité des sexes donne du sens à l'expression d'une remise en question de l'ordre social. C'est pourquoi nous pensons que les personnes engagées dans une lutte émancipatrice sont malmenées, à un moment ou un autre dans leurs trajectoires sociales, par l'ordre social sexué, par l'ordre hiérarchique entre les sexes pour que cette structuration du social engage un processus de conscientisation et de politisation féministes.

Il s'agira de répondre en mettant l'engagement féministe sous le prisme du genre, tout en mettant le genre à l'épreuve du militantisme car les modes de fonctionnement à l'intérieur même d'un mouvement politique peuvent annihiler⁴² ou bien alimenter la critique féministe et encourager la remise en cause féministe de l'ordre social.

3. L'habitat : révélateur des inégalités et instrument politique du changement social

A la lumière de la contestation féministe qui a repensé tous les espaces de vie des individu(e)s : espace intime, domestique, social, culturel et politique, qui a repensé la frontière entre le public et le politique et à la suite des nouvelles modalités d'engagement décrites par Jacques Ion, il nous semble particulièrement intéressant de regarder un engagement féministe qui se pense et s'articule autour de pratiques habitantes singulières.

⁴¹ « Le concept de structure des opportunités politiques (SOP) rend compte de l'environnement politique auquel sont confrontés les mouvements sociaux, et qui peut selon la conjoncture exercer une influence positive ou négative sur leur émergence et leur développement. » FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, « Structure des opportunités politiques », in : FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile, (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Presses de Sciences Po, Paris, 2009 : 530-540.

⁴² Nous faisons référence à la manière dont les collectifs militants sont structurés par une « ségrégation des femmes » et également au concept de « division du travail militant » qui éclaire les dynamiques des rapports sociaux de sexe, assignant les hommes et les femmes à des tâches distinctes et hiérarchisées à l'intérieur des collectifs militants. Ces dimensions seront traitées ultérieurement dans notre travail.

L'habitat est une des notions centrales d'une approche de l'espace⁴³ et est structurant du point de vue de la distinction de genre et de l'organisation du pouvoir. Historiquement, politiquement et socialement, la maîtrise de la sphère publique domine largement celle de la sphère privée : aux femmes l'espace de la vie privée, celui de la domesticité et des soins aux enfants ; aux hommes l'espace public, l'organisation de la vie de la cité et de l'exercice du pouvoir. Ce modèle d'assignation des femmes à l'espace domestique du «foyer» résiste aux effets conjugués de leur entrée massive dans le monde du travail, à leur progressive indépendance économique et à leurs revendications d'une égalité de condition⁴⁴.

A la lecture de cette dichotomie des sphères du privé et du public, nous pensons l'espace habité comme un « descripteur » pertinent d'une action féministe.

Sur la question de l'habitat, Ursula Paravicini⁴⁵ nous enseigne que c'est au siècle dernier que naît ce rôle de femme au foyer qui repose sur le modèle domestique bourgeois : cloisonnement des espaces-temps des hommes et des femmes, et en particulier assignation de celles-ci à l'espace domestique du « foyer ». Nous retrouvons, au travers de l'habitat et dans son appréhension historique et culturelle, les modèles sociaux du féminin construit autour de l'espace domestique du « foyer » d'une part, et du masculin, d'autre part puisque celui-ci évolue à l'extérieur de celui-ci.

Plusieurs travaux ont établi les multiples coïncidences entre l'espace du logement et les notions de privé et d'intérieur. Ils ont mis à jour les inégalités de sexe qui se créent et se perpétuent dans le quotidien domestique, dans la relation de couple, dans les modèles socio-familiaux... « L'assignation des femmes à un lieu devenu au fil du temps le symbole du privé fait partie du cercle vicieux de la domination d'un sexe sur l'autre.⁴⁶ »

⁴³ De RADKOWSKI Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter*, PUF, Paris, 2002.

⁴⁴ Ce type de séparation des espaces, qui résulte d'une différenciation des rôles sociaux entre hommes et femmes, ne tend pas à s'estomper. Si nous reprenons l'enquête Emploi du temps 2009-2010 de l'Insee, nous apprenons qu'en moyenne, les femmes consacrent 3h52 par jour aux tâches domestiques contre 2h24 pour les hommes. Les femmes passent trois fois plus de temps que les hommes à faire le ménage, la cuisine, les courses ou s'occuper du linge et deux fois plus à s'occuper des enfants ou d'un adulte à charge à la maison. Cette dernière tâche tendant à être essentiellement prise en charge par les femmes. A la maison, les hommes s'adonnent au bricolage (25 minutes quotidiennes contre 4 pour les femmes), au jardinage et aux soins aux animaux (22 minutes et 14 pour madame). En schématisant, les femmes s'occupent, au quotidien, des tâches les moins valorisées et les hommes de ce qui se voit et ce qui dure. Les inégalités au sein du foyer ont des répercussions dans d'autres domaines pour les femmes, où elles sont freinées (de la vie professionnelle à l'engagement politique). C'est l'une des raisons qui explique par exemple l'essor du temps partiel féminin, mais aussi la faible représentation des femmes en politique ou dans les instances dirigeantes d'associations.
http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?reg_id=0&ref_id=ip1377

⁴⁵ Dans son travail historique et culturel sur l'habitat *Habitat au féminin*, Ursula Paravicini nous donne à lire la manière dont la séparation progressive entre habitat et lieux de travail a forgé un univers domestique et, de la même façon a assigné un rôle social spécifique à la femme : celui de mère et de ménagère.
PARAVICINI Ursula, *Habitat au féminin*, Presses Universitaires Romandes, 1990.

⁴⁶ COUTRAS Jacqueline, *Crise urbaine et espaces sexués*, Armand Colin, Coll. Références, Paris, 1996 : 12.

L'engagement féministe autour de pratiques habitantes spécifiques peut-il être une réponse spatiale en « réaction » à la partition sexuée de l'espace ?

S'interroger sur l'habitat et les pratiques inhérentes à celui-ci, c'est rendre compte de la différenciation sexuée des pratiques, en général, et de l'assignation des femmes à un rôle de sexe en particulier. L'habitat est un prototype de cette catégorisation qui s'opère entre le « masculin » et le « féminin ».

En considérant la remise en question d'un engagement féministe autour de pratiques habitantes, de quelle manière cette catégorisation est-elle discutée, contestée ? Que peut révéler un engagement féministe autour de pratiques habitantes alternatives ? L'habitat peut-il être un instrument politique pour réinterroger les rapports sociaux, les rapports de genre ?

Les militant-e-s féministes se mobilisent pour résister aux logiques sociales qui prennent forme dans l'espace, outrepassant alors les règles, les interdits, leur « altérité » assignée.

L'affirmation d'une vision alternative de la spatialité défie alors les modes conventionnels des rapports sociaux, des rapports de genre et l'engagement autour de pratiques habitantes ne peut que repenser la différenciation sociale des espaces sociaux et la division sociale imposée structurellement, nous laissant entrevoir la transgression du poids du genre, des inégalités spatiales.

Si « s'engager, c'est répondre de soi⁴⁷ », la notion d'habiter prend sens à côté de celle de l'habitat⁴⁸. L'habiter se comprend comme la construction d'une relation matérielle et symbolique à l'espace, comme la production d'un « lieu anthropologique », comme l'espace socialement approprié à partir duquel peuvent se repenser les rapports sociaux et plus spécifiquement les rapports de genre. A la suite de ce niveau de sens, l'espace habité se donne à voir comme « genrant », il participe de la différenciation de genre et de la construction des identités. L'émergence d'espaces hybrides, le dépassement des frontières usuelles entre espaces privés/domestiques et espaces publics donneraient à lire la manière dont les normes de genre, les normes de sexualité, les corps se « déplacent » au sein d'un espace résistant. La production d'un espace féministe porterait alors les conditions de l'émancipation.

⁴⁷ ION Jacques, « Affranchissements et engagements personnels », in : ION Jacques (dir.), *L'engagement au pluriel*, *op.cit.* : 30 et 31.

⁴⁸ « On peut occuper physiquement un habitat sans l'habiter à proprement parler si l'on ne dispose pas des moyens tacitement exigés, à commencer par un certain habitus. Si l'habitat contribue à faire l'habitus, l'habitus contribue aussi à faire l'habitat, à travers les usages sociaux, plus ou moins adéquats, qu'il incline à en faire. »
BOURDIEU Pierre, « Effets de lieu ». In : *La Misère du monde*. Paris : Editions du Seuil, 1993 : 259.

Il nous apparaît donc pertinent de questionner un phénomène spatial car l'habitat est une matrice physique qui rejoint une matrice sociale⁴⁹ : il est le reflet de l'assignation des femmes à un rôle de sexe et, dans le même temps, il est un instrument politique du changement social, de la transgression des normes sociales fixées sur le genre. Les phénomènes spatiaux portent des logiques sociales et sont, dans le même temps, l'expression de phénomènes protestataires. En résumé, les hypothèses qui guideront notre travail de recherche sont : le genre produit de la différenciation spatiale et l'espace participe de la différenciation de genre et de la construction des identités.

Les alternatives en matière d'habitat ont représenté un laboratoire social important et une stratégie de développement de nouvelles attitudes, de nouvelles approches dans tous les domaines de la vie quotidienne au moment même où se jouaient de nombreuses contestations et remises en question de l'ordre social qui ont été autant d'enjeux de luttes sociales et qui ont pu se matérialiser dans la recherche de modes de vie alternatifs, autour de pratiques d'habiter spécifiques motivées par des engagements politiques forts.

L'histoire nous donne à lire de nombreuses alternatives en matière d'habitat où sont repensés les rôles sociaux de sexe.

Dès le XIXe siècle, une parole féministe s'exprimait autour de la libération des femmes au travers de conceptions novatrices d'aménagement de la maison. Melusina Fay Pierce ou la fouriériste Mary Stevens Howland⁵⁰ affirmaient que le cadre de vie devait être transformé afin que les femmes puissent jouir de leur indépendance économique et sociale.

La vision socio-politique de Charlotte Perkins Gilman⁵¹ esquissait un avenir où les femmes, débarrassées des tâches ménagères, pourraient profiter de la vie dans une « maison sans cuisine ».

Au XIXe siècle, aux Etats-Unis, 300 expériences utopiques témoignent d'une volonté de changer l'ordre social.

« Ces communautés ont souvent remis en question la répartition des rôles entre hommes et femmes : des codes vestimentaires à la division sexuée du travail. Une communauté, la « Woman's Commonwealth », implantée au Texas en 1866 par un groupe de

⁴⁹ L'habitat est une matrice physique qui rejoint une matrice sociale si on s'accorde sur les écrits de Pierre Bourdieu au sujet de la maison kabyle : in *Le sens pratique*, Minuit, 1980.

⁵⁰ Dans son ouvrage *Papa'Own Girl*, Marie Howland a relaté son expérience au sein du Familistère de Guise et décrivait une société égalitaire, où les femmes recevaient la même éducation que les hommes, développaient leurs capacités en étant sujets responsables et autonomes.

⁵¹ Ecrivaine et théoricienne, Charlotte Perkins Gilman publia deux ouvrages sur le sujet : *Women and Economics* (1898) et *The Home* (1903).

religieuses piétistes, sur un modèle assez peu différent des béguinages européens, fit même les plans d'un site destiné à accueillir une société essentiellement composée de femmes. [...] La Nouvelle-Angleterre demeura, pour un temps, le cœur de la pensée utopique féministe en Amérique du Nord, à la fois par la radicalisation du domaine des femmes, par ses idéaux de « vraie féminité » et par sa quête de moyens pour échapper à la condition de femme au foyer.⁵²»

Nous pouvons rendre compte des expérimentations en matière d'habitat portées par le courant de pensée socialiste utopique, au XIXème siècle, dont une des caractéristiques est de développer des communautés idéales en repensant la place des femmes dans la société, les inégalités sociales dont elles sont les premières « victimes » et ceci afin de modifier progressivement la société capitaliste en place.

Le Phalanstère⁵³ de Charles Fourier propose en effet de résoudre, par le seul respect des passions, le problème de l'organisation sociale dans le bonheur et la liberté et surtout dans une rigoureuse égalité des sexes que Fourier considère comme une constituante fondamentale du progrès social.

C'est pourquoi, dans le Phalanstère, hommes et femmes bénéficient de la même éducation au plus jeune âge, partagent les mêmes tâches et les enfants, après avoir fréquenté les crèches, inventées par Fourier comme un premier jalon de la marche vers la libération des femmes, sont considérés comme émancipés de leurs parents à l'âge de trois ans.

D'autres socialistes utopistes, dans la tradition du fouriérisme, ont cherché à élaborer des sociétés « idéales ». C'est le cas d'Etienne Cabet, théoricien politique français, dont l'ouvrage *Voyage en Icarie*⁵⁴ voulait être le modèle d'un système de « l'inégalité décroissante et de l'égalité progressive ».

L'Icarie de Cabet est censée remédier aux inégalités entre les sexes en permettant à tous et à toutes l'accès à l'éducation, à un travail et à l'amour.

Si Cabet conçoit sa communauté en termes d'uniformité, d'ordre et de planification de l'organisation sociale articulée autour des notions d'égalité et de fraternité, Cabet n' imagine, pour la femme, d'autre avenir heureux que dans le mariage, dans la famille et dans la procréation : « Le mariage et la famille sont plus conformes à la dignité, au repos, au bonheur de la femme que son isolement et son indépendance.»

⁵² RIOT-SARCAY, BOUCHET Thomas et PICON Antoine, *Dictionnaire des Utopies, op.cit.* : 87.

⁵³ A partir de 1815, Charles Fourier, philosophe, socialiste utopique, propose une minutieuse mathématique des passions humaines pour atteindre ce qu'il appelle le Monde Harmonien.

Il conçoit donc une société idéale autour d'une phalange de 1600 individus de tous âges, paritairement composée de 800 hommes et de 800 femmes, vivant dans un phalanstère où chacun s'active au sein de multiples groupes pour l'intérêt commun.

Les groupes principaux sont appelés des « séries », constituées de gens réunis par passion autour de quelques fonctions. L'intégration dans le groupe est réalisée en toute liberté et par choix réciproque. La répartition entre l'intérêt individuel et l'intérêt collectif s'effectue équitablement, grâce à l'existence d'intérêts croisés du fait de la participation de chaque individu à de nombreux groupes.

⁵⁴ CABET Etienne, *Voyage en Icarie*, Anthropos, 1970 (1^{er} éd. 1840)

La visée émancipatrice que propose Cabet est de rendre plus « juste » la condition des femmes au sein de la famille : « la masse des femmes préfère sans doute avec nous une institution qui leur donne un époux, un ami, un protecteur⁵⁵ » bien qu'il œuvre pour l'égalité entre les hommes et les femmes⁵⁶. Si Cabet ne conçoit, dans son organisation sociale, la femme qu'au sein du mariage et de la famille, il n'en sera pas de même pour Jean-Baptiste Godin qui, lui aussi inspiré par le socialisme utopique, fera une place, dans son Familistère, aux femmes seules avec enfant ce qui représente, à cette époque, une avancée sociale importante.

Ces quelques exemples ne sauraient être exhaustifs. Dans un ouvrage sur la vie quotidienne des communautés au 19^{ème} siècle, Jean-Christian Petitfils distingue 3 types d'expériences communautaires⁵⁷, dont les communautés de type fouriériste font partie, des plus autoritaires aux plus libertaires.

- 1) Les communautés communistes ou socialistes, caractérisées par une organisation bureaucratique poussée et une volonté de répartition égalitaire des biens et des produits.
- 2) Les communautés de type fouriériste, plus proches de la simple coopérative de production et de consommation et qui visent à créer l'harmonie dans la diversité.
- 3) Les communautés anarchistes, qui ont elles pour principe de rejeter toute organisation, toute hiérarchie et toute règle contraignante pour mieux laisser s'épanouir la liberté et la spontanéité créatrice de l'homme.

Outre ces expérimentations en matière d'habitat portées par un courant de pensée philosophique et utopique, les architectes ont également été des théoricien-nes de l'innovation et des transformations sociales et pensent parfois, dans leur conception de l'habitat et de l'habiter, la place de la femme.

Pour exemple, la cuisine de Francfort conçue, en 1926, par l'architecte autrichienne Magarete Schütte-Lihotzky. Cette cuisine de 6,27 m² est destinée à une femme ayant la charge de l'entretien et du fonctionnement de sa maison tout en ayant une activité professionnelle en dehors du foyer. Elle est conçue pour que s'y accomplissent la majorité des tâches domestiques et pour le stockage qui s'y rapporte.

⁵⁵ *Ibid.* : 297.

⁵⁶ Cf : LE BRAS-CHOPARD Armelle, « Inégalitaire égalité : La place des femmes dans le Voyage en Icarie de Cabet » in : DENEFFLE Sylvette (sous la direction), *Utopies féministes et expérimentations urbaines*, PUR, Coll. Géographie sociale, Rennes, 2008 : 129-140.

⁵⁷ PETITFILS Jean-Christian, *La vie quotidienne des communautés utopistes au 19^{ème} siècle*, 1982 : 16

Cette rationalisation des tâches ménagères est perçue par l'architecte elle-même comme un progrès social et ceux qui soutiennent le projet perçoivent cette cuisine comme un signe favorable à l'émancipation des femmes, à l'amélioration de son statut, en leur permettant, par ce gain de temps passé à faire les tâches domestiques, de libérer du temps, de « s'émanciper » en dehors de la cuisine. Or, le pendant de cette rationalité spécialisatrice et la petitesse de ces cuisines sous-tendent que seule une personne puisse y cuisiner. Les femmes s'y sont donc retrouvées confinées, isolées du reste de la vie domestique réduisant cet espace à un espace exclusivement féminin. L'espace qui se voulait libérateur et émancipateur s'est finalement resserré autour du corps de la femme ce qui amènera Catherine Clarisse à utiliser la métaphore du corset pour qualifier cette cuisine laboratoire⁵⁸. La solution ne serait-elle pas, comme le promouvaient Charlotte Perkins Gilman ou encore Lili Braun⁵⁹, de supprimer les cuisines individuelles dans les habitations nouvelles pour les remplacer par une cuisine collective, gérée par l'immeuble et confiée à des professionnels ?

Les années 60 sont une période charnière dans le renouvellement des formes des alternatives en matière d'habitat. Nées dans une période de troubles, de questionnements et de remises en cause du système et de ses valeurs dominantes, basées sur le rejet de la société dite de consommation, doublé du rejet des pratiques politiques traditionnelles, les communautés libertaires se sont implantées dans de nombreux pays autour de trois grandes orientations :

- La mise en pratique d'une liberté totale, y compris sexuelle, tendant à libérer les individus dans le cadre d'une vie collective ;
- La mise en commun des « richesses » afin de fonder un communisme financier ;
- La rotation des tâches et le partage égalitaire du travail, afin de réaliser l'égalité entre les individus, femmes ou hommes. Cette redéfinition des rôles masculins/féminins est également pensée à travers la prise en charge des enfants et de leur éducation par le collectif.

Sur ce renouvellement des formes d'habitat, nous pouvons citer les expériences féministes en Oregon, autrement appelé par, Ronald Creagh, dans son ouvrage *Utopies américaines*.

⁵⁸ CLARISSE Catherine, *Cuisine, recettes d'architecture*, Les Editions de l'imprimeur, collection Tranches de Villes, Paris, 2004 : 21

⁵⁹ Ecrivaine féministe allemande (1865-1916)

Expériences libertaires du XIX siècle à nos jours, « terre de femmes en Oregon »⁶⁰. Un certain nombre de femmes ont, en effet, mis en commun leurs économies pour acheter des parcelles de terrain, dans le Sud de l'Etat d'Oregon où le prix de la terre était assez faible. De cette mise en commun d'un capital, des propriétés collectives⁶¹ sont apparues dont l'idéal est de créer des communautés fondées sur la coopération, le soin de la terre et une vie à l'abri des comportements oppressifs car « beaucoup d'entre elles recherchent un refuge contre les sévices de la société patriarcale⁶² ». Si de nombreuses initiatives n'ont pas perduré, Jan Griesinger⁶³ en dénombreait, en 2003, plus d'une cinquantaine à travers les Etats-Unis.

Ces exemples rendent tous compte d'une spatialité que nous pourrions nommer « différentielle ». Il s'agit de réalités socialement construites qui contiennent des représentations, des idées et impliquent des pratiques spécifiques en vue de la résolution du problème soulevé. Ces réalités rendent compte d'un rapport spécifique à l'espace, de règles particulières d'utilisation de l'espace habité. Elles sont des tentatives d'ouverture dans la normativité sociale et politique bien qu'elles s'annoncent de manière hétéroclite, sous des formes multiples. Elles émanent de concepteurs, de groupes de citoyen-nes, d'architectes, d'associations... Elles touchent différentes catégories sociales aux prises avec des réalités sociales spécifiques, comme l'exemple des Babayagas⁶⁴ qui conçoivent leur habitat pour faire face à leur propre vieillissement. Ces acteurs et ces actrices qui s'engagent dans ces transformations portent des méthodes particulières : bouleversant soit le statut d'occupation, soit le mode de conception et/ou la gestion allant de la légalité à l'illégalité, de la collectivisation à la privatisation des espaces, de pratiques de mutualisation à un libéralisme de celles-ci. Cet éclatement des formes et des pratiques nous amènent à considérer l'engagement féministe autour de pratiques habitantes singulières comme une part du possible, du « pourquoi pas » du possible.

⁶⁰ CREAGH, Ronald, *Utopies américaines. Expériences libertaires du XIX siècle à nos jours*, Agone, Marseille, 2009 : 245

⁶¹ Pour exemple, Cabbage Lane (Chemin des choux) Streppingswoods (Fôret en marche), Womanshare (Partage entre femmes), Rootworks (Travail aux racines) ou Flight Away Home (Envol au dessus du domicile)

⁶² CREAGH, Ronald, *op. cit.* : 245.

⁶³ GRIESINGER Jan, « *Reflexions on Women's Land* », Off Our Backs, mai-juin 2003.

⁶⁴ Les Babayagas sont un groupe de femmes, porteur d'un projet de maison de retraite autogestionnaire, solidaire et unisexe. La volonté de ces femmes est de s'approprier leur propre vieillissement tout en participant à la société, en restant « visibles » aux travers de diverses initiatives telles que le soutien scolaire, des cours d'alphabétisation, l'aide aux jeunes femmes, la transmission des savoir-faire...

Exprimant des choix économiques, sociaux, politiques et symboliques d'une organisation sociale, l'habitat est une des formes majeures de l'appropriation de l'espace. Qu'est-ce qui conduit des militant-e-s féministes à s'engager autour de pratiques habitantes, à œuvrer à la construction d'un espace habité spécifique ? Que se passe-t-il, dans l'ordre social, quand des militant-e-s féministes, s'emparent de leur espace de vie, lorsque celles-ci le théorisent, le pensent et le pratiquent en fonction de leurs propres engagements politiques ? Comment agissent-elles ? De quelles manières se mobilisent-elles pour poursuivre leurs actes ? Quelles ressources spatiales mettent-elles en place pour dépasser « la naturalisation des femmes à la sphère privée », le modèle d'assignation des femmes à l'espace domestique du «foyer» ? Quelles compétences spatiales utilisent-elles pour assurer un espace habité, une mobilité et gérer les diverses interactions sociales ?

Il s'agit de partir de lieux de vie et d'analyser les logiques sociales et militantes qui sont derrière des phénomènes spatiaux. Pour répondre à ce questionnement, nous procéderons à la prise en compte de la vie quotidienne d'un espace féministe dont la construction et l'élection s'articulent autour de l'élaboration de réponses à la question des rapports sociaux, des rapports de genre.

4. Les « squats féministes », un modèle d'habitat

Nous avons choisi de questionner le « squat » associé à une critique féministe de l'ordre social. En effet, le choix des modèles à analyser est conditionné par cet impératif de croisement entre :

- Une dimension politique liée à la critique féministe des rapports sociaux et plus spécifiquement des rapports de genre.
- Une dimension spatiale de l'espace habité liée à des pratiques habitantes « hors-normes » au sein d'espaces de vie collectifs.
- Une dimension sociale liée aux normes, règles et interdits construisant les rapports sociaux, et les rapports de genre.

4.1. *Les squats féministes entre contestation et/ou résistance*

Etymologiquement, le mot « squat » vient de l'ancien français *esquater* ou *esquatir* signifiant « aplatis », « écraser », verbes eux-mêmes dérivés de *quatir*, voulant dire « se cacher », « se blottir ». Cette première acception donnera, au XVe siècle, le verbe anglais *to squat*, signifiant « s'accroupir », « se blottir ». Dans son acception « première », le mot *squat* désigne l'installation de pionniers sans titre de propriété sur les terres vierges de l'ouest des Etats-Unis : le verbe *to squat* signifiant alors « s'installer sans titre légal sur un terrain inoccupé ». Il prend, ensuite, en Australie, un sens proche de cette signification puisqu'il qualifie les propriétaires de troupeaux de moutons jouissant d'un droit de pâturage autorisé par le gouvernement sur les vastes terres australiennes.

Pratiquée en France au début du XXe siècle par des mouvements anarchisants, l'appellation « squat » apparaît, après la Seconde Guerre mondiale⁶⁵, à l'époque de la reconstruction engagée en Europe, dans le contexte de crise et de pénurie du logement. Elle désigne les personnes occupant illégalement un logement. Le mot de *squatting* ou de *squattage* émerge, à cette période, désignant l'action entreprise par toute personne visant à l'établissement d'un squat. A la fin des années 60, le squat prend une dimension idéologique nouvelle. A côté des squats « économiques » habités par des populations fragiles (travailleurs immigrés, jeunes chômeurs) s'ouvrent des squats « politiques ». Dans la foulée des événements de Mai 68, ses occupant-e-s entendent bâtir des « micro-communautés » libertaires en rupture avec les valeurs du capitalisme. A partir des années 70, l'appellation « squat » prend tour à tour deux acceptions : « l'action d'occupation illégale d'un local en vue de son habitation ou de son utilisation collective⁶⁶ » et « le fait d'habiter illégalement et sans contrat un local vacant⁶⁷ ».

Si nous nous permettons de faire ce rapide travail de définition des différents sens du mot « squat », c'est pour annoncer le caractère construit de cette réalité sociale qui prend forme de différentes façons selon le contexte socio-historique et dont les résurgences s'expliquent au travers d'idéologies ancrées dans un contexte social spécifique. L'appellation « squat » renvoie aujourd'hui à plusieurs réalités sociales reflétant différentes formes d'actions : les

⁶⁵ Sur cette période, voir : DURIEZ Bruno, CHAUVIÈRE Michel (sous la dir.), *La bataille des squatters et l'invention du droit au logement 1945-1955*, Les Cahiers du Groupement pour la Recherche sur les Mouvements Familiaux (G.R.M.F.), Villeneuve d'Ascq, 1992 : 65-71.

⁶⁶ PECHU Cécile, *Les squats*, Presses de Sciences Po, Paris, 2010 : 8.

⁶⁷ BOUILLON Florence, *Les Mondes du squat*: PUF, Paris, 2009 : 131.

formes individuelles de lutte et de résistance, les formes de la « contestation ouverte, collective et discontinue », constitutifs des répertoires d'action⁶⁸.

La réalité sociale du squat occupe une place particulière parmi les modes d'action revendicative. Le squat constitue une réponse concrète à la demande qu'il porte⁶⁹ - le logement- et il est un outil de revendication⁷⁰, un mode de contestation.

Du fait de cette dualité, nous considérons comme pertinent d'appréhender le squat comme un prisme de pratiques habitantes spécifiques. Le squat combine les différentes dimensions que nous cherchons à aborder dans ce travail : une pratique collective correspondant à un répertoire d'actions collectives ce que Cécile Péchu⁷¹ s'est attachée à montrer dans ses travaux et un « espace ressource » : capable de fournir un toit et de reconstruire des rapports sociaux⁷². C'est par exemple le sens de la recherche de Florence Bouillon : « comment peut s'organiser un habiter dans un espace domestique caractérisé par la précarité matérielle et la stigmatisation sociale ?⁷³ »

Nous croisons finalement deux approches scientifiques : celle engagée par la sociologie politique qui aborde le squat dans le cadre d'analyse des formes de mobilisation collective⁷⁴ et celle d'une socio-anthropologie de la vie quotidienne dans ce type d'habitat car le squat permet cette combinaison entre logiques militantes et logiques d'habiter.

Nous appréhendons le « squat féministe », comme « éprouvette du social⁷⁵ ». Du squat féministe, un regard se pose sur l'ordre social, un discours est porté sur les raisons de cet

⁶⁸ Concept énoncé par Charles Tilly qu'il définit comme « une série limitée de routines qui sont apprises, partagées et exécutées à travers un processus de choix délibéré. » Voir : *Le Dictionnaire des mouvements sociaux* : 454-462.

⁶⁹ C'est ce qui a permis à Cécile Péchu d'énoncer le concept « illégalisme sectoriel ». « Les modes d'action qui constituent des illégalismes sectoriels ont la particularité de pouvoir être utilisés de manière clandestine ou non et de porter ou non une revendication. Ils peuvent donc constituer, selon la typologie de Tilly, une « forme de résistance » ou une « forme contestataire ». De ce point de vue, la force médiatique de ces modes d'action se définit de manière dialectique : elle tient justement dans leur capacité à mettre en scène la révolte et à symboliser un renoncement à la « contestation ouverte, collective et discontinue » au profit de « formes de résistance », à symboliser un « engagement » dans l'action au détriment de la « distanciation ».

PECHU Cécile, « Entre résistance et contestation. La genèse du squat comme mode d'action », *Travaux de sciences politique*, 24, Université de Lausanne, Lausanne, 2006 : 43.

⁷⁰ Cette ambivalence perturbe, selon nous, l'appropriation et donne un caractère hétérogène aux différentes recherches portant sur cet objet.

⁷¹ PECHU Cécile, *Entre résistance et contestation. Op.cit.*

⁷² BOUILLON Florence, *Les Mondes du squat, op. cit.* ; COUTANT Isabelle, *Politique du squat. Scènes de la vie d'un quartier populaire*, La Dispute, Paris, 2000.

⁷³ BOUILLON Florence, *op.cit.* : 9.

⁷⁴ Nous pouvons citer les travaux de Castells, Cherky, Godard, Mehl et Péchu. CASTELLS Manuel, CHERKI Eddy, GODARD Francis et MEHL Dominique, *Crise du logement et mouvements sociaux urbains*, Mouton, Paris, 1978 ; PECHU Cécile, « Entre résistance et contestation. La genèse du squat comme mode d'action », *Travaux de sciences politique*, 24, Lausanne, Université de Lausanne, 2006 ; PECHU Cécile, *Droit au logement, genèse et sociologie d'une mobilisation*, Dalloz, coll. « Nouvelles Bibliothèques de thèse », Paris, 2006.

⁷⁵ Image empruntée à Sylvette Denèfle.

engagement dans les marges de la société et des attitudes, des manières de faire et d'agir, s'y construisent afin d'élaborer des réponses à la question des rapports sociaux, des rapports de genre. Le squat a l'avantage de permettre de nombreux liens : le politique, l'économique, le social. Le squat s'ancre en effet dans une réalité économique, celle de la non-productivité ou bien celle de l'économie solidaire. Il porte également une signification sociale : l'autonomisation et l'émancipation des femmes et tend vers un but, une revendication de changement politique :

« Pourquoi dans une émission féministe, nous avons envie de parler des squats ? Et bien, c'est que souvent, enfin nous, on parle d'un type de squat qui est souvent des maisons qui sont laissées à l'abandon et qui sont occupées par des groupes qui ont un projet d'habitation collective et, ça dépend des cas, mais souvent qui ont un projet d'activités publiques... Et en fait, c'est des lieux de vie collective où, par exemple, d'autres structures de base, sont développées que le couple ou la famille où ça change les rapports entre les gens, ça expérimente des nouvelles responsabilités collectives qui peuvent être assumées. Il s'agit aussi de lieux qui - soit à l'intérieur du lieu, soit des lieux en entier - sont des espaces de femmes et de lesbiennes, d'activités féministes. Et aussi, ce sont des espaces qui sont marqués, en fait, par des recherches d'autonomie et de création de ce qu'on pourrait appeler une sorte de contre-culture, contre justement une culture qui est très normative et ce qui amène justement des expérimentations parfois intéressantes, au niveau des rapports de genre, par exemple. Pour dire, pourquoi, nous, on a envie d'en parler. En plus de ça, il se rajoute que cela correspond aux réalités quotidiennes qu'on peut vivre personnellement. »

Emission féministe DégenrêE, intitulée *Explosions le genre* (diffusée le 22 juin 2005)

Appréhender « le squat féministe » comme modèle d'analyse, c'est prendre en compte des expériences « radicales ». Le squat féministe est le lieu où s'est installé un collectif féministe sans que ce lieu soit juridiquement reconnu comme sa propriété. L'installation, plus ou moins stable, à des fins d'habiter, ne fait l'objet d'aucune autorisation par une autorité compétente (propriétaire, huissier, notaire, État) ni d'une reconnaissance légitimée par l'ensemble de l'ordre social. Il se situe à la frontière du droit, à la bordure de l'ordre social, en marge de la réalité sociale. Le squat féministe est d'autant plus « radical » qu'il incarne une extériorité complexe qu'il s'agira de mettre en lumière puisqu'il se distingue des critiques réformistes qui viseraient à améliorer la réalité existante. Ce choix de questionner cette réalité sociale tient au fait que nous pensons que la radicalité est un révélateur du social et qu'elle nous aidera à le penser :

« La transgression symbolique d'une frontière sociale a par soi un effet libérateur parce qu'elle fait advenir pratiquement l'impensable⁷⁶. »

S'il est un désordre manifeste du fait de l'illégalisme de l'occupation, le squat associé à une critique féministe de l'ordre social tend à permettre l'émergence de possibilités et le dépassement dialectique des contradictions dont il est la manifestation :

« Du rêve d'une société égalitaire, de l'épanouissement de chacune à la lutte quotidienne pour des améliorations des conditions de vie souvent minuscules, la longue marche des femmes de leur position dominée vers la juste reconnaissance de leurs capacités n'est-elle pas l'une des formes politiques les plus constantes de la recherche utopiste d'un ordre social bouleversé ?⁷⁷ »

L'accent sera donc mis sur la construction sociale d'un nouvel état des choses, sur la créativité des personnes engagées dans le mouvement, sur leurs capacités interprétatives puisqu'elles s'adaptent à un environnement social spécifique en le modifiant, ce qui revient à observer la façon dont des personnes en action fabriquent un « monde social » en train de se faire. Il sera donc question des moyens que des militant-e-s féministes mettent en œuvre pour chercher à sortir de la dissonance sociale comprise entre « égalité » et « inégalité ».

4.2. Catégoriser les squats féministes

Le mot « squat » renvoie à une multitude de réalités sociales et à une hétérogénéité de motivations. Les squats sont une nébuleuse. C'est pourquoi les chercheur-e-s qui s'y intéressent tentent, pour mieux s'en saisir, de construire des typologies. Dans son ouvrage *Les squats*, Cécile Péchu⁷⁸ propose, par exemple, une distinction dualiste entre : « squat classiste » renvoyant aux pratiques collectives aux modes d'action contestataire se polarisant autour des revendications pour le droit au logement, notamment des populations pauvres, migrantes, ouvrières ; et « squat contre-culturel » pour qualifier les revendications autour d'un « vivre différemment »⁷⁹. Dans *Les Mondes du squat*⁸⁰, Florence Bouillon distingue, quant à elle, les squats dits « d'activités » que sont les squats politiques et les squats d'artistes des

⁷⁶ BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Liber, Paris, 1997 : 279.

⁷⁷ DENEFLÉ Sylvette (sous la direction de), *Utopies féministes et expérimentations sociales urbaines*, PUR, Coll. Géographie sociale, 2008 : 13.

⁷⁸ PECHU Cécile, *Les squats*, op.cit.

⁷⁹ Titre du chapitre 3 de l'ouvrage *Les squats*, op. cit. : 87-119.

⁸⁰ BOUILLON Florence, op. cit.

« squats de pauvreté »⁸¹. Le sociologue hollandais Hans Pruijt⁸² propose, quant à lui, cinq configurations différentes pour caractériser cette réalité sociale :

- le squat de privation qui concerne les personnes pauvres privées de logement ;
- le squat de logement alternatif dans lequel l'accent est mis sur « le vivre autrement » dans des espaces, non-destinés forcément à être occupés ;
- le squat entrepreneurial, visant à l'installation d'un territoire contre-culturel que sont les centres sociaux, les bars, les cinémas ;
- le squat de conservation, expression habitante pour contrecarrer une politique, une planification spécifique sur un territoire en vue de préserver un paysage urbain et/ou rural ;
- le squat politique, mode d'expression et de vie de libertaires opposés à l'ordre social et se confrontant fortement avec les instances du pouvoir.

Nous ne sommes pas exemptée de ce travail de typologie bien que, selon nous, l'appellation « squat féministe » renvoie explicitement aux deux entrées mises en tension dans notre travail : le squat comme lieu d'habitation et comme mode d'action militante associée à une critique féministe de l'ordre social⁸³. Or, lorsqu'il s'agit d'appréhender cette réalité sociale, nous nous confrontons à des enjeux de représentations qu'il s'agit en permanence de casser, de réajuster. Le sens commun l'appréhende majoritairement sous sa forme « sociale » (« classiste » ou « de pauvreté »), comme alternative immédiate au manque de logement, avec pour seule finalité de disposer d'un toit ou d'un abri. Ces représentations du squat sont suffisamment ancrées dans l'imaginaire collectif pour que l'ensemble des réalités sociales du squat soient dépossédées de leur complexité sociale. Ces représentations sociales se construisent, selon nous⁸⁴, du fait du grand nombre d'occupant-e-s dans ces lieux de vie qui

⁸¹ Cette typologie est complétée par Hans Pruijt par des données sociales, des modèles d'organisation spécifiques, les caractéristiques des bâtiments concernés... Cette typologie est reprise dans : PECHU Cécile, *Les squats*, op.cit : 16-17.

⁸² PRUIJT Hans, « Squatting in Europe », in Martínez LOPEZ Miguel et ADELL Ramón (dir.), *Donde estan las llaves ? El movimiento okupa : practicas y contextos sociales*, La Catarata, Madrid, 2004 : 35-60.

⁸³ Le mot squat renvoie aussi bien au lieu occupé qu'à l'action d'occupation illégale d'un lieu en vue de son habitation. Nous utiliserons tour à tour, dans notre recherche, le squat comme lieu occupé : ce qualificatif renvoyant aux pratiques habitantes spécifiques et le mot « squat » comme mode d'action, de contestation engageant des pratiques militantes féministes. Bien que cela puisse créer une confusion dans la compréhension de nos analyses, ce choix sémantique nous apparaît pertinent pour qualifier notre objet de recherche qui se trouve perpétuellement en tension entre les logiques politiques et les logiques habitantes.

⁸⁴ Il ne s'agit pas d'un résultat de recherche. Cette question des représentations sociales qui se fixent sur l'objet « squat » et les squatteur-e-s mériterait un travail en soi. Toutefois, elle est récurrente dans les travaux portant sur l'objet squat.

leur confère une forme « spectaculaire ». Nous pensons, par exemple, au plus grand squat de France qui se trouvait, en 2004, en région parisienne, précisément dans le bâtiment F du campus de l'Ecole normale supérieure de Cachan. Il était occupé par des sans-papiers d'origine africaine de 2002 à 2006, et comptait environ 700 habitant-e-s, dont 170 enfants, entassés dans des chambres de 10 m². Ce squat a été évacué, le 17 août 2006, à grand renfort de forces de l'ordre médiatisant l'opération. Ces occupations font justement l'objet d'une médiatisation lors d'évènements tragiques. Nous pouvons citer les quelques exemples récents repris dans les médias au cours de notre travail de recherche : l'incendie d'un ancien entrepôt industriel, une ancienne cartonnerie située au 163 rue des Pyrénées, dans le XXe arrondissement, près du cimetière du Père-Lachaise, squattée par quelques 110 migrants roumains, qui a pris feu le 25 octobre 2011 et dans lequel des habitants sont morts calcinés. Cet incendie a fait écho à celui d'un immeuble occupé par des migrants tunisiens, libyens et égyptiens à Pantin, en Seine-Saint-Denis. Quatre personnes ont été brûlées et deux sont décédées par asphyxie.

Si les évènements tragiques de ces formes d'occupations peuvent participer à construire des représentations sociales de cet objet, Florence Bouillon nous donne à lire, dans son ouvrage *Les Mondes du squat*⁸⁵, les raisons des représentations qui se fixent sur les squats et ses occupant-e-s :

« Les squatters ont mauvaise réputation. Ils incarnent l'angoisse de nos sociétés modernes vis-à-vis du parasitisme. Parce qu'ils s'emparent d'un bien appartenant à autrui, les squatters sont vus comme des profiteurs. Parce qu'ils sont mobiles, ils sont assimilés aux vagabonds. En contrevenant au droit de propriété, ce sont aussi l'ordre public, les libertés individuelles et la sécurité qu'ils semblent menacer.⁸⁶ »

« Parasites », « profiteurs », « vagabonds » sont autant de qualificatifs qui désignent les habitant-e-s de ces lieux de vie⁸⁷. Au travers de cette citation, nous lisons tout le poids des représentations négatives⁸⁸ qui se fixent sur l'objet « squat » et ses habitant-e-s. Le squat ne symbolise qu'un désordre social urbain qui menace l'ensemble de l'ordre social. Par extension, les relations sociales qu'entretiennent des individu-e-s socialement, économiquement et culturellement en marge de l'ordre social sont négatives. Ces

⁸⁵ BOUILLON Florence, *op.cit.*

⁸⁶ *Ibid.* : 1.

⁸⁷ « On tolère les squatters parce qu'on se met à leur place, mais on leur est aussi hostile parce que leur proximité témoigne de son propre déclassement (et donc du risque de perdre sa place). On ne les tolère en fait que tant qu'ils restent "à leur place" (c'est-à-dire à la place qu'on veut bien leur laisser). Ils ne doivent être ni trop visibles, ni trop revendicatifs. COUTANT Isabelle, *Politiques du squat...*, *op. cit.* : 213.

⁸⁸ De la même façon, le travail historique sur la question des squats parisiens de Baptiste Colin rend compte de ces mêmes stigmatisations, ces mêmes représentations négatives.

représentations négatives rendent bien souvent compte d'une méconnaissance de cette imperceptible réalité sociale dont nous nous devons de démêler l'objet. C'est pourquoi, pour éclairer notre objet de recherche, et à la différence des précédents chercheur-e-s cités⁸⁹, nous énonçons la catégorisation suivante :

- Les squats dits sociaux : alternatives immédiates au manque de logement (à des prix décents) ce qui revient à occuper un logement illégalement à seule fin de disposer d'un toit ou d'un abri.
- les squats dits associatifs : lieux de mise en place d'alternatives culturelles, sociales, artistiques et parfois politiques et économiques ;
- les squats dits artistiques : lieux regroupant un corps de population et métiers spécifiques en manque d'ateliers (lieux de travail) et cherchant à proposer une approche différente et accessible de l'art et de la culture.
- les squats dits politiques : les squats contestataires, lieux de réflexion et de pratiques politiques, sociales et économiques alternatives et/ou subversives dans lesquels nous retrouvons la contestation de l'ordre social par une critique féministe.

Au travers de cette catégorisation, nous souhaitons, à la différence des précédentes catégories, mettre en exergue l'objet « squat politique » afin de souligner et d'accentuer les spécificités politiques et idéologiques des « squats féministes ». Si les squats politiques peuvent rejoindre quelques modalités des squats artistiques dans leurs pratiques, il n'en reste pas moins que les intentions de l'occupation sont différentes :

« Faire *soi-même*⁹⁰ sa musique, *soi-même* ses prix libres, bien que sortir ailleurs, c'était très bien, mais aussi de pouvoir *soi-même* gérer une salle finalement de spectacle, d'activités, décider de faire des projections. Oui, de gérer ensemble, son compost, son jardin, ses déchets de fin de soirée... » (B17)

Ces deux exemples rendent compte de pratiques culturelles et artistiques au sein des squats étudiés. Bien que la forme puisse s'apparenter aux activités des squats artistiques, l'objectif premier n'est pas l'art ou la culture, mais la dimension féministe de ces activités. « Faire une jam session pour les femmes », c'est créer un espace où celles-ci peuvent s'exprimer, c'est imposer la règle de la non-mixité de la scène pour faciliter l'expression de femmes

⁸⁹ La catégorisation opérée par Hans Pruijt est la plus complète et la plus explicite pour décrire les différentes réalités des squats existant en Europe. Hans Pruijt souligne les spécificités sociales, historiques de certains pays européens (comme l'Allemagne par exemple) qui construisent différemment les squats.

⁹⁰ Nous accentuons nous-même cette dimension de « faire soi-même » par ces italiques.

musiciennes et c'est surtout éviter de se laisser enfermer dans les contours de sa catégorie de sexes, en ne se laissant pas dominer par des rapports sociaux spécifiques qui verraient l'appropriation dominante des hommes de l'espace de la scène.

« Faire par soi-même », « décider soi-même » « agir par soi-même », « choisir soi-même » en se donnant ses propres règles de conduite, ses propres prérogatives relèvent du projet féministe et non artistique. L'autonomie recherchée au travers du squat féministe est la possibilité de s'affranchir des normes de genre qui régulent l'ordre social et non la volonté de développer une pratique artistique en son sein.

Si les squats politiques développent parfois des stratégies spécifiques pour pérenniser les espaces occupés, pour inscrire leur démarche dans un temps long avec la négociation et l'obtention d'un contrat, de baux précaires - comme ce fut le cas en Allemagne⁹¹ -, là encore, ils se distinguent des motivations politiques des squats associatifs qui cherchent davantage à construire une « *alternative* » économique, politique au sein même de l'ordre capitaliste. A la différence des squats politiques dans lesquels l'autonomie est une valeur centrale de la lutte et de la vie quotidienne, les acteurs et actrices des squats associatifs ne rejoignent pas le projet politique des squats politiques, ils et elles ne rejettent pas les pratiques dites citoyennes, ne s'opposent pas au droit de vote, aux pratiques électoralistes. Ils et elles ne s'éloignent pas réellement de la légalité dans leurs pratiques sociales et refusent la violence politique⁹².

Si la population des squats dits sociaux et des squats dits politiques peuvent s'apparenter dans les cadres circonscrits de ce que peut recouvrir la précarité ou la pauvreté, derrière l'appellation « squats dits sociaux », l'aspect politique et idéologique comme moteur de l'occupation est relégué, en arrière plan, après la variable économique pendant que notre objet de recherche se construit autour de la question de l'engagement féministe autour de pratiques habitantes au sein des squats :

« Ça peut être vécu comme trop dur et donc si tu n'as pas le choix de dire, bah maintenant, je ne veux plus, j'ai besoin d'autres choses, tu es face à ta propre précarité, tu te sens pauvre, tu te sens, tu te sens vulnérable et ça, ça n'est pas bien. Il faut que ça reste un choix et du coup, tu as besoin de différents choix pour faire un choix » (F3)

⁹¹ La particularité du territoire allemand sera abordée dans la partie 1. En France, le seul squat politique qui rentre dans cette définition est *l'espace autogéré des Tanneries* (Dijon). Squatté en 1998, c'est le seul squat politique qui perdure du fait de l'obtention d'un droit d'usage de ces anciennes tanneries.

⁹² Ce concept se verra mesuré dans la suite de notre travail. Nous renvoyons pour plus de clarté sur cette catégorie de « violence politique », à l'ouvrage : CRETTEZ Xavier, *Les formes de la violence*, La découverte, coll. Repères, Paris, 2008.

« C'est quand même un choix, vraiment. Et puis, je crois que si tu ne le vis que par nécessité, ça doit être vraiment hardcore. C'est quand même un peu raide, des fois, l'hiver. Du coup, si tu le fais que par nécessité, ça doit être un peu dur. Mais, moi, j'aime bien. Enfin, ça dépend si tu m'interroges quand il fait beau ou quand il fait froid.» (F11)

Le mode de vie au sein de l'espace habité féministe ne relève pas de la stricte nécessité, d'une utilité claire. Ce qui est mis en exergue est bien la question du « choix » à corréliser à la précarité, à la vulnérabilité des conditions de vie. Nous voyons clairement que cette précarité est construite et non subie :

« On vit dans le luxe. Avec aussi peu d'argent, on vit dans un luxe. Ok, les murs se cassent la gueule, il faut réparer ci, il faut réparer ça. » (B11)

« Enfin, on est quand même habitué du coup, à force, enfin, moi je dis souvent qu'on a des vies de luxe. » (F11)

Si la précarité au sein des squats politiques et féministes est réelle et effective, nous constatons que les conditions parfois insalubres de l'espace habité ne peuvent être vécues que parce que les habitant-e-s des squats décident de les vivre. Cette précarité est associée à une « forme de luxe » qui n'est pas à comprendre sous l'angle de l'« habitabilité » de l'espace du squat ou bien sous l'angle matériel. Ce sont les causes de l'occupation, le projet politique, les pratiques sociales et l'environnement social qui permettent aux habitant-e-s de parvenir à un certain niveau de vie, associé à une forme de « richesse » qu'il s'agira pour nous d'éclairer, à travers notre analyse.

Sur la catégorie « squats politiques », Hans Pruijt propose la définition suivante : un « mode d'action pour révolutionnaires opposés au système politique ». A travers celle-ci, il met l'accent sur la confrontation avec les instances du pouvoir ce qui a pour conséquence, de minimiser la dimension habitante, la dimension alternative à « vivre autrement » :

« J'ai retapé une autre caravane et en fait, j'habite sur un terrain qu'on squatte, qui est un terrain privé où les propriétaires, ils s'en foutent un peu. C'est un quartier où ils sont en train d'expulser tout le monde. C'est vraiment la fin, il ne reste vraiment plus grand monde. Ils y sont presque. Ca a été un quartier, c'était presque un bidonville, en fait. Après la guerre, les gens ont construit leur maison eux-mêmes. Il n'y a pas l'eau courante dans le quartier. Tout le monde se douche avec l'eau de son puits, avec des pompes et tout ça. Du coup, c'est un quartier qui a vraiment une histoire particulière et

qui est hyper chouette. Donc, nous, on a ce petit terrain avec une espèce de petite baraque, mais vraiment au premier sens du mot, baraque comme on en construisait dans ces années-là qui est une espèce de minuscule maison où il y a deux pièces : une sur la droite et une sur la gauche. Et du coup, nous, on a fait la cuisine, salle de bains, d'un côté et les toilettes, atelier de l'autre côté. Et on est en caravane dans le jardin. [...] On n'a pas d'accord, on n'a pas de bail, on n'a rien. Mais, en fait, la première fille qui s'est installée sur le terrain qui n'habite pas là en ce moment, mais qui est la première à avoir mis sa caravane, je crois, c'était il y a trois ans et les propriétaires ne se sont jamais manifestés, donc, c'est assez tranquille. On n'a pas le confort moderne, mais on est juste à côté du centre ville. Et du coup, c'est un quartier où il y a plein de... Soit des gens qui ont des jardins, des jardins ouvriers, des jardins vivriers en fait et puis des terrains vagues aussi parce qu'il y a eu des industries aussi dans ce quartier et ça fait bien longtemps qu'il n'y en a plus et, je ne sais pas, c'est moitié une friche un peu sauvage avec des jardins, c'est assez marrant, quoi. C'est plutôt tranquille. » (F11)

Cet extrait nous relate l'histoire spécifique d'un quartier de logements précaires, de constructions provisoires - qui ont pourtant duré plus de 50 ans-, d'habitats non-conformes aux normes d'habiter par le manque manifeste d'eau courante, accueillant, de fait, des populations défavorisées à la périphérie d'une zone urbaine. Ce quartier est aujourd'hui en cours de réhabilitation. Si notre informatrice utilise le mot d'« expulsion » pour qualifier le délogement des habitants de ce quartier, il s'agit plutôt d'un acte d'expropriation et/ou de préemption qui a ensuite autorisé l'installation de caravanes « sans droit, ni titre », sur des terrains en attente de requalification urbaine. L'idée ici n'est pas d'enrayer une politique urbaine ou de contester un relogement quelconque d'une population, mais de se saisir de la vacance provisoire de cet espace pour y construire le temps de l'occupation des modalités habitantes spécifiques. Il ne s'agit pas non plus d'un mouvement « anti-proprétaire » car ces derniers, du fait de la dépossession de leurs biens matériels, n'interviennent plus sur cet espace occupé, rendant presque l'occupation « autorisée ». Cet extrait ne rend pas compte d'une confrontation avec certaines instances du pouvoir, bien que les occupations « sans droit, ni titre » peuvent, dans d'autres contextes socio-spatiaux, être l'expression d'une confrontation avec certaines instances du pouvoir, contrecarrer une politique, une planification spécifique sur un territoire :

« On a ouvert une maison [...] sur une zone où toutes les maisons étaient, non pas expropriées, mais les gens se faisaient racheter leur maison. [...] C'est un peu comme une navette spatiale posée dans la vallée du Rhône dans un endroit où il n'y a rien, des champs d'abricotiers et de pêcheurs. Mais, 20 ans en arrière, il n'y avait vraiment rien que des vieilles fermes. Et ensuite, il y a eu cette espèce de voie rapide qui relit Valence à Grenoble. Donc, aussi, la vallée du Rhône à Genève, a vraiment un réseau qui est au-delà de Valence-Grenoble. C'est vraiment un axe. Ça a radicalement changé le paysage. Et suite à ça, 10 ans ou 15 ans plus tard, il y a cette gare où le train à très grande vitesse

s'est installé à proximité de cette voie rapide, mais aussi au milieu de nulle part. Donc ça fait comme parfois le sont les aéroports ou certaines zones comme ça. Au milieu de rien, tu as un énorme complexe qui est posé là. Et économiquement, c'est que des petits villages autour et qui aimerait valoriser l'espace autour de la gare parce que du coup, cette gare est à 2h10 de la gare de Lyon, à Paris, ce qui fait que cet endroit est devenu la banlieue de Paris. C'est comme si tu prenais un RER pendant deux heures où selon où tu habites de Paris, tu es très rapidement là. Et du coup, il y a cette volonté politique d'implanter tout un tas de pôles de recherche ou de lieux attractifs pour des ingénieurs de Paris ou attractifs au niveau européen et de faire... Oui, il y a plusieurs projets et aucun n'a été validé pour l'instant. [...] Ils n'ont pas le droit d'exproprier les gens pour l'instant, en tout cas, vu qu'il n'y a aucun projet qui n'a encore été validé, mais ils foutent la pression sur les propriétaires des pêcheurs et des quelques fermes alentours, en disant de toute manière, dans 10 ans ici, c'est un pôle industriel. Donc, « toi, tu fais du miel, franchement, vends-nous ta maison ». Et la plupart des ruraux qui habitaient là, déjà la rocade, ça leur a changé leur vie, plus la gare derrière, la plupart, en fait, il y a juste un type qui a refusé de vendre pendant longtemps, mais tous les autres ont accepté de vendre avant d'être expropriables, dans la négociation, pour des prix souvent dérisoires, de vendre» (F1)

A la différence du précédent exemple, cet extrait pointe le contexte socio-spatial du territoire comme moteur de l'acte de résistance et de contestation des différentes occupations qu'a pu connaître ce territoire requalifié. C'est bien la politique d'aménagement du territoire qui se trouve visée, les instances légitimes du pouvoir œuvrant au développement économique de celui-ci. Là encore, ce n'est pas la figure du propriétaire qui se trouve contestée par l'acte du squat, mais l'idéologie sous-jacente à l'intérêt général.

Au travers de cette tentative d'explication de la catégorisation de l'objet de la recherche, nous voyons se dessiner une hétérogénéité des formes du squat politique, des contextes socio-spatiaux spécifiques participant de la critique de l'ordre social. C'est pourquoi il nous apparaît pertinent de confronter deux modèles de squat féministe dans deux contextes spatiaux différents : les squats politiques français soumis à l'instabilité liée à la violation de domicile, au statut « sans droit ni titre » des occupations et les squats « légalisés » allemands, qui, au regard du contexte historique et politique, s'inscrivent dans un temps plus long du fait de l'obtention de baux précaires.

La dimension féministe des squats politiques reste dans l'ombre de la « nébuleuse politique ». Or, celle-ci constitue bien une variable de l'engagement politique et, au travers de la question du choix, s'annonce au cœur de la fabrique du squat. Pour renforcer la visibilité de ces expressions féministes à l'encontre de l'ordre social, nous pensons l'expression de l'action collective féministe qui favorise les liens au-delà des frontières :

« [Le mouvement des femmes] s'appuie sur l'idée que malgré les différences de culture, de classe ou d'idéologie entre femmes du monde entier, il y a des points communs dans les préjugés que subissent les femmes et dans leurs formes d'organisation à travers le monde.⁹³ »

La dimension « transnationale » du féminisme⁹⁴ renforce l'idée de croisement des modèles de squat entre la France et l'Allemagne.

Entre occupation illégale et occupation légalisée, le mot « squat » se présente comme un générique au regard du statut juridique des squats en France et en Allemagne. Nous nous accordons toutefois sur l'appellation « squat féministe » qui rend compte : de lieux de réflexion et de pratiques politiques, sociales et économiques alternatives, subversives et illégales dans lesquels s'exprime une contestation féministe.

4.3. *Catégoriser l'engagement féministe*

Traditionnellement⁹⁵, les femmes sont sous-représentées au sein des collectifs militants, quels qu'ils soient. Nous pouvons, pour soutenir cette dimension de l'exclusion des femmes de la sphère politique et militante, mobiliser les apports de la discipline sociologique soulignant la place des femmes dans les mobilisations collectives⁹⁶. Cette approche sociologique⁹⁷ rend

⁹³ MOGHADAM Valentine, « Transnational Feminist Networks. Collective Action in an Era of Globalization », *International Sociology*, n°15, 2000: 62. La Marche mondiale des femmes est la principale expression de ce féminisme global.

⁹⁴ Cette dimension est constitutive du féminisme, comme le souligne Sabine Masson, dans son article *Féminisme et mouvement altermondialiste*.

MASSON Sabine, « Féminisme et mouvement altermondialiste », *Nouvelles questions féministes*, 22 (3), 2003 : 102-119 ; KECK Margaret E. and SIKKINK Kathryn, *Activists beyond borders*, Cornell University Press, Ithaca, 1998. Dans le chapitre 5 intitulé Women's rights, ces auteures soulignent que cette disposition à l'action internationale caractérisait également les féminismes du XIXe et du début XXe.

⁹⁵ Pour expliquer l'exclusion des femmes de la sphère politique et militante, nous pourrions remonter aux textes canoniques de la démocratie moderne soulignant que la citoyenneté politique s'est structurée autour du masculin. Si les visions du philosophe anglais John Locke (1632-1704) considéré comme l'un des pères du libéralisme politique et le philosophe français Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), figure de proue de la tradition républicaine, s'énoncent dans des termes neutres, elles s'appuient implicitement sur le principe de subordination des femmes et sur leur confinement dans la sphère privée. «Rousseau [celui qui révèle le mieux ce paradoxe] construit ses principes fondamentaux en termes universaux et de là il procède à l'exclusion des femmes de leurs horizons » in OKIN Suzanne, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1990 : 198. Sur ce sujet, voir également : SCOTT Joan W., *La citoyenneté paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, Albin Michel, Paris, 1998.

⁹⁶ Rappelons que les femmes ont été interdites d'accès pendant toute une partie de leur histoire, avec l'idée qu'elles auraient pour vocation principale d'assurer le bonheur domestique et conjugal. Sur ce sujet, lire : FRAISSE Geneviève, *Muse de la Raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Gallimard, Paris, 1995 : 104.

Parallèlement, le territoire du pouvoir politique est imprégné de la question de la sexualité. Si les femmes ont le monopole de la création biologique, les hommes politiques s'y arrogent la création du social. Sur ce sujet, lire : LE BRAS-CHOPARD Armelle, *Le masculin, le sexuel et le politique*, Plon, Paris, 2004.

compte d'une sous-participation, d'une ségrégation des femmes au sein des structures militantes, renvoyant à des dynamiques sociales extérieures à l'univers militant. Cette approche que l'on peut qualifier de structurelle met en lumière que les femmes s'engagent moins dans des collectifs militants en raison de l'inégale distribution entre les sexes d'un certain nombre de ressources sociales, comme le temps, composante indispensable à l'engagement. Les femmes sont, en effet, moins disponibles que les hommes pour s'investir dans des activités militantes car celles-ci ont la charge du travail domestique⁹⁸, se traduisant par les tâches effectuées et également par la relation de service et de charge mentale dont l'expression temporelle est la disponibilité permanente⁹⁹.

Si on déplace le regard sur ce qui se passe à l'intérieur de l'action collective¹⁰⁰, cette approche montre que le genre imprègne toutes les dimensions des mobilisations collectives, que les inégalités sexuées sont reproduites au sein de l'activité militante et les « élites » des collectifs militants sont dominées par les hommes. Nous pouvons également mobiliser le concept clé de « division du travail militant¹⁰¹ » qui éclaire ces dynamiques des rapports sociaux de sexe, assignant les hommes et les femmes à des tâches distinctes et hiérarchisées à l'intérieur des collectifs militants, reproduisant la dichotomie masculin/public et féminin/domestique¹⁰². C'est, par ailleurs, ce qu'a montré Dominique Loiseau, dans son étude sur le militantisme syndicaliste, en Loire Atlantique. Dans son ouvrage *Femmes et Militantismes*¹⁰³, Dominique

⁹⁷ PIONCHON Sylvie, DERVILLE Grégory, *Les femmes et la politique*, PUG, Grenoble, 2004.

⁹⁸ DELPHY Christine, *L'ennemi principal, 1: Économie politique du patriarcat*, Syllepse, coll. «Nouvelles questions féministes», Paris, 1998.

⁹⁹ CHABAUD-RICHTER Danielle, FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL Dominique et SONTTHONNAX Françoise, *Espace et temps du travail domestique*, La Librairie des Méridiens-Klincksieck, Paris, 1985.

¹⁰⁰ DUNEZAT Xavier, « Le traitement du genre dans l'analyse des mouvements sociaux : France/États-Unis », *Cahiers du Genre*, hors série, 2006 : 118.

¹⁰¹ Sur ce sujet, voir : Nouvelles questions féministes, *Les logiques patriarcales du militantisme*, vol. 24 (3), 2005 ; FILLIEULE Olivier et ROUX Patricia (sous la direction de), *Le sexe du militantisme*, Presses de Sciences po, Paris, 2008.

¹⁰² Si les femmes sont « marginalisées » dans les lieux de militantisme conventionnel, elles investissent en revanche le milieu associatif. Elles évoluent « normalement » davantage dans des univers symboliques de type associatif ou « civique ». Cet univers leur est moins hostile notamment parce qu'il se situe à la lisière de la sphère privée et qu'il prolonge, dans la sphère publique, les rôles traditionnels des femmes dans l'espace domestique. Dès son émergence, le militantisme associatif est profondément marqué par une ségrégation sexuée : les femmes investissent largement certains domaines comme la religion, l'éducation ou le social. Certains collectifs militants sont investis par une majorité de femmes et mobilisent des répertoires d'action et des discours qui ont à voir avec l'identité sexuée de leurs participantes. Toutefois, les hommes adhèrent toujours un peu plus dans les associations. Selon l'INSEE, 40% des femmes contre 49% des hommes étaient affiliés à une ou plusieurs associations, en 2002, en France. Dans 60% des cas, les hommes participent aux instances dirigeantes, y compris dans les associations où les femmes sont les plus nombreuses, à l'exception des associations de parents d'élèves. Si les femmes s'orientent davantage dans des univers symboliques de type associatif ou « civique », ces derniers restent fortement divisés entre des secteurs principalement ou exclusivement investis par des femmes et des secteurs à prédominance masculine.

Voir : FEBVRE Michèle, MULLER Lara, « Une personne sur deux est membre d'une association en 2002 », *Insee Première*, 920, 2003.

¹⁰³ LOISEAU Dominique, *Femmes et Militantismes*, L'Harmattan, Paris, 1996.

Loiseau a souligné que les femmes jouaient leur rôle de « ménagères » dans la sphère militante : soit en réalisant des tâches de petites mains, soit en investissant des activités militantes considérées comme complémentaires à l'engagement syndical des hommes.

Dans notre recherche, nous excluons volontairement la variable de sexe et posons la catégorie sociologique « femme » comme entrée. En excluant cette variable « sexe », nous cherchons principalement à interroger des initiatives féministes en nous attachant à la parole de femmes engagées dans des formes de vie alternatives¹⁰⁴. Nous entendons le mot « femme » comme une catégorie sociologique pertinente dans la mesure où parler de « femmes », c'est admettre qu'il existe un lien spécifique entre celles-ci et qu'il peut exister des revendications qui leur soient propres, différentes des hommes. Comme d'autres catégories, telle que la classe ou la race, le sexe est un critère de classement des individu.e.s à partir duquel elles et ils sont assigné.e.s à deux groupes : les femmes et les hommes. Dès lors qu'il y a classement et assignation, ces deux groupes ne peuvent être considérés comme naturels¹⁰⁵, ils sont socialement construits et hiérarchisés l'un par rapport à l'autre. La détermination de sexe définit des positions sociales, les possibilités d'accès aux différentes sphères (sociale, privée, publique) et les modalités sociales.

En posant la catégorie sociologique « femme » comme point de départ, il ne s'agit pas, comme une certaine tradition de la recherche sur la place des femmes, de souligner leurs exclusions des mobilisations, les obstacles à leur participation, de porter des analyses sur les femmes au sein d'une mobilisation aux prises avec des rapports sociaux de sexe. Les raisons de cette exclusion des femmes du militantisme, leur sous-représentation dans les partis politiques, ou même « les logiques patriarcales du militantisme¹⁰⁶ » pour reprendre l'expression de Patricia Roux, ont déjà fait l'objet d'analyses.

« Les femmes et les hommes ont des trajectoires et des statuts militants différenciés, pour des raisons à la fois externes (la division et la hiérarchie des sexes sont des principes organisateurs de toutes les activités sociales) et internes aux organisations militantes (leur fonctionnement est lui-même genré). A partir de ces positions

¹⁰⁴ A la suite de notre positionnement scientifique, nous avons pris le parti de recourir à une féminisation de notre texte dans un souci de visibilité des femmes qui est l'objet même de notre recherche alors que l'emploi du « masculin » généralisé tend à les faire disparaître.

¹⁰⁵ GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique de pouvoir. L'idée de Nature*, Côté-femmes « Recherches », Paris, 1992.

¹⁰⁶ FILLIEULE Olivier et ROUX Patricia (sous la direction de), *Le sexe du militantisme*, Presses de SciencesPo, Paris, 2009.

différenciées, certaines militantes tentent de redéfinir le cadre des mobilisations de façon à ce que « leurs » problèmes (généralement inscrits dans des rapports de domination et relevant donc, de fait, de la responsabilité de tout un chacun) deviennent visibles et fassent partie intégrante des objectifs de lutte « plus généraux » auxquels prétend le modèle militant dominant, masculin (défini et mis en pratique par et pour des hommes avant tout.) »¹⁰⁷

Dans cette recherche, il s'agit de donner à lire l'engagement féministe autour de pratiques habitantes dans un ordre social égalitaire tapi par l'ordre hiérarchique entre les sexes ou, pour paraphraser Danièle Kergoat, de rendre compte d' « un mouvement social sexué¹⁰⁸ ». Mais, tout mouvement collectif à dominante féminine peut-il être qualifié de mouvement féministe ? Les études sur le genre nous fournissent un cadre analytique, distinguant les mouvements de femmes et les mouvements féministes. Les mouvements de femmes s'identifient selon deux critères. Le premier est morphologique. Le mouvement est composé majoritairement de femmes, mais pas nécessairement exclusivement. Les hommes peuvent participer, dans certains contextes. Le second critère est l'affirmation explicite de l'identité féminine comme référent de la lutte : « en tant que femmes, mères, sœurs ou filles ». Les mouvements de femmes ont des buts variés, mais n'ont pas forcément comme objectif principal d'agir en faveur des femmes ou contre la hiérarchie entre les sexes, à la différence des mouvements féministes. Les mouvements féministes sont imbriqués, quant à eux, dans d'autres luttes collectives et se mobilisent simultanément en faveur des femmes et pour d'autres causes (lutte contre le racisme, lutte pour la reconnaissance des minorités sexuelles, défense des droits des gays et des lesbiennes, protection de l'environnement...) et s'inscrivent dans de grandes idéologies dominantes (socialisme, libéralisme...) révélant de multiples clivages, provoquant des controverses sur le modèle de la lutte et sur la définition du sujet concerné.

Au travers de cette distinction, nous souhaitons interroger un engagement féministe autour de pratiques habitantes non-mixtes, tirer parti du point de vue de militantes féministes, « révoltées » qui œuvrent pour une émancipation.

Cette posture sociologique repose ainsi sur des actions militantes et habitantes de personnes, engagées dans une lutte féministe, qui se lèvent contre les forces qui les dominent. Nous prendrons appui sur le « sens ordinaire » de ces actrices, sur leur sens de la justice pour rendre manifeste le décalage entre l'ordre social tel qu'il est et ce qu'il « devrait » être, sur les interactions collectives au cours desquelles les actrices expriment leur cadre moral et se

¹⁰⁷ FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian., ROUX Patricia, Introduction, in : Politix, *Militantisme et hiérarchies de genre*, n°78, Armand Colin, Paris, 2007 : 8.

¹⁰⁸ KERGOAT Danièle, IMBERT Françoise, LE DORE Hélène et SENOTIER Danièle, *Les infirmières et leur coordination*, 1988-1989, Lamarre, Paris, 1992 : 122.

livrent à des expériences mettant en scène leur créativité. Cette posture nous conduira à mettre en lumière le sens que des militantes féministes donnent à ce qui se passe, à souligner les attentes morales qu'elles révèlent dans leurs actions militantes et habitantes. Dans cette perspective, la recherche sera élaborée en recueillant et en synthétisant les critiques développées par « les personnes elles-mêmes » dans le cours de leurs activités quotidiennes et dans leur discours. Cette posture peut être critiquée dans la mesure où elle n'exprimera que le point de vue particulier de groupes féministes qui œuvrent à l'élaboration d'une « solution habitante ». Néanmoins, elle se justifiera par l'objectif affiché de dessiner les contours d'un ordre social dans lequel différents points de vue peuvent s'exprimer, s'opposer et se réaliser au travers d'expériences.

5. Objectifs et questionnements

- L'objectif de la recherche est d'élaborer une sociologie du genre en prenant au sérieux des univers symboliques appréhendés comme des instruments de connaissance d'une société donnée.

Il s'agira ainsi d'appréhender l'engagement féministe autour de pratiques habitantes singulières comme un révélateur de l'état des rapports sociaux et non comme une projection un peu naïve, utopique ou éphémère de cette forme d'engagement et de modéliser la façon dont des actrices sociales répondent aux problèmes féministes en fabriquant un « autre » modèle. «Les humains, à la différence des autres espèces, ne vivent pas seulement en société, ils produisent de la société pour vivre.¹⁰⁹». Ainsi, les humains ont la capacité de faire : ils peuvent produire une histoire différente, un avenir différent.

Ce passage entre critique féministe et possibilités d'émancipation est autorisé dans le champ disciplinaire par une série d'auteurs qui nous aident à le penser. Nous pouvons évoquer l'Ecole de Francfort¹¹⁰ qui a initié la *théorie critique*, dans les années 20-30, en liant justement critique sociologique de nos sociétés avec une visée d'émancipation sociale et politique. Max Horkheimer, par exemple, se pose contre « la résignation à la praxis »¹¹¹ à laquelle tendrait une science sociale qui ne ferait qu'enregistrer la façon dont le monde

¹⁰⁹ GODELIER Maurice, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Ed Albin Michel, 2007.

¹¹⁰ On peut citer deux de ces membres fondateurs : Max Horkheimer et Théodore Adorno.

¹¹¹ HORKHEIMER Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique* (1937), trad., Gallimard, coll « Tel », Paris, 1974 : 67.

existant se donne à voir, pendant que la perspective d'une émancipation, donc d'un monde qui serait organisé autrement, élargit selon lui le domaine du pensable, de ce qui est. Le philosophe Paul Ricœur a, quant à lui, essayé de réévaluer le rôle de l'utopie en lui accordant une dimension critique. Selon lui, « l'ordre qui était tenu pour allant de soi apparaît soudain comme étrange et contingent¹¹² » et d'autre part, l'utopie permettrait « d'explorer le possible¹¹³ » en ne se limitant pas au donné. Si l'on veut élargir l'espace de la critique, on ne peut en rester aux seuls sens du possible de la tradition d'une société, mais il faut savoir se poster, selon l'expression de l'historienne Sophie Wahnich, à « la bordure de l'impossible¹¹⁴ ».

Nous porterons ainsi notre regard sur des personnes engagées, voire révoltées, dotées de raison, portant l'accent sur leur capacité à forger des interprétations nouvelles de la réalité, qui se fixent autour de l'habitat, au service d'une activité critique, celle des idées féministes.

Dans ce travail, il sera donc question d'émancipation, de rupture, de contingence, voire d'utopie, si on reprend la pensée de Karl Mannheim, dans *Idéologie et utopie*, pour qui l'utopie se définit par son opposition, son désaccord radical avec « l'état de réalité » dans lequel elle apparaît¹¹⁵ ou si on considère que le féminisme, au sens concret du terme, est une utopie car « dans dans les sociétés démocratiques, l'égalité des sexes n'a de place réelle que dans la contestation et la critique.¹¹⁶ »

- **Questionnements**

- Le féminisme comme problème social et comme mouvement collectif ne peut être restitué qu'en partant des valeurs, des croyances, des représentations communes qui construisent les cadres d'interprétation de ce qui pose problème. Les actrices engagées dans un mouvement collectif féministe autour de la remise en cause de l'ordre social par le biais de pratiques habitantes définissent les causes de leur engagement, identifient les sujets concernés par leurs activités de revendication et œuvrent simultanément à la dénonciation du problème et à la mise en place d'actions de réparation et/ou d'amélioration de la situation. Nous nous attacherons à identifier les formes de l'action collective au sein des squats féministes, les

¹¹² RICŒUR Paul, *L'idéologie et l'utopie* (1986), Seuil, Paris, 1997 : 394.

¹¹³ *Ibid* : 407.

¹¹⁴ « Présence au monde et discipline scientifique, l'engagement comme condition du travail intellectuel », *M*, n°83, mai-juin, 1996 : 38.

¹¹⁵ Plus précisément, il qualifie d'utopie tout état en opposition avec « l'ordre social réellement existant et pratiqué », tendant à « ébranler partiellement ou totalement [cet] ordre des choses. MANNHEIM Karl, *Idéologie et utopie*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2006 : 124-125.

¹¹⁶ RIOT-SARCEY Michèle, BOUCHET Thomas, PICON Antoine, *Dictionnaire des utopies, op.cit.* : 93.

cadres culturels de l'action collective, les configurations de convictions sur le bien-fondé de ce mouvement de contestation. Cela revient à s'intéresser aux activités de revendication par lesquelles des militant-e-s féministes participent de la construction du problème féministe et dont la résolution s'ancre aux frontières du droit. Quel est le sens de l'engagement féministe au sein de l'espace squat ?

- Cette entrée par les « idéologies » qui traversent les squats féministes ne peut s'appréhender sans une attention particulière portée aux identités collectives qui se façonnent autour de l'objet de la lutte, ce qui revient à souligner les dynamiques personnelles et identitaires qui prennent forme au sein d'une lutte émancipatrice tournée autour de la construction de modalités habitantes.

Pourquoi des actrices féministes en arrivent-elles à s'engager dans des activités revendicatrices et à proposer une solution « concrète » au sein d'un squat ? Qui sont ces « porteuses de causes » ? Il s'agit de comprendre l'émergence d'une mobilisation articulée autour de pratiques habitantes en référence et en lien avec les contraintes sociales et politiques d'un contexte politique et institutionnel. Il s'agit d'analyser ce passage spécifique à l'action collective féministe au sein du squat, « les déterminants » sociaux qui permettent de se réclamer d'un mouvement collectif féministe, de se construire en collectif et d'investir le squat. Cela revient à comprendre des « sensibilités différentielles » à l'ordre social.

- Les actrices qui investissent le squat défendent un positionnement politique afin d'imposer une autre norme, au sein de l'espace circonscrit du squat. Le squat apparaît pour les personnes qui l'investissent comme une réponse à des revendications, il leur permet de « mettre à l'épreuve la réalité des prétentions [...] en les confrontant à leur capacité de satisfaire aux exigences correspondantes, stabilisées par des qualifications et des formats. »¹¹⁷ Il s'agit donc de contester les valeurs et les normes sociales dominantes, désavouées par une critique féministe. Qu'est-ce qui fait valeur dans cette prise de distance avec l'ordre social ? Pourquoi certaines personnes sont-elles amenées à élaborer une solution féministe à leur mode d'habiter ? Qu'est-ce qui poussent ces habitantes des squats, à mettre leurs « prétentions » féministes à l'épreuve de cette réalité¹¹⁸ ?

¹¹⁷ La notion d'épreuve de la réalité est empruntée à Luc Boltanski in : *De la critique : Précis de sociologie de l'émancipation*, Editions Gallimard, NRF Essais, 2009 : 160.

¹¹⁸ *Ibid* : 53.

- Le squat féministe souligne un désaccord normatif. Il symbolise le non-respect des normes dominantes qui apparaissent, pour les actrices concernées par ces expériences de squat, injustes, voire illégitimes. Pour contester ces valeurs et ces normes dominantes, elles font donc appel à d'autres valeurs et d'autres normes qu'elles jugent justes, légitimes, voire même « supérieures » à celles en place dans l'ensemble de l'ordre social. Cette prise de l'espace du squat appelle donc une possible rationalisation de l'acte de squatter et sous-entend des principes généraux de légitimité à cette forme de transgression sociale urbaine. Au sein des squats féministes, se mettent en place des normes conformes aux principes politiques édictés. Dans ce contexte, il s'agit de questionner cette différenciation intrinsèque des registres normatifs, d'interroger les différents types de justification qui leur sont associés ainsi que les différentes motivations qui conduisent les actrices des squats féministes à un non-respect de la norme. Ce questionnement autour de la norme et de son non-respect nous conduit à nous interroger sur ce qui pousse les actrices en présence dans les squats à émettre une critique féministe à l'encontre de l'ordre social. Comment peut-on comprendre cette distance sociale opérée par le squat par rapport à l'ordre social ? Il s'agira ainsi d'aborder dans ce travail la vie et l'organisation des squats étudiés, les trajectoires militantes et habitantes de femmes qui construisent ensemble un espace de vie ainsi que leurs motivations, les mouvements de mobilisation collective qui peuvent favoriser son émergence et son maintien, l'histoire collective qui s'y écrit.

- A partir d'un ancrage spatial, d'une spatialité, d'un habitat, nous questionnons un modèle d'engagement féministe qui s'exprime dans et par l'espace habité du squat. En considérant le squat féministe, de quelles manières la différenciation sexuée des pratiques et l'assignation des femmes à un rôle de sexe sont-elles discutées, contestées ? Le squat peut-il être un instrument politique pour réinterroger les rapports sociaux, les rapports de genre ? Dans quel mesure l'espace habité du squat contribue-t-il à façonner, à modifier des modes de vie, des pratiques collectives, des représentations individuelles ou sociales ? C'est vraiment penser : « l'espace [du squat] comme enjeu : à la fois produit de l'activité humaine et source d'effets en retour sur les manières d'agir et de penser, l'espace est aussi un enjeu de compétition entre les différents agents pour la possession du sol ; enjeu d'appropriation symbolique, de contrôle du voisinage et de l'accès aux espaces publics ; enjeu aussi de domination politique fondée sur des compétences territoriales.¹¹⁹ » On se propose ainsi de mettre en lumière les logiques

¹¹⁹ GRAFMEYER Yves, *Sociologie urbaine*, Nathan, Paris, 1994 : 26.

féministes attachées à la dimension habitante de l'espace du squat, de saisir les enjeux d'appropriation.

- La pensée féministe rejette les structures de domination, les systèmes d'exploitation des un-e-s sur les autres ainsi que les logiques structurelles d'oppression ou de subordination. De quelles manières une action collective qui se réclame de l'émancipation, peut-elle, par le biais de pratiques habitantes, rompre les mécanismes de « domination », affirmer un autre possible, construire d'autres modes d'être et d'agir en vue d'une vie plus libre ? Quels sont les moyens, les outils pour parfaire une action collective féministe qui se pense au travers de l'acte d'habiter le squat ? Comment habitent les actrices des squats pour faire de soi des sujets émancipateurs ?

Partie 1. Des squats féministes face à l'ordre social

Introduction de la première partie

D'un point de vue du droit, le squat est qualifié d'occupation « sans droit ni titre ». Les habitant-e-s des squats contreviennent à la « voie de droit » : au droit de propriété, reconnu par le préambule de la Constitution française comme un droit inviolable (article 17). Dans le cas d'une procédure d'expulsion, le juge prononce d'ailleurs presque toujours l'expulsion¹²⁰ d'un squat au nom du droit de propriété bien que celui-ci s'affronte au droit au logement, reconnu au nom du respect de la dignité humaine :

« Les squatteurs sont, avec les gens du voyage, parmi les moins protégés de tous les habitants. Cela étant, le squat ne constitue pas une infraction. Litige civil, il relève du tribunal d'instance. Sauf bris ou effraction, difficiles à établir, les squatteurs ne risquent donc « que » l'expulsion. Pour que cette expulsion puisse advenir, une procédure juridique est *a priori* nécessaire : selon l'article 61 de la loi du 9 juillet 1991, *sauf disposition spéciale, l'expulsion ou l'évacuation d'un immeuble ne peut être poursuivie qu'en vertu d'une décision de justice ou d'un procès-verbal de conciliation exécutoire, et après commandement d'avoir à libérer les locaux.*¹²¹ »

Les squatteuses¹²² intègrent les lieux « par voie de fait » ce qui induit un examen de l'occupation avant la prononciation de l'expulsion par une instance judiciaire.

¹²⁰ Communication de Françoise ZITOUNI, « Squat et norme juridique », dans le séminaire : Le squat : espace habité, espace partagé, espace pratiqué ou comment penser l'alternative de la propriété. Organisation : Edith Gaillard (Université de Tours) et Bénédicte Havard-Duclos (Université de Bretagne Occidentale) dans le cadre du programme de recherche sur les ALTERnatives de PROPriété pour l'habitat (Alter-prop), financé par l'Agence Nationale de la Recherche et porté par la Maison des Sciences de l'Homme de Tours, l'Ateliers de Recherche Sociologique de l' Université de Bretagne Occidentale et le Laboratoire d'Etudes des Réformes Administratives et de la Décentralisation, de l'Université de Tours (le 28 octobre 2011) (<http://alter-prop.crevilles-dev.org/items/show/1111>)

¹²¹ BOUILLON Florence, « Le squatteur, le policier, le juge et le préfet : procédures en actes et classements ad hoc », *Déviance et Société*, 2010/2 Vol. 34 : 177.

¹²² Nous retenons deux appellations différentes pour qualifier les individu-e-s installé-e-s illégalement sur la propriété d'autrui : squatteuse et squatteuse, mot hybridant « squatteur et squatteuse ». Si « squatteuse » est inesthétique, il est couramment utilisé au sein du mouvement squat étudié. Il rend compte de la présence féministe dans ces espaces sociaux et surtout il procède d'un acte politique de féminisation du langage pratiqué au sein des squats féministes (Cet acte tend à casser la règle de grammaire selon laquelle le masculin l'emporte sur le féminin.) Nous choisissons de l'utiliser pour différentes raisons (non hiérarchisées).

Pour des raisons méthodologiques, nous nous attachons à utiliser les qualificatifs que les personnes rencontrées utilisent pour parler d'elles. Ce souci ne s'applique pas au seul mot de « squatteuse et/ou squatteuse ». Nous nous attachons, en effet, à conserver l'ensemble des appellations ayant cours au sein de la réalité sociale étudiée. Selon nous, ces appellations portent du sens pour éclairer notre objet sur les logiques d'engagement autour de pratiques habitantes spécifiques. Si nous ne retenions pas le registre de langue utilisé par les habitantes des squats féministes étudiés, cela reviendrait à nier la teneur de l'engagement que nous étudions. Cette tournure marque la féminisation du mouvement squat qui est le propre de l'engagement féministe étudié. Il apparaît d'ailleurs étrange dans l'acte d'écriture de notre travail, relatant des trajectoires de militantes féministes, vivant

Une procédure d'expulsion engage trois acteurs : le policier, le juge (en octroyant ou non des délais de grâce) et le préfet (en accordant ou non le concours de la force publique)¹²³. Pour que l'expulsion soit prononcée, la première condition est de reconnaître l'occupation comme illicite ce qui conduit à la délivrance d'une assignation par un acte d'huissier indiquant entre autre le jour de l'audience au tribunal. A la suite d'un procès, les squatteuses se voient signifier le jugement et un commandement de quitter les lieux, ce qui annonce le concours de la force publique sur demande du préfet.

Si ce sont les grandes lignes d'une procédure d'expulsion, la réalité sociale déroge à ces règles. Une majorité des squats fait l'objet d'« une expulsion *manu militari* par les forces de l'ordre¹²⁴ » avant même qu'une procédure d'expulsion¹²⁵ n'advienne.

Ouvrir cette partie sur les règles juridiques, c'est souligner ce lien inextricable qui construit les squats et les modalités militantes et habitantes de ces espaces. La situation des squats en France est soumise aux règles du droit. Elle s'annonce d'emblée précaire, fragile, instable entre « expulsion *manu militari* », « procédure d'expulsion » et « expulsion ». Les squats politiques sont renvoyés à leur fin, à leur fermeture. Toutefois, et comme le souligne Florence Bouillon, la sentence n'est « que » l'expulsion¹²⁶ puisqu'en France, les pratiques de squat sont considérées comme un litige civil, traité par le tribunal d'instance ; à la différence des pratiques de squat en Allemagne qui relèvent aujourd'hui du pénal, avec des expulsions sans délais et des condamnations lourdes de sens pour les squatteuses allemand-e-s (ces dernières peuvent être incarcéré-e-s). Cette réalité juridique ne renseigne toutefois pas des spécificités historiques du territoire allemand et plus spécifiquement de la ville de Berlin qui a incarné, à deux reprises, cette mouvance faisant de la ville de Berlin, une référence en manière de squats politiques.

dans des espaces non-mixtes, d'être prisonnière des règles de la grammaire nous imposant des tournures neutres qui tendraient limite à occulter l'objet même de notre travail sur des espaces non-mixtes, féministes.

Nous l'employons aussi dans un souci de réajustement avec la réalité sociale. A l'inverse de l'action militante de féminisation du langage, nous avons recours à ce vocable pour signifier que la réalité sociale que nous dépeignons ne se limite pas à la seule critique féministe de l'ordre social, mais s'accorde avec l'ensemble de la réalité du squat de la mouvance autonome et libertaire. Cette tournure pourrait contredire l'acte politique de féminisation du langage. Or, de l'avis d'une de nos informatrices, il s'utilise également en ce sens au sein du mouvement squat pour réajuster les problématiques qui touchent spécifiquement le squat plus que l'engagement féministe à proprement parlé.

¹²³ D'où l'intitulé de l'article de Florence Bouillon. Voir : BOUILLON Florence, « Le squatteur, le policier, le juge et le préfet : procédures en actes et classements ad hoc », *Déviance et Société*, 2010/2 Vol. 34 : 175-188.

¹²⁴ *Ibid.* : 176.

¹²⁵ Dans le cas d'une procédure, les squatteuses s'engagent dans une défense juridique ayant pour but de défendre politiquement l'espace squatté et d'obtenir un délai avant expulsion.

¹²⁶ Les squatteuses ne sont pas solvables. C'est pourquoi il est très rare qu'ils et elles écotent d'amendes.

Expérimenter la vie collective, l'autogestion et la démocratie directe sont des idées qui traversent la scène alternative allemande depuis les années 1970, période à laquelle sont apparues les premières maisons autogérées : les « *Hausprojekte*¹²⁷ ». Ces habitats alternatifs se donnent pour objectif de développer de nouvelles formes de « vivre ensemble » en construisant généralement en leur sein des espaces d'activités politiques, de sociabilités. Ces « *Hausprojekte* » sont majoritairement l'expression d'un mouvement squat que les instances publiques ont régulé en fonction du contexte social, économique et politique berlinois :

« Si les avant-gardistes et contestataires ouest-berlinois s'installèrent très rapidement à l'est, profitant alors des opportunités ouvertes par les béances du droit de la propriété immobilière dans l'ex-RDA si bon nombre de clubs et de squats avaient éclos sur l'incertaine propriété des bâtiments, les diverses commissions fédérales d'indemnisation avaient peu à peu fini par retrouver les cadastres originaux et les ayant-droits des propriétaires initiaux ; lesquels se trouvaient être pour certains des expropriés en vertu du droit de la République démocratique allemande, mais pour d'autres des Juifs expropriés par le gouvernement national-socialiste. Or, la Jewish Claims Conference défendait désormais les ayant-droits de bon nombre de ces immeubles.¹²⁸ »

Cet extrait nous informe du mouvement squat qu'a connu la ville de Berlin à la chute du Mur. Les béances du droit de la propriété immobilière dans l'ex-RDA conjuguées à un flottement politique des années scellant la réunification ont « autorisé » les occupations « sans droit ni titre ». Depuis une dizaine d'année, la situation des squats légalisés se voit régulée à la suite d'un « retour à l'ordre », d'une stabilisation des archives, des cadastres, des statuts de propriété. Ces réalités ont pour conséquence de fragiliser l'ensemble des squats légalisés. Par ailleurs, pour régulariser les occupations, les habitant-e-s des *Hausprojekte* avaient négocié au auprès des institutions allemandes, de modestes loyers. Aujourd'hui, ils subissent les retombées de la pression immobilière. Confronté-e-s à des hausses de loyers¹²⁹, à la réticence des propriétaires à mettre leur bien à disposition d'un projet alternatif, à des expulsions ou des démolitions, les habitant-e-s de ces squats légalisés sont menacé-e-s et tentent de résister pour maintenir leur projet.

¹²⁷ Un « Hausprojekt » signifie littéralement « projet de maison ». C'est sous cette appellation que les allemand-e-s nomment les squats légalisés.

¹²⁸ JOBARD Fabien, « Quand droit et politique sont à la fête. La Love- et la Fuck-parade sous les fourches civilisatrices du droit administratif allemand », in FAVRE Pierre, FILLIEULE Olivier, JOBARD Fabien (dir.), *L'atelier du politiste*, La Découverte/Pacte, coll. « recherches/territoires du politique », Paris, 2007 :241-255.

¹²⁹ Pour renforcer l'autonomie et l'indépendance de ces lieux de vie, une structure associative basée à Fribourg a imaginé un montage juridique et financier pour faire sortir les bâtiments du marché immobilier spéculatif. L'idée du *Mietshäuser Syndikat* est basée sur la constitution d'un réseau solidaire de projets autogérés qui désirent acquérir collectivement un lieu. Des porteurs de projet ancien et bien établi conseillent les nouveaux. Ils les aident avec leur « surplus » financier lors de la phase de démarrage d'un projet autour de l'achat d'un lieu et de la négociation de prêts bancaires.

En croisant les réalités juridiques des squats en France et en Allemagne, nous voyons que le mot « squat » ne recouvre pas le même sens. Il se réajuste selon l’ancrage urbain. En France, les résistances à l’ordre social s’inscrivent dans une fragilité permanente, alors qu’à Berlin, elles sont établies bien qu’en butte avec les évolutions sociopolitiques, ce qui les place dans une certaine fragilité.

Au-delà du contexte, l’organisation des lieux de vie, les activités, l’engagement, le profil sociologique des habitantes nous autorisent à conjuguer ces deux territoires, ces deux réalités. Ce croisement de terrain ne doit pas se comprendre dans le sens d’une approche comparative, entre deux systèmes sociaux : la France et l’Allemagne. Nous avons spécifiquement choisi de travailler sur le territoire berlinois qui, au travers de ses spécificités historiques et politiques, a permis l’émergence de résistances habitantes construisant un territoire spécifique dans la capitale allemande et conduisant de nombreux étrangèr-es à s’y installer :

« Cette ville étrange, isolée au milieu d’un pays adverse, vidée de la moitié de ses habitants, laissait à la disposition des résidents des espaces privés et publics immenses, dont profitaient avant tout ces jeunes Allemands de l’ouest exonérés des obligations militaires et abreuvés de revenus sociaux dès lors qu’ils acceptaient de s’installer à Berlin.¹³⁰ »

Si le squat féministe est appréhendé comme une « éprouvette du social », la ville de Berlin est, de la même façon, comprise comme telle. L’expérience berlinoise est appréhendée comme un prolongement du terrain français. La stabilité, le temps long des expériences allemandes permettent une fixation du cadre de la recherche, alors qu’en France, le terrain est conditionné par les expulsions inhérentes à l’objet « squat ».

Pour approcher un terrain qui s’annonce instable, en butte avec l’ordre social, notre méthodologie d’enquête s’est construite à partir des techniques ethnographiques de l’observation participante que nous avons ensuite prolongées par une méthode qualitative par entretiens. Faire l’expérience, vivre avec, s’engager dans les activités s’annonce être la méthode pour observer les règles des lieux, les habitudes des squats, la vie quotidienne et rendre compte de la façon dont des actrices sociales répondent aux problèmes féministes en fabriquant un « autre » modèle. La démarche qualitative par entretiens a été choisie pour saisir ce qui ne se donne pas à voir ou à entendre en « immersion », pour appréhender les « à-

¹³⁰ JOBARD Fabien, *op. cit.* Voir également sur le sujet des spécificités de cette ville : GRESILLON Boris, *Berlin, métropole culturelle*, Belin, Paris, 2002.

côtés » du squat, les trajectoires habitantes et militantes des squatteuses, les structures sociales sous-jacentes au mouvement anarcho-féministe, les trajectoires individuelles des actrices engagées dans ce mouvement.

Cependant, en fonction des spécificités des deux territoires appréhendés, nous avons conditionné notre entrée sur le terrain de la façon suivante :

En France :

Nous sommes partie des *logiques militantes* pour appréhender des logiques habitantes. Le terrain s'est construit à partir de personnes qui vivent ou ont vécu les squats féministes. Celui-ci doit alors se comprendre et s'appréhender dans le mouvement, dans l'instabilité et la fragilité de la situation des squatteuses françaises.

Nous avons été guidée vers des militantes féministes qui ont été à l'initiative de plusieurs squats féministes, non-mixtes, dans la ville de Grenoble et ses communes limitrophes. A partir de cette première prise de contact, nous avons participé à des ateliers d'auto-défense féministe, en non-mixité, à des ateliers d'écriture, à la préparation et à la prise d'antenne d'une émission de radio, à des discussions politiques... Nous avons ensuite été autorisée à nous installer au sein d'un espace de vie féministe.

A la suite de cette première immersion et des différentes rencontres qui ont eu lieu au sein d'un squat grenoblois, nous nous sommes déplacée au gré des occasions militantes et habitantes : à Nancy pour un temps en non-mixité afin d'organiser un projet de « caravane féministe¹³¹ ». Nous avons rejoint des militantes féministes à l'Espace autogéré des Tanneries, de Dijon pour un atelier mécanique en non-mixité. Nous sommes retournée aux Tanneries, au moment d'un festival autogéré féministe, en non-mixité. L'ensemble de ces temps et ces moments nous ont permis de fréquenter des lieux de sociabilités élargies, le temps d'un concert, d'un repas solidaire, d'une soirée festive, de rencontres solidaires et d'habiter le squat. Nous avons conclu notre travail d'observation en immersion dans un squat féministe grenoblois.

A la suite de ces différents temps d'observation, nous avons réalisé 15 entretiens pour le terrain français. Ces entretiens se sont réalisés suite à l'acceptation de militantes féministes de rendre compte de leur histoire personnelle et collective dans un espace de vie féministe. Pour saisir ces militantes, nous avons, là encore, fait preuve de « mobilité » révélant finalement

¹³¹ Cette structure nomade fera l'objet d'une analyse.

leurs propres mobilités. Nous avons, par exemple, interviewé des militantes féministes à Paris qui ont abordé la vie d'un squat féministe, non-mixte, à Dijon, à Valence, à Lyon et à Berlin. A Rennes, nous avons interviewé des militantes féministes qui nous ont relaté leurs expériences de vie dans un squat parisien, dans les squats grenoblois et dans les squats rennais. Les entretiens réalisés à Grenoble relataient des expériences de vie à Toulouse et à Grenoble. Nous avons renforcé notre terrain français à Berlin en côtoyant des militantes féministes françaises de passage dans la capitale allemande ou nouvellement installées à Berlin.

A Berlin :

Nous avons construit notre terrain à partir de *logiques habitantes* spécifiques qui nous ont ensuite permis d'appréhender la question de l'engagement féministe. Nous sommes partie d'un espace social, d'un lieu de vie féministe : le Liebig 34, dans lequel nous avons habité à plusieurs reprises en fonction des disponibilités de chambre. C'est à partir de cette maison que nous avons construit nos différents déplacements au sein d'espaces de vie et d'activités politiques, de lieux de rassemblement ou de manifestations, que nous avons fréquenté les squats suivants : Schwarzer Kanal, Subversiv, Köpi, Schokofabrik, Café Morgenrot, New Yorck 59, Projektraum H48, Sama-Café, Scharni 38, Tante Horst, Rigaer94, Liebig14, Zielona Gora, K9¹³²... C'est à partir de cette installation « pérenne » que nous avons saisi les logiques militantes des habitantes de cet espace de vie féministe et prolongé notre travail d'observation participante par des entretiens. Nous avons effectué 20 entretiens.

L'ensemble des terrains est par ailleurs prolongé par des archives, par des tracts, des brochures que nous avons collectés dans des espaces féministes¹³³, par des émissions de radio¹³⁴ que les militantes féministes observées s'attèlent à élaborer, par des discussions collectives lors de moments « formels », comme peuvent l'être les festivals féministes autogérés dans lesquels nous nous sommes rendues à trois reprises.

Ces différences dans l'approche de notre corpus d'enquête a pour conséquence de créer une « dissymétrie » dans la présentation de nos terrains : français et berlinois. Si nous nous attardons par exemple à décrire l'espace de la maison du Liebig 34, nous procédons

¹³² Si nous nommons ces espaces, c'est qu'ils font partie des pratiques habitantes et militantes des personnes résidant au Liebig 34. Notre travail de terrain a consisté à saisir « ce territoire de la contestation ».

¹³³ Plus d'une centaine.

¹³⁴ Une cinquantaine.

différemment concernant le terrain français qui ne s'attache pas à un espace en particulier. Cette dissymétrie annonce par ailleurs une autre dimension de notre travail : celui-ci ne constitue pas une monographie, « une sorte de présentation la plus complète et la plus détaillée possible de l'objet étudié¹³⁵ », d'un squat féministe. Il s'agit d'une construction à partir d'expériences habitantes et de dynamiques militantes pour révéler les rapports sociaux et les rapports de genre.

A la suite de ces quelques éléments introductifs, nous nous proposons de présenter nos terrains d'enquête, les spécificités sociales que ces derniers portent et les similitudes qui nous permettent de penser l'objet « squat féministe ». Cette présentation des terrains sera prolongée par l'énonciation de notre méthodologie d'enquête qui se donne à lire, simultanément, comme une prolongation de nos terrains et comme une condition de production de connaissances sur l'objet même de notre recherche.

¹³⁵ ZONABEND Françoise, « Du texte au prétexte. La monographie dans le domaine européen », *Études rurales*, 97-98, janvier-juin 1985 : 33.

Chapitre 1. Des squats féministes en France et en Allemagne

1.1. Des squats féministes en France

L'instabilité et la fragilité de la réalité des squats en France a conditionné le choix du terrain français. Plutôt que d'appréhender un lieu, un espace habité, un groupe circonscrit dans les limites d'une habitation, le choix de la recherche s'est porté sur des personnes qui vivent ou ont vécu en squat féministe¹³⁶.

En ouvrant la recherche, en France, aux personnes qui ont porté des expériences d'habitat féministe, nous pouvons rendre compte de la manière dont ce mouvement a émergé dans la seconde moitié des années 90 et de son évolution sociale, politique et spatiale. A partir des années 90, une parole féministe s'exprime par le biais des squats, à Paris, à Lyon¹³⁷ et Toulouse :

« Il y a un vrai réseau en France qui s'est créé de là, entre la province et Paris, ça a fait des échanges, et des liens et des influences. C'est un peu ce que je disais toute à l'heure, il suffit d'une meuf qui rapporte la culture dans un groupe et ça démarre, c'est une étincelle parce que c'est tellement important pour tellement de femmes et de lesbiennes, de sentir qu'on a une histoire en vrai, d'être autre ; avec cette limite d'avoir été attaquées de tous les côtés, par des groupes queer ou mixtes. » (F2)

En 2000,

« Il y a un nouveau squat à Dijon ! Une jolie maison laissée à l'abandon depuis plusieurs années vient d'être occupée par des femmes autour d'un projet de vie collective et de lieu militant féministe. Le lieu sera habité et autogéré par des femmes, et diverses activités sont d'ores et déjà projetées : chorale & bibliothèque féministes, débats, bourse aux vêtements et plus encore. Le lieu ne sera pas exclusivement non-mixte et ouvrira également ses portes aux hommes. Ci-dessous, le tract distribué ce dimanche 24

¹³⁶ Nous expliquerons notre échantillon dans le chapitre relatif à notre méthodologie d'enquête.

¹³⁷ Il est intéressant de confronter ces résultats avec ceux énoncés par Cécile Péchu dans son ouvrage : *Les squats* qui écrit : « On peut repérer des moments, à Paris et à Lyon, où ils sont assez nombreux et semblent constituer des mouvements. A Lyon, à la fin des années 1980 et jusqu'à leur expulsion en 1992, de nombreux squats s'ouvrent sur les pentes de la Croix-Rousse, un quartier marqué par la présence libertaire. Les squats politiques reprendront à partir de 1995, à Lyon puis dans sa banlieue, mais moins nombreux. A Paris, en 1998-1999 [...], les squats politiques se développent particulièrement. [...] Les squatters lyonnais étaient plutôt tournés vers la construction d'alternatives. Les squatters parisiens de cette période sont eux plus marqués par une optique de confrontation violente avec le système et la police. Ils seront expulsés en 1999, malgré des réunions intersquats visant à coordonner leur action. Des squats politiques existent aussi dans d'autres grandes villes françaises, souvent expulsés avant de fêter leur premier anniversaire. Mais, certains font exception, comme l'espace autogéré des Tanneries à Dijon, ouvert depuis 1998 et légalisé depuis. En 2001, ils tenteront de se structurer nationalement via un mouvement intersquat. » (PECHU, 115)

septembre 2000 aux habitant-e-s du quartier : Une maison abandonnée, c'est une maison hantée ! Une maison occupée, c'est une maison enchantée !¹³⁸ »

Les quelques expériences françaises jettent les bases d'une dynamique féministe autour de pratiques habitantes au sein d'espaces de vie illégaux. Les actrices engagées dans cette mouvance échangent sur ces expériences habitantes, se déplacent en fonction des différents lieux ouverts. Le choix de la ville de Dijon émerge en fonction du contexte local tout en s'intégrant à une échelle plus large celle de la contestation féministe au sein du milieu autonome et libertaire :

« Et aussi dans l'idée que ça existait peu ou pas en France. Parce qu'à l'époque, je crois, qu'il y avait la Cour des Noues à Paris, mais je crois qu'elles étaient déjà devenues la Barbare et je crois qu'il y avait déjà eu un local de loué, etc. Donc, du coup, il n'y avait pas d'équivalent en fait. Lancer cette dynamique dans une petite ville comme Dijon, c'était hyper... Et en plus, à Lyon, le féminisme, il était super virulent. Du coup, on n'était pas très loin, on se connaissait vraiment et du coup, les féministes lyonnaises venaient. Et nous, on y allait. Et du coup, ça nous a aussi donné la pêche parce que le féminisme était plus pêchu, plus virulent. Elles étaient un peu plus âgées que nous, donc du coup, ça nous a aussi donné de l'énergie, à nous, qui étions un petit groupe féministe qui n'avait que deux ans, de se dire : « allez, on peut le faire, c'est classe. » C'est ça qui a créé cette dynamique. » (F9)

Puis, des initiatives se disséminent sur l'ensemble du territoire français pour s'exprimer plus spécifiquement à Grenoble, qui connaît son premier squat féministe, non-mixte, en 2003.

Depuis le 2 octobre¹³⁹, un nouveau squat s'est ouvert dans la région de Grenoble. La Flibustière est un lieu occupé dans une démarche anarchoféministe par des femmes. C'est une maison d'habitation et d'activités féministes ouverte à toutes les femmes (révoltées, timides, grosses, hétéroes, noires, bies, moches, blanches, trans, lesbiennes, jolies, désargentées...). De nombreux projets existent : bibliothèque, centre d'information, groupes de discussions et d'actions féministes, soirées, ateliers divers... Toutes les femmes sont les bienvenues pour découvrir le lieu, se rencontrer et s'investir (ou pas)... Dans l'immédiat, de l'aide serait utile pour aménager le lieu.¹⁴⁰

L'ouverture de la recherche s'est faite en appréhendant des groupes féministes qui nous ont guidée vers Grenoble et vers quelques membres de l'ancien collectif de la Flibustière, « maison d'habitation et d'activités féministes ». Située à Fontaines, commune limitrophe de la ville de Grenoble, cette maison était évacuée au début de notre travail :

¹³⁸ Tract.

¹³⁹ Octobre 2003 – mai 2004.

¹⁴⁰ Annonce de l'ouverture du squat de La Flibustière.

« Le propriétaire, détenant plusieurs maisons vides, a entamé une procédure judiciaire contre nous. Aujourd'hui, jeudi 8 janvier, le jugement a été rendu : le lieu est expulsable sans délai, la juge ayant décidé de nous supprimer la trêve d'hiver. Concrètement, cela signifie que dans les jours qui viennent, l'huissier amènera un commandement de quitter les lieux et à partir de ce moment il nous reste 48 heures avant d'être expulsables. Au niveau juridique, la seule chance qu'il nous reste c'est qu'ils nous accordent 2 mois de délais auxquels on a légalement droit, mais comme la juge a déjà supprimé la trêve hivernale, c'est pas gagné. On compte également demander un recours au Juge d'Exécution des Peines pour avoir un délai supplémentaire, mais ce n'est pas une procédure suspensive. Nous comptons donc dès maintenant faire pression sur la préfecture, vous pouvez protester contre l'expulsion. Nous comptons résister activement contre cette expulsion, nous risquons d'avoir besoin de présence sur le lieu.

Nous occupons cette maison, vide depuis trop longtemps, pour dénoncer la spéculation immobilière. Nous voulons créer des alternatives et lutter contre cette société de profit et de rapports de domination.

Nous avons appelé ce lieu « La Flibustière » en référence aux femmes pirates qui s'affranchissaient des normes imposées aux femmes et se révoltaient contre les inégalités sociales.

On ne compte pas se laisser faire comme ça, alors on lance un appel à résistance. On risque d'avoir besoin de présence sur place dans les prochains jours, mais on vous confirmera ça dès qu'on aura le commandement à quitter les lieux.

Tenez-vous prêtes !¹⁴¹ »



Figure 1. La Flibustière, pas d'expulsions, que des ouvertures !

¹⁴¹ Extrait de la mobilisation du collectif de la Flibustière face au risque d'expulsion.

Suite à l'ordonnance de quitter les lieux et à une mobilisation collective de sympathisant-e-s du mouvement squat et féministe, le squat de la Flibustière a été expulsé :

« Sans délai malgré l'absence de projet du propriétaire », « sans respect de la trêve hivernale à laquelle ont droit tou-te-s les habitant-e-s, qu'ils/elles soient locataires ou squatteuses », « sans respecter de nous accorder les deux mois de délai auxquels toute personne expulsable a droit »¹⁴².

L'expulsion a amorcé la dissolution du collectif d'habitantes qui s'est recomposé afin d'ouvrir un nouvel espace de vie :

« Après, il y a eu des chemins différents selon les habitantes. J'ai réhabité dans un squat non-mixte après. On a ouvert... [...] Et puis après cette expérience là, on était toutes assez fatiguées et puis on n'avait pas forcément toutes envie d'habiter ensemble. Ce n'était pas clair, il y en avait certaines qui avaient envie de réhabiter en mixité, d'autres projets, qui avaient envie d'autres projets. Il y en a une qui voulait habiter seule. Et moi, j'ai rencontré deux filles qui débarquaient à Grenoble et qui avaient envie d'ouvrir un squat non-mixte et qui m'ont proposé de l'ouvrir avec elles. Et puis, il y a eu une autre habitante qui nous a rejointes parce que ça l'intéressait aussi. Donc, on s'est retrouvée à ouvrir un autre squat non-mixte. » (F14)

Au-delà de la manière dont le groupe d'habitantes des espaces squattés se recomposent après une expulsion, cet extrait nous informe d'emblée sur l'entité collective des espaces du squat. Qu'est-ce qu'un collectif d'habitant-e ?

« En faisant du collectif un substantif, cette question suggère que le collectif ne renvoie pas à une qualité, un mode d'action ou un type de processus, mais à une personne, un individu ou un sujet collectif. Ainsi, substantialisé et personnifié, le collectif paraît d'emblée doté d'un certain nombre de capacités d'action et de propriétés efficientes, sinon causales, qui sont susceptibles de justifier son inscription dans l'ameublement ontologique du monde. Mais, hâtons-nous de le préciser, un tel substantif, si substantif il y a, est un résultat, non un point de départ.¹⁴³ »

Notre informatrice souligne un processus de rassemblement autour d'un projet commun : celui de l'ouverture d'un squat non-mixte ou mixte ou de son désengagement personnel autour de ces problématiques de squat. Nous constatons d'emblée que le « collectif » a pour concept « antinomique » l'individu.e qui est libre de se désengager d'un squat ou d'une cause politique.

¹⁴² Récit des squatteuses engagées dans ce projet de maison.

¹⁴³ KAUFMANN Laurence et TROM Danny (sous la direction de), *Qu'est-ce qu'un collectif ? Du commun à la politique*, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, Raisons pratiques, Paris, 2010 : 9.

Nous distinguons trois composantes qui modèlent les groupes d'habitant-e-s des squats.

- L'entité « collectif » est un mode spécifique de catégorisation au sein de ces espaces de vie squattés et nous informe de la dimension non-publique de ce type d'espace.
- C'est une modalité de l'expérience et un type d'action particulier qui caractérisent les collectifs politiques : l'expérience de la non-mixité, pour un groupe d'individu.e.s, « affecté.e.s » par un « problème » et qui le conduit à penser leurs pratiques habitantes en non-mixité, à se rassembler afin de tendre collectivement vers une « solution ».
- La troisième dimension ou composante des collectifs renvoie au réseau d'intentions mutuelles de participation, de coordination et d'action qui permettent à un ensemble d'individu.e.s de réaliser un objectif commun.
Sous cet angle, le critère de la politique se loge dans la nature volontaire et contractuelle des individu.e.s engagé.e.s qui préside à la collectivisation des intentions individuelles.¹⁴⁴

Si l'intentionnalité du rassemblement est réelle et effective, nous voyons, dès le départ, des personnes quitter les dynamiques habitantes du squat pour habiter seules, au sein d'un espace privé, pour repenser les modalités de leur engagement au sein d'espaces mixtes, après l'expérience d'une non-mixité des pratiques habitantes :

« On a ouvert une nouvelle maison où il y a eu un autre collectif qui nous a rejointes. Il y avait un garçon et demi. Mais, voilà, On n'a pas senti nécessaire de rester non-mixte, non-mixte. On avait plus besoin de rassembler nos forces. (F3)

Comme nous le lisons au travers du besoin de rassembler les forces collectives, - qu'elles s'expriment dans un projet non-mixte ou dans un projet en mixité -, il est finalement question d'« emprise » du politique sur l'activiste féministe. Cet emprise donne lieu d'ailleurs à différents registres ponctuant les discours :

« Oui, c'est super dur quand même. [...] En fait, le squat, je m'en rends compte c'est quand même quelque chose à faire à plein temps pour le faire bien. C'est vraiment épuisant. Souvent j'explique parce que les gens sont intéressés quand ils savent que je

¹⁴⁴ *Ibid.* : 12.

squattais, alors ils me posent plein de questions sur comment on fait et c'est vrai quand je leur explique, je me rends compte à quel point les gens n'ont pas du tout conscience de tout le boulot qu'il y a à faire quand on squatte, sur les maisons et sur la vie en collectif. » (F8)

« A la base, j'étais un peu rétissante parce que justement, je commençais à me dire : « peut-être qu'il faudrait que je vive toute seule, en fait, dans la vie, ce serait plus simple et tout ça. » Avec un peu cette fatigue de la gestion collective des choses. » (F13)

« Il y a forcément un besoin d'énergie à mettre dans le collectif qui est vraiment fatigant, pas fatigant chiant, mais fatigant, épuisant, usant. Moi, j'en ai pleuré. Moi, j'en ai pleuré. Il y a un truc de la fatigue psychologique qui est assez insoutenable. » (F9)

« Il y a un prix pour le militantisme. Dans le fait de squatter, ça a un prix. » (F10)

« Ca use aussi. Moi, j'ai des copines qui squattent depuis 10 ans, je leur tire mon chapeau : non-stop. C'est usant de ne pas avoir d'endroit où tu peux te poser, tes affaires qui sont à droite à gauche, d'être exposée à la répression, à des procès, tu peux avoir des amendes. Enfin, bon, il y a quand même tout un truc qui est hyper usant. Et puis, c'est super dur de ne pas savoir quand tu vas être expulsée, de ne pas savoir si le soir tu auras un lit. Et à un moment, les gens sont fatigués de ça et s'ils ont la possibilité matérielle et bien, ils reviennent à un habitat payant. » (F10)

« J'étais un peu traumatisée des expulsions, je ne voulais plus trop squatter. » (F12)

« J'étais très fatiguée de déménager très souvent, parce que du coup, en plus j'avais l'impression que je n'avais pas de chance, j'ouvrais un squat, on était expulsable très vite, même si souvent on n'est pas expulsé, mais on est expulsable pendant plusieurs mois, ça fait que tu penses à ton déménagement, tu dois penser à où est-ce que tu mets tes affaires ? Où est-ce que tu vas habiter après ? Avec qui ? Moi, j'étais hyper fatiguée de ça. J'avais envie de stabilité, de ne plus déménager. Et je ne sais même pas si un jour, je déménagerai de cet appartement, tellement je ne veux plus faire un carton (rires) » (F14)

Les registres de l'épuisement, de la fatigue, de l'usure, de la lassitude traduisent la réelle difficulté d'habiter dans une démarche alternative et soulignent la dimension éminemment politique de ce mode de vie au sein du terrain de l'illégalité que nous pouvons saisir comme un affrontement perpétuel avec les instances publiques. Au-delà de ces différents registres, nous comprenons que le contexte français des squats est d'emblée à associer aux rapports de force qui les construisent et qui les modèlent¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Le squat de la Flibustière n'a pas échappé à cette réalité : l'expulsion a finalement eu lieu la veille de la trêve hivernale. Si cette fin est inéluctable, mais toutefois délicate à appréhender pour les habitant-e-s du squat, ces dernier-es anticipent la fin d'un lieu de vie par la recherche continue d'une nouvelle maison à investir.

1.1.1. Grenoble ou l'expression d'un militantisme féministe et libertaire

Si notre approche se porte sur les personnes qui ont vécu ou qui vivent en squat féministe, sans restriction géographique, la ville de Grenoble et ses communes limitrophes centralisent les différentes dynamiques anarcho-féministes, en France et symbolisent cette réalité sociale du « squat féministe ». Cette situation géographique nous questionne. A la lecture de l'ouvrage *68, une histoire collective* [1962-1981], l'historienne Michelle Zancarini-Fournel prend l'exemple de la ville de Grenoble qu'elle appréhende sous l'angle d'« un laboratoire d'expérimentation sociale » afin d'introduire le chapitre intitulé « Le champ des possibles¹⁴⁶. » La ville de Grenoble est présentée comme « un laboratoire d'idées et de pratiques politiques et sociales nouvelles qui conduisent à mettre en cause à la fois l'ordre familial (contrôle des naissances et contraception), l'ordre industriel¹⁴⁷ (revendications de la section syndicale d'entreprise) et l'ordre politique (élection d'une municipalité de la Nouvelle Gauche en 1965).¹⁴⁸ »

Si ces quelques données annoncent la construction d'un terrain privilégié à la remise en question de l'ordre social, nous développerons ici celle de l'ordre familial, au travers du Planning familial et du combat pour la contraception, qui peut expliquer une présence féministe dans cette ville :

« Grenoble est sûrement la ville de province où la lutte pour l'avortement a été la plus acharnée. [...] Le travail pionnier du Planning Familial avait depuis plus de 10 ans mobilisé le milieu médical et les traditions contestataires des étudiants (entre autre la révolte de mai 1968), ont fourni une base propice pour une telle lutte¹⁴⁹. »

Pionnière, la ville de Grenoble se voit dotée du premier Planning Familial¹⁵⁰, en 1961. Il s'agit, à cette époque, d'un centre d'information, ouvert au public, dont l'objectif était de provoquer une vaste mobilisation de l'opinion publique autour de la contraception, de

¹⁴⁶ ARTIERES Philippe et ZANCARINI-FOURNEL Michelle (sous la direction de), *68, une histoire collective* [1962-1981], La Découverte, Paris, 2008 : 17-55.

¹⁴⁷ *Ibid.* « Neyrpic, laboratoire social et conflit exemplaire » : 20-23.

¹⁴⁸ ZANCARINI-FOURNEL Michelle, *Récit. Le champ des possibles*, *op.cit* : 18.

¹⁴⁹ Propos de la sociologue Hilde Olrick, citée par le Collectif IVP, *Avorter, Histoires des luttes et des conditions d'avortement des années 1960 à aujourd'hui*, Editions Tahin Party Grenoble, 2008 : 34.

¹⁵⁰ A sa tête, le médecin gynécologue Henri Fabre, ancien résistant, ancien membre du Parti communiste français (PCF) et militant trotskiste. « A travers cette figure, on voit se dessiner le profil d'une génération politique, ayant partagé l'expérience de l'illégalité au cours de la Seconde Guerre Mondiale et qui fait revivre cette expérience dans un autre combat : celui du droit à la contraception. » ZANCARINI-FOURNEL Michelle, *Récit. Le champ des possibles*, *op.cit* : 20.

FABRE Henri, *La Maternité consciente*, Denoël, Paris, 1961.

l'éducation sexuelle, de la stérilité... ; et d'un lieu d'études médicales autour de la question du contrôle des naissances. En ouvrant le premier centre de Planning familial français, la section grenobloise s'oppose à la direction parisienne du Planning et conteste ouvertement et concrètement la loi de 1920 qui interdit la propagande anticonceptionnelle.

A cette période, l'activisme féministe rencontre celui du mouvement libertaire. De 1961 à 1962, des diaphragmes sont passés clandestinement en France (de Suisse à Grenoble) par l'intermédiaire de camions de la Fédération Anarchiste Internationale transportant, dans le même temps, des munitions pour le Front de Libération Nationale d'Algérie. L'illégalisme s'exprime également, en 1962, suite à la mise au point d'une gelée spermicide, gelée contraceptive produite de manière artisanale par une équipe grenobloise.

Dans les années 70, la ville symbolise la lutte pour l'obtention du droit à l'avortement avec le procès d'« avorteuses », des femmes qui pratiquent des avortements illégaux comme solution pour remédier aux problèmes d'une maternité non-désirée et combler l'inertie des pouvoirs publics de l'époque face à la question du choix à la procréation.

« Malgré l'illégalité de l'action du Planning [...], l'initiative grenobloise a [...] servi de détonateur pour la diffusion dans l'espace public d'une question sociale fondamentale qui, une fois posée, contribue à l'une des grandes évolutions de ce siècle : la maîtrise volontaire, et légale, de la fécondité.¹⁵¹ »

Il est également question d'avortements illégaux dans un article intitulé, *Grenoble, le campus de la peur* :

« Depuis plusieurs mois, Grenoble fait tristement figure de capitale du gauchisme violent. Les incidents –dépôt de bombes, actes de vandalisme, enlèvements tribunaux populaires, etc. – s'y succèdent avec régularité¹⁵²».

Dans cet article, nous apprenons les noms de ceux qui sèment la terreur dans la ville de Grenoble : les « maos »

« Si par militant on entend militant quasi-professionnel, le type que tu réveilles à 2h du matin pour une mission quelconque même à l'autre bout du pays, je dirais environ 70. À ceux-là, on peut encore ajouter une centaine assez disponibles. Il ne faut pas oublier non plus que la Gauche Prolétarienne n'était pas seule à Grenoble, et que nous arrivions très

¹⁵¹ *Ibid.* : 20.

¹⁵² Cet article a été trouvé sur une table de presse militante, à Grenoble. Il date de 1971, il a été écrit par Georges Menant, pour Paris Match.

souvent à monter des mobilisations avec des trotskystes (tendance future LCR ou Lutte Ouvrière) d'autres groupes maos comme Vive la Révolution (VLR), des anars, des PSU, des syndicalistes, (notamment de la CFDT), des responsables de Maisons de Jeunes etc.¹⁵³ »

Ces quelques filiations historiques justifient-elles l'élection de la ville du Grenoble comme le terrain des squats féministes ? Nous savons par ailleurs que Grenoble est une scène privilégiée du mouvement squat. Nous retrouvons, dans cette ville, le squat le plus ancien de France : le 102. Squatté au début des années 80, le 102, appellation renvoyant au numéro de la rue, s'est vu investi par un collectif d'artistes qui fait rapidement du bâtiment - propriété de la mairie - un lieu de diffusion culturelle et artistique, une salle d'exposition, des locaux de répétitions. Forts d'une mobilisation collective, les membres du 102 évitent l'expulsion en signant une « convention de non-recours réciproque¹⁵⁴ » ce qui pérennise l'occupation. Le 102 devient un exemple du mouvement squat, en France, et plus largement dans le monde entier. Devenu une scène incontournable en matière de musique, de cinéma, d'art expérimental, le 102 impulse par sa présence sur le territoire une dynamique d'ouverture de lieux artistiques et/ou politiques.

Ces quelques données sociopolitiques nous aident à penser les causes de l'émergence¹⁵⁵ d'un mouvement social contestataire qui s'articule autour de la remise en question de l'ordre familial, de l'ordre moral, de l'ordre social. Mais, c'est davantage ce récit offrant un retour

¹⁵³ Interview d'un ancien membre de la Gauche Prolétarienne grenobloise : http://www.les-renseignements-generaux.org/var/fichiers/textes/Broch_Volodia_20090418.pdf : 14

¹⁵⁴ Aucune des deux parties n'engagera de recours contre l'autre dans la mesure où chacune accepte le contrat d'occupation.

¹⁵⁵ Nous pourrions remonter l'histoire jusqu'au XIV^e siècle, comme le fait le collectif grenoblois *Les Faranches* qui, pour justifier de leur appellation, en appelle aux communes autonomes et autogérées de cette époque : « En 1343, une cinquantaine de communes du Haut-Dauphiné (grosso modo le Briançonnais, le Queyras, le Val Varache, le haut Val de Suse et le Val Cluson) ont acheté leur liberté au Dauphin et se sont fédérées. Elles ont contracté des Chartes garantissant leurs droits et limitant l'arbitraire féodal, se sont administrées elles-mêmes et ont mis en place des institutions originales pour l'époque. La Révolution française sonnera leur fin.

Ces communautés n'incarnent certes pas les modèles de société auxquels nous aspirons aujourd'hui : ce ne sont pas à proprement parler des communes autonomes ou autogérées et la liberté n'est à entendre qu'au sens fiscal et foncier. Tout n'était pas idéal dans le fonctionnement, tout de même hiérarchisé.

Aussi imparfaites qu'elles furent, ces communes naquirent de la prise de conscience de leurs intérêts propres, permirent la libération du servage et furent porteuses de valeurs de solidarité et de mutualisation des moyens matériels. L'habitude séculaire d'assemblées générales et de débats sur la place publique, convocables par n'importe qui, est peut-être un prélude à la démocratie directe...

Nous avons choisi de nous réapproprier le nom de l'une des plus fameuses et constantes d'entre elles, la «Faranche» de Villar d'Arène, qui signifie « affranchie », « libre ». Nous l'accordons au pluriel, comme autant de modèles de sociétés qui sont encore à imaginer.... Il est en effet important pour nous de puiser partout, y compris dans le passé de notre région, y compris dans les mêmes montagnes qui nous escortent, les volontés et les exemples dynamiques d'autonomie sociale. Alors que de ces longs siècles, nos manuels scolaires ne nous contentent que les Rois et les seigneurs. Que fleurissent les Faranches libertaires ! »

<http://www.les-renseignements-generaux.org/var/fichiers/faranches/faranches.pdf>

réflexif sur l'histoire des squats féministes que connaît la ville de Grenoble qui nous aide à penser les liens entre remise en question de l'ordre social, le squat et l'engagement féministe, la manière dont une contestation féministe de l'ordre social a émergé, les différentes réalités sociales que cette contestation a eu à l'intérieur d'un territoire de la contestation, la dimension politique liée à une critique féministe :

Retrait d'extrait significatif d'un discours protégé¹⁵⁶

Cette construction *a posteriori* de l'histoire des squats féministes nous donne à lire le processus par lequel le problème féministe se construit au sein d'une mouvance spécifique, au sein des squats politiques. Nous voyons les nombreux déplacements qui s'opèrent pour arriver à la construction d'un espace féministe, non-mixte. La non-conscientisation de la question du sexisme devient problème. Un anti-féminisme annoncé permute en un féminisme radical et un pro-féminisme. Les espaces mixtes se prolongent pour devenir des espaces non-mixtes par l'acceptation, dans un premier temps, d'un étage non-mixte puis par la multiplication d'évènements féministes. Le sens d'un mouvement collectif féministe se structure par des migrations, par des personnes qui se rassemblent autour de projets et de dynamiques féministes. L'engagement féministe se construit autour d'un terrain de « conflits » où se lisent des rapports de pouvoir, des rapports de violence, des rapports inégalitaires, la construction sociale des identités de genre. L'ensemble de ces dynamiques qui participent de la construction des revendications politiques a pour conséquence que les actrices des squats « deviennent » féministes, autrement dit qu'elles sont engagées dans un processus évolutif qui les amène à se penser et à se dire « féministes », à aboutir à un changement d'état. Si, pour Simone de Beauvoir, « la femme n'est pas une réalité figée, mais un devenir¹⁵⁷ », cette question du devenir s'invite au plus près de la construction d'une identité féministe au sein de la mouvance autonome et libertaire.

Le militantisme anarcha-féministe s'exprime spécifiquement à Grenoble qui se présente comme un terrain privilégié pour expérimenter un engagement féministe articulé autour de la question de l'habitat. Sur une période de 10 ans, une série de squats d'habitation et d'activités féministes se sont ouverts créant ainsi un vrai maillage de la contestation féministe. Celle-ci

¹⁵⁶ Ce courriel nous a été transmis, mais ne nous était pas adressé directement. Il s'agit du récit personnel d'une militante féministe qui tente de transmettre le « modèle » des squats féministes à un groupe de militantes féministes et qui essaie de répondre à la question : comment et pourquoi le féminisme s'est-il implanté dans le milieu squat à Grenoble ? N'ayant pas l'accord de l'auteure, nous avons choisi de ne pas diffuser ce propos.

¹⁵⁷ De BEAUVOIR Simone, *Le Deuxième Sexe*, tome 1, 1949 : 72.

s'articule par ailleurs autour de nombreux ateliers qui fédèrent et rassemblent les actrices de ce mouvement :

- des ateliers d'échange de savoirs variés (auto-examen gynéco, mécanique, soudure...),
- une bibliothèque féministe,
- l'édition régulière de brochures féministes,
- deux émissions de radio,
- un collectif travaillant sur la prise en charge collective des violences sexuelles et de genre,
- un groupe femmes du collectif « Défends-toi », autour des luttes pour le logement,
- un club de Science Fiction entre femmes,
- la projection de films sur les thématiques transpédégouines,
- des groupes de théâtre-rencontre, avec un travail entrepris autour des *Monologues du Vagin* d'Eve Ensler et de la vie et des pensées d'Emma Goldman,
- un groupe mixte d'intervention dans les lycées autour des genres et des sexualités,
- l'organisation d'exposés en public sur des écrits féministes,
- des formations et des groupes autogérés d'autodéfense féministe,
- un collectif féministe pour la réappropriation de l'avortement, des sexualités et de la contraception...

1.2. Un Hausprojekt pour « femmes, lesbiennes et transgenres »

A Berlin, nous avons appréhendé une réalité plus fixe et plus pérenne, celle d'un squat légalisé, pour « femmes, lesbiennes et transgenres », le Liebig 34. Squattée en 1991, puis légalisée, la maison est non-mixte depuis 1996. Cette maison affichée comme féministe¹⁵⁸ vise, pour ses habitantes, la prise en compte de « l'oppression quotidienne que subissent les femmes, mais aussi les autres minorités sujettes aux discriminations et préjugés du système hétéronormé.¹⁵⁹» Si la maison existe maintenant depuis une vingtaine d'année, les habitantes actuelles ne sont pas à l'origine du squat, de sa légalisation et de la non-mixité décidée quelques années après l'occupation de la maison, sous l'impulsion d'un groupe d'habitantes militantes féministes.



Figure 2. Liebig 34, squat légalisé pour "femmes, lesbiennes et transgenres"
(Berlin, quartier Friedrichshain)

¹⁵⁸ Libres du « sexisme, (du) patriarcat, (du) racisme et de toute forme de hiérarchie » ; « Contre l'aliénation à multifacette et omniprésente, ainsi que contre les processus de normalisation du système capitaliste Tract Liebig 34.

¹⁵⁹ Tract Liebig 34.



Figure 3. A l'angle de la Rigaerstrasse et de la Liebigstrasse

Cette maison de 4 étages abrite une trentaine de personnes, originaires du monde entier¹⁶⁰. Cette diversité du public a pour conséquence l'institution de la langue anglaise comme langue officielle de la maison¹⁶¹.

Au rez-de-chaussée, on trouve un infokiosque « Daneben », librairie alternative, ainsi qu'un bar collectif « XB-Liebig ». Ces deux espaces sont non-commerciaux et auto-gérés. Outre le

¹⁶⁰ Suisse, Autriche, Finlande, Norvège, Suède, Italie, France, Amérique, Amérique latine, Israël, Irlande, Allemagne, Portugal ... sont autant de pays représentés.

¹⁶¹ Les allemandes communiquent également entre elles en anglais. Présentée comme la langue internationale autour de laquelle toutes peuvent se retrouver, ce choix de la langue anglaise n'est peut-être pas si anodin. Il existe en Allemagne un mouvement anti-deutsch, autrement dit antiallemand, issu de la mouvance d'extrême gauche.

De manière assez schématique, ce mouvement se traduit dans le refus systématique de l'Allemagne, de la politique nationale et internationale allemande et s'exprime entre autre par le refus de s'exprimer en allemand.

collectif d'habitantes, d'autres collectifs affinitaires se partagent la gestion de ces lieux pour des soirées, des repas de soutien, la diffusion de la presse alternative.



Figure 4. Au numéro 34

Pour accéder à l'espace habité, il faut traverser le porche qui dessert à gauche, l'entrée du bar autogéré, le XB, et à droite, des toilettes publics et l'entrée de la librairie alternative, Daneben.



Figure 5. La cour intérieure du Liebig 34

Ce porche mène à une cour intérieure¹⁶² où les habitantes réparent les vélos, coupent le bois pour alimenter le poêle l'hiver, bricolent et pratiquent diverses activités artistiques. Elle est aussi l'espace de manifestations ouvertes sur le quartier : des brocantes, des concerts ou encore des repas collectifs y sont organisés.

¹⁶² A Berlin, ce qu'on nomme Hinterhof (arrière-cour) est très fréquent dans l'architecture des maisons.

A gauche, la porte d'entrée de la maison est toujours fermée à clé. Pour pouvoir y entrer, il faut soit être habitante et avoir son trousseau de clés personnelles, soit être attendue par une des nombreuses habitantes. Dans ce dernier cas, il faut s'annoncer, signifier sa présence en criant jusqu'au moment où une habitante ouvrira une des fenêtres situées aux différents étages et après présentation, lancera son trousseau de clés.



Une fois cette porte franchie, l'escalier nous conduit sur une deuxième porte, au premier étage où commence la maison d'habitation. Cette porte ne représente pas une barrière à la différence de la première. A cet étage, nous découvrons déjà la vie collective qui s'organise, avec la présence d'un tableau sur lequel différents messages sont notés.

Figure 6. La porte du Liebig 34

Des escaliers du 1^{er} étage se distribuent les pièces à vivre. L'escalier central scinde la maison en deux. Sur la gauche, à chaque étage, un couloir distribue en moyenne 4 chambres, sur la droite et ceci sur les quatre étages, une cuisine, des toilettes, un salon et les autres pièces à vivre, principalement des chambres. Chaque étage a néanmoins sa particularité derrière un semblant d'homogénéité : au premier étage, il y a le « sleeping », la chambre collective consacrée à l'accueil des personnes de passage ; au deuxième étage, il y a deux cuisines, une cuisine végétarienne et une végétalienne. Au troisième étage, se trouve la salle de bain. Toutefois, entre nos différents séjours au Liebig, nous avons pu remarquer les évolutions entreprises : la construction d'une autre salle de bain, au deuxième étage, qui a été bien utile lorsque celle du troisième a été condamnée suite à un dégât des eaux, la « piano room » ou plus exactement une pièce dans laquelle se trouvait un piano est devenue une chambre.

Les chambres sont de tailles variables. Leur volume implique le prix : les plus petites sont à 150 euros/mois et les plus grandes sont à 170 euros. En dehors des personnes de passage (courte durée), chaque habitante ou résidente ponctuelle (minimum deux semaines) a une chambre à soi, bien que celle-ci puisse être habitée à deux, par des couples.

La distinction entre habitante et résidente ponctuelle ou invitée entre dans la logique de la maison. Pour devenir habitante au Liebig 34, il suffit de se présenter lors de la réunion hebdomadaire de la maison. En fonction des disponibilités, de la vacance d'une chambre, les personnes désireuses d'intégrer le Liebig 34 se présentent lors de cette réunion de maison, argumentent autour de leurs motivations d'habiter au Liebig 34 et obtiennent ensuite un avis favorable ou non. Une période d'essai est souvent envisagée. Pour les invitées, la politique du collectif est de faire de la maison, un espace solidaire. La maison est donc ouverte, gratuitement, aux personnes de passage dans la capitale allemande. Au-delà de 15 premiers jours de résidence au sein de la maison, il est demandé une participation financière pour les frais de la maison dans la mesure où les personnes le peuvent. Cette flexibilité financière existe également pour les habitantes qui doivent normalement payer un loyer. Celles qui rencontrent des difficultés financières peuvent les soumettre lors de la réunion hebdomadaire et être abstenues de paiement par une mutualisation collective des ressources.

Si les chambres sont attribuées en fonction de leur disponibilité, il est courant que les habitantes de la maison déménagent au sein même de celle-ci, soit pour s'installer dans une plus petite chambre, soit pour y avoir une plus grande chambre, soit en fonction des affinités qui se créent au sein de l'espace habité.

A partir de l'attribution d'une chambre au sein du Liebig 34, chaque habitante est rattachée à une des 4 cuisines de la maison. Il n'y a en effet pas de rapport entre l'étage où se situe sa chambre et la cuisine. Comme pour les chambres, le choix de la cuisine peut évoluer au cours de son séjour au sein de la maison. Quand on s'installe au Liebig, on se retrouve souvent à occuper une cuisine qui est moins occupée que les autres. Là encore, en fonction de ses affinités au sein de la maison, cette attribution peut évoluer. Cette donnée est à prolonger par le fait que chaque cuisine a sa propre organisation en fonction de ses occupantes, voire même sa propre « identité ». Au premier étage, la cuisine est la seule à être non-végétarienne, à la différence des autres cuisines qui se démarquent toutes par ce choix alimentaire. La cuisine du deuxième étage est probablement la plus radicale puisqu'elle s'est scindée en deux pour être divisée en, d'un côté, une cuisine végétalienne et de l'autre une cuisine végétarienne. Cette question des cuisines est assez importante dans les modes d'habiter le Liebig. En effet, on peut dire qu'elle polarise les différentes sociabilités au sein de la maison et construit des

parcours spécifiques au sein de la maison en fonction de sa chambre et de la cuisine dans laquelle on a son groupe, ses repères, ses marques.

Dans l'investissement de la maison, il y a des « vagues » : entre les départs et les arrivées¹⁶³, bien qu'à la fin de notre travail de terrain, le groupe d'habitant-e-s se stabilisait. Cette stabilité peut se comprendre à la lumière des derniers événements qui ont touché la maison.

En 2008, les habitantes de Liebig 34 ont reçu une ordonnance de quitter les lieux suite au rachat de la maison par un promoteur immobilier allemand :

« Son activité principale est de racheter des vieux immeubles pour en faire des résidences de standing, des appartements pour BOBOs. Il aime se décrire comme un «collectionneur» de Hausprojekt autonomes. Il est effectivement connu pour cela : pour détruire nos infrastructures et nos réseaux (par exemple, il est maintenant propriétaire des feu-Hausprojekt Kreuziger12 et Scharni29).¹⁶⁴»

Les habitantes de Liebig 34 ont essayé d'enrayer le rachat de la maison par cet investisseur privé en la rachetant avec le soutien de sympathisants. Cette solidarité n'a pas eu d'issue favorable. Après négociation avec le nouveau propriétaire de la maison, elles ont accepté de signer un nouveau bail de 10 ans pour pérenniser l'occupation et le projet de maison féministe.

Berlin : laboratoire d'expérimentations

Si le contexte français appelle l'expulsion et rappelle que le squat bouscule les règles sociales, politiques et économiques qui régissent notre société, la réalité berlinoise dénote par sa longévité qui s'explique par son contexte historique.

La ville de Berlin est un laboratoire paradoxal d'expérimentations balisées par les traces de la guerre 39-45, les traumatismes de la révolution socialiste perdue et la nostalgie d'un nouveau monde promis et avorté.

Avant la chute du Mur de Berlin, Berlin-Ouest est une enclave enfoncée dans le monde communiste. Il est donc tentant pour le capitalisme de se servir de ce territoire comme vitrine des bienfaits de cette idéologie. Dans cette logique de provocation et de guerre froide, Berlin-Ouest symbolise l'économie capitaliste et étale ses richesses matérielles au nez de Berlin-Est.

¹⁶³ La stabilité du cadre de la recherche tient donc plus dans l'espace circonscrit de la maison que dans les limites d'un groupe social fixe.

¹⁶⁴ Il s'agit de propos des habitantes de Liebig 34 au moment du rachat de la maison par un promoteur privé. Les habitantes parlent justement de ce promoteur, visiblement spécialiste dans le rachat des lieux autonomes de la capitale.

De la grande Histoire

A partir des années 60, la partie occidentale de Berlin, l'îlot capitaliste dans le socialisme réel de la République Démocratique Allemande, devient une « chaudière » où vont bouillonner toutes les contestations. Marquant la fin d'une période de plus de vingt ans d'un refoulement collectif et individuel, la « révolte contre les pères », muets sur le passé nazi marque une rupture importante. Il s'agit pour la jeunesse de briser la chape de plomb qui pèse en Allemagne sur ce passé, de rompre le silence des aînés sur cette histoire collective et individuelle du III^e Reich, en demandant des comptes à leurs parents.

La révolte politique de la jeunesse des années 60 est principalement centrée sur une critique du fascisme, critique qui s'étend alors à tous les domaines, et notamment à celui de la famille qui s'exprime autour de ce conflit générationnel.

Les premières manifestations étudiantes s'organisent contre la dictature du Shah en Iran, contre l'intervention américaine au Vietnam et conduit à 1968 : l'année de tous les brasiers contestataires. La contestation en Allemagne est incarnée par la figure de Rudi Dutschke, réfugié de l'Est, rejetant l'Ouest. Avec la même virulence, il se dresse, tour à tour, contre les deux régimes et fixe, avec le mouvement étudiant contestataire les lignes d'un gauchisme condamnant à la fois, le capitalisme et le stalinisme au nom du socialisme. La critique s'est portée, dans un premier temps, sur l'université, symbole d'une société surannée, sorte de « féodalité¹⁶⁵ » pour s'étendre à la hiérarchie rigide de l'ordre social, de l'ordre bourgeois. La mise en accusation de l'université s'accompagne de celle de l'ordre social, dans sa globalité et de la famille, émanation de la société bourgeoise, elle-même instrument du conservatisme social dénoncé : la structure familiale se doit d'être ébranlée, éclatée par des formes alternatives et subversives, des expérimentations en matière d'habitat et de vie collective.

Dans la République Fédérale Allemande, les émeutes étudiantes et les formes de contestations qu'elles ont prises sont à l'origine d'un cycle de mouvements sociaux, appelé par l'historien allemand, Gerd Koenen, la « Décennie rouge », qui traduit la formation d'une multitude de petits groupes d'extrême-gauche¹⁶⁶, les nombreuses mobilisations : autour de la fermeture des centrales nucléaires, pour les droits de l'Homme en Europe de l'Est, pour la défense de l'environnement, pour le droit des femmes, pour l'occupation et la réhabilitation des

¹⁶⁵ Le mouvement étudiant contestataire entreprendra de fonder une « contre-université », appelée à nier en permanence l'Université officielle et, à travers celle-ci, l'ordre social.

¹⁶⁶ Communément appelés les K-Gruppen.

logements anciens que les promoteurs immobiliers veulent détruire et dont le mouvement squat des années 80 sera l'expression.

En 10 ans, les mouvements sociaux ouest-allemands ont jeté les bases des « nouveaux mouvements sociaux » et ont, dans le même temps, ouvert la voie à une radicalisation de la contestation au travers d'actes de terrorisme et de violence avec la Fraction Armée Rouge (Rote Armee Fraktion, RAF) et le Mouvement du 2 Juin¹⁶⁷ (Bewegung 2. Juni).

Ce contexte politique s'est accompagné d'une expression contre-culturelle¹⁶⁸. Une multitude de formes d'expérimentations, de modes de vie, de pratiques politiques et culturelles, regroupés sous la bannière de l'« alternative » éclosent. C'est à l'ombre du Mur que les squats, les communautés, les bistrots, les écoles, les crèches, les journaux, les cinémas alternatifs et/ou autogestionnaires se développent.

« La « scène », comme on appelle leur monde, constitue un véritable contre-système, qui compte environ 150 000 membres, des sympathisants encore plus nombreux (environ un million), trente mille emplois à temps complet et quatre-vingt mille à temps partiel. A Berlin, où le phénomène est d'une ampleur particulière, la « scène » possède des ateliers de production, des cafés, des cinémas, des magasins ; elle gère des écoles, organise diverses actions sociales et de formation professionnelle et édite son journal, le « taz ». »¹⁶⁹

Ce contre-système ou cette contre-culture construit ainsi un véritable territoire politique et économique alternatif.

¹⁶⁷ Le Mouvement du 2 Juin était un groupe anarchiste armé d'Allemagne de l'Ouest, basé à Berlin-Ouest. Créé en janvier 1972, ce groupe a choisi de commémorer, au travers de leur appellation, la date où l'étudiant Benno Ohnesorg avait été tué. La principale activité du groupe a été la pose de bombes à Berlin. L'opération la plus importante a été l'enlèvement, en 1975 du candidat de la CDU, Peter Lorenz, au poste de maire de Berlin. Au début des années 1980, ce groupe s'autodissout. Certains de ses membres rejoignent la Fraction armée rouge.

¹⁶⁸ Au regard de l'Histoire et de la situation géopolitique de Berlin-Ouest, le contexte allemand est assez particulier. « On assiste après la seconde guerre mondiale à une dévalorisation des idées ayant symbolisé l'accès de l'Allemagne au rang d'une puissance mondiale. Il ressort de nombreuses recherches et notamment d'une enquête menée à l'échelle européenne que les Allemands d'aujourd'hui sont plus internationalistes et moins enclins à obéir aux autorités que la moyenne des citoyens de ce continent. Sous l'Empire de 1871 et encore sous la République de Weimar, la religion, la famille patriarcale, l'obéissance, le patriotisme et le nationalisme constituaient, au contraire, des vertus incontestées. Si la première guerre mondiale a réussi à ébrécher le nationalisme, la seconde a également atteint le patriotisme. Quant à l'obéissance, elle a joué un rôle primordial sous le nazisme. C'est elle qui a étouffé les velléités de résistance et assuré une collaboration massive au fonctionnement de la machine de destruction. Après les procès de Nuremberg, l'ordre est démystifié, la désobéissance acquiert une connotation positive. » GREWE Constance, *Le système politique Ouest-Allemand*, PUF, Que sais-je ?, Paris, 1986 : 96.

¹⁶⁹ GREWE Constance, *op. cit.* : 104.

1.2.1. *Les années 1980 ou l'émergence d'un mouvement squat à Berlin-Ouest*¹⁷⁰

Berlin-Ouest est confrontée, dans les années 80, à des problèmes de logements. La vétusté du parc immobilier de la ville a pour conséquence une politique de logement cherchant à pallier son manque tout en soutenant l'industrie du bâtiment, majeure pour l'économie ouest-allemande.

La politique concernant la rénovation urbaine peut se résumer par les mots suivants : « Démolition et Reconstruction ». Des subventions sont alors accordées aux propriétaires des logements vétustes pour leur réhabilitation. Cette politique a favorisé, du côté de certains propriétaires, des stratégies spéculatives passant par le maintien de logements vacants¹⁷¹ alors même qu'ils obtenaient des financements publics pour la rénovation de leur bien immobilier, ils les laissaient se délabrer afin d'obtenir le droit de les détruire et reconstruire des logements neufs. Cette réalité est à conjuguer avec une pénurie de logements¹⁷², l'existence d'appartements de standing vides, et des pratiques de spéculation immobilière. Cette dérive spéculative a fait l'objet d'un mouvement de contestation de la part des habitant-e-s des quartiers concernés qui se voyaient doublement sanctionné-e-s. Ils et elles étaient taxé-e-s en tant que contribuables, pour soutenir la politique de subventions et, en tant que locataires du fait de l'augmentation des loyers.

Au-delà de ces réalités locatives, en décembre 1980, un scandale de corruption éclate impliquant un entrepreneur du bâtiment et jetant le doute sur les politiques menées par le Sénat de Berlin sur cette question de rénovation du parc immobilier. Cette crise de légitimité de la politique du logement provoque la démission du Sénat de Berlin, symptôme d'un vide

¹⁷⁰ La plupart des données exposées ici sont extraites de l'article « Squatting and Urban Renewal: The Interaction of Squatter Movements and Strategies of Urban Restructuring in Berlin » d'Andrej HOLM et d'Armin KUHN dans lequel les auteurs mettent en lumière le lien entre le squat comme stratégie de logement et levier de mouvements sociaux urbains et l'évolution des villes capitalistes autour de stratégies de rénovation urbaine. L'analyse des mouvements de squatters à Berlin montre comment les mobilisations massives du début des années 1980 puis 1990 se sont créées pendant une phase de transition des régimes de rénovation urbaine. La crise de la ville fordiste de la fin des années 1970 a suscité un mouvement d'occupation avec « remise en état » (Instandbesetzung) qui a fortement contribué à l'instauration d'une « rénovation urbaine douce » (behutsame Stadterneuerung). La seconde rupture dans la rénovation urbaine berlinoise est apparue en 1989–1990, lorsque la nécessité de restaurer l'ensemble des quartiers du centre-ville s'est traduite par un défi budgétaire nouveau pour les décideurs des politiques urbaines. Alors que dans les années 1980, le mouvement des squatters devenait une condition essentielle et une composante politique de la transition vers une « rénovation urbaine douce », dans les années 1990, le squattage à grande échelle (surtout dans les quartiers Est de la ville) se comprend mieux comme un élément extérieur à une époque de restructuration urbaine néolibérale.

HOLM Andrej and KUHN Armin, « Squatting and Urban Renewal: The Interaction of Squatter Movements and Strategies of Urban Restructuring in Berlin », *International Journal of Urban and Regional Research*, Joint Editors and Blackwell, Oxford, 2010.

¹⁷¹ Selon les statistiques du Sénat, 27.000 appartements sont, en 1978, inhabitée (Bodenschatz et al, 1983: 301).

¹⁷² En 1980, 80.000 personnes étaient inscrites sur les listes d'attente pour l'obtention d'un logement.

du pouvoir politique qui a duré jusqu'à la victoire, aux élections de mai 1981, de la CDU¹⁷³. Cette période d'instabilité politique liée à la démission du Sénat de Berlin ouvre la voie aux premières occupations.

Dans le quartier de Kreuzberg, tout particulièrement, les comités de locataires, les groupes de citoyens¹⁷⁴ s'engouffrent dans les maisons vides, après avoir constaté la vétusté du bâti et la vacance des appartements. Ces groupes souhaitent rénover, eux-mêmes, les logements squattés et demandent à ce que leur soient allouées les subventions précédemment accordées aux propriétaires¹⁷⁵. En décembre 1980, 21 maisons sont occupées. Cette première phase de squat annonce la suivante après l'expulsion illégale d'un squat provoquant une émeute. Les mois suivants, de nouvelles maisons sont occupées par des squatters sur une base presque quotidienne, pour atteindre à l'été 1981, le nombre de 165 maisons dans les seuls quartiers de Kreuzberg et de Schöneberg.

Dans l'hebdomadaire allemand *Die Zeit*¹⁷⁶, nous apprenons la composition sociale de ces groupes de squatteuses berlinois-es : 65% sont des hommes, 35% ont moins de 21 ans, 40% ont entre 21 et 25 ans, 36% sont étudiant-e-s, 26% déclarent avoir un travail et 38% sont sans emploi¹⁷⁷. Au-delà de ces données, deux dynamiques se donnent à lire :

- celle des « négociateurs », représentés par les « alternatifs » qui œuvrent pour l'obtention d'un droit à occuper les logements inhabités en concordance avec leurs idéaux ;
- les « non-négociateurs » pour qui la négociation signifie l'abandon de la dimension politique de l'acte de squatter.

¹⁷³ CDU (*Christlich Demokratische Union Deutschlands*) : Union chrétienne-démocrate d'Allemagne.

¹⁷⁴ Les comités de locataires, les groupes de citoyens étaient préalablement organisés suite à la construction d'un grand ensemble de 300 logements et de 15 000 m² d'espaces commerciaux, autour de la zone de la Kottbusser Gate. Ces nouveaux bâtiments ont eu pour conséquences négatives l'augmentation des loyers dans ce quartier et le déplacement des habitants les plus fragiles de celui-ci.

¹⁷⁵ Un conseil de squatteurs s'est mis en place afin d'établir les liens avec les autorités et négocier les occupations.

¹⁷⁶ PÖKATZKY K., *Der Traum ist aus* [Le rêve est fini]. *Die Zeit* 33, 1983 : 9–10 (<http://www.zeit.de/1983/33/Der-Traum-ist-aus?>)

¹⁷⁷ Ces chiffres s'alignent sur les différentes analyses faites sur le mouvement squat : d'une part, une population promouvant l'alternative constituée de personnes issues de classe moyenne et d'autre part, des personnes « marginalisées », volontairement ou involontairement, oscillant autour de 21 ans, d'origine sociale prolétaire.

Cette dichotomie est reprise par les autorités allemandes de la manière suivante : « ceux qui sont prêts à négocier » et les « criminel-les ». Pour ces dernier-es, il a été proclamé la «tolérance zéro¹⁷⁸» ce qui provoqua une offensive de la part des squatteurs visés.

Le mouvement squat dure jusqu'à l'automne 1984, date annonçant les expulsions sans recours à une négociation avec les pouvoirs publics. Avant cette date, un processus de « légalisation » a pu s'engager. Sur les 165 maisons squattées, 105 ont finalement été « contractuellement pacifiées » soit par un système de location, soit par des accords d'achat.

Frauenhäuser in Berlin¹⁷⁹ : une perspective féministe sur l'habitat

Si les statistiques données par le journal *Die Zeit* se lisent au masculin, nous retenons que le premier mouvement squat berlinois concerne 35% de femmes.

Dès le début des années 1980, on pouvait déjà lire sur les façades de certaines maisons squattées à Berlin-Ouest des slogans comme « L'avenir sera féminin », « Les femmes vivent, aiment, travaillent », « la gentillesse ne fait pas toujours du bien, préparez-vous à la colère des femmes ».

Au-delà des sensibilités politiques, alternatives, autonomes et libertaires, les militantes féministes engagées dans ce mouvement considèrent que « le squat est [une] réponse à la nécessité de [se] loger et à la politique de rénovation du Sénat de Berlin et de la société qui vole l'habitat.¹⁸⁰ »

Elles défendent l'idée que les femmes sont au cœur des problématiques liées au logement et les premières concernées par la rénovation urbaine. Ce sont les femmes qui s'occupent de l'espace du logement et qui pratiquent le quartier en fonction de leur rôle social et de leur assignation de genre. Ce sont elles qui portent la « souffrance » du délitement des relations de quartier provoqué par les logiques spéculatives, alors que les politiques qui les provoquent sont portées par des hommes, au pouvoir. Le squat devient, pour elles, une stratégie de résistance. Il s'agit de refuser d'être « déplacées » en dehors du centre-ville, de former des communautés d'habitat, d'utiliser les maisons vides pour leur projet politique et de les rénover elles-mêmes afin de créer des espaces qui leur soient propres.

¹⁷⁸ La vague de répression qui a suivi l'investiture du nouveau Sénat de Berlin (CDU) a atteint son paroxysme le 22 septembre 1981 lorsqu'un squatter de 18 ans fuyant les coups de matraque de la police, a été renversé et tué par un bus alors qu'il traversait la rue.

¹⁷⁹ Des maisons de femmes, à Berlin.

¹⁸⁰ *Courage*, « Frauen besetzen Häuser », avril 1981 : 4-10.

En 1981, la maison située au 5 de la Liegnitzerstrasse appartient à un groupe privé qui excelle dans ce que les squatter-euses de l'époque condamnent : la spéculation immobilière. La maison est vide depuis presque 5 ans alors même que le propriétaire s'enrichit par le biais des aides allouées à la rénovation du bâti. Une fois squattée, elle deviendra « la maison des sorcières », « das Hexenhaus », dans laquelle sont rassemblées environ « douze femmes et lesbiennes¹⁸¹ » du mouvement autonome berlinois. La maison située au 58 de la Naunysstrasse appartient également à une société privée qui, au travers d'une réhabilitation de luxe, veut accroître sa valeur locative. Une dizaine de femmes s'opposent alors à ce processus de « modernisation » et viennent occuper la maison. Si la majorité des occupantes sont allemandes, d'autres projets sont menés par des femmes turques, nombreuses dans ce quartier et souffrant de problèmes de logement. C'est le cas par exemple du 8 de la Kottbusser Strasse. Cette première vague d'occupation est freinée à l'automne 1984, date à laquelle débute une politique d'expulsion sans négociation préalable avec les pouvoirs publics. Cependant, un processus de « légalisation » a été entretemps engagé. C'est ainsi que cinq maisons occupées par des femmes ont été « contractuellement pacifiées » soit par la location, soit par des accords d'achat. Aujourd'hui, ces maisons sont toujours gérées par des femmes.

1.2.2. La chute du Mur ou la relance d'un mouvement squat à Berlin-Est

En 1989, la chute du Mur de Berlin impulse une nouvelle dynamique au mouvement squat. Ce mouvement s'appréhende inévitablement sous l'angle des grandes mutations géopolitiques que connaît la ville au moment de la période appelée « die Wende¹⁸² » (le Tournant), période historique désignant le processus de changement politique et social qui a conduit, en République démocratique allemande (RDA), à la fin du Parti socialiste unifié d'Allemagne (SED) et au passage à la démocratie parlementaire, permettant la réunification allemande¹⁸³. Le chaos du pouvoir politique de cette période « die Wende » et la perte de l'autorité des institutions socialistes ont alors facilité les différentes occupations de bâtiments anciens et

¹⁸¹ Les appellations ayant cours au sein de ces espaces sont retenues comme des marqueurs de l'engagement féministe.

¹⁸² Cette période historique se situe entre les élections municipales de mai 1989, soit avant la chute du Mur de Berlin (le 9 novembre 1989) et l'élection libre de la Chambre du peuple de mars 1990.

¹⁸³ La réunification allemande fut effective le 3 octobre 1990.

vacants¹⁸⁴ au cœur de Berlin. C'est environ 120 maisons qui ont été occupées dans les quartiers du centre-ville de l'ex-RDA¹⁸⁵. Ce mouvement avait pour origine, de nombreux immeubles abandonnés dont les propriétaires étaient inconnus de l'administration, le flou de la situation politique au moment de la chute du Mur qui a permis à de nombreux squatteurs de légaliser leur occupation en se déclarant à la mairie faisant ainsi des logements occupés des occupations légales régies par les administrations communales de logement.

La première phase du mouvement squat débute dans les quartiers de Mitte et de Prenzlauer Berg. Cette géographie¹⁸⁶ s'explique, pour les sociologues Andrej Holm and Armin Kuhn¹⁸⁷, par l'existence préalable des « Schwarzwohnen¹⁸⁸ » : habitats illégaux, clandestins, invisibles au sein de la dictature soviétique. En opposition au régime socialiste allemand de l'époque, des étudiant-e-s, des artistes, des dissidents d'obédience libertaire, issu-e-s de la contre-culture est-allemande, originaires de l'Allemagne de l'Est vivent « au noir ». Ce sont elles et eux qui, à la Chute du Mur, ouvriront les premiers squats à l'Est de la ville.

La géographie des squats se déplace ensuite pour prendre place dans le quartier de Friedrichshain¹⁸⁹. Le profil des squatteuses change en même temps que le quartier visé. Ces squatteuses sont majoritairement originaires de l'Ouest, touchés par la pénurie de logements à Berlin-Ouest, préalablement engagés dans des groupes militants et pour la plupart étudiant-e-s. Ils et elles souhaitent, au travers du mouvement squat, incarner la réunification en voulant créer des lieux d'exemplarité de rassemblement entre les allemand-e-s de l'Est et de l'Ouest.

Le Liebig 34 fait partie de cette « géographie de l'off ». Située dans le quartier de Friedrichshain, ancien quartier de Berlin-Est dans le secteur russe intégré à la République Démocratique Allemande, la maison se retrouve aujourd'hui dans une des rues les plus actives dans la contestation d'extrême gauche. Liebig 34 fait face à un autre Hausprojekt : le Liebig 14¹⁹⁰. A l'intersection de la rue, dans la Rigaerstrasse, se concentre une dizaine

¹⁸⁴ Jusqu'à 20% des logements, selon les quartiers, étaient vacants et un total de 25 000 appartements vides et vétustes, spécifiquement dans le centre-ville (SenBauWohn, 1990).

¹⁸⁵ Mitte, Prenzlauer Berg, Friedrichshain, et de manière sporadique, dans le quartier de Lichtenberg.

¹⁸⁶ Pour plus de lisibilité des différents quartiers de Berlin, voir : Annexe 2, carte de Berlin.

¹⁸⁷ HOLM Andrej and KUHN Armin, *op. cit.*

¹⁸⁸ Sur ce sujet, voir : GRASHOFF Udo *Schwarzwohnen. Die Unterwanderung der staatlichen Wohnraumlentung in der DDR*, V&R unipress, Göttingen, 2011.

¹⁸⁹ Le mouvement a débuté par l'occupation de deux maisons pour devenir aujourd'hui un des bastions les plus actifs de la contre-culture allemande.

¹⁹⁰ Cet Hausprojekt a été expulsé le 02.02.2011. « Les occupants du squat berlinois de Liebigstrasse ont été délogés ce matin sur ordre des autorités de la ville. Pour cette opération exceptionnelle, les forces de police ont

d'Hausprojekt. Cette concentration géographique de la militance allemande se comprend à la lumière de l'Histoire. Après la Seconde Guerre Mondiale, les logements vacants de l'Est, souvent symbole du génocide des Juifs par les nazis, ont été intégrés aux administrations communales de logement (KWVen) tout en étant en même temps délaissés par le parti communiste.

Le squat ou la présence d'une critique féministe

En avril 1990, une centaine¹⁹¹ d'autonomes et libertaires occupe douze maisons dans la Mainzer Straße, dans le quartier de Friedrichshain. Une de ces maisons est ouvertement non-mixte, réservée pour « les femmes et les lesbiennes ». Quinze personnes y vivent, elles tiennent un bar, espace de sociabilité ouvert à toutes et s'occupent d'un garage. Des assemblées non-mixtes femmes/lesbiennes entre les squatteuses du quartier voient le jour. Elles énoncent, dans un tract, cette nécessité d'avoir recours à une non-mixité au sein même du mouvement squat, autonome et libertaire :

« Dans cette nouvelle Allemagne, nous sommes confrontées à une ambiance de plus en plus nationaliste, raciste et chauvine. Cela a des conséquences directes sur nos vies : la violence contre les femmes et les lesbiennes dans les maisons occupées et dans la rue augmente. Une agressivité généralisée contre « les gauchistes et les squatteurs » se fait sentir de plus en plus dans nos quotidiens et nous sommes régulièrement attaquées par des bandes de mecs néo-nazis. La violence sexiste s'amplifie également. A l'habituelle et invivable drague permanente dans les rues, s'ajoutent pour les femmes et les lesbiennes de l'Est un sexisme d'un nouvel ordre. Suite à la chute du mur, l'Est est noyé par une vague de magazines pornographiques, de publicités qui appellent à la consommation par des images de femmes nues. A côté de ce sexisme qui saute aux yeux, nous sommes aussi confrontées à des attitudes plus subtilement sexistes dans nos propres cercles politiques de la part de nombreux « camarades » hommes et de quelques femmes. Dans nos assemblées, on entend encore et toujours parler du seul « combattant », du « squatteur », on est confrontées à l'agressivité habituelle dans les prises de paroles et dans les jugements des propositions stratégiques qui sortent de la « ligne ». Exiger des espaces non-mixtes revient à se faire traiter de « fasciste » et de « scissionniste ».

Pour riposter collectivement, nous voulons une assemblée non-mixte. Elle pourra être l'endroit permettant de développer une position publique en théorie et en pratique, autour des occupations des maisons. Comment concevoir l'action dans une perspective à la fois antifasciste et féministe ? Qu'en est-il de la violence politique ? Nous rêvons de

été mobilisées en grand nombre, 2500 policiers ayant été appelés pour évacuer l'un des plus grands squats de Berlin, occupé par des artistes et des militants "alternatifs" décidés à ne pas se laisser faire. »

<http://fr.myeurop.info/2011/02/02/berlin-deloge-les-squatteurs-du-liebig-14-1311>

¹⁹¹ Sur ce chiffre, en confrontant les différents articles de presse, cela oscille entre une centaine et 250 occupants-e-s. La «Mainzer», comme les allemand-e-s l'appelaient, est rapidement devenue le centre de la géographie des squats, dans le quartier de Friedrichshain.

structures autonomes, de résistances malines et déterminées, de fêtes turbulentes et carabinées et de petits-déjeuners sans limites. »¹⁹²

Un comité de coordination des maisons occupées est mis en place et a choisi de rentrer en confrontation avec les forces de l'ordre bien qu'ils et elles souhaitaient pérenniser les occupations. Du côté des forces de l'ordre, les maisons occupées n'étaient pas considérées comme de simples espaces libres pour l'auto-réalisation de soi, mais comme des squats politiques, autonomes et contestataires. La réponse de l'ordre social allemand est de décider l'évacuation de la rue : 3.000 agents de police venus de toute l'Allemagne, plusieurs hélicoptères, dix canons à eau, 400 arrestations sont dénombrés dans les travaux des sociologues Andrej Holm et Armin Kuhn. A partir de cette période, le nombre d'ouvertures se réduit sensiblement. Cette baisse s'explique par la mise en œuvre d'une ordonnance d'expulsion dans les 24 heures de l'entrée des squatteuses. Berlin-Est connaît une escalade de violence autour de cette question des squats qui entraîne des manifestations, des protestations, des émeutes.

Si l'occupation relatée s'est soldée par une expulsion, de nombreuses autres occupations féministes sont expérimentées. Il peut s'agir de maisons entières, seulement d'un étage ou d'une partie d'une maison. Comme dans les années 80, de nombreuses occupations ont été pérennisées par l'obtention de baux et des accords d'usage établis. Après l'obtention d'un droit à occuper les maisons, les « anciens squatters » ou nouveaux habitant-e-s de ces espaces de vie, aidé-e-s pour certain-e-s par des fonds publics de la politique du logement « d'auto-assistance », accordés par le Sénat de Berlin, se sont engagé-e-s dans des travaux de rénovation et de réhabilitation des espaces habités. Si nous confrontons les deux mouvements squats qu'a connus la ville de Berlin, nous notons que c'est le vide d'un pouvoir politique qui a autorisé ces deux mouvements : en 1980, avec la démission du Sénat de Berlin et dans les années 1990, à la chute du mur de Berlin, le désordre institutionnel qui a suivi. Une autre similitude, à noter, est celui du modèle de « pacification » ou de légalisation qui a autorisé le squat, sous l'angle de sa logique habitante et l'a rejeté lorsque celui-ci est identifié comme un trouble à l'ordre public.

¹⁹² Cité dans le magazine autogéré TIMULT, *Berlin 1989-90 : construire sur les ruines du système*, octobre 2009, n°1 : 25.

Die Wagenplätze

Afin de contextualiser au mieux notre terrain de recherche, nous ne pouvons faire l'économie d'une réalité socio-spatiale que les allemand-e-s nomment : [les] Wagenplätze, espaces de vie collective dans lesquels on retrouve des roulottes, des véhicules mobiles, des caravanes. Apparus au sortir de la Seconde Guerre mondiale, la première vocation de ces terrains était l'accueil des réfugiés. Aujourd'hui, ce sont des lieux alternatifs dans lesquels les habitant-e-s essaient d'élaborer de nouvelles formes de vie en fonction de leurs aspirations militantes et habitantes. Ces espaces sont une résultante du mouvement squat et s'implantent, dans le paysage allemand, particulièrement au milieu des années 1980, sur les terrains en friche, les terrains vagues. Certains Wagenplatz relèvent du squat car ils sont en dehors du droit et de la loi. Toutefois, ils peuvent être tolérés par les propriétaires fonciers ou les instances publiques. D'autres ont négocié des contrats de location auprès des propriétaires ou des villes concernés, leur permettant ainsi d'avoir un accès à l'électricité, à l'eau et au raccordement au réseau d'assainissement.

Le schwarzer Kanal

Avec ces 21 ans d'existence, le schwarzer Kanal est l'un des plus vieux Wagenplatz de la ville de Berlin. Au début, il était localisé sur un terrain vague, donnant directement sur la Spree¹⁹³, près du Schillingbrücke, en plein cœur de Berlin. Suite au projet d'aménagement des berges de la Spree, autrement appelé Mediaspree¹⁹⁴, le Schwarzer Kanal se trouve, depuis le début de l'année 2010, dans le quartier de Neukölln, en périphérie de la ville. Avant d'investir le terrain sur lequel elles et ils se situent, le mode de vie révélait les conditions précaires de ce type d'installation. Pour avoir accès à l'eau, les habitant-e-s devaient s'organiser pour son transport :

« Tu as la sensation de la valeur de l'eau en l'apportant. C'est différent que d'avoir de l'eau qui coule immédiatement du robinet. Tu as vraiment des sensations différentes sur

¹⁹³ Rivière au plein cœur de la ville de Berlin.

¹⁹⁴ Ce projet concerne les deux rives de la Spree, sur 3km500, de part et d'autre de la rivière : de Jannowitzbrücke à Elsenbrücke. Il cherche à attirer les investisseurs dans la capitale allemande. En plus des espaces de travail souhaité aux abords de la Spree, on parle de bars, de projets culturels et artistiques. Le Schwarzer Kanal n'est pas un argument rendant ce territoire attractif.

des choses basiques. C'est excitant de partager ces choses-là avec d'autres personnes, de s'occuper de ces choses-là en groupe.¹⁹⁵ »

En plus du manque réel d'eau, il n'y avait pas non plus d'accès à l'électricité. Face à la fragilité du lieu et à l'hostilité du voisinage, les habitant-e-s du Schwarzer Kanal ne se sont pas raccordé-e-s à une borne électrique.

Tout comme le Liebig 34, le schwarzer Kanal était à l'origine un espace pour les « femmes, lesbiennes et transgenres » et se présente aujourd'hui sous le vocable de « queer » :

« Le schwarzer Kanal est un projet collectif *queer* ainsi qu'un wagenplatz situé dans une forêt de 6000m² au sud-est de Berlin. Celui-ci est un nœud de réseaux et un point de rencontres pour les gens *queers* et une partie d'un ensemble plus grand que sont les lieux autonomes. squatts et wagenplatz, à Berlin, en Europe ou ailleurs. Grâce à une grosse activité militante et une pression politique, il fut possible pour le projet de déménager au 74, kiefholzstrasse. Là, se trouve maintenant un terrain collectif, avec jardin potager, une scène pour les performances et les concerts, un espace pour des ateliers et des projections, pour l'art, et un atelier de vélos. À côté de ça, le projet schwarzer Kanal soutient, au-delà des frontières du lieu d'autres projets, actions et manifestations autour de thèmes aussi différents que la décolonisation, no-border, la gentrification et l'antifascisme. Les gens de partout sont bienvenuEs pour nous rendre visite lors des événements, ils peuvent rencontrer d'autres *queers*, se remplir la panse, s'informer sur les actions du moment ou sur ce qu'il se passe, faire des plans ou y participer.

Tous les événements au SK sont gratuits ou à prix libre. Cela permet aux gens qui ont peu d'argent de venir plus facilement. SK est un projet "do-it-yourself" (fais le toi même), cela signifie que chaque événement est la responsabilité de chacun pour tous et pour le lieu, tant au niveau de l'organisation que de la construction et la déconstruction. Cela semble beaucoup de travail, mais en prenant part à tout ça, cela sera une chouette expérience, plutôt que de rester tout seul dehors. De plus, cette responsabilité collective, nous permet de rendre les événements presque gratuits ou bon marché, générant ainsi une alternative au « travailler/consommer/travailler/etc... », donnant plus de temps à la créativité, au travail politique ou autre. Le projet est coordonné par une réunion mensuelle de gens qui veulent que les choses se passent. [...] Une grande partie du lieu est habitée par des gens qui entretiennent le lieu, surtout en hiver. Comme des millions de gens dans le monde, SK essaie de construire des structures de base en réfléchissant sur les inégalités entre les participantEs...¹⁹⁶ »

Cette présentation du lieu et du projet politique mêle les deux logiques habitantes et militantes de cet espace.

¹⁹⁵ Propos tenu par une habitante dans le documentaire réalisé sur le schwarzer Kanal. KÜHL Line, GROHMANN Sophie, MOOSHAMMER Bettina, *The Fridge under the Kitchenwagon. Der Schwarze Kanal*. Documentaire auto-produit, trouvé sur une table de presse au Schwarzer Kanal.

¹⁹⁶ <http://www.schwarzerkanal.squat.net/Project.html>

Sur la dimension habitante, les actrices et les acteurs du Schwarzer Kanal font le « choix » de vivre dans des caravanes, des roulottes, des wagons. Ce modèle d'habitat est une alternative à la « maison », à l'appartement, à l'anonymat provoqué par ce mode de vie et son isolement : « tu connais les gens avec qui tu vis¹⁹⁷ ». En choisissant d'habiter des « objets hybrides », les habitant-e-s s'attèlent à des travaux de construction, de « remises aux normes » pour investir ces moyens de locomotions immobilisés sur l'espace du Schwarzer Kanal : « tu peux construire ta roulotte comme tu le veux.¹⁹⁸ » Une habitante a, par exemple, détourné une remorque destinée au transport des chevaux. Après nettoyage de celle-ci, elle a construit elle-même les portes, les fenêtres, posé de la moquette murale sur les parois de la remorque. La dimension collective de l'espace habité est également un argument pour s'y installer. En réponse à l'individualisme du mode de vie dominant, les habitant-e-s du Schwarzer Kanal souhaitent créer un espace de solidarité et s'ouvrir au réseau militant berlinois, féministe et queer :

« On ne vit pas centré sur nous-mêmes, on s'ouvre aux autres et au public. Il y a des gens qui n'habitent pas ici mais qui viennent pour les événements. Mais, c'est difficile quelquefois, d'avoir une vie privée car chacun-e a besoin de temps pour elle-même. On ne peut pas accueillir du monde comme ça.¹⁹⁹ »

Forme hybride entre un espace privé et un espace public, il symbolise, d'un point de vue des habitantes du Liebig, une radicalité dans le mode de vie :

« C'est le projet et le style de vie qui m'intéressent, plus que d'habiter dans un wagon, bien que je m'y fais [...] C'est le seul lieu à Berlin où je peux vivre mes idéaux. Je ne veux pas vivre avec des idéaux, je veux vraiment les pratiquer. [...] Je ne veux pas théoriser, élaborer des idéaux, habiter dans ma tête. J'essaie de vivre mes théories. [...] Vis tes rêves, même si tu sais que tes rêves ne sont que des rêves. N'importe comment il y a de la beauté dans ces rêves.²⁰⁰ »

Les bases du projet politique sont les mêmes que ceux défendus au sein du Liebig 34, bien que sa réalisation se situe à l'échelle d'un terrain vague, dans une logique anticapitaliste plus radicale. Si nous nous attardons sur cette forme hybride de squat, c'est que le Schwarzer Kanal fait partie de la spatialité des habitantes du Liebig 34. Lieu symbolique de la possibilité

¹⁹⁷ Propos tenu par une habitante dans le documentaire réalisé sur le schwarzer Kanal. KÜHL Line, GROHMANN Sophie, MOOSHAMMER Bettina, *op.cit.*

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*

de convertir des idéaux politiques et féministes en pratiques habitantes, il constitue un repère, marque une rupture dans les trajectoires habitantes :

« L'été d'avant, j'étais en tournée [...]. On avait logé, parce qu'on était en camion, au Schwarzer Kanal. Et de là, il y a des filles de Liebig qui sont passées et qui ont dit : « ah venez jouer chez nous dans la cour. » Et donc, c'est l'été 2004 que j'ai découvert ce lieu. Et même je le connaissais un peu avant parce que j'étais déjà venue à Berlin pour le 1^{er} mai²⁰¹. Et donc, c'est là que j'ai découvert ce lieu et quand j'ai décidé d'aller habiter à Berlin, au début je voulais aller habiter au Schwarzer Kanal parce que c'était moins cher et en fait, ce n'était pas bien pour moi d'être toute seule dans une roulotte. Il n'y avait pas assez de vie commune [...]. Et donc, j'ai entendu dire qu'il y avait des chambres de libre et du coup, voilà, j'y suis allée. » (B13)

« Pendant 4 mois, j'ai habité dans un Wagenplatz, pas très loin. En fait une copine à moi était partie en Colombie et donc elle m'a prêté son Wagen. Et je m'étais dit : « ah, c'est chouette, je vais pouvoir voir comment c'est d'habiter toute seule parce que je n'ai jamais habité toute seule. » Et en fait, je me suis rendue compte que c'était super pesant parce que, bon déjà, c'était l'hiver, il a vraiment fait un temps pourri jusqu'à peu et donc du coup, chacun restait dans son Wagen. Et vu que je suis un peu timide, j'avais du mal à aller chez les autres. En fait, tu n'es pas toute seule, c'est une illusion. [...] Ça demande énormément d'énergie parce que tu as vachement de trucs à faire dans ton Wagen. Bon, moi, je suis arrivée et tout était prêt. Ma copine avait déjà bien emménagé, elle habitait dedans en fait. Mais, tu as toujours des trucs à faire. Il y a toujours un truc à réparer, il y a toujours quelque chose à faire et puis, il faut aller chercher l'eau, il faut aller chercher du gaz. Tu es un peu toujours active. Tu ne peux pas rester chez toi et glander pendant 4 jours de suite sans sortir de chez toi. Il faut que tu sortes. En plus, c'est tellement petit. Personnellement, je ne peux pas. » (B19)

Cette présentation des squats féministes à Berlin nous donne à lire que si cette réalité sociale s'inscrit sur un temps plus long que celui des expériences françaises, celle-ci n'en est pas moins malmenée. Si le vide politique de ces années charnières a permis l'éclosion d'un mouvement contestataire à l'Est de Berlin, il n'en reste pas moins que très rapidement, la voie de la privatisation du parc immobilier communal a été choisie. Ce phénomène de privatisation des logements publics a commencé, dès les années 90, par la vente des anciens logements d'Etat communiste. En 1998, la société communale GEHAG est vendue à hauteur de 24, 90% de son capital. En 2004, la société de construction de logements et lotissements d'utilité publique (Gemeinnützige Siedlungs und Wohnungsbaugesellschaft, GSW) est entièrement privatisée. Cette politique toujours actuelle a pour but de combler les déficits publics de la

²⁰¹ Lors de la fête du 1^{er} mai, se tient une manifestation du Mouvement Révolutionnaire d'extrême gauche, dans le quartier de Kreuzberg qui fut, en 1987, le théâtre d'une nuit d'émeutes entre policiers et militant-e-s d'extrême gauche. Depuis, cette manifestation est le lieu d'un affrontement direct entre les forces de l'ordre et les militant-e-s d'extrême gauche.

ville de Berlin et pour conséquence un conflit opposant les acteurs des Hausprojekts et les assises du pouvoir dont l'objectif est de se débarrasser d'une partie de son parc immobilier provoquant une hausse importante des loyers sur des logements mal équipés, vétustes qui se voient réhabilités, rénovés.

De plus, la problématique des squats est relancée depuis le début des années 2000 après l'annonce de plusieurs expulsions : 59 Yorckstrasse, 54 Rigaer, le Kopi, 183 Brunnenstrasse, le Liebig 14, le Schwarzer Kanal... Le Liebig 34 fait partie des lieux à expulser. Ces annonces ont eu, pour conséquence, une relance de la mobilisation autour de la question des « espaces libres ». Des journées d'action de squatteuses se tiennent, des soutiens s'organisent. Les Hausprojekts sont mis à mal par le développement urbain qui s'accompagne d'une revalorisation du bâti, de l'augmentation des loyers. Si cette tendance est générale à Berlin, les Hausprojekts ne sont pas exclus de ce que les habitant-e-s de ces « espaces libres » appellent un processus de gentrification.

« Cette lutte n'est donc pas limitée à notre scène autonome, mais reflète un processus complexe de gentrification (ou embourgeoisement), qui touche en premier lieu les personnes aux plus faibles revenus. Les gens sont forcés de quitter leur quartier, poussés à la périphérie de leur ville, afin de trouver des appartements dont ils peuvent payer les loyers.²⁰² »

Les changements structurels de la ville affectent ces espaces autonomes et libertaires. Cette fragilisation de la réalité des Hausprojekts berlinois a conduit ses acteurs et ses actrices à construire le réseau « Wir Bleiben Alle²⁰³ ! », « Nous resterons tous ». Ce réseau organise des campagnes de soutien aux maisons menacées, des journées d'actions en faveur des espaces libres, se mobilise également contre le projet « Mediaspree » qui vise à l'aménagement des bords de la Spree en y construisant des bureaux, des centres commerciaux, annonçant ainsi la teneur de l'espace réaménagé, au détriment des « espaces libres ».

²⁰² Tract Liebig 34

²⁰³ Ici, nous ne pouvons pas ne pas mentionner la référence à l'agitation politique qu'a connue l'Allemagne de l'Est, en 1989 avant la chute du mur de Berlin. Au début de l'année 1989, les revendications des allemands de l'Est face au régime communiste s'exprimaient par le slogan : « wir wollen raus », « nous voulons partir ». La voie de la protestation était grande ouverte, mais elle s'est déplacée autour du slogan : « wir bleiben hier », « nous restons ici », qui devint, en 1989, un cri de ralliement pour l'ensemble des manifestants. Aujourd'hui, la contestation s'exprime par ce slogan : « wir bleiben alle », « nous restons tous ».



Figure 7. Nous restons tous !

Chapitre 2. La méthodologie d'enquête face à l'ordre du squat féministe

Notre méthodologie d'enquête se présente tour à tour comme une prolongation de nos terrains d'enquête et comme la condition nécessaire à l'impératif de la recherche, au croisement des logiques d'engagement féministe et des logiques habitantes comme révélateurs des rapports sociaux et des rapports de genre. Différentes dimensions traversent le ou la chercheur-se engagé-e sur le terrain des squats et participent par ailleurs de la construction de notre méthodologie d'enquête. Ce n'est pas tant l'apprentissage, par la chercheuse que nous incarnons, du système normatif du squat féministe qui nous est initialement inconnu, qui constitue la clé de notre méthodologie, mais la manière dont notre insertion dans le champ social du squat féministe devient elle-même un enjeu des rapports sociaux que nous cherchons à questionner. En d'autres mots, les modalités de notre entrée dans le monde des squats sont, à la fois, une part de ces rapports sociaux et le révélateur qui nous aide, qui nous permet de les appréhender et de les comprendre.

Ce questionnement de notre implication dans le jeu des rapports sociaux du système normatif des squats féministes ne vise pas à souligner la dimension intersubjective du travail de terrain bien que celle-ci apparaisse, mais bien de rendre compte des procédures de l'enquête et du contexte sociopolitique de l'inscription scientifique et méthodologique au sein du monde des squats féministes. La réflexivité - tout en étant une procédure d'objectivation de la recherche - est finalement ici une condition de production de connaissances.

2.1. L'ordre du squat face à l'ordre académique

Notre entrée sur le terrain des squats s'est faite sur la base d'une assignation d'un statut social avec laquelle nous avons dû négocier pour prendre place dans le monde des squats féministes. Elle s'articule autour de trois points de départ :

- Nous sommes étrangère au mouvement²⁰⁴ des squats féministes ce qui sous-entend que le processus d'entrée dans la recherche a commencé par la recherche de contacts, de lieux afin de rencontrer, dans un premier temps, des « personnes ressources » qui nous ont ensuite ouvert les portes des squats féministes.

²⁰⁴ Cette donnée explique d'ailleurs le choix de traiter d'un tel sujet. Si nous étions intégrée à cette mouvance squat, nous n'aurions pu, selon nous, élaborer un projet de recherche sur cette question.

- Nous arrivons de l'extérieur²⁰⁵ - de l'ordre social que les militantes féministes contestent- pour étudier la remise en cause de l'ordre social aux travers de pratiques habitantes spécifiques, au sein d'espaces de vie illégaux, construits dans une démarche féministe, autonome et libertaire, s'opposant à toute forme hiérarchique, à toute instance de pouvoir, à toute autorité ;
- Nous inscrivons notre travail dans des logiques universitaires qui, de par leur nature, façonnent des codes, des postures, une culture. Nous incarnons donc des symboles, une catégorie du pouvoir de la société dominante que les habitantes des squats rejettent.

Ces bases soulignent d'emblée un décalage entre le « monde des squats féministes » et le « milieu universitaire », mettent en lumière un antagonisme dans les modèles normatifs de ces deux réalités sociales. Pour l'illustrer, nous pouvons reprendre les énoncées du texte, *La théorie comme instrument de domination*²⁰⁶, tiré de la brochure *Sans Titre*²⁰⁷, dans lequel nous découvrons ces différentes entrées : « le façadisme théorique », « les scientifico-austères », « langage et structures de pouvoir », « constitution et reproduction des castes intellectuelles », « fonction sociale de l'écriture : le fondement d'un assujettissement », ou encore cet extrait qui dénonce l'activité scientifique et/ou intellectuelle comme étant une pratique du pouvoir savamment orchestrée par l'emploi d'un vocabulaire spécifique, d'un discours « obscur » :

« Il est une pratique largement répandue dans la caste des penseur-euses : l'élaboration d'un jargon, vocabulaire particulier à tel champ de réflexion ou tel courant de pensée. On nous explique : « l'emploi de mots précis est nécessaire pour élaborer des concepts. Il faut faire l'effort de lire et de comprendre pour participer à la discussion. »

²⁰⁵ Comme nous l'avons souligné en introduction, nos déplacements ont été guidés par notre projet de recherche. Nous n'avons nullement fait le choix des villes dans lesquelles nous nous sommes rendue pour des questions de proximité, de facilité orientée par des raisons personnelles. L'éloignement géographique des territoires pratiqués vis-à-vis de notre lieu de résidence explique d'ailleurs l'inverse : nous ne connaissions pas la ville de Grenoble avant de nous y rendre pour ce travail de thèse. Les villes de Dijon, de Nancy et de Rennes ont été découvertes à l'occasion de ce travail universitaire.

²⁰⁶ « La théorie comme instrument de domination... », *Sans Titre*, n°19 : 5-9.

²⁰⁷ *Sans Titre* est « un réseau d'individuEs et de collectifs locaux qui pratique l'échange d'informations et la coordination de projets et actions au niveau local, régional et planétaire. Nous sommes pour l'autogestion et la réappropriation de nos vies, moyens et espaces d'existence. Nous rejetons entre autre le travail salarié, et, à la propriété privée nous répondons propriété d'usage. [...] Nous faisons face à différents systèmes de domination et de discrimination. L'Etat et le capitalisme sont indissociables et solidaires. Tous deux trouvent notamment leur origine dans le patriarcat et l'identité masculine. Nous les rejetons de manière globale et nous nous efforçons d'en démontrer les rouages et d'en identifier les actrices [...] : 24.

Cependant, rendre son discours obscur aux personnes non-initiées par l'emploi de mots ésotériques constitue à l'évidence une pratique de pouvoir.²⁰⁸ »

Dans cet extrait, le mot « caste » est également significatif pour souligner les représentations sociales que portent les habitant-e-s des squats sur le groupe des « intellectuel-les », appréhendé comme un groupe social « hiérarchisé, endogame et héréditaire ». Le corps universitaire formerait un groupe d'héritiers qui, à l'intérieur de ce groupe social, se reproduit afin d'asseoir un rapport hiérarchique, en mobilisant des savoirs et des connaissances, excluant les personnes non-issues de cette catégorie sociale, constitutifs d'une « pratique de pouvoir ».

Au-delà de ces représentations sociales, nous savons que l'anarchisme est un mouvement fortement marqué par une tradition anti-intellectuelle : « l'idée naît de l'action et non l'action de la réflexion²⁰⁹ », le mouvement libertaire rejetant ainsi :

« les mises en forme théoriques et les sciences (sociologie, psychologie, physique, biologie, etc.) qui prétendent, de l'extérieur, non seulement dire ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent, mais définir les cadres et les limites de ce qui est possible et de ce qui ne l'est pas. Dans la pensée libertaire, le savoir émancipateur n'est jamais de l'extérieur à ce dont il parle et à l'être collectif qui le produit. C'est seulement de l'intérieur des êtres et des rapports qu'ils établissent entre eux et qui les rendent possibles que peut naître une science qui ne soit pas liée à la domination.²¹⁰ »

Ces données ont eu pour conséquence de créer une distance « hiérarchisée » entre les habitant-e-s des squats et ce que nous représentions. Cette distance « hiérarchisée » s'est traduite par de la méfiance pour certaines et pour d'autres, par un refus catégorique de participer à ce travail, de nous rencontrer, d'échanger sur nos intentions et notre présence au sein des squats féministes. Et au travers de la citation suivante, nous comprenons que l'écart s'exprime sur ce que les habitant-e-s des squats considèrent être la priorité dans leurs pratiques quotidiennes : une activité théorique comme champ non-séparé des autres sphères de la vie. La non-séparation ou l'imbrication d'une activité intellectuelle avec une remise en question de l'ordre social, de la culture de la domination au travers des pratiques militantes et habitantes est au fondement des squats et ajoute à la difficile rencontre entre ce que nous incarnons et ce que les habitantes de ces lieux de vie féministes expérimentent :

²⁰⁸ *Ibid.* : 5.

²⁰⁹ PROUDHON Pierre-Joseph, *De la justice*, tome 3 : 71.

²¹⁰ COLSON Daniel, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze*, Le livre de Poche, biblio essais, Librairie Générale Française, 2001 : 182.

« Malgré son importance, la critique du jargon théorique reste superficielle. Ce que nous avons appelé le façadisme théorique apparaît comme le symptôme d'un problème culturel plus profond, sorte de partie émergée de l'iceberg. Il semble en effet que le fait même d'envisager une activité théorique comme champ séparé des autres sphères de la vie serait la marque d'une culture de la domination.²¹¹ »

Cette difficile rencontre entre le « monde des squats féministes » et l'« ordre universitaire » est, par ailleurs, reprise, par les personnes issues du mouvement squat, engagées dans des pratiques anarcho-féministes et qui poursuivent, parallèlement, des études universitaires :

« Le fait que je continue à faire ma thèse, donc ce qui peut déboucher sur des professions à la fac, donc avec des revenus assez élevés, c'était assez mal vu, globalement. Je ne dis pas que tout le monde... Ce n'est pas la norme, quoi. Et notamment, de travailler, de faire une espèce de projet de carrière dans la bourgeoisie, ce n'est pas évident à assumer devant tout le monde. Moi, je me suis sentie assez rejetée sur ça, alors que c'est une thèse féministe clairement. Mais, j'ai été confrontée à des problèmes, notamment, enfin... Il y a des gens qui m'ont fait des reproches sur ma thèse, je dirais, les reproches les plus durs, ça a été du fait que j'ai arrêté certaines activités militantes pour faire ma thèse. Des gens me disaient : « ah ouais, tu nous abandonnes, tu nous laisses tomber pour ça. » Donc, voilà, ça, c'était un... Moi, je sentais bien qu'il y avait : « tu nous laisses tomber ». Il y a carrément le truc, en gros pour faire carrière à la fac. Donc, ce n'est pas évident. Ce n'est pas évident du coup de ne pas être disponible quand je me suis mise sérieusement à faire ma thèse. Ce n'était pas évident d'être disponible : il y a un squat qui se fait expulser, il faut venir ; il y a une manif, il faut venir ; il y a des travaux, il faut être là. Toute cette disponibilité qu'on peut avoir quand on est dans un espèce de milieu militant, assez autosuffisant, enfin auto... Personne ne travaille. A Grenoble, il y a beaucoup ça. [...] Faire une thèse en même temps que faire ça, ce n'est pas possible. [...] Mais, c'est sûr que je serais mieux vue, si je faisais une formation de plomberie qui servirait à faire la plomberie [dans une maison], plutôt que de faire ma thèse qui me servira à être prof à la fac. » (F12)

Dans cet extrait, nous lisons bien le fossé culturel qui existe entre le monde des squats et le milieu universitaire²¹². Nous notons, au travers des « il faut venir ; il y a une manif, il faut venir ; il y a des travaux, il faut être là », l'imposition à la norme du squat, à la norme du militantisme qui construit des temps et des pratiques spécifiques. Nous lisons également des enjeux de représentation qui vont à rebours de ceux de l'ordre social : un travail manuel, une compétence technique sont socialement plus valorisés au sein des squats qu'un travail intellectuel élaboré au sein de l'académisme universitaire.

²¹¹ *Sans Titre, op.cit.* : 7.

²¹² Lors d'une interaction informelle au sein d'un squat, une squatteuse a postulé que nous devions être « riche » : s'engager dans un travail universitaire assure des revenus honorables, voire considérables en comparaison des minima sociaux que les squatteuses perçoivent.

Si ces caractéristiques concernent le mouvement libertaire, la dimension féministe de l'engagement participe également à la difficulté de saisir cet objet que sont les « squats féministes ». Nous pouvons reprendre, pour l'expliquer, le bilan énoncé par Françoise Picq, au début des années 80, sur l'« impossible » rencontre entre engagement féministe et pratique intellectuelle :

« Faire de la théorie dans le mouvement des femmes, c'était une décision courageuse; c'était se revendiquer comme intellectuelles, ce qui n'était pas bien porté; c'était risquer d'être accusées de récupérer la parole des femmes, de faire carrière sur le féminisme.²¹³ »

Comment saisir alors ce mouvement social qu'est le féminisme ? Comment s'emparer théoriquement d'un mouvement qui œuvre pour la « libération des femmes », l'émancipation, en pratiquant l'autonomie de ses combats et de ses répertoires d'action ? Ce sont bien ces questions qui nous ont été imposées par le terrain des squats féministes. Dans la continuité de Françoise Picq, dirions-nous qu'il s'agit alors d'une décision courageuse ? Nous revendiquons-nous comme intellectuelle évoluant dans le monde des squats féministes ? Cette figure de l'intellectuel-le nous semble à questionner :

« Les intellectuels sont-ils un groupe autonome et indépendant, ou chaque groupe social a-t-il sa propre catégorie spécialisée d'intellectuels ? Le problème est complexe en raison des formes variées qu'a jusqu'alors adoptées le processus historique réel de formation des diverses catégories d'intellectuels.²¹⁴ »

Si nous reprenons un questionnement opéré par Gramsci, c'est que celui-ci s'est intéressé au rôle des intellectuel-les dans la société. Et, il est arrivé à la conclusion que « tous les hommes sont des intellectuels », mais que « tous n'ont pas la fonction sociale d'intellectuels ». Pour Gramsci, ce n'est pas le type d'activité qui crée l'intellectuel mais son rôle à l'intérieur de la structure sociale, le fait d'appartenir au groupe social qui se dédie à « l'élaboration idéologique de la superstructure » :

« L'erreur méthodologique la plus répandue me paraît être celle d'avoir créé ce critère de distinction selon la nature des activités intellectuelles et non selon le système des rapports dans lesquels ces activités (et, donc, les groupes qui les représentent) se trouvent imbriquées au sein du complexe général des rapports sociaux [...] En réalité,

²¹³ PICQ Françoise, « Féminisme, matérialisme, radicalisme », *La Revue d'en face*, Revue de politique féministe du mouvement de libération des femmes, n°13, hiver 83 : 40.

²¹⁴ GRAMSCI, *Cahiers de prison. Les intellectuels et l'organisation de la culture*, Einaudi, Turin, 1966 : 3.

l'ouvrier ou le prolétaire, par exemple, n'est pas spécifiquement caractérisé par le travail manuel ou mécanique mais par ce travail effectué dans des conditions déterminées et dans des rapports sociaux déterminés [...]. Et l'on a déjà observé que l'entrepreneur, par sa fonction même, doit posséder dans une certaine mesure un certain nombre de qualifications intellectuelles, bien que son image sociale soit déterminée non par ces qualifications mais par les rapports sociaux dans leur ensemble qui caractérisent justement la position de l'entrepreneur dans l'industrie. C'est pourquoi l'on pourrait dire que tous les hommes sont des intellectuels ; mais tous les hommes n'exercent pas dans la société la fonction d'intellectuels.²¹⁵ »

A la lecture de Gramsci, nous comprenons que ce qui se joue entre « elles » et « nous » se polarise autour de notre fonction sociale, de ce que nous incarnons dans l'ordre social, des rapports sociaux que nous engageons et qu'elles cherchent à rééquilibrer en les travaillant au sein de l'espace social du squat.

Au-delà des enjeux de représentations qui se fixent sur l'activité intellectuelle, de la critique de la sphère universitaire comme vectrice d'une culture de domination, il s'agit bien pour le/la chercheur-e en sociologie de se confronter à cette culture spécifique, à ces représentations.

Le mouvement est ainsi ancré dans des logiques anti-autoritaires, anti-hiérarchiques, il prône, dans son organisation sociale, dans ses pratiques quotidiennes, dans la gestion du ou des collectifs, l'autogestion et l'autonomie. Nous nous sommes retrouvée, sur le terrain des squats féministes, aux prises avec un rapport ambigu, altéré par notre position sociale de chercheuse en sociologie, rendant compte d'un niveau de diplôme, d'une vision « carriériste ».

A ce stade, ces quelques données nous font dire qu'au sein du squat féministe, la position sociale des enquêtées et de l'enquêteur-e, de l'un et de l'autre, est engagée et que notre position de chercheuse est socialement, économiquement, politiquement située :

Socialement, car notre statut de doctorante a structuré nos interactions avec les actrices des squats pour qui ce choix s'intègre difficilement avec le système normatif du squat dont l'accent est mis sur l'engagement, les activités politiques et une tentative de redéfinition du « vivre ensemble ».

Economiquement, car notre statut de doctorante a présupposé que nous étions d'une catégorie sociale supérieure, munie d'un capital économique autorisant ce choix.

²¹⁵ *Ibid.* : 6-7.

Pour répondre à la position politiquement située de la chercheuse, nous nous appuyons sur l'extrait d'entretien suivant :

« On dit toujours le truc de hasard et de nécessité et je pense qu'il y a toujours une part de hasard et de nécessité. Ce n'est pas un hasard que tu sois là par exemple, et en même temps il y a eu des circonstances et en même temps, c'est un besoin aussi de se retrouver. » (F5)

Si nous reprenons cette citation, c'est que celle-ci souligne l'ensemble des projections faites sur la catégorie que nous incarnons : « doctorante en sociologie sur le terrain des squats féministes » et pour avancer que la question de notre implication féministe n'a finalement jamais été posée par les militantes rencontrées. Les habitant-e-s des squats ont en effet postulé que nous étions féministe. Un exemple de ce postulat de base a été la seule question ouvertement posée sur notre engagement féministe : à savoir si nous étions/si nous nous disions gouine radicale.

Si nous comprenons aisément le projet politique des militantes féministes et retenons l'ensemble des critiques faites à l'encontre d'un travail universitaire, de notre point de vue, il s'agit plutôt d'aborder la question de la hiérarchisation auprès d'un groupe social qui œuvre contre. Nous dirions davantage que le ou la sociologue intégré-e au sein d'un squat comme système normatif se retrouve dans une position dominée²¹⁶ ce qu'énonce, par ailleurs, notre informatrice lorsque celle-ci dit sa difficulté à assumer sa position de doctorante au sein du monde du squat, l'inconciliable mode de vie qu'impose le squat confronté au milieu universitaire et son sentiment d'être rejetée. En ce qui nous concerne, il s'agissait de travailler sur un milieu dont nous ne connaissons pas les codes, les normes, les pratiques et dont nous avons à faire l'apprentissage lors de nos différentes immersions. Cette position dominée explique, selon nous, la manière d'appréhender notre objet de recherche autour des pratiques habitantes qui a consisté à saisir un mode de vie, une organisation de la vie quotidienne, à comprendre les pratiques militantes dans l'acte d'habiter le squat ainsi que les diverses sociabilités engagées au sein de ce mode de vie. Cette position dominée se révélera, d'ailleurs, de manière accrue, au travers de l'analyse des données socio-familiales de notre corpus que

²¹⁶ Les réflexions publiées sur cette question traitent généralement d'une configuration où le ou la chercheur-se se trouve dans une position dominante comme pour les enquêtes abordant des milieux populaires. Sur ce sujet : BOURDIEU Pierre, *La Misère du monde*, Seuil, Paris, 1993 ; MAUGER Gérard, « Enquêter en milieu populaire », *Genèse*, n°6, décembre 1991 : 125-143 ; BEAUD Stéphane, « Un fils de « bourgeois » en terrain ouvrier. Devenir sociologue dans les années 80 », in : NAUDIER Delphine et SIMONET Maud (sous la direction de), *Des Sociologues sans qualité*, La Découverte, Paris, 2011 : 149-166.

nous présenterons dans notre travail²¹⁷. Nous constatons en effet que nous ne sommes pas issue de la même classe sociale que nos interviewées : si elles sont majoritairement issues de classe moyenne, nous sommes issue d'une classe populaire. Si elles ont bénéficié majoritairement, au cours de leur socialisation primaire, d'un capital militant, notre socialisation s'est faite en dehors de la politique, d'un quelconque engagement politique.

A partir de ce positionnement idéologique et du projet émancipatoire et subversif du mode de vie en squat féministe, le projet sociologique est malmené :

- Dans la pratique même de la discipline : « Je prends toute la place dans cette discussion. » (F4)

Notre informatrice a arrêté la relation d'entretien sur cette locution pour rompre un rapport qu'elle jugeait inégalitaire. Cet exercice de recueil de données, qu'est l'entretien semi-directif²¹⁸, était perçu comme un monologue dont il fallait se défaire afin de rééquilibrer la relation d'entretien ou plutôt afin de rétablir un rapport égalitaire, basé sur la réciprocité ; pendant qu'au travers de cet exercice, il s'agit pour le/la chercheur-e de recueillir un discours sur les pratiques et les représentations des personnes entretenues et non de nous épancher sur nos propres vies, nos pratiques habitantes et militantes.

- Dans l'acte d'écriture, de retranscription de nos données :

« Pourquoi écrire, pourquoi penser les choses en dehors de leur utilité immédiate, pourquoi créer de l'abstraction ? Est-il possible d'envisager une activité théorique critique/clairvoyante (autre que la poésie ou la narration) qui serait un moyen d'émancipation ? Notre manière actuelle d'envisager la théorie constitue-t-elle un frein à l'extension de la subversion ? Que faire avec tout cela ? Comment se détacher de nos schémas culturels de la domination pour aller vers autre chose ?²¹⁹ »

C'est tout le sens de la sociologie qui est ici questionné. Nous voyons qu'un des fossés entre le monde des squats et celui de l'académisme s'exprime autour du projet de la « force réflexive » : pour le premier, il s'agit de la construire comme un moyen d'émancipation et de subversion pendant que le projet sociologique n'a pas la vocation d'analyser la réalité sociale

²¹⁷ Voir le chapitre intitulé « Les dynamiques de la construction d'un parcours militant anarcho-féministe » dans la partie 2.

²¹⁸ Nous expliquerons dans les pages suivantes plus précisément notre méthodologie d'enquête.

²¹⁹ « La théorie comme instrument de domination... », *Sans Titre*, n°19 : 9.

afin de contribuer à la définition d'une solution : au renversement d'un pouvoir ou à l'ébranlement des rapports de domination.

De plus, la discipline sociologique consiste à établir des classifications et à ranger des éléments sociaux dans l'unité des catégories ou des classes correspondant²²⁰ : toute observation sociologique suppose que les faits sociaux soient classés dans des catégories homogènes pour tendre vers l'analyse et l'explication des catégories. Comment concevoir alors, pour les habitantes anarcha-féministes, ces classifications en termes d'ordres, de classes, de genres au sein de l'espace du squat, sans entraver l'émancipation et la subversion des pratiques militantes et habitantes étudiées ?

Finalement, n'est-ce pas le projet sociologique qui malmène le projet anarcha-féministe puisqu'en construisant un objet scientifique des squats féministes, nous asséchons sa dimension autonomisante. Nous cherchons, en effet, à donner à voir un milieu social qui fait le choix de « vivre à l'écart » des autres groupes sociaux dans cette tension constante, de contestation et de résistance, cette mise à l'écart participant activement de la critique féministe de l'ordre social. Or, en intégrant le monde des squats féministes, de part notre présence et notre projet, nous faisons entrer l'ordre académique au sein de ces espaces qui luttent « contre » ce que celui-ci représente : une instance du pouvoir, une culture de la domination.

« Il peut paraître paradoxal de critiquer l'activité théorique par le biais d'un texte assez théorique, basé sur des références « savantes », formulé en des termes assez abstraits et sophistiqués, suffisamment long pour que beaucoup ne tentent même pas sa lecture, etc. Cette remarque, nous inclut d'emblée dans la critique ; elle nous permet aussi de rappeler que nous ne rejetons pas en bloc la « pensée complexe », mais que nous appelons à débusquer ses impasses et la renouveler. L'activité théorique serait supposée nous éclairer sur ce que nous faisons, pourquoi et comment. Idéalement, ces choix devraient être effectués en fonction de la meilleure connaissance possible de la situation, découler logiquement des éléments connus. La question d'améliorer notre manière de réfléchir ensemble reste donc une préoccupation majeure. Pour ce faire, il s'agit de continuer à creuser nos outils de réflexion et de communication.

Mais surtout, méfions-nous de ne pas (re)créer un club d'intellectuel-les certifié-es intelligent-es et valables.

Et que ces interrogations prospectives ne nous obnubilent pas au point d'oublier d'habiter l'instant.²²¹ »

²²⁰ Sur cette question de la classification, Durkheim consacre, dans son ouvrage *Les Règles de la méthode sociologique*, un chapitre entier nommé : *Les règles relatives à la constitution des types sociaux*. DURKHEIM Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Quadrige, Paris, 2007 (1^{er} édition 1894). Par ailleurs, c'est également un objet d'interrogation pour Durkheim et Mauss, dans leur article : « De quelques formes de classification - contribution à l'étude des représentations collectives », paru dans l'Année sociologique, n°6, 1903.

²²¹ « La théorie comme instrument de domination... », *Sans Titre*, n°19 : 9.

Inscrire un travail de ce type dans des logiques universitaires, c'est pervertir inéluctablement l'esprit des lieux, les logiques politiques des groupes étudiés et l'« acte d'habiter l'instant ». Les habitantes de ces lieux de vie sont dans une quête d'autonomisation qui a pour conséquence que les personnes engagées dans le mouvement réfléchissent énormément, questionnent leurs pratiques, remettent en cause perpétuellement ce qu'elles construisent ensemble, ce qu'elles vivent au quotidien et ceci à la lumière de leur projet politique. Cette posture réflexive des habitant-e-s des squats nous fait même dire qu'elles seraient parfaitement à même de produire cette connaissance sociologique de leurs propres pratiques habitantes et politiques²²². Elles refuseraient probablement de le faire tant le travail scientifique se présente comme un travail de classement, de catégorisation des expériences d'injustice et d'oppression en niant d'une certaine manière l'expérience personnelle, singulière. Toutefois, et comme l'énonce l'extrait ci-dessus, « il n'est pas interdit » de s'emparer de l'objet « squat féministe », les habitantes de ces lieux de vie ne rejettent pas tout en bloc dans la pratique intellectuelle, elles en appellent juste à débusquer les impasses et la renouveler.

Face à un tel maillage culturel et politique, quel sens et quelle valeur accorder à un travail universitaire sur ces dynamiques habitantes, féministes, autonomes et libertaires ? Plus exactement, qu'est-ce qui nous a animée pour dépasser l'ensemble des contradictions entre le projet politique étudié et l'activité réflexive que nous engageons au travers d'un travail universitaire. Pierre Bourdieu nous aide à formuler une réponse :

« Contrairement aux apparences, c'est en élevant le degré de nécessité perçue et en donnant une meilleure connaissance des lois du monde social, que la science sociale donne plus de liberté. Tout progrès dans la connaissance de la nécessité est un progrès dans la liberté *possible*. [...] Elle fait apparaître la possibilité de choix qui est inscrite dans toute relation *si* on a ceci, *alors* on aura cela : la liberté qui consiste à choisir d'accepter le *si* ou de le refuser est dépourvue de sens aussi longtemps que l'on ignore la relation qui l'unit à un *alors*. La mise au jour des lois qui supposent le laisser-faire (c'est-à-dire l'acceptation inconsciente des conditions de réalisation des effets prévus) étend le domaine de la liberté. Une loi ignorée est une nature, un destin (c'est le cas de la relation entre le capital culturel hérité et la réussite scolaire) ; une loi connue apparaît comme la possibilité d'une liberté. ²²³ »

²²² On peut souligner le paradoxe de ce mouvement éminemment critique envers le « milieu intellectuel » et la théorie et qui pourtant, en son sein, porte une capacité réflexive énorme, une soif de connaissances.

²²³ BOURDIEU Pierre, « Le sociologue en question », in : *Questions de sociologie*, Les Editions de Minuit, Reprise, 2002 (1^{ère} Ed. 1984) : 44-45.

Les projets, sociologique et anarcho-féministe, ne recouvrent-ils pas finalement les mêmes intentions bien que les modes d'action divergent ?

Les différentes dimensions articulées sous-tendent les différentes méthodologies d'enquête mises en tension pour appréhender la réalité sociale du squat féministe et les pratiques habitantes afférentes. Celles-ci ne peuvent se concevoir, à l'aune de cette tension entre l'« ordre du squat » et l'« ordre académique », et également à l'aune d'un sentiment de malaise inéluctable : un malaise déontologique, chronique qui nous a accompagné tout au long de notre travail de terrain et qui se poursuit jusque dans l'écriture, qui naît de la position objective dans laquelle se trouve le/la sociologue.

Enoncer notre méthodologie d'enquête se révèle très rapidement un travail d'objectivation vis-à-vis de notre objet. La mise en lumière des différentes dimensions précédemment soulignées tend ainsi à neutraliser les liens nés lors de la relation d'enquête. Afin que ces liens construits au moment de notre travail de terrain touchent au plus près une certaine « neutralité axiologique », nous intégrons des éléments de notre subjectivité, de notre individualité (classe sociale, présentation de soi, sexe...) afin de rendre compte au mieux de notre méthodologie d'enquête.

2.2. L'invisible, l'éphémère, l'instable

Comment saisir cet objet « squat » et plus spécifiquement comment entrer dans les squats féministes ?

En premier lieu, il n'existe aucune base de données rendant compte des expériences réalisées, en activité ou même avortées. Les habitant-e-s des squats ne sont pas des populations statistiquement identifiées. Les pratiques habitantes en squat ne répondent à aucun critère de catégorisation ou de quantification statistique. Du fait de l'illégalité de ce mode de vie, le squat et ses pratiques habitantes sont discrètes, voire invisibles pour éviter ou échapper à la condamnation, à l'ordre social et à ses appareils de régulation. Or, il s'agit bien pour nous de saisir un objet qui s'annonce « hors cadre ».

Seul le site Internet européen Squat.net peut donner une idée d'un territoire d'où s'exprimerait une forte parole autonome et libertaire qui œuvrerait à construire des lieux de vie à l'image du projet politique. Ce site, s'il peut être une porte d'entrée dans le monde de l'alternative et dans

celui des squats, montre rapidement ses limites : les messages postés sont le fait de volontés spontanées pour relater une ouverture, une expulsion, un soutien pour une cause, quelques activités auxquelles seraient conviés les membres du réseau et leurs sympathisant-e-s. Il ne constitue en rien une base exhaustive sur l'existence des squats politiques en France et à l'étranger et encore moins sur une présence féministe. Ce constat fait sur la difficulté à saisir ces espaces de contestation et de résistance est, par ailleurs, celui qui est fait sur la situation des squats à Grenoble par le journal *Le Dauphiné Libéré*, quotidien de presse écrite régionale:

« Etat des lieux :

Difficile de faire un état des lieux des squats sur Grenoble. L'histoire est en effet longue - le 102 rue d'Alembert a plus de 20 ans – et s'écrit et s'efface chaque jour ou presque. Sur le site de l'intersquat de Grenoble, on relève pourtant quelques noms, quelques adresses. Sans certitude pourtant que tous existent encore.

Resistor à Seyssinet-Pariset, ouvert fin septembre 2004, sa situation serait suspendue à un appel rendu à la fin du mois. A Grenoble, le Schmôgul, 82, avenue Jean-Perrot ; la Kanaille, 26, rue des Bergers, ouvert le 6 mai 2005. Le squat de la rue Drouot, ouvert mi-mai 2005. La Mordue, ouvert mi-septembre 2004 avec expulsion le 31 mars 2005. Bora Bora, ouvert début mai 2005 avec expulsion peu après son ouverture. Mais aussi le Brise-Glace, le 102, la Mèche, La Boum, et tous ceux qu'on ne voit pas. [...]

Article du *Dauphiné Libéré* du 9 juin 2005

Les expériences de squat sont difficilement saisissables et si elles sont invisibles, comme le souligne l'article du *Dauphiné Libéré*, leur dimension féministe l'est encore plus parce qu'invisibilisée par l'expression majoritaire d'une contestation masculine²²⁴.

A la lumière de notre projet de recherche qui articule l'engagement féministe et les pratiques habitantes, l'entrée sur les terrains des squats féministes s'est faite, non par le biais du circuit militant anarchiste, mais par des « amitiés » féministes qui ont pu guider nos déplacements en France et à Berlin et ont permis des rencontres auprès de personnes ressources. Notre entrée n'a donc pas été celle des squats autonomes et libertaires, bien que celle-ci ait peut-être débouché sur l'appréhension de lieux de vie féministes et de contacts précieux. Cette appréhension de notre terrain ne nous permet donc pas de mesurer la visibilité des squats féministes au sein de la mouvance autonome et libertaire.

Ces premiers contacts ont permis d'identifier un territoire -Grenoble- et nous a conduit à élaborer une représentation partielle des squats féministes réalisés dans certaines villes françaises -Paris, Lyon, Toulouse, Dijon...-.

²²⁴ Cette dimension sera traitée dans la partie 4 de notre propos. Voir : « Le « genre » des maisons à l'épreuve de l'ordre social ».

La partialité et le flou des contours de cette « cartographie » des squats féministes ajoutent à la difficulté dans l'appréhension du terrain. En effet, si des contacts ont pu être établis, une certaine culture du secret s'est exprimée:

« De toute manière, les groupes sont très fermés, c'est rare que quelqu'un de l'extérieur vienne pour un meeting ou une réunion et demande à emménager parce qu'il y a beaucoup de paranoïa envers les personnes qui ne font pas partie du groupe. Tu ne les connais pas, tu ne les connais pas... » (B2)

Le couple « fermeture » et « paranoïa » se doit d'être expliqué à la lumière de l'objet « squat » et de ses pratiques illégales.

Le squat et ses pratiques militantes et/ou habitantes est un jeu subtil entre une prise de possession d'une propriété privée ou publique, sans droit, ni titre et la reconnaissance de cette prise de pouvoir d'un bien par une certaine « publicisation » de l'occupation et dans le même temps, si la contestation de l'ordre politique et social est un droit garanti en démocratie, la tolérance des formes de subversion sociale et politique trouve ses limites dans ce que l'ordre social confère aux actes et actions transgressifs : qu'il juge soit violents, soit suffisamment déstabilisateurs pour enrayer toutes formes d'actions « perturbantes ». La contestation de l'ordre politique et social se voit donc régulée pratiquement par les acteurs du pouvoir régalien qui « encadrent » les contestataires de l'ordre moral, social et politique²²⁵. Le renseignement peut être considéré comme l'élément central du dispositif sécuritaire du maintien de l'ordre. Les Renseignements Généraux s'intéressent en effet aux groupes jugés à risque, partent des mouvements sociaux politisés. Et au-delà de ce dispositif, un vrai maillage institutionnel est constitué pour enrayer la contestation sociale et politique. Polices municipales, observateurs des mouvements sociaux, bailleurs sociaux et services publics constituent ce maillage de l'ordre, indispensable en démocratie, se renouvelant sans cesse en fonction des évolutions du répertoire contestataire et de l'apparition de nouvelles technologies servant la subversion.²²⁶

²²⁵ « Dans un système où les droits et libertés civiques sont (généralement et sans trop d'exceptions remarquables) constitutionnellement garantis et pratiqués, l'opposition et la contestation sont tolérées à moins qu'elles ne débouchent sur la violence et/ou l'exhortation à la subversion violente et à son organisation. ».

Marcuse Herbert, *Tolérance répressive*, Homnisphères, Coll. Horizon critique, Paris, 2008 : 48.

²²⁶ Nous pensons, par exemple, aux chaînes téléphoniques qui se mettent en place au moment d'une expulsion. Les squatteuses utilisent le jour de l'expulsion une liste de numéro de téléphone permettant de mobiliser le réseau squat et les sympathisants qui organisent rapidement une manifestation et un soutien de la rue. Depuis quelques temps, les forces de l'ordre interviennent directement sur le réseau téléphonique, empêchant toute

Face aux dispositifs de contrôle et de sanction, la contestation féministe de l'ordre social qui s'exprime par une pratique de squat, donc une pratique subversive et illégale, oscille entre, d'une part, invisibilité de la pratique habitante, anonymat des personnes engagées dans le mouvement et, d'autre part, visibilisation de la contestation par des affichages publics annonçant le squat, les droits des squatteuses, des signes, des marques, des symboles de la contestation que souvent seules des personnes « initiées » peuvent décrypter.

La réponse des habitant-e-s de ces lieux de vie consistent ainsi à construire des stratégies de défense pour éviter ou échapper à la condamnation, à l'ordre social et à ses appareils de régulation. Ces stratégies passent par des manières de dire et d'agir spécifiques, complexifiant la rencontre du chercheur-e avec les détenteurs et détentrices de la culture du squat que nous qualifions de « culture du secret ».

Cette culture du secret ponctuera d'ailleurs tout le travail de terrain. C'est très rare, par exemple, qu'un entretien décroché débouche sur la transmission de contact. Dans les entretiens, la manière de dire et d'expliquer les lieux de vie exprime cette culture. Les lieux ne sont pas nommés. Les personnes engagées dans l'aventure squat ne sont pas désignées par leur prénom. Il nous a été révélé que, dans certains lieux de vie féministe, une charte avait été éditée et approuvée collectivement interdisant à l'ensemble du collectif de rendre compte de la réalité du squat féministe : de ce qu'il s'y passe, de ce qu'il s'y dit. Il nous a été relaté que cette interdiction visait aussi les travaux universitaires en sociologie. Nous avons été interpellée, au début de notre travail, sur le grand nombre d'étudiants en sociologie qui souhaite travailler sur le sujet : « on n'est pas au zoo », nous dira-t-on.

Pour certaines personnes que nous avons rencontrées, avant de participer à notre travail de recherche se situant à la croisée d'une trajectoire personnelle et d'une histoire collective, il fallait, avant tout contact avancé, en référer à l'ensemble des habitant-e-s impliqué-e-s dans l'histoire d'un lieu afin d'obtenir une confirmation collégiale pour une éventuelle participation individuelle. Dans des lieux de vie féministes où l'ensemble des habitant-e-s pouvaient rendre compte de leur trajectoire militante et habitante, nous avons été guidées vers d'autres territoires, d'autres expériences dépassant parfois les frontières européennes²²⁷.

personne d'émettre des appels au début de l'expulsion afin de retarder les renforts et le soutien aux personnes expulsées.

²²⁷ L'exemple le plus extrême a été de nous conseiller de nous rendre en Afrique ou même en Corée du Sud.

L'entrée sur le terrain allemand a été toute autre. A l'aune de notre projet de recherche, nous avons, dès le départ, inscrit cette dimension transnationale et ouvert notre recherche sur le territoire allemand dont nous connaissions la richesse en matière de squats et la pérennité de certains ouvertement féministes²²⁸. Toutefois, c'est le terrain français qui nous a ouvert les portes des Hausprojekt allemands. Ayant amorcé notre travail de terrain en France, nos informatrices françaises nous ont conseillé plusieurs lieux de vie féministes, dans lesquels nous pouvions aisément être hébergée si nous en faisons la demande. Lors de notre premier séjour de recherche dans la capitale allemande (un mois), nous avons directement contacté une habitante d'un de ces lieux de vie qui nous a accueillie comme invitée dans sa maison collective : le Liebig 34. C'est du Liebig 34 que nous avons ensuite élargi notre connaissance de la scène autonome et libertaire et découvert des espaces féministes en son sein.

2.2.1. De l'observation « flottante » à l'observation participante

A partir de l'identification partielle d'un territoire de la contestation anarcho-féministe et pour contrecarrer les balbutiements du travail de terrain français, nous avons entrepris un travail d'observation flottante qui apparaît une constituante de la recherche si l'on s'accorde avec le sociologue Jean Duvignaud, à propos de la manière d'appréhender des lieux :

« La définition du lieu et de sa configuration livre le sens de la pratique que l'on y exerce et de l'image de l'homme que l'on y représente.²²⁹ »

Cette méthode d'observation est qualifiée et décrite par Colette Pétonnet dans un article consacré au cimetière du Père Lachaise. Au travers d'un cheminement,

²²⁸ Nous connaissions de nom, la Schokofabrik : ancien squat des années 80, porté exclusivement par des femmes. Née au début des années 80, après l'appropriation par un groupe autonome de militantes féministes, la Shokofabrik est devenue depuis un vrai centre de vie pour femmes. Située dans une ancienne usine de chocolat (le nom du centre le signifiant), ce centre a été porté, dès sa création, par des militantes féministes. Après plusieurs années, laissé à l'abandon et menacé par un projet de planification urbaine dans le quartier, le bâtiment a été, dans un premier temps, occupé pour se voir pérenniser suite à la mobilisation de femmes constituées, entre temps, en association et dont le projet était de mettre en adéquation les théories portées par le mouvement féministe allemand avec un projet concret d'habitat se voulant une place privilégiée pour les femmes allemandes et turques du quartier. Outre les logements de vie, on y trouve un café, une salle de sport où se donnent des cours d'autodéfense, de fitness et de gymnastique, une salle de danse, un atelier de bricolage avec des travaux pratiques encadrés, un hamam turc, un sauna finlandais et de nombreux services allant de l'accueil des femmes à des consultations sociales, des séminaires portant sur l'éducation féministe et politique, ainsi que des cours d'alphabétisation et d'allemand pour les femmes migrantes turcs résidentes majoritairement dans le quartier de Kreuzberg et en Allemagne.

²²⁹ DUVIGNAUD Jean, *Lieux et non-lieux*, Editions Galilée, coll. l'Espace critique, 1977 : 128.

« Elle consiste à rester en toute circonstance vacante et disponible, à ne pas mobiliser l'attention sur un objet précis, mais à la laisser « flotter » afin que les informations la pénètrent sans filtre, sans a priori, jusqu'à ce que des points de convergence, apparaissent et que l'on parvienne alors à découvrir des règles sous-jacentes.²³⁰ »

La posture adoptée a consisté alors à promener un regard ouvert sur les lieux au cours de marches, à se rendre disponible au gré des différentes prises de contacts. Cette méthode a mis en exergue la réalité des squats féministes et surtout la fragilité de ces derniers. Elle nous a d'emblée annoncé les nombreuses expulsions et la fin des lieux de vie féministes²³¹ qui se donnent à lire sous trois modalités différentes :

- Aucune occupation passée ne se laisse entrevoir. Des travaux gommant toute trace d'effraction, de contestation²³².
- La deuxième montre le désordre social, urbain de l'ordre social. Même sur des temps longs de plusieurs années, les maisons sont toujours inoccupées, murées, laissées à l'abandon dans un processus de « décomposition », créant une sorte de « malaise urbain » figuré par des façades noircies, des murs lézardés, des fenêtres brisées.
- Cette réalité de désordre social, urbain de l'ordre social induit la troisième qui est que plus aucune présence d'un espace à habiter n'est donnée à voir. Les maisons ont été rasées, détruites.

Cette méthode ne s'est pas limitée aux lieux de vie expulsés. Au début de notre recherche, nous avons évolué à la bordure des squats féministes et c'est de cette bordure que nous avons pu saisir l'imbrication des luttes, les interactions entre différents collectifs et différents lieux de vie ou de sociabilités : par exemple, à Grenoble, le local autogéré, dans lequel de nombreux ateliers gratuits sont proposés (cuisiner sans produits d'origine animale, utiliser des logiciels libres, apprendre une langue étrangère lors de cours de langues) et dans lequel se tiennent des repas féministes, entre femmes, des projections de films ou de documentaires... ; le 102, rue d'Alembert, espace culturel et artistique autogéré ; Antigone, « association

²³⁰ PETONNET Colette, « L'observation flottante, l'exemple d'un cimetière parisien », *L'Homme*, oct-déc. 1982, XXII (4) : 39.

²³¹ En France, toutes les occupations relatées dans notre travail ont fait l'objet d'une expulsion. Tous les squats dans lesquels nous sommes allée se sont faits expulsés dans les jours ou mois qui ont suivi notre séjour.

²³² Selon la date des expulsions, il est intéressant de constater que des années après, les travaux ne font que commencer.

d'agitation artistique en milieu populaire [...] café associatif, trait d'union entre la culture et le politique, lieu de débats, de rencontre d'échanges [...] bibliothèque de 4000 titres d'enfants et adultes, avec un important fonds sur la pensée libertaire défendant l'édition indépendante et la presse alternative, des produits issus du commerce équitable et des produits locaux²³³ »...

Elle a également été bénéfique pour saisir l'écriture des squats féministes²³⁴ et la manière dont les habitantes de ces lieux de vie se donnent à voir, se présentent aux yeux de l'ordre social.

Elle se prolonge également au travers des divers matériaux collectés. L'ensemble des tracts, des brochures que nous avons glanés au fil de nos visites dans des espaces féministes constituent également un matériau de recherche que nous retenons et que nous mobiliserons au cours de notre analyse car il nous informe sur un engagement, sur les modalités de l'activisme féministe appréhendé.

Des photographies, des images, des iconographies constituent également un matériau de la recherche. Toutefois, nous ne mobilisons que des « images publiques », prises par nos soins ou exposées publiquement (soit sur Internet, soit sur une table de presse). Les photos sont en effet proscrites au sein de ces espaces de vie. Les intérieurs français n'ont, par exemple, pas pu être photographiés au moment de nos immersions engageant les personnes présentes et fragilisant leur situation au sein des squats²³⁵. Par ailleurs, nous ne montrerons aucune photo de squatteuses dans un souci d'anonymat et de confidentialité. Le matériau photographique mobilisé doit donc s'appréhender comme un support à l'analyse et très rarement comme de simples illustrations. Nous nous appuyons, en outre, sur une cinquantaine d'émissions de radio que certaines des habitantes des squats ont élaborées collectivement.

Si cette méthode constitue un point de départ pour un travail d'enquête se consacrant à des lieux spécifiques comme peuvent l'être les squats féministes français, elle s'avère rapidement insuffisante dans l'entrée de la recherche à proprement parlé, tout en étant très utile et efficace à un autre temps, comme pour le terrain allemand. En effet, bien que le squat soit le lieu d'un groupe défini et circonscrit, celui-ci ne se limite pas aux seuls murs des maisons occupées et dépasse largement les frontières de celles-ci créant un territoire de la contestation ou pour

²³³ Tract Antigone.

²³⁴ Travail énoncé dans le chapitre intitulé « La production de l'espace féministe ». (Partie 3)

²³⁵ Cet interdit nous a été posé par des squatteuses. Nous avons respecté cette règle.

reprendre l'expression de Laurence Roulleau-Berger²³⁶ un « monde de la petite production urbaine ». La fréquentation de lieux de sociabilités élargies à l'échelle des différents collectifs, d'autres lieux issus de la mouvance autonome et libertaire, les manifestations, les lieux de rassemblement qui traduisent une culture spécifique sont autant d'expériences à explorer, à vivre pour saisir les différentes dynamiques qui traversent les squats féministes.

2.3. L'observation participante

Pour pallier cette insuffisance, nous avons eu recours aux techniques ethnographiques de l'observation participante. Lorsqu'il s'agit de recueillir des données sur la vie de personnes vivant aux marges d'une société qu'elles contestent et qui, dans le même temps, leur est hostile, les techniques ethnographiques de l'observation participante deviennent une entrée essentielle dans l'appréhension des logiques d'engagement féministe autour de pratiques habitantes.

Comme le souligne Henri Peretz, dans son ouvrage *Les Méthodes en sociologie. L'observation* :

« L'observation directe et systématique trouve son terrain de prédilection dans les milieux fermés, secrets, soucieux de se dissimuler ou se considérant comme menacés ou déconsidérés. Paradoxalement, ce sont les situations qui, en principe, n'admettent pas de témoins qui sont les plus fructueuses pour l'observation à condition qu'elle s'exerce à l'insu ou avec la connivence du milieu social étudié.

Les milieux définis socialement comme délinquants ou déviants n'acceptent pas en principe d'étrangers, à moins que ceux-ci ne se livrent à des actes de même nature et qu'ils n'appartiennent pas à la justice ou à la police.²³⁷ »

Ce type de participation présuppose qu'il faut faire l'expérience, vivre et partager une situation pour pouvoir la comprendre et pour libérer la parole des personnes engagées dans le mouvement.

« L'observation directe consiste à être le témoin des comportements sociaux d'individus ou de groupes dans les lieux mêmes de leurs activités ou de leurs résidences sans en modifier le déroulement ordinaire. Elle a pour objet le recueil et l'enregistrement de toutes les composantes de la vie sociale s'offrant à la perception de ce témoin particulier qu'est l'observateur. Celui-ci côtoie et étudie les personnes, assiste aux actes et aux

²³⁶ ROULLEAU-BERGER Laurence, « Les mondes de la petite production urbaine » : 161-172, in : METRAL Jean (ouvrage collectif coordonné par) *Les Aléas du lien social. Constructions identitaires et culturelles de la ville*, Ministère de la Culture et de la Communication, diffusé par la Documentation française, Paris, 1997.

²³⁷ PERETZ Henri, *Les méthodes en sociologie. L'observation*, La découverte, coll. Repères, Paris, 1998 : 30.

gestes qui produisent leurs actions, écoute leurs échanges verbaux, inventorie les objets dont elles s'entourent, qu'elles échangent ou produisent. L'observateur a quatre tâches à accomplir : 1) être sur place parmi les personnes observées et s'adapter à ce milieu ; 2) observer le déroulement ordinaire des événements ; 3) enregistrer ceux-ci en prenant des notes ou par tout autre moyen ; 4) interpréter ce qu'il a observé et en rédiger un compte-rendu.

L'observation directe met donc en œuvre une diversité de compétences sociales et intellectuelles : une capacité à s'adapter à une situation et à un milieu plus ou moins familiers ; une attention sans cesse en éveil et faisant appel à ses différents sens, notamment la vue et l'ouïe ; une faculté pour mémoriser les différentes propriétés de la situation, une certaine habileté à rédiger clairement et rapidement des notes et, enfin, une culture générale et sociologique apte à interpréter les données recueillies et à les présenter dans un compte-rendu. L'observation est donc une posture réclamant à la fois des capacités de sociabilité, d'attention, de mémoire et d'interprétation.²³⁸ »

Ces différentes tâches et capacités soulignées par Henri Péretz ont, d'ailleurs, participé à un renversement du regard que certaines personnes du mouvement portaient sur nous au début de notre travail. Faire l'expérience, vivre avec, s'engager dans des activités ont créé un changement de perspective qui nous a d'ailleurs été révélé lors de discussions informelles. Nous n'étions plus l'universitaire attirée par l'« exotisme » de la contestation féministe au sein du squat, mais quelqu'un-e capable de vivre, d'« éprouver » le squat et ses conditions de vie.

Ce travail d'observation participante a consisté à nous « installer » dans des lieux de vie. En France, les différentes immersions n'ont jamais dépassé plus de 15 jours, tandis qu'en Allemagne, nous sommes restées, une première fois, un mois dans la maison étudiée puis nous y sommes retournée de manière ponctuelle en fonction des possibilités d'hébergement. Cette démarche méthodologique signifie plus précisément qu'il s'agissait, pour nous, d'habiter le squat, de le pratiquer au même titre que ses habitantes, de prendre en charge la gestion du quotidien : aller chercher de l'eau à la fontaine s'il n'y avait pas l'eau courante dans la maison, faire la vaisselle, cuisiner pour le collectif ce qui impliquait faire la « récup » ou, plus franchement, faire les poubelles pour glaner fruits et légumes et autres denrées alimentaires. Nous avons également fait l'expérience des bains publics lorsque les squats n'étaient pas équipés en eau. Le public de ces bains sont des personnes très précarisées (des « étrangers », des femmes avec enfants...), voire très marginalisées (les Sans Domicile Fixe). Nous avons donc fait l'expérience de cette précarité, de cette marginalité en nous faisant

²³⁸ *Ibid.* : 14.

passer pour une SDF ce qui nous a permis d'avoir l'accès à une douche, avec savon, shampoing et serviette.

Au-delà de ces tâches qui relèvent de la gestion du quotidien, nous avons pu faire l'expérience d'un atelier mécanique en non-mixité où l'objectif était de vidanger un camion et de le remettre en état afin qu'il puisse passer le contrôle technique. Nous avons également participé à des ateliers d'auto-défense féministe, en non-mixité, à des ateliers d'écriture, à la préparation et à la prise d'antenne d'une émission de radio, à des discussions politiques...

Nous avons suivi les collectifs lorsqu'ils se sont confrontés à des activistes pro-vie, lorsqu'ils ont pris la rue pour contester les violences policières, lorsqu'il s'agissait de revendiquer des identités de genre... Des moments plus festifs, plus conviviaux ont également été partagés : des « boums » en non-mixité où nous avons pu danser sur une sélection musicale, 100% « féminine », un karaoké queer, des jeux, des soirées déguisées, des concerts...

Nous avons vécu, en Allemagne, un barricadage de maison et évolué sous la présence constante de la police allemande. Enfin, si nous n'avons jamais vécu une expulsion, nous avons éprouvé cette angoisse d'être expulsée, cette étrange sensation de se coucher ne sachant pas si ce sera pour la dernière fois, craignant de se faire réveiller par les forces de l'ordre.

2.3.1. *Le sexe du chercheur-e*

Cette méthode d'observation participante peut se penser à l'aune de notre sexe. Notre sexe a en effet été une donnée favorable à cette entrée sur le terrain et à ce travail d'immersion dans les lieux de vie féministes.

« On ne peut, en effet, nier [constate Marie Goyon] que le critère de sexe, s'il ne constitue généralement pas la motivation centrale du choix d'un terrain, en est cependant une variable « naturelle » : les femmes auront tendance à choisir des « sujets de femmes » et les hommes à traiter des « sujets d'hommes ». Cet état de fait repose-t-il sur le seul effet de commodité²³⁹ ? »

Si nous reprenons les propos de Marie Goyon, c'est pour souligner cette donnée essentielle du sexe du chercheur-e dans l'appréhension de son terrain d'enquête et, en même temps, dépasser cette question de la « commodité ».

²³⁹ GOYON Marie, « La relation ethnographique : une affaire de genres », *Socioanthropologie* [En ligne], n°16, 2005, mis en ligne le 24 novembre 2006, Consulté le 1 septembre 2011.
URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/index444.html> : 1.

Nous nous sommes, inconsciemment, appuyée sur un postulat : celui d'une « classe de sexe », où notre sexe autorisait ce travail dans des espaces féministes, non-mixtes. Ce postulat s'est vu validé par l'autorisation tacite d'« habiter » dans ces espaces de vie, de partager des moments de convivialité, d'échanger sur des expériences.

Notre sexe nous a ainsi permis d'évoluer sans aucune difficulté, en non-mixité, d'être légitime dans les nombreux lieux visités et habités et dans les manifestations diverses et variées qui ont ponctué notre travail de recherche.

Si nous abordons cette réalité, c'est que celle-ci révèle une condition de la recherche souvent inexplorée lorsque le ou la chercheur-e n'y est pas directement confronté-e. La non-mixité féministe exclut, de fait, les hommes : un homme, chercheur, n'aurait, en aucun cas, pu réaliser ce travail, ce qui nous conduit à considérer, à l'instar de Christophe Broqua²⁴⁰ que « le chercheur (s') engage en tant qu'individu « sexué », c'est-à-dire inscrit dans l'ordre symbolique et hiérarchisé des rapports sociaux de genres ».

Cet aspect de la recherche est intéressant à souligner tant cette dimension reste aveugle, sur les terrains qui apparaissent *a priori* « neutres », même si les rapports sociaux de sexe et de genres sont tout aussi présents, mais occultés. Les catégories de sexe constituent pourtant une des trois variables fondamentales utilisées en sociologie avec l'âge²⁴¹ ou la classe sociale. Or, cette première ne bénéficie pas, comme le souligne Nicole-Claude Mathieu²⁴², de la même rigueur ou du même statut. Et, la relation sexuée/genrée de la relation d'enquête, le sexe du chercheur-e et le biais sexué qui en découle sont très rarement analysés comme le soulignent les quelques remises en cause opérées, entre autre, par Nicole Claude Mathieu. Elle énonce, en effet, de nombreux exemples sur « l'invisibilisation des femmes au niveau des « faits²⁴³ », le biais sexué des chercheur-e-s et le sexe du chercheur-e qui permet d'aller au-delà des évidences, des prénotions, comme l'exemple d'Annette B. Weiner²⁴⁴, anthropologue, qui a travaillé, cinquante ans après Malinowski²⁴⁵, sur les îles Trobriand. Ce dernier avait analysé que les femmes prenaient part aux cérémonies mortuaires sans plus d'examen. En tant que

²⁴⁰ BROQUA Christophe, « Enjeux des méthodes ethnographiques dans l'étude des sexualités entre hommes », *Journal des anthropologues*, n°82-83, 2000 : 129-155.

²⁴¹ Si nous nous attardons spécifiquement sur la variable de « sexe », celle de l'âge est également intéressante à relever. Si elle n'a pas constitué une entrée dans la recherche, celle-ci a pu s'immiscer dans la relation d'enquête. Nous faisons en effet partie de la « tranche d'âge » qui quitte le squat. Nous n'étions pas dans un écart d'âge.

²⁴² MATHIEU Nicole Claude, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femmes, Paris, 1991.

²⁴³ Les Kong, une population de chasseurs-cueilleurs, ont fait l'objet de nombreuses recherches : certains faits, comme le calcul à la seconde près de la construction d'une cabane pour les chiens, ont été étudiés de façon précise, méticuleuse, mais jamais l'allaitement, ni les soins donnés aux enfants.

²⁴⁴ WEINER Annette, *The Trobrianders of Papua New Guinea. Case studies in cultural anthropology*, Rinehart and Winston, Holt, 1988.

²⁴⁵ MALINOWSKI Bronisław, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Éditions Gallimard, Paris, 1922 (1963)

femme, Annette B Weiner put assister à des cérémonies funéraires entre femmes. Celles-ci échangeaient des bottes de feuilles de bananier et des jupes de fibre. Comme elle n'avait trouvé aucune étude de ce phénomène dans toutes les études antérieures, elle l'étudia et prolongea les analyses de Malinowski en faisant entrer dans les champs sociaux politiques les femmes trobriandaises, jusque-là ignorées, déconsidérées dans leurs fonctions sociales.

Cet exemple n'est pas unique dans l'histoire de l'ethnologie ou de la sociologie : le travail des femmes, leurs pratiques, leurs vies sont invisibilisés. Nicole-Claude Mathieu nous donne, d'ailleurs, à lire de nombreux exemples d'androcentrisme qui ont fait, dans l'histoire des idées, l'objet de critiques et de réajustements scientifiques.²⁴⁶

Ainsi, être une femme a facilité notre entrée sur le terrain et permis de révéler une réalité sociale invisibilisée. En tant que femme, nous partageons des expériences sociales qui peuvent être similaires, semblables et autour desquelles nous pouvons nous retrouver. Dans le même temps, nos parcours, nos histoires, nos cultures, les contextes sociaux dans lesquels nous évoluons et qui nous forment, créent un écart certain et réel, précédemment expliqué autour de cette tension entre « l'ordre du squat » et « l'ordre universitaire ».

Nous pouvons d'ailleurs dire que c'est cette « reconnaissance fascinée de cette distance²⁴⁷ », de notre propre distance sociale qui a permis l'appréhension de ce « même » qui est totalement « autre » et qui nous a particulièrement stimulée dans la retranscription des différences et de ces écarts constatés²⁴⁸.

Si le chercheur (s') engage en tant qu'individu « sexué », Christophe Broqua prolonge sa position sur la sexualité même du chercheur dont « l'orientation sexuelle, connue ou supposée, occupe, au côté du sexe biologique, une place non négligeable.²⁴⁹ »

Cette dimension du genre et de la sexualité se révèle de manière sensible sur le terrain des squats féministes. Affronter un terrain fortement sexualisé a projeté sur nous un genre et une sexualité. Au travers de projections, on a pu constater que nous n'avons pas toujours eu le contrôle de la situation : nous nous sommes vue attribuée une identité de « bourgeoise » par notre simple statut de chercheuse en sociologie (et peut-être par une posture) ; dans des

²⁴⁶ Nicole-Claude Mathieu cite l'exemple de Maxine Molyneux, sociologue féministe, qui étudia différents mécanismes d'androcentrisme. Selon Maxine Molyneux, les chercheurs ont une utilisation sélective des données et entrent en contradiction avec leurs propres prémisses théoriques en refusant d'intégrer les femmes.

²⁴⁷ Image empruntée à : KILANI Mondher, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Payot, Lausanne, 1994.

²⁴⁸ Bien que « femme », nous avons constaté des stratégies d'évitement de la part de certaines personnes du mouvement squat car nous ne sommes pas « elles ».

²⁴⁹ BROQUA Christophe, « Enjeux des méthodes ethnographiques dans l'étude des sexualités entre hommes », *op.cit.* : 129.

espaces de vie où la norme est au lesbianisme, on a peut-être projeté sur nous une certaine identité sexuelle.

2.3.2. *Les conditions de l'observation*

Nous avons pourtant inscrit notre démarche dans un rapport d'honnêteté, d'authenticité. Notre entrée dans les squats s'est faite sur la déclaration que nous étions chercheuse en sociologie et que nous construisions un travail de recherche sur les habitats féministes. Si nous l'énoncions à chaque fois que nous nous présentions ou si nous le mentionnions à nos interlocutrices lorsque celles-ci nous demandaient ce que nous faisons dans la vie, la réponse a toujours été celle de notre statut d'étudiante en sociologie travaillant sur la question des squats féministes. Pourtant, notre qualité de sociologue a pu être ignorée. Les squats sont des lieux de passage et que nous soyons là ne perturbait pas le sens de l'habitat, n'allait pas à l'encontre d'un groupe social, ne parasitait pas une situation : celle des squats comme lieux d'accueil et d'hébergement dans lesquels nous pouvons trouver refuge le temps d'une nuit ou d'une semaine.

Lors d'activités collectives ou d'activités politiques, nous étions connue comme sociologue sans pour autant qu'il soit clairement perçu que nous étions dans une situation de travail, observant les règles, les habitudes des habitantes des squats.

L'observation participante peut facilement être ignorée par les personnes observées. Cette méconnaissance se prolonge lors d'évènements festifs ou lors de moments de sociabilité. Dans le bar au rez-de-chaussée de la maison du Liebig 34 qui est un lieu ouvert, il suffisait de pousser la porte et de s'installer comme dans tous les autres lieux de « consommation ». Un concert est également un temps où il est possible d'être présente sans avoir à se faire accepter, sans avoir à se présenter. Un festival, une manifestation sont également des moments dans lesquels nous pouvons facilement²⁵⁰ évoluer, participer, échanger sur des vies collectives, saisir des anecdotes, des histoires personnelles. Il suffisait d'être là. « Si le sociologue peut et doit se saisir de toutes les circonstances qui autorisent l'observation d'une vie sociale habituellement beaucoup plus secrète²⁵¹ », il n'en reste pas moins que cette posture a toujours

²⁵⁰ « Facilement » : ce vocable est peut-être à relativiser. Il n'est jamais facile de se présenter seule lors d'évènements dans lesquels nous lisons d'emblée le poids des affects, des affinités.

²⁵¹ PINÇON Michel et PINÇON-CHARLOT Monique, *Voyage en grande bourgeoisie. Journal d'enquête*, PUF, Paris, 1997 : 64.

été réfléchi. Cette réflexivité ne peut se penser en dehors du malaise déontologique, chronique dont nous avons précédemment fait état.

Cette réflexivité a principalement concerné les rapports sociaux élaborés au sein de l'espace habité du squat. Par exemple, nous n'avons jamais cédé à une mise en scène de nous-même, à nous « conformer » à un style, à jouer ce que nous ne sommes pas. Nous aurions pu adapter notre tenue vestimentaire en fonction des lieux de vie visités et habités pour mieux nous fondre dans ce groupe social des squatteuses. Or, nous nous sommes présentée de la même manière que nous nous présentons dans notre vie privée²⁵². Cette présentation de soi aurait pu être modifiée en adoptant une coupe de cheveux²⁵³, une esthétique punk : nous avons refusé de travestir notre présence par une mise en scène vestimentaire. Nous nous sommes appuyée, sur ce que nous avons appelé précédemment la « classe de sexe », sur l'engagement féministe basé sur le respect et sur le droit des femmes et son pendant « solidaire ». Néanmoins, notre apparence a pu, chez certaines personnes, poser une limite invisible, perturber l'ordre symbolique des squats féministes.

Si nous reprenons le journal d'enquête des sociologues Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot, ces derniers nous apprennent qu'au sein de la haute bourgeoisie, « le couple fonctionne en complément de la tenue vestimentaire et de l'hexis corporelle pour confirmer une conformité avec les normes du groupe²⁵⁴ ». Au sein des squats féministes, en nous présentant toujours seule, nous étions tout aussi conforme avec les normes du groupe. Le couple est, en effet, honni, ce n'est pas un modèle, une norme. Le couple quel qu'il soit, hétérosexuel ou lesbien, n'est pas une entrée dans le monde des squats puisque celui-ci est déconsidéré et serait perçu comme une transgression des règles implicites du groupe. Nous nous sommes toujours présentée seule que ce soit dans les squats où nous avons « habité » ou dans les moments de convivialité : concerts, repas collectifs, festivals... En évoluant seule dans ce monde des squats, nous avons pu saisir tout le poids du collectif, de la vie collective qui se tisse entre les habitantes des squats.

Si nous nous appuyons ici sur les écrits de Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot, c'est qu'à la lecture de leur journal d'enquête sur la noblesse et la grande bourgeoisie, nous avons vu, bien que les terrains soient radicalement différents, des similitudes dans le rapport entre chercheur-e et enquêté-e-s.

²⁵² Cet aspect de la présentation de soi est important à souligner car, en même temps, nous ne sommes pas radicalement éloignée des codes des squats politiques.

²⁵³ Lors d'une immersion, nous aurions pu participer à l'élan collectif de se raser les cheveux ou de se teindre les cheveux en rose. Cette non-participation creuse un peu plus l'écart.

²⁵⁴ PINÇON Michel et PINÇON-CHARLOT Monique, *op. cit.* : 64-65.

Ce travail d'observation est utile pour saisir les rapports sociaux dans toute leur complexité et pour souligner le produit d'une interaction. Cela nous a permis de rompre avec ce qui relèverait du spontané, du hasard, d'un « je m'en-foutisme » apparent et de souligner le sens social de pratiques spécifiques qui sont loin d'être négligeables et qui deviennent emblématiques de la différence, de l'opposition à l'ordre social.

Au sein de ce système normatif, nous avons pu appréhender ce que nous nommerons « l'accumulation d'un capital social ». Cette accumulation se fait à l'intérieur de cet espace de vie qui se structure autour de la libération du discours, des paroles individuelles, de l'« art de la conversation ». Les actrices développent à l'intérieur de ces espaces des relations sociales, tournées autour du collectif. Ce rapport au collectif pourrait sembler d'ailleurs fastidieux à celles et ceux qui la découvriraient de l'extérieur, à celles et ceux qui sont structuré-e-s autrement.

Si ces dimensions ont été saisies grâce à l'observation participante, cette méthode ne saurait se suffire à elle-même bien que celle-ci soit très riche de sens. Mais, elle se limite à l'espace social du squat, au système normatif du squat qui empêche la chercheuse de saisir les « à-côté » du squat, ce qui se situe en bordure de ce système. Cette méthode ne nous renseigne pas sur les trajectoires habitantes et militantes des squatteuses. L'observation reste à l'intérieur du squat, à la porte de celui-ci et ne dépasse pas ce système normatif car une des caractéristiques de ce milieu est bien de construire un système normatif qui rompt avec l'ordre social. Cela passe, par exemple, par des techniques de présentation de soi, par des techniques discursives qui se fabriquent à l'intérieur du milieu anarcho-féministe et qui structurent les modes de vie et les modes d'être des individu.e.s en squat. Les pratiques saisies, à travers l'observation participante, sont donc le produit du système normatif des squats avec ses codes, ses symboliques. D'ailleurs, nous pourrions concevoir l'ensemble de ces pratiques au sein des squats féministes comme de simple mise en scène d'une image de soi, socialement construite qui profite aux actrices intégrées dans ce mouvement squat.

2.4. Le discours

Nous avons complété l'observation participante par une approche qualitative. L'intérêt de l'étude des actes de paroles est décrit par Olivier Schwartz qui formule, dans son article *L'empirisme irréductible*, quelques mises en garde d'ordre méthodologique :

« Les situations de parole mettent ainsi fréquemment l'ethnographe dans une contradiction. D'un côté il ne peut ignorer les règles élémentaires de la critique des sources : les « choses dites » ne sont pas des informations immédiatement vraies sur le monde, pas plus qu'elles n'équivalent à des réalités directement observées et contrôlées par l'enquête. Mais d'autre part, il ne peut être question de rabaisser pour cette raison leur valeur informative et cognitive. Les matériaux contenus dans la parole peuvent comporter une précision, une richesse, une densité qui exigent qu'on les prenne au sérieux.²⁵⁵ »

L'objectif de la méthode qualitative était de saisir ce qui ne se donne pas à voir ou à entendre même lorsque nous appréhendons le terrain en « immersion ». Le point de vue adopté s'est voulu, résolument compréhensif accordant richesse et valeurs aux propos des personnes engagées dans le mouvement. En plus de nous positionner de cette manière, nous avons cherché à établir des relations fondées sur la confiance, à construire un rapport d'honnêteté, de sincérité entre nous et les personnes rencontrées puis interrogées. Ce travail est apparu essentiel pour s'autoriser au recueil de discours personnels et intimes des personnes engagées dans le mouvement. Il faut en effet avoir établi un rapport de confiance si l'on veut des réponses authentiques et sérieuses et surtout avant de se risquer à poser des questions dérangeantes, voire douloureuses.

Cette posture a eu pour effet de construire un rapport spécifique entre nous et l'objet même de la recherche qui nous est devenu familier. D'ailleurs, cette nécessité de tisser des liens de sympathie avec les personnes étudiées et le fait de devoir obtenir la permission de vivre auprès d'elles nous a probablement conduit à négliger certaines dynamiques négatives du terrain de recherche et a provoqué, d'une certaine façon, une autocensure. Il est en effet plus facile d'obtenir un consentement des individu-e-s sur lequel-le-s on travaille si les questions posées demeurent relativement inoffensives et dans le même temps, nous nous sommes consciemment interdit de céder à la tentation du voyeurisme en célébrant les failles individuelles, les fêlures personnelles qui auraient pu rendre compte d'autres catégories énoncées dans ce travail. Cette posture a été guidée par notre première immersion en squat dont les thèmes de viol et de violences faites aux femmes ont d'emblée été énoncés lors d'une discussion collective²⁵⁶.

Nous n'avons pas franchi cette limite que nous pouvons nommer comme étant celle de « l'indicible ». Plus clairement, une personne qui énonçait qu'elle avait vécu un

²⁵⁵ SCHWARTZ Olivier, « L'empirisme irréductible » (postface) in : ANDERSON Nels, *Le Hobo, sociologie du sans abri*, Nathan, 1999 : 283.

²⁵⁶ Lors d'une discussion informelle, il nous a été également révélé que la moitié des habitantes du Liebig 34 avait subi des actes de violences sexuelles.

« traumatisme », ne faisait pas l'objet d'une relance pour mieux comprendre ce que recouvrait ce traumatisme. Nous nous arrêtons à ce mot, déjà suffisamment porteur de sens. Si elle nomme traumatisme ce qu'elle a vécu, nous l'appréhendons comme tel. Une personne qui structurait l'ensemble de son discours sur les agressions sexuelles commises majoritairement par les hommes et qui en concluait sur la nécessité, pour elle, de vivre en non-mixité, n'a pas été poussée dans ses retranchements pour mieux comprendre cette corrélation entre agression sexuelle et non-mixité féministe. Le silence d'une jeune femme sur un passé douloureux dont nous connaissions l'histoire pour avoir été mise en garde par une de nos informatrices a été respectée comme tel. Une allemande qui éludait les questions sur son entourage familial d'origine palestinienne n'a pas été relancée sur cet aspect de sa vie.

Au travers des entretiens, nous avons cherché à faire émerger les structures sociales sous-jacentes au mouvement anarcho-féministe, à identifier des trajectoires individuelles des actrices engagées dans ce mouvement et qui modèlent de « nouvelles » pratiques habitantes.

Cette approche a été menée de manière à identifier la « mise en marge » des personnes impliquées, à en faire une généalogie, pour mettre en lumière un « destin social ». Elle a également consisté à mettre en lumière le sens que ces actrices donnent à ce qui se passe, à souligner leurs attentes morales qu'elles révèlent dans leurs actions militantes et dans leurs pratiques habitantes. L'accent a été mis sur les moyens qu'elles mettent en œuvre pour chercher à sortir de leurs frustrations comprises comme une dissonance ressentie entre la contrainte d'ordre et le principe d'égalité.

Nous nous sommes ainsi attachée au point de vue des actrices, en prenant appui sur leur sens ordinaire de la justice pour rendre manifeste le décalage entre le monde social tel qu'il est et ce qu'il pourrait ou devrait être. Dans cette perspective, le recueil des données qualitatives ne s'est fait qu'auprès des personnes engagées dans le mouvement. Cette posture peut être critiquée dans la mesure où elle n'exprime que le point de vue particulier des groupes d'actrices sur lesquels ont porté les observations, qu'auprès de personnes qui se jouent de la légalité et qui transgressent les règles du jeu social. Néanmoins, elle se justifie par l'objectif affiché de dessiner les contours d'un ordre social dans lequel différents points de vue peuvent s'exprimer, s'opposer et se réaliser par le truchement d'expériences militantes et habitantes dans une volonté de vivre autrement « féministement ».

L'accent a été mis sur la construction sociale d'un « nouvel état des choses », sur la créativité des personnes engagées dans le mouvement, sur leurs capacités interprétatives.

2.4.1. *Echantillon*

Dans le contexte d'une approche compréhensive, la notion d'échantillon statistiquement représentatif n'est guère pertinente. L'objectif du recueil de données qualitatives a été de disposer d'une série d'entretiens jusqu'à atteindre un « seuil de saturation »²⁵⁷. Nous avons achevé notre travail de terrain, en squat, en France. Les discussions informelles que nous avons pu avoir, les activités et les pratiques qui s'y tenaient ont vraiment provoqué, chez nous, un sentiment de saturation : tout ce que nous saisissions confirmait les différents matériaux précédents recueillis. Cette dernière immersion validait nos « résultats », les échanges informels confirmaient les différentes tendances sociologiques que nous soulignons dans ce travail. Si le passage à l'entretien ne s'effectuait pas, nous en sommes arrivée aux constats et à la conclusion que notre travail de terrain était « fini »²⁵⁸.

- Trente cinq entretiens ont été réalisés : 20 pour le terrain berlinois et 15 pour le terrain français²⁵⁹.

Des extraits d'entretiens figurent dans l'analyse différemment notés **B** pour ceux réalisés à Berlin, **F** s'il s'agit des entretiens réalisés en France. Ces lettres sont accompagnées d'un numéro qui rend compte d'une classification du traitement analytique des entretiens.

Cette classification des entretiens en **B** ou en **F** s'est construite à partir des espaces féministes habités et relatés et non en fonction de la nationalité des interviewées. Notre corpus allemand comprend en effet des françaises et notre corpus français comprend des allemandes. Plus clairement, une française qui a habité en squats mixtes en France et qui a vécu l'espace féministe et la non-mixité à Berlin se retrouve dans le corpus allemand tout comme les allemandes de notre corpus français.

²⁵⁷ Idéalement, nous aurions aimé avoir un équilibre entre - ce que nous appelons - le terrain français et le terrain allemand, une équivalence en termes de nombre d'entretiens réalisés. Or, cet équilibre n'a pu être réalisé dans le temps imparti que nous nous étions imposée dans la réalisation de nos entretiens. Nous avons finalisé notre travail de terrain, en squat, en France. Nous y étions pour réaliser les derniers entretiens. Le passage à l'entretien ne s'est pas fait pour les raisons que nous développons dans la suite de notre propos.

²⁵⁸ Pour autant qu'un tel travail ne soit jamais fini.

²⁵⁹ Voir : Annexe 1.

2.4.2. *Procédés : l'entretien semi-directif*

Pour accéder à une logique interne des représentations, des trajectoires des personnes de corpus, nous avons eu recours à l'entretien semi-directif dont le choix et l'enjeu remplissaient les modalités concrètes du déroulement de l'enquête au regard de la spécificité de notre objet d'étude.

Nous avons élaboré une grille d'entretien qui s'articulait autour de deux entrées principales : les logiques habitantes et les logiques militantes. Nous avons cherché, dans l'élaboration de cette grille, à rompre la relation d'enquête entre un « sujet connaissant » et un « sujet savant » pour toucher au plus près la culture anarcha-féministe. Nous nous sommes adaptée aux situations diverses et variées du contexte de la recherche : si les personnes étaient en situation de squat, nous abordions directement la question du squat concerné. Si nous interviewions des personnes que nous n'avons pas rencontrées lors de nos différentes immersions, l'entretien commençait par une présentation du squat féministe dans lequel elles avaient évolué : les modalités du squat, de la vie collective...

Nous menions ensuite l'entretien pour connaître leur trajectoire habitante : les différents espaces habités avant le squat et les logiques habitantes après l'expérience du squat féministe, non-mixte. A partir de cette dimension habitante, nous débouchions sur la deuxième partie de notre grille d'entretien : les logiques militantes. Pour basculer dans la dimension militante de leur mode d'habitat, nous utilisions une seule question : « Est-ce que tu dirais que tu viens d'une famille de militants ? » Avec cette question, nous cherchions à saisir leurs origines socio-familiales. Nous questionnions ensuite les modèles d'engagement qui se recoupaient avec de nombreuses dimensions énoncées dans la première partie de notre grille d'entretien. Au cours de l'entretien, nos informatrices ont été orientées par de simples relances sur les points jugés essentiels²⁶⁰.

La réalisation des entretiens a été une épreuve en soi. Même si de nombreux contacts ont pu être noués lors des différents séjours en squat féministe, le passage à l'entretien n'a pas été chose facile. Plusieurs facteurs expliquent cette difficulté d'approche²⁶¹ :

²⁶⁰ Dans l'élaboration de la grille d'entretien et dans notre questionnement, nous n'avons aucunement posé de questions en termes d'identité sexuelle ou de genre. Ces catégories qui sont reprises dans l'analyse émergeaient spontanément dans le discours des enquêtées : « en tant qu'hétéro », « j'ai découvert mon lesbianisme »... « j'en avais marre d'être la gouine de service »... L'ensemble de ces présentations de soi faisaient émerger spontanément des catégories de la recherche.

²⁶¹ Là encore, nous pouvons dire que la culture universitaire s'est heurtée à la culture anarcha-féministe et aux modes de vie en squat.

Il existe à l'intérieur de ces lieux de vie une temporalité particulière qui ne correspond pas au temps de la recherche ou plutôt au temps universitaire. Le temps du squat est en quelque sorte dans un « hors temps ». Les réunions politiques peuvent durer huit heures, les repas peuvent se prendre dans la nuit, à 4h du matin, les matinées sont des temps morts où chacune se repose... Si les matinées sont des temps improductifs, le reste de la journée est rempli d'activités multiples et variées. D'ailleurs, il y a un fort sentiment de débordement, de manque de temps chez les habitantes de ces lieux de vie qui a complexifié la prise de rendez-vous.

A l'intérieur des maisons, le collectif l'emporte souvent sur les relations interpersonnelles. Il est difficile de s'extraire des moments collectifs quels qu'ils soient : pause café dans la cuisine, réunion autour d'actions politiques, rassemblement en vue de préparer un évènement, un repas collectif, un concert, une soirée de soutien...

Le squat est aussi le lieu du mouvement :

Des départs pour des manifestations en France ou à l'Etranger ou simplement pour rendre visite à des connaissances dans d'autres lieux de vie alternatifs ;

Des retours incertains provoqués par le stop et le délitement du temps de ce mode de déplacement.

Ces quelques tentatives d'explications ont eu pour conséquence un travail d'adaptation. De nombreuses questions d'ordre méthodologique se sont posées : est-ce au chercheur-e d'imposer ses propres conditions d'entretien qui répondent en grande partie à des questions matérielles de retranscription ou est-ce au sociologue de se plier aux règles des lieux, à l'esprit des lieux ?

La deuxième posture complexifiant la réalisation des entretiens traduit néanmoins des manières de voir, d'agir et de vivre ensemble qui dessinent les groupes sociaux étudiés.

En conséquence, certains entretiens ont été réalisés la nuit, d'autres assis par terre à l'abri du collectif, dans les chambres des unes et des autres ou encore le salon²⁶². Quels que soient le lieu et l'heure, ils se sont toujours fait interrompre par des allers et venues d'autres habitantes, par des interpellations de personnes du collectif envers la personne interviewée niant en quelque sorte la situation de l'entretien.

²⁶² Nous aurions même pu réaliser des entretiens sur le toit de la maison allemande si nous n'avions pas le vertige.

Une autre réalité se dessine concernant le terrain français. La majorité des entretiens « français » ont été réalisés en dehors du cadre du squat. Les personnes qui ont eu plus de facilité à répondre favorablement à cette demande d'entretien sont celles qui sont sorties des lieux, qui n'habitent plus en squat et qui nous ont par conséquent relaté une expérience passée, comme s'il était plus simple de se mettre à distance ou d'être à distance de la réalité du squat pour émettre un propos, formuler un discours.

Nous avons effectué par ailleurs des entretiens dans d'autres villes que celles des squats relatés ce qui éclaire d'une certaine manière les temporalités du squat, la présence incessante du collectif au sein du squat et les mobilités multiples des personnes engagées dans les expériences de squat. D'ailleurs, ces réalités nous ont fait « rater » des occasions d'entretien. Entre nos allers et retours et les mobilités des unes et des autres, nous n'avons pu concrétiser certains entretiens préalablement acceptés.

Enfin, il est important de souligner que certains entretiens relatant des expériences françaises de squat ont été réalisés à Berlin et que tout le séjour allemand a été ponctué de rencontres inattendues avec des « françaises » de passage dans la capitale allemande et dans les lieux de vie féministes allemands.

Le terrain allemand annonce également une autre dimension du travail du recueil de données qualitatives : la réalisation d'entretiens en langue étrangère.

L'ouverture de la recherche aux expériences allemandes a été une évidence afin d'appréhender une réalité plus pérenne, plus stable, tout en renvoyant à d'autres difficultés à surmonter. Les Hausprojekt allemands sont le lieu d'une mixité sociale au sens où ces espaces de vie sont peuplés de nationalités multiples²⁶³. Le Liebig n'échappe pas à cette règle de la diversité des origines. Les habitantes viennent en effet du monde entier (de Suisse, d'Autriche, de Finlande, de Norvège, de Suède, d'Italie, de France, d'Amérique, d'Amérique latine, d'Israël, d'Irlande, du Portugal, de Nouvelle Zélande...). Cette mixité des origines a imposé la langue anglaise comme langue officielle dans la maison, langue autour de laquelle toutes les habitantes peuvent se retrouver²⁶⁴.

Sur les 20 entretiens réalisés à Berlin, seul 1/3 du corpus est allemand. Les entretiens auprès des allemandes ont été en majorité effectués en allemand et pour trois d'entre eux, en anglais

²⁶³ En France, il n'est pas rare non plus dans les squats de rencontrer des personnes étrangères.

²⁶⁴ D'ailleurs, les allemandes entre elles communiquaient la plupart du temps en anglais pour ne pas évincer une personne étrangère d'une conversation ou d'une discussion.

du fait du très bon niveau d'anglais des personnes²⁶⁵. Les autres entretiens ont été faits auprès d'une américaine, d'une israélienne, d'une italienne, d'une portugaise, de trois suissesses (francophones), de deux suédoises, d'une norvégienne et de trois françaises. Pour les entretiens réalisés en anglais, seule l'américaine a été interviewée dans sa langue maternelle. Et, pour ce qui est des autres personnes de notre échantillon, la langue anglaise devenait le seul terrain sur lequel nous pouvions nous rencontrer avec toutes les difficultés que cela sous-entend (compréhension altérée par les accents, le registre de langue différent...)

Il est intéressant de souligner que les entretiens effectués dans sa propre langue sont plus poussés au niveau des idées que ceux effectués dans une autre langue que la sienne. Par contre, les entretiens effectués en anglais par des personnes dont ce n'est pas la langue maternelle sont directs : il n'y a pas de détours, les réponses sont précises et concises. Si l'essentiel est dit, nous nous demandons toutefois si des dimensions de leur parcours ne nous ont pas échappé du fait de la langue.

Cette question de la langue est par ailleurs amplifiée par le travail de traduction effectué au moment de la retranscription des entretiens. La traduction n'est-elle pas une trahison²⁶⁶ du propos des personnes interviewées ?

Le travail de traduction se débat dans une double contradiction : celle de respecter au plus près le discours, la forme et le contenu de la langue et en même temps de composer à partir de cette rigueur un propos compréhensible en français : de rendre lisible et transmettre le tout dans les limites de la langue française. La traduction s'est donc faite en deux temps. Le premier concerne ce travail d'être au plus prêt de la réalité, des idées, des représentations tandis que le second renvoie à un travail de « réécriture », de recomposition en fonction des normes et des règles de la langue française.

S'il y a eu un travail de « réécriture », le registre de langue a néanmoins été respecté ce qui rend compte d'ailleurs de dimensions culturelles avec lesquelles nous avons composé tout au long de notre travail. Pour exemple, nous nous attardons sur la dimension collective des squats féministes, sur cette dynamique qui fait passer des individu-e-s à un groupe social, à un collectif et sur la manière dont le collectif se construit et se maintient.

²⁶⁵ Après de ces personnes, la question ne s'est pas posée. La première ne concevait pas qu'on puisse apprendre et parler l'allemand tellement elle faisait un rejet de son pays et de sa langue maternelle. La deuxième revenait en Allemagne après un séjour de plusieurs années en Angleterre. Et enfin, la troisième a voulu, rétrospectivement, nous pensons nous faciliter le travail.

²⁶⁶ « Toute traduction est une trahison » selon l'expression italienne « traduttore traditore » signifiant « Traduire, c'est trahir », ou littéralement, « traducteur, traître ».

Le terrain français refuse le mot de communauté pour se qualifier et préfère le terme de collectif : « là où on vit, c'est un collectif, ce n'est pas une communauté, on n'autoproduit pas, on n'est pas en autarcie, c'est ouvert.²⁶⁷ » En France, nous savons que les habitantes des squats se débattent avec ce concept de communauté qui est empreint d'une idéologisation, d'une connotation politico-idéologique construite à partir de représentations sociales, bien souvent négatives, du phénomène communautaire des années 60-70, interdisant le terrain français de le penser²⁶⁸. Or, le registre de langue en allemand ou en anglais est tout autre. En Allemand, *die Gemeinschaft* est dans le vocabulaire courant et le terme de *community* est très récurrent dans le répertoire lexical des personnes interrogées en langue anglaise. En anglais ou en allemand, ce concept est naturalisé, il ne renvoie à aucune connotation négative, il est une réalité : le fait communautaire existe concrètement, circonscrit par les murs des maisons occupées. Face à ces explications, nous avons conservé et respecté ces structures langagières.

Sur cette difficulté à mener une recherche avec plusieurs registres de langue, une autre réalité émerge : celle de la féminisation du discours :

« La maison d'étudiant-E-s, parce que je fais toujours étudiant-E pour dire le masculin et le féminin, mais c'est complètement mixte.²⁶⁹ » (B17)

En anglais, le registre de langue est relativement neutre, reconnaissant trois genres (le féminin, le masculin et le neutre). Le genre féminin est strictement réservé aux êtres humains femelles et le masculin aux individus mâles, tous les autres substantifs étant de genre neutre. La langue allemande est elle-aussi construite autour de trois genres. Mais, dans sa construction, elle n'associe pas nécessairement le genre à un sexe. Par exemple, *Das Mensch*, signifie l'Homme en général. L'Homme, en allemand, est donc construit à partir du genre neutre ce qui lui enlève toute connotation sexiste ; à la différence de la langue française qui ne

²⁶⁷ Extrait des propos d'une squatteuse repris dans une émission de radio féministe intitulée : *Nos vies en collectif*.

²⁶⁸ Nous pouvons ici nous interroger sur cette résistance opérée par notre terrain français qui associe la communauté à l'« autoproduction », à un mode de vie fermé, autarcique. Ces prénotions ou ces représentations rendent compte, pour les militantes féministes, d'une idéologisation du concept de communauté dans laquelle elles ne se retrouvent pas et surtout qu'elles rejettent fortement. Cette idéologisation et la cristallisation de celle-ci se comprennent par le rejet d'une filiation hippie et d'une filiation avec les expériences communautaires des années 70, stigmatisées par leur côté « flower power ».

²⁶⁹ Ce réajustement opéré par une de nos informatrices a été provoqué par une incompréhension de notre part, au moment de la réalisation d'un entretien. Elle relatait son précédent lieu de vie qui était un espace mixte. Cependant, par la féminisation de ses tournures de phrase, nous comprenions qu'il s'agissait d'un espace non-mixte. Nous rebondissons sur cette non-mixité de l'espace que notre informatrice circoncrivait à l'échelle du Liebig et non de son ancienne résidence.

connaît que deux genres : le masculin et le féminin et qui, au travers de ses terminologies, peut créer une confusion. Si nous reprenons l'exemple de l'*Homme* allemand, Les Droits de l'Homme en français reprend le genre masculin pour qualifier l'ensemble des hommes et des femmes. La langue française est ainsi plus au prise avec un amalgame entre le sexe et le genre. Si nous nous attardons sur ces considérations linguistiques, c'est que, dans les deux pays, en France et en Allemagne, un travail de dénonciation de la sexualisation des mots, de l'assimilation genre/sexe des vocables a été entrepris par un courant féministe. Or, ce travail qui tend à imposer la féminisation du discours n'a pas eu la même portée, le même impact, de part et d'autre de la frontière franco-allemande. En allemand, la féminisation du discours et des vocables s'est imposée dans le langage courant et dans la langue administrative. Cette pratique institutionnalisée de féminisation du discours a donc pour conséquence de ne pas rendre nécessairement compte d'un engagement ou d'une dénonciation du caractère sexiste de la langue allemande. D'ailleurs, ce n'est pas un domaine de revendication de la part de notre corpus allemand, à la différence du terrain français : pour les actrices françaises que nous avons interrogées ou dans les divers échanges que nous avons eus lors de moments informels, la féminisation du discours pratiquée est effectivement un marqueur de l'engagement féministe et révèle une pratique militante.

C'est dans ce contexte qui apparaît complexe et éclaté que s'est élaborée cette recherche. Nous nous accorderons d'ailleurs avec Alban Bensa et Didier Fassin²⁷⁰ lorsque ces derniers soulignent la *prise de risque*²⁷¹ à s'engager sur des terrains qui mobilisent les outils de l'ethnographie, de l'observation participante, de l'entretien dont parfois le recours est irréalisable, nous incitant à dépasser le cadre factuel de l'enregistrement.

Cette prise de risque est par ailleurs double. Elle concerne l'entrée sur le terrain et les techniques mobilisées pour sa réalisation pour se prolonger dans l'écriture, autrement dit le contexte d'énonciation et de réception de la recherche.

²⁷⁰ BENSA Alban, FASSIN Didier (dir.), *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*, La Découverte, Paris, 2008.

²⁷¹ « L'épreuve ethnographique signifie pour nous, au delà de la singularité des expériences, une prise de risque qui commence dans la relation d'enquête et se prolonge dans le travail d'écriture » BENSA Alban, FASSIN Didier (dir.), *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*, op. cit. : 13.

2.5. Le contexte d'énonciation aux prises de l' « ordre social sexué »

Dans le contexte des représentations négatives qui se fixent sur l'objet squat, de la répression que connaissent ces lieux de vie, de cette culture du secret qui se révèle, comment rendre compte de pratiques habitantes singulières sans exposer à la lumière des forces de l'ordre, de la vindicte sociale les personnes qui vivent le squat ? Comment rendre compte d'une culture sans dénaturer son propos²⁷² ? Ces dimensions nous invitent, de manière accrue, à penser le rapport individuel et collectif de notre travail au militantisme étudié. La question de la responsabilité du chercheur-e par rapport aux conséquences, aux « devenir » des personnes rencontrées se pose de manière sensible. La difficulté d'un tel travail réside bien dans l'énonciation des événements et des récits de trajectoire individuelle présentés avec l'appréhension que ce qui est donné à voir de l'engagement et des pratiques habitantes des militantes féministes interviewées ne construisent des stéréotypes négatifs de ce mouvement social et ne produisent des portraits négatifs de ce qu'est être anarcho-féministe. C'est en présentant les faits bruts tels que nous les avons vécus ou tels qu'ils nous ont été transmis par les actrices elles-mêmes que notre travail affrontera les contradictions des enjeux de représentation de cette remise en question de l'ordre social par des pratiques habitantes subversives.

De plus, nous travaillons sur un système normatif à part entière qui se heurte à l'ordre social sexué dominant, marginalisant les sujets homosexuels et les sujets lesbiens, pensés comme minorité sexuelle et qui renforce, de ce fait, la dichotomie hétéro/homo où l'hétérosexualité est toujours établie comme norme. Dans notre travail, les « sujets lesbiens » forment des groupes sociaux à côté de la catégorie des femmes, afin de résister au système hétéronormatif qui s'exprime en dehors des squats féministes et que ces espaces contestent. Il ne s'agit donc pas d'appréhender les sujets lesbiens sous l'angle d'une marginalité. Ce serait d'ailleurs une dérive de notre projet qui se situe résolument à l'intérieur du système normatif des squats féministes ce qui a pour conséquence de produire l'effet inverse : c'est l'ordre social sexué qui apparaît « déviant ».

²⁷² Nous nous sommes, par exemple, procurée des brochures d'auto-défense féministe pour les femmes et réservées aux femmes dans lesquelles nous pouvons lire des techniques d'auto-défense pour éviter une agression, pour riposter ou même pour intervenir lorsqu'une femme se fait agresser en public. Comment pouvons-nous présenter ce type de matériaux ?

A l'instar des militantes féministes étudiées, nous partageons l'idée que les identités sont multiples et influencées par l'interaction de différents facteurs comme le genre, la sexualité, l'appartenance à un groupe social spécifique, à un groupe ethnique, l'âge, l'origine géographique, facteurs qui produisent des parcours de vie, des trajectoires militantes et habitantes spécifiques. Les catégories de la sexualité (hétérosexuelle et lesbienne) sont elles aussi appréhendées sous l'angle de la diversité et ne peuvent en aucun cas être pensées, au travers de notre écriture, de manière exclusive en raison de la diversité des désirs, des pratiques sexuelles, des identités qui existent. Or, en énonçant la sexualité des personnes que nous avons rencontrées comme des catégories de la recherche, l'écriture a pour effet de naturaliser les sexualités, de rendre compte d'une vision « essentialiste » de notre approche ou pour l'appréhender sous l'angle de l'anthropologie, d'inscrire notre démarche dans une vision culturaliste des groupes sociaux étudiés.

En travaillant les catégories autour du genre ou de la sexualité, notre projet d'écriture s'enferme rapidement dans des catégories fixes et étanches, dans des processus de construction identitaire uniformes, linéaires et totalisants. Nous tombons finalement dans l'énonciation de catégories binaires et prétendues que sont l'homosexualité/le lesbianisme et l'hétérosexualité, les genres lisibles, intelligibles des identités de sexe, pendant qu'il s'agit bien pour nous de mettre l'accent sur des pratiques sociales et des savoirs qui organisent l'ordre social en « sexualisant » les corps, les identités.

Notre intention pourrait rejoindre la pensée *queer* qui revendique la nature instable de ces catégories, qui déconstruit les approches binaires en insistant sur la nature socialement construite des systèmes de classification de sexe, de genre et de sexualité et qui, en conséquence, résiste à cette tendance qui considère que ces catégories sont stables et fixes. Les identités de sexe ou de genre sont multiples et littéralement composées d'un nombre indéfini de composantes identitaires (âge, groupe ethnique, classe sociale...) qui s'entrecroisent et se combinent pour former des pratiques sociales et sexuelles différentes. Si cette conceptualisation est celle d'une pensée queer, si cette question nous aide à penser la question des identités sexuelles, elle se heurte, selon nous, au « chantier » sociologique. Comment capturer une identité si celle-ci est mouvante ? La simple écriture fixe les identités et les sexualités. Comment parler de la performativité des genres sans les naturaliser ? Dès lors, comment traiter sociologiquement de ces identités partielles, produits d'un discours : provisoire, instable, performatif ?

Se pose alors la question de notre méthodologie : celle-ci s'inscrit-elle dans une approche constructiviste ou bien dans une approche queer ? L'approche constructiviste nous permet de saisir la trajectoire sociale et habitante des personnes que nous avons rencontrées en les ancrant dans l'espace social et dans le temps. L'approche queer qui rappelle le caractère multiple et changeant des identités sexuelles, ainsi que le rôle et le pouvoir contraignant du discours hétéronormatif qui structure l'ordre social permet de saisir les pratiques habitantes au sein de l'espace du squat et les pratiques militantes qui s'y construisent. Nous retenons donc ces deux approches en fonction du croisement de nos intentions de recherche. L'étude des réactions homophobes²⁷³, par exemple, permet d'évaluer la manière dont les répondants de l'ordre social se réfèrent à des normes en matière de comportement sexuel. L'objet lesbien devient une manière de penser l'emprise de la norme au sein de l'ordre social actuel. Dans notre recherche, le lesbianisme est tour à tour pensé comme source identitaire (constructivisme) et comme déconstruction de l'ensemble des identités (queer)

2.6. Le contexte de réception de la recherche aux prises de l' « ordre universitaire »

Si la restitution de notre méthodologie d'enquête se mêle avec un travail d'objectivation vis-à-vis de notre objet, si celle-ci s'exprime par une certaine posture réflexive sur cette difficile rencontre entre deux modèles normatifs, elle ne peut se conclure, à l'aune de cette tension entre l'« ordre du squat » et l' « ordre académique ». Nous avons ouvert notre méthodologie d'enquête sur ce que l' « ordre du squat » renvoyait à l' « ordre académique », plus spécifiquement sur notre entrée dans le monde des squats féministes. Nous ne pouvons nous départir de son pendant, c'est-à-dire sur ce que l' « ordre académique » a projeté sur cet objet « squat féministe » ou plus exactement, sur notre présence au sein des squats féministes.

Si nous avons retenu l'ensemble des objections, des interpellations faites par les habitant-e-s des squats féministes, pourquoi, de la même façon, ne pas s'emparer de celles véhiculées par l'ordre universitaire ? Pourquoi devrions-nous les laisser dans l'ombre, dans les impensés de la construction de la recherche, les occulter ?

En choisissant ici d'aborder les interpellations qui nous ont été faites, les réactions que notre projet de recherche a suscitées, il s'agit, de la même façon que pour le terrain des squats féministes, de les accepter, de les retenir comme objets de réflexion et non de pointer ce que nous pourrions nommer rapidement des « déviations » ou des « dérives » de la recherche

²⁷³ Partie 4, chapitre « Le « genre » des maisons à l'épreuve de l'ordre social ».

académique. En les acceptant et en les retenant, ces interpellations participent du processus réflexif de la recherche. Nous les retenons comme des « perches » réflexives, nous incitant à émettre des réponses plus exigeantes, nous conduisant, par la même, à une rigueur scientifique. Elles contribuent, tout comme les représentations sociales des habitant-e-s portées sur notre présence au sein des squats féministes, à façonner le rapport du chercheur-e à son objet. C'est pourquoi nous retenons les réflexions, les réactions, les demandes de justification, que nous pensons comme des retours réflexifs sur notre pratique et la manière dont nous avons appréhendé notre travail.

Le squat perturbe le sens commun de l'ensemble du corps social²⁷⁴, nous constatons que le milieu universitaire n'en est pas exempté :

« C'est la porte ouverte à toutes les déviations » ; « c'est facile de vivre le squat lorsqu'il s'agit de toucher les minima sociaux à côté », « elle a bon dos la critique de l'Etat si en même temps elles en profitent » ou encore réfléchir sur le squat, « ce n'est pas important », « le squat, c'est rien »....

Certain-e-s membres n'ont pas résisté à nous faire part de leurs représentations sociales négatives, souvent expressions de simples jugements de valeurs, à lire les remarques ci-dessus. Au travers de celles-ci, nous avons fait l'expérience des représentations négatives qui se fixent sur l'objet « squat ». Tout comme les habitantes étudiées, nous avons été interpellée, au sein de l'ordre universitaire sur le caractère « fasciste » de ce type d'expérience.

Les interpellations qui nous étaient faites ont eu pour corollaire des tentatives de réajustement de la réalité sociale des squats féministes, ce qui revenait, pour le dire autrement, à « prendre la défense » de ces pratiques militantes et habitantes. A plusieurs reprises, notre parole a été reléguée à celle d'une activiste féministe, notre statut de doctorante s'est vite confondue avec celui d'une squatteuse. De quelles manières pouvons-nous traiter ces données ? Devons-nous les appréhender comme de simples « résistances à l'objectivation²⁷⁵ » ou bien répondre en invoquant l'androcentrisme de la discipline comme le souligne le sociologue Olivier Fillieule :

« On le sait la définition classique du champ politique est androcentrée et la prééminence qui y est donnée à l'Etat et aux élites, si elle correspond bien entendu

²⁷⁴ Nous l'avons déjà souligné en reprenant les mots de Florence Bouillon.

²⁷⁵ Ce qu'elles traduisent le plus souvent. Toutefois, nous n'avons pas suffisamment d'éléments pour la traiter objectivement et la déconstruire davantage.

largement à la réalité matérielle des inégalités de pouvoir, contribue en même temps à trop vite exclure d'autres domaines de la vie sociale.²⁷⁶ »

Ce que nous comprenons, c'est qu'en intégrant le squat, le ou la chercheur-se s'engage, au même titre que les squatteuses dans des rapports sociaux spécifiques, pour ne pas dire hostiles.

Si le squat perturbe le sens commun et l'ordre académique, la dimension féministe des pratiques habitantes a ajouté à la « stigmatisation » de l'objet étudié :

« Ce n'est pas très pertinent de regarder cette réalité du squat féministe puisque le mouvement est marginal. » « Cela ne concerne que quelques femmes, donc c'est un mouvement marginal, au sein des squats et de la société ». « Je ne savais même pas que cela existait. »

S'ajoute, en plus, à l'engagement féministe, la non-mixité des espaces qui heurte les évidences et rencontre très vite des résistances de l'ordre social :

« Il y a eu aussi pas mal de filles qui ont découvert la non-mixité. Elles ont découvert que c'était un droit aussi. Du coup, pourquoi ce n'est pas du fascisme que de vouloir des lieux non-mixtes ? » (F7)

Cet extrait que nous reprenons à une de nos informatrices souligne un processus de changement de regard sur la non-mixité des espaces féministes. D'abord pensée comme « fasciste », la non-mixité pratiquée devient aux yeux de celles qui la vivent un droit. Or, c'est bien ce droit à étudier des espaces non-mixtes qui est à questionner. Si cette réalité sociale n'existe pas au regard des détenteurs du savoir, alors comment pouvons-nous en faire un objet de connaissance ? Nous retrouvons l'idée de l'exclusion de certains domaines de la vie sociale soufflée par Olivier Fillieule, qui forge, selon nous, l'unité de cet objet « squat féministe ». En effet, si la réalité sociale des squats féministes a un statut « d'impensé²⁷⁷ », plutôt que de la rendre impensable, nous cherchons, au travers de cette recherche, à la penser²⁷⁸.

²⁷⁶ « On le sait la définition classique du champ politique est androcentrée et la prééminence qui y est donnée à l'Etat et aux élites, si elle correspond bien entendu largement à la réalité matérielle des inégalités de pouvoir, contribue en même temps à trop vite exclure d'autres domaines de la vie sociale » FILLIEULE Olivier, « Travail militant, action collective et rapports de genre », in FILLIEULE Olivier et ROUX Patricia (dir.), *Le sexe du militantisme*, Presses de SciencePo, 2009 : 23-72.

²⁷⁷ L'ensemble des typologies sur la question des squats le confirme.

²⁷⁸ C'est tout le défi de la recherche.

En procédant de la sorte au sein de l'ordre universitaire, nous avons été confrontée à une série de questions²⁷⁹ dont nous retranscrivons ici le sens :

« Pourquoi avons-nous choisi de travailler sur ce sujet ? Sommes-nous féministe²⁸⁰ ? Etions-nous engagée ou non dans le mouvement squat avant d'y élaborer un objet de recherche ? Quel type de participation avons-nous développé sur le terrain ? Avons-nous maintenu la bonne distance avec les enquêtées ? »

L'ensemble de ces questions peuvent se résumer en une seule : d'où parlons-nous ? Cette demande de justification, de légitimation de notre rapport à l'objet de recherche et la façon dont nous l'avons appréhendé, nous conduit à entreprendre un travail d'objectivation, à être dans un rapport de vérité²⁸¹ vis-à-vis de notre positionnement scientifique. Toutefois, si nous nous emparons ici de ces questions en y engageant un processus réflexif, notre première réaction a été de refuser de répondre en percevant le sens des questions reçues comme une injonction non-justifiée. En effet, si nous avons pris pour cadre d'expérience les logiques d'engagement au sein du Front National, aurions-nous été confrontée au même registre de questions : à savoir si nous sommes nous-même d'extrême-droite ou si nous avons quelques accointances avec le parti ? Si nous prenons un exemple moins extrême, moins sulfureux comme les logiques d'engagement au sein du Parti socialiste ou de l'Union pour un Mouvement Populaire, est-ce que l'interpellation aurait été identique ?

Le(s) féminisme(s) est un mouvement multiple, éclaté, hétérogène. Cette question, simple en apparence, révèle pourtant une complexité. Si nous sommes féministe : sommes-nous féministe matérialiste ? Sommes-nous d'obédience autonome et libertaire, nous inscrivant alors dans une filiation théorique et pratique autre qu'un féminisme « institutionnalisé » ? Le squat est-il un moyen ou un outil, pour nous, d'allier engagement et pratique ?

Dans cette interpellation, c'est bien le lien entre objet scientifique et engagement, exacerbé par le sexe du chercheur-e et la spécificité de l'engagement : le féminisme, qui sont en jeu. Est-ce que l'identité du chercheur-e comme militant-e conditionne la fabrique de la recherche ? Est-ce que porter un travail scientifique sur les logiques d'engagement est un engagement en lui-même ?

²⁷⁹ Si ces interrogations traduisent une exigence scientifique, Celles-ci étaient parfois teintées de soupçons : « Est-ce qu'on en est ? » Féministe ? Anarchiste ? Lesbienne ?

²⁸⁰ Sur cette question de notre identité féministe, nous aimons répondre en mobilisant la célèbre citation de la journaliste et romancière britannique Rebecca West : « Je n'ai jamais réussi à définir le féminisme. Tout ce que je sais, c'est que les gens me traitent de féministe chaque fois que mon comportement ne permet plus de me confondre avec un paillason. » En répondant de la sorte, nous ne sommes plus dans le registre de la recherche.

²⁸¹ Jusqu'où se fixe la limite de ce rapport de vérité ? Si certaines remarques étaient teintées de soupçons, comment ne pas appréhender ce rapport de vérité à un dévoilement, à des aveux, à des révélations ?

Le féminisme consiste à interroger la frontière entre le politique et le personnel, entre « le pratique » et « le théorique », entre le « scientifique » et le militant. Comme nous le remarquons avec l'analyse des différentes modalités de l'engagement féministe étudié, la pratique du « féminisme » génère de la pensée et de l'idéologie, pendant que la théorie génère de l'engagement. C'est ce que nous constatons dans nos analyses sur les dynamiques de la construction du parcours militant des militantes féministes étudiées. Mais, si la théorie génère de l'engagement, alors en menant une recherche sur des pratiques habitantes « féministes », en se situant dans le champ de la recherche, produisons-nous un positionnement politique ?

Si notre position de chercheuse est socialement, économiquement, politiquement située au sein de squats féministes, elle l'est finalement tout autant au sein de la recherche.

2.6.1. *Objet scientifique et/ou engagement*

La tension entre objet scientifique et engagement façonne un rapport spécifique à la recherche. Plus qu'ailleurs, le chercheur-e doit produire un travail de mise en perspective de sa trajectoire et de son implication que nous retrouvons dans la plupart des recherches sur la question. Par exemple, dans sa thèse intitulée *Un nouvel esprit contestataire. La grammaire pragmatiste du syndicalisme d'action directe libertaire*, Irène Pereira annonce d'emblée son implication personnelle dans les deux organisations militantes étudiées, à savoir Sud Culture Solidaires et Alternative Libertaire, organisation politique appartenant à la mouvance anarchiste.

Selon elle,

« Militer - et mener une enquête ethnographique sur le militantisme dont on est soi-même l'acteur - comporte une dimension d'expérimentation existentielle qui constitue une des caractéristiques de la démarche ethnologique. Mais, alors que classiquement l'ethnologue, par son travail sur les sociétés lointaines, faisait l'expérience de l'altérité, il s'agissait pour nous de vivre cette expérience existentielle au cœur de ce qui nous était le plus quotidien, notre lieu de travail. [...] Il n'y a donc pas de séparation radicale entre existence quotidienne, activité scientifique et activité politique. Il s'agit d'expériences qui se situent dans un continuum existentiel. ²⁸²»

Dans le cas d'Irène Pereira, le chercheur-e est militant-e. Et à partir de cette posture, un travail d'objectivation se construit, un travail de distance entre sa propre participation au jeu social

²⁸² PEREIRA Irène, *Un nouvel esprit contestataire. La grammaire pragmatiste du syndicalisme d'action directe libertaire*, Doctorat de sociologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Luc BOLTANSKI (Dir.), 2009 : 19.

militant est entrepris. Néanmoins, elle dépasse cette tension entre recherche et engagement par une dimension existentielle qui nous apparaît être le propre de tout travail.

Simon Luck²⁸³, qui a également entrepris une recherche sur l'engagement militant dans des organisations autonomes et libertaires, fait aussi un retour sur sa pratique de chercheur :

« L'immersion dans des organisations libertaires n'a pas constitué pour nous une épreuve douloureuse, un acte de contrition strictement nécessaire à l'achèvement d'un cycle d'études. Bien au contraire, nous avons trouvé là l'occasion de faire concorder des actes avec des opinions, d'exprimer nos valeurs, congruentes à celles de nos enquêtés. [...] L'affinité que nous entretenons avec les idées et pratiques libertaires participe sans aucun doute de notre choix de sujet de thèse, et peut-être y avait-il dans notre entreprise un désir à peine caché de nous pencher sur notre propre rapport à la politique. »

L'objet de la recherche devient une possibilité d'action, une opportunité d'engagement. Le chercheur devient militant au gré des interactions de la recherche. Il vit, en même temps que l'élaboration scientifique de son cadre d'analyse, une initiation qu'il souligne, par ailleurs, lorsqu'il confronte sa pratique de militant avec les nouvelles « recrues » qui ne le perçoivent pas comme un chercheur mais comme un militant, à la différence des plus anciens qui se souviennent de l'objet de sa présence.

Le dernier cas de figure que nous pouvons considérer concerne la très grande distance entre la position intellectuelle du chercheur et l'objet de l'enquête. Le chercheur n'est pas militant ou plutôt il n'est pas intégré moralement aux groupes politiques qu'il étudie : il est extérieur, voire opposé, aux idées et au projet politique avancés, à l'objet même de la contestation comme ce fut le cas de Daniel Bizeul qui a mené un travail sociologique sur les militants frontistes²⁸⁴ :

« Établir des relations étroites avec des militants du Front national, certains d'entre eux « néo-nazis », certains vivant à quelques rues de chez soi, tout en étant « homo », avec pour proches amis des hommes de couleur, de plus entouré de personnes hostiles à ce parti, oblige ainsi à gérer des liens inconciliables. Un risque possible pour le chercheur

²⁸³ LUCK Simon, *Sociologie de l'engagement libertaire dans la France contemporaine. Socialisations individuelles, expériences collectives, et cultures politiques alternatives*, Doctorat de science politique, Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, Yves DELOYE (Dir.), 2008.

²⁸⁴ BIZEUL Daniel, *Avec ceux du FN. Un Sociologue au Front national*, Éditions La Découverte Paris, 2003.

est alors d'être soumis à des sentiments contradictoires et de mettre du temps pour aboutir à une analyse exempte de toute influence indue.²⁸⁵»

Dans cet extrait, Daniel Bizeul souligne l'écart énorme entre son mode de vie et les représentations des militants FN qu'il a dû gérer tout au long de son enquête, aussi bien auprès des militants FN pour obtenir leur assentiment et mener à bien sa recherche, qu'auprès de ses proches qui voyaient cette implication au sein du FN comme un danger potentiel d'endoctrinement et qu'auprès du milieu scientifique qui n'a eu de cesse de lui demander :

« Comment ai-je pu fréquenter des personnes aussi peu recommandables sans haut-le-cœur et comment puis-je employer un ton aussi détaché, au point qu'il en paraît désinvolte, pour en parler ? Une réflexion s'y ajoute parfois : s'en tenir au principe de relater scrupuleusement ce qui est observé, sans mettre en valeur des conduites racistes et violentes et sans faire le lien avec les atrocités nazies, c'est offrir du Front national une image enjolivée, et, comme telle, dangereusement fautive ; c'est faire acte de complaisance et être sociologiquement dans l'erreur.²⁸⁶»

Il conclut son article sur l'épreuve en soi d'un tel terrain, sur la dureté sous-estimée du travail de recherche et de son impact sur sa personne.

Ces trois exemples soulignent une diversité des profils du rapport entre recherche et engagement. Le chercheur est militant et il s'empare de l'objet de son militantisme pour en faire un objet scientifique. Le chercheur n'est pas militant, mais au travers de sa recherche, il est pris dans une instance de socialisation militante qu'il entretiendra probablement une fois son travail achevé. Et enfin, le chercheur n'entretient aucune familiarité avec son objet de recherche et se débat entre ses propres convictions et le terrain, doit gérer cette trop grande distance entre soi et son objet.

En ce qui nous concerne, les réponses apportées relèvent d'une conscientisation ultérieure du rapport entretenu à notre objet de recherche. Comme nous l'avons précédemment annoncé, nous étions étrangère au mouvement des squats féministes, nous ne connaissions pas ces actrices avant de nous engager sur ce terrain. Pour souligner la distance entre elles et nous, nous pouvons même dire que si nous étions engagée dans ce mouvement des squats féministes, nous n'aurions jamais élaboré un tel objet de recherche tant le dessein militant

²⁸⁵ BIZEUL Daniel, « Des loyautés incompatibles », *SociologieS* [En ligne], Expériences de recherche, Dilemmes éthiques et enjeux scientifiques dans l'enquête de terrain, mis en ligne le 21 juin 2007, URL : <http://sociologies.revues.org/index226.html> : 1.

²⁸⁶ *Ibid.* : 3

entre en contradiction avec celui de la recherche universitaire. Toutefois, le terrain des squats féministes n'a pas créé, chez nous, de l'incompréhension et/ou une distanciation. Nous pouvons souligner que le sens de la justice des personnes rencontrées et leurs sentiments d'injustice éprouvés au cours de leur trajectoire biographique n'allaient pas à l'encontre de notre sens moral. Nous partageons le même sens de la justice et de l'injustice. Les frontières entre ce qui relève du « normal » et de « l'anormal » se rejoignent également. Nous avons éprouvé le même sentiment de colère lorsqu'elles nous relataient des injustices. Nous avons ressenti la même rage lorsqu'elles nous faisaient part des violences sexuelles qu'elles avaient subies. Nous avons été émue avec elles, scandalisée de la même façon et nous avons été affectée le jour où nous avons retrouvé l'une d'entre elles, endolorie, pleine de bleu suite à des violences policières qu'elle avait reçues pour avoir contre-manifesté -pour le droit à l'avortement - en réponse à une manifestation « pro-vie » -contre le droit à l'avortement-. Si ces exemples cherchent à souligner des dimensions de la recherche, comment objectiver ces questions de justice et d'injustice, de moralité, ces émotions ressenties ? Comment même les mesurer ? A la lumière de notre milieu d'origine, de notre position sociale, de notre trajectoire socioprofessionnelle, de notre sexe, de notre genre, de notre sexualité, de notre appartenance religieuse, de notre nationalité, de notre histoire migratoire ou tout simplement de notre trajectoire personnelle ?

Comme nous l'avons vu, cette injonction a été différemment posée par notre terrain. Lorsqu'on nous demande « si nous sommes « gouine radicale »²⁸⁷ », cette question reçoit une réponse honnête et authentique de qui nous sommes, d'où on parle.

« L'« objectivité », c'est ce qui permet de ne pas interroger sa position, et de faire passer pour universel ses préjugés de sexe, de classe, de race. L'honnêteté exige au contraire que l'on explicite sa subjectivité, que l'on dise « d'où on parle. »²⁸⁸ »

Il s'agissait toujours d'être dans un rapport d'honnêteté avec nos enquêtés-e-s. Est-ce cette honnêteté qui est problématique dans le champ universitaire qui en appelle davantage à l'objectivité ? Ce rapport d'« honnêteté » vis-à-vis de notre objet ne s'invite-t-il pas dans ce

²⁸⁷ Elle souhaitait nous présenter à d'autres activistes pour nous aider dans nos prises de contact.

²⁸⁸ PICQ Françoise, *Libération des femmes. Les années mouvement*, Seuil, Paris, 1993 : 358.

Françoise Picq poursuit en énonçant que « s'affirmer féministe dans ses recherches, c'est ne pas limiter celles-ci à la description statique de la condition des femmes, mais produire une analyse dynamique; ce n'est pas se soumettre à une théorie préconçue, ni imposer une grille de lecture pré-établie, mais c'est poser un regard critique et vigilant sur les présupposés masculins qui sont au fondement des différentes disciplines, dévoiler le caractère partiel et partial de démarches considérées comme scientifiques et prétendant à l'universel. C'est ne pas masquer son engagement derrière une fausse neutralité. »

travail d'objectivité ? Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron et Jean-Claude Chamboredon écrivent qu'« il n'y a de choix qu'entre des présupposés inconscients donc incontrôlés et des présupposés conscients et contrôlables.²⁸⁹ » S'agit-il de faire émerger des présupposés inconscients pour mieux les contrôler ?

Dans son ouvrage, *Manifeste cyborg et autres essais, Sciences, Fictions, Féminismes*, l'épistémologue Donna Haraway énonce que « l'objectivité s'affirme comme une affaire d'incorporation particulière et spécifique [...]. Seule la perspective partielle assure une vision objective.²⁹⁰ » Par « perspective partielle », l'auteure entend réhabiliter l'importance de la position occupée par celui qui porte un regard sur le monde et qui définit « des manières particulières de voir, c'est-à-dire, des manières de vivre.²⁹¹ » Donna Haraway privilégie alors « les points de vue des assujettis » pour la construction de savoirs critiques. Elle pense que les positions à la marge sont pertinentes pour articuler une nouvelle compréhension de l'objectivité, qui se déploierait alors dans de multiples formes de savoirs, et non pas dans un savoir, une vérité. C'est ce qu'elle entend quand elle parle d'objectivité incorporée et de savoirs situés : « Les points de vue des assujettis ne sont pas des positions « innocentes ». Au contraire, ils sont privilégiés parce qu'en principe moins susceptibles d'autoriser le déni du noyau critique et interprétatif de tout savoir. Ils ont capté ce que sont les modes de déni au travers de la répression, de l'oubli et des actes d'escamotage.²⁹² »

La question qui se pose alors est : est-ce vraiment nécessaire d'objectiver ses propres engagements pour comprendre ceux des autres ? Et jusqu'où doit aller ce travail d'objectivation ? Si nous prenons l'exemple des violences faites aux femmes et si nous poussons le raisonnement à l'extrême, devons-nous énoncer notre implication personnelle face à cette réalité sociale, devons-nous exposer la manière dont nous recevons ce type d'informations et la charge émotionnelle que nous pouvons y mettre ?

« Serait-on passé, [pour reprendre le questionnement de Delphine Naudier et Maud Simonet], de l'injonction à la distanciation et au désengagement à l'injonction de se livrer, de se raconter, de se mettre en récit et donc de se mettre en scène ?²⁹³ »

²⁸⁹ BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude, CHAMBOREDON Jean-Claude, *Le Métier de sociologue*, Mouton-Bordas, 1968 : 65.

²⁹⁰ HARAWAY Donna, « *Savoirs situés* – La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », in : *Manifeste cyborg et autres essais - Sciences - Fictions – Féminismes*, Exils, 2007 : 117.

²⁹¹ *Ibid.* : 118.

²⁹² *Ibid.* : 119.

²⁹³ NAUDIER Delphine et SIMONET Maud (sous la direction de), *Des Sociologues sans qualité*, La Découverte, Paris, 2011 : 12.

Nous pourrions, par exemple, accoler notre sexe à la question des violences faites aux femmes, mais ce serait nier que des hommes peuvent tout autant être scandalisés, choqués et même révoltés par de tels comportements. Cette question prise à l'extrême frôle l'indécence et sa propre « mise en pâture » au nom de l'objectivité.

Si nous avons appréhendé un objet de recherche qui provoque chez nous révolte et rejet, comment cette position nous aurait-elle permis d'explorer la complexité d'un processus et surtout la possibilité même de réaliser ce travail ?

En ce qui nous concerne, notre immersion a consisté à habiter le squat. Elle ne s'arrêtait pas à l'échelle d'un groupe ou d'une activité, mais se poursuivait à l'intérieur d'un lieu de vie où on mange, on dort parfois dans une chambre collective ou dans un « sleeping ». Cette posture aurait-elle été tenable si nous n'entretenions pas quelques familiarités avec le mouvement ?

Ce questionnement non conscientisé dans l'appréhension même de notre objet de recherche nous amène à dire qu'il est nécessaire d'avoir une « familiarité distante » avec les valeurs mises en avant et avec les individu-e-s qui les portent.

Nous rejoignons à ce propos Simon Luck pour qui l' « ambition n'a jamais été de témoigner mais toujours de comprendre, et peut-être d'abord de comprendre ce qui poussait certains à l'action quand nous demeurions passif. » Effectivement, ce qui nous a animée, tout au long de ce travail, est de comprendre ces actrices qui investissent le squat, qui en arrivent à vivre dans des conditions parfois extrêmes, à endurer le froid, l'insalubrité des maisons investies et évoluer sous le coup de la loi et de l'ordre social.

Au-delà de ce rapport entre recherche et engagement, s'est mêlée, à plusieurs reprises, une confusion entre l'analyse sociologique que nous produisons à partir de notre objet de recherche et le discours militant relaté des activistes féministes étudiées. Nos analyses sociologiques ont en effet provoqué chez certain-e-s interlocuteur-e-s une confusion entre ce qui était produit à partir de notre terrain et le terrain lui-même et finalement : le discours scientifique²⁹⁴ porté était un discours militant²⁹⁵.

Dans quelle mesure le chercheur-e est-il « pris » dans l'ensemble de ces rapports sociaux ? Avons-nous été à un moment aux prises des jeux de verbe du terrain « militant », des

²⁹⁴ « Les savoirs politisés semblent ainsi marginalisés, voire discrédités (une critique qui a notamment visé les chercheuses féministes)

Et si c'était plutôt une réaction de défense contre des savoirs qui politiseraient le milieu de la recherche ? »
Journée d'étude, *La sociologie des mobilisations : objets légitimes, méthodes consacrées et objets oubliés*, CERAPS, Lille, 23 septembre 2011.

²⁹⁵ Parler de domination masculine relève-t-il du champ scientifique ou bien du discours militant ? L'utilisation de notions comme rapports de force, d'assise idéologique du pouvoir rend-elle compte d'un positionnement scientifique ou bien d'un argumentaire militant ?

rhétoriques et des discours normatifs du militantisme en présence ? C'est toute la question de la construction d'un positionnement politique et plus spécifiquement d'un positionnement féministe. Comment se construit un positionnement politique et d'autant plus un positionnement féministe ?

Dans son ouvrage *La Constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*, Anthony Giddens²⁹⁶ défend l'idée que les lignes de démarcations entre connaissance ordinaire et connaissance scientifique sont « inévitablement floues », les théories sociologiques et celles des militant-e-s sont parfois « entrelacées ».

Se dire féministe, c'est déjà avoir une certaine connaissance des rôles sociaux alloués aux femmes dans notre société, c'est être consciente de l'écart entre l'égalité juridique et les inégalités sociales et c'est dénoncer qu'en dépit d'avancées considérables (scolarisation, droit de vote, entrée massive dans le monde du travail, droit à la contraception et à l'avortement...), l'égalité entre les sexes est loin d'être effective, ce que montre et démontre toute enquête sociologique sur le sujet. Alors qu'un entrelacement existe entre connaissance scientifique et connaissance ordinaire, c'est d'autant plus vrai que les individu-e-s rencontrées mettent en œuvre des capacités de réflexion pour agir au sein de leur espace de vie et en société.

Cette dimension est importante à souligner car l'engagement féministe interroge directement le rapport sujet connaissant/objet de connaissance.

Qu'est-ce qui pousse le/la chercheur-e à choisir un objet de recherche plus qu'un autre ? Quels sont les conditions de réalisations de cette recherche, les limites, les obstacles auxquels le/la chercheur-e est confronté-e ? La question ne serait-elle pas comme l'énonce Pierre Bourdieu, dans un article consacré à l'objectivation participante d'objectiver le milieu scientifique lui-même :

« Ce qu'il s'agit d'objectiver, en effet, ce n'est pas l'anthropologue faisant l'analyse anthropologique d'un monde étranger, mais le monde social qui a fait l'anthropologue et l'anthropologie consciente ou inconsciente qu'il engage dans sa pratique anthropologique ; pas seulement son milieu d'origine, sa position et sa trajectoire dans l'espace social, son appartenance et ses adhésions sociales ou religieuses, son âge, son sexe, sa nationalité, etc., mais aussi et surtout sa position particulière dans le microcosme des anthropologues. Il est en effet scientifiquement attesté que ses choix scientifiques les plus décisifs (sujet, méthode, théorie, etc.) dépendent très étroitement de la position qu'il occupe dans son univers professionnel, dans ce que j'appelle le champ anthropologique, avec ses traditions et ses particularismes nationaux, ses

²⁹⁶ GIDDENS Anthony, *La Constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*, PUF, Paris, 1987.

habitudes de pensée, ses problématiques obligées, ses croyances et ses évidences partagées, ses rituels, ses valeurs et ses consécration, ses contraintes en matière de publication des résultats, ses censures spécifiques, et, du même coup, les biais inscrits dans la structure organisationnelle de la discipline, c'est-à-dire dans l'histoire collective de la spécialité, et tous les présupposés inconscients inhérents aux catégories nationales de l'entendement savant.²⁹⁷ »

²⁹⁷ BOURDIEU Pierre, « L'objectivation participante », *Les actes de la recherche en sciences sociale*, n°150, 2003 : 44-45.

Synthèse

La présentation de nos terrains d'enquête ainsi que notre méthodologie d'enquête réaffirment de nombreuses dimensions de notre questionnement articulé autour de la compréhension de cette distance sociale que symbolise l'engagement féministe au sein des squats par rapport à l'ordre social. Qu'est-ce qui fait valeur dans cette prise de distance ? Pourquoi certaines personnes sont-elles amenées à élaborer une solution féministe à leur mode d'habiter ? De quelles manières une action collective qui se réclame de l'émancipation, peut-elle, par le biais de pratiques habitantes, affirmer un autre possible, construire d'autres modes d'être et d'agir ?

En France, en appréhendant des personnes qui ont porté des expériences d'habitat féministe, nous avons souligné la manière dont ce mouvement a émergé dans la seconde moitié des années 90 et son évolution sociale, politique et spatiale. Le militantisme anarcho-féministe s'exprime aujourd'hui spécifiquement dans la ville de Grenoble qui se présente comme un terrain privilégié pour expérimenter un engagement féministe articulé autour de la question de l'habitat.

L'histoire des squats allemands rend compte de réalités sociales éclairantes pour saisir les squats féministes puisque celle-ci nous donne à lire une perspective féministe sur l'habitat. Dans les années 80, des militantes ont défendu l'idée que les femmes sont au cœur des problématiques liées au logement et à l'habitat : ce sont les femmes qui s'occupent de l'espace du logement et qui pratiquent le quartier en fonction de leur rôle social et de leur assignation de genre. A travers leurs revendications, elles rendent compte de l'assignation des femmes à un rôle de sexe et de la différenciation sexuée : ce sont elles qui vivent les conséquences des politiques de rénovation urbaine portées par des hommes au pouvoir. Elles dénoncent ainsi la distinction de genre et l'organisation du pouvoir, structurées par l'habitat. Face à ces réalités sociales, le squat devient une stratégie de résistance féministe que nous retrouvons, par ailleurs, dans le deuxième mouvement squat des années 90, avec des espaces dédiés à la critique féministe de l'ordre social.

A la suite de ces exemples reconstitués à partir d'un travail d'archives, nous percevons les manières dont des actrices engagées dans un mouvement collectif féministe autour de la remise en cause de l'ordre social par le biais de pratiques habitantes peuvent définir les causes de leur engagement, identifient les sujets concernés par leurs activités de revendication et œuvrent, simultanément, à la dénonciation des injustices et à la mise en place d'une action occupante, d'une solution habitante.

A partir des squats féministes français et des squats légalisés allemands, nous éclairerons cette remise en question de l'ordre social par la critique féministe (Partie 2). Nous nous attacherons

à identifier les formes de l'action collective au sein des squats féministes, les cadres militants et culturels, les configurations de convictions sur le bien-fondé de ce mouvement de contestation. Nous analyserons ce passage à l'action collective féministe au sein du squat ainsi que « les déterminants » sociaux qui permettent de se réclamer d'un mouvement collectif féministe.

Prolongeant notre présentation des terrains d'enquête, notre méthodologie confirme le désaccord normatif qu'expriment les squats féministes et éclaire un positionnement politique afin d'imposer une autre norme articulée autour de valeurs, de croyances et de représentations communes. Nous avons en effet souligné des représentations sociales que portent les militantes féministes sur l'ordre social, des manières de faire et d'agir qui s'élaborent pour répondre à la question des rapports sociaux et des rapports de genre. Nous avons également relevé des enjeux de représentation qui vont à rebours de ceux de l'ordre social : par exemple, un travail manuel, une compétence technique sont socialement plus valorisés au sein des squats qu'un travail intellectuel car la priorité de ce mode de vie porte sur les manières d'habiter le squat et de militer afin de tendre vers l'émancipation, la subversion de l'ordre social, l'autonomie.

A partir d'un habitat, en considérant le squat féministe, on se propose de mettre en lumière les logiques féministes attachées à la dimension habitante de l'espace du squat (Partie 3). Le squat peut-il être un instrument politique pour réinterroger les rapports sociaux, les rapports de genre ? Dans quel mesure l'espace habité du squat contribue-t-il à façonner, à modifier des modes de vie, des pratiques collectives, des représentations individuelles ou sociales ?

Les pratiques habitantes féministes s'inscrivent au sein d'un espace hybride qui s'articule autour d'actes de résistance et de contestation. En investissant l'espace du squat, les habitantes déclenchent un rapport de force autour de la problématique de la propriété privée et de sa violation. La répression est inhérente à ce type d'espace et à ce mode de vie. Face à cette articulation, nous questionnerons le conflit normatif entre squat féministe et ordre social. Comment comprendre l'engagement féministe au sein d'un espace réprimé, en butte à la violence, malmené par l'ordre social ? Pourquoi et comment le squat peut-il se présenter comme une solution féministe ? Peut-il aider à « sortir » de la dissonance sociale comprise entre « égalité » et « inégalité » ? (Partie 4)

Partie 2. Une remise en question de l'ordre social ou comment penser les logiques d'engagement féministe au sein du squat ?

Introduction de la deuxième partie

Comment saisir la remise en question de l'ordre social par des pratiques habitantes féministes ?

L'association du mot « squat » avec une critique féministe de l'ordre social est peu courante. L'ensemble des typologies sur la question des squats ne mentionne que très rarement la dimension féministe des espaces habités du squat. Penser le squat féministe revient en quelque sorte à s'intéresser à un « impensé²⁹⁸ ». Cet « impensé » est d'ailleurs renforcé par l'idée même d'une présence féminine/féministe. A partir d'un travail historique, nous tenterons de la rendre pensable²⁹⁹.

En adoptant une perspective historique pour révéler le lien entre critique féministe et ordre social, nous questionnerons le féminisme, appréhendé comme problème social en lui-même. Celui-ci se révèle rapidement aux prises d'enjeux politiques antagonistes, aux prises d'une relégation socio-spatiale. C'est pourquoi nous confronterons, en premier lieu, le projet historique avec le projet politique : la dimension spatiale du squat appréhendée sous le prisme d'une remise en question féministe et la dimension politique confrontant anarchisme/féminisme, et ce, dans une perspective diachronique.

A la suite de cette tentative de mise en lumière de la manière dont on peut penser la remise en question de l'ordre social par des pratiques habitantes féministes, nous nous attarderons sur un deuxième temps historique - celui qu'amorcent les événements de 68 - qui annonce une nouvelle forme de squat : les squats contre-culturels, les utopies communautaires, les formes d'opposition frontale à l'ordre social, qui s'articulent entre offensive et volonté de changer les

²⁹⁸ Cet « impensé » du squat féministe forge, selon nous, son unité.

²⁹⁹ Quelques éléments nous permettent de la rendre visible. Par exemple, ce texte intitulé « Mon expérience de femme dans les squats », qui informe de la présence de femmes dans les squats parisiens des années 80.

« Je vais parler de mon expérience de squatteuse, et je dédie ce message aux femmes qui sont mortes, de mort dramatique dans les squats. [...] Le squat Citroën a été le premier squat vraiment mixte. Le groupe des femmes était solidaire, et ainsi nous étions plus fortes. Ça a été une lutte de tous les jours contre les insultes, contre les discriminations, contre les violences. Mais je voudrais insister sur la capacité de respect presque incroyable des squatteurs aussi grande que leur violence. [...] Les squatteuses arrivent souvent avec des expériences encore plus folles, des secrets encore plus cachés. Ça ne se voit pas. Presque toujours elles sont très belles à leur façon. Mais souvent on dirait qu'elles sont fragiles, timides. A propos de timide, je salue Sylvie, qui a beaucoup squatté, et a ouvert le squat qu'on appelait le squat des Timides. Sylvie est une voyageuse qui est arrivée jeune dans les squats à Paris. Puis elle est partie ailleurs. Elle en est arrivée à squatter en Afrique du Sud. »

SABAN ODY, texte édité pour une conférence-débat au Palais de Tokyo, à Paris, le 21 .9. 2002, dans le cadre d'une exposition intitulée « Affaires des Squats à Paris ».

<http://odysaban.free.fr/Squatts/Presse/MonExperience.htm>

rapports sociaux et qui furent l'expression d'une revendication d'un « droit à un espace » pour vivre autrement.

Cette mise en lumière historique et politique soulignera davantage l'impasse historique³⁰⁰ et politique à laquelle nous sommes confrontée. « Femmes emmurées, comment vous rejoindre ?³⁰¹ »

Pour dépasser les obstacles, nous ferons un retour sur ce que recouvrent le « féminisme » et les diverses idéologies qui traversent les différentes étapes de la pensée féministe afin d'éclairer ce lien complexe entre engagement féministe et squat et étudier le processus qui conduit des militantes féministes à faire du squat, un mode d'action féministe et un espace d'expérimentation. Quels sont les mécanismes intellectuels qui nous permettent d'appréhender le squat comme un lieu d'émancipation féministe, un lieu qui permet de rompre les mécanismes de domination et de tendre vers « un autre possible », d'autres rapports sociaux ?

Afin de dessiner les contours de notre « terrain », nous nous attacherons à rendre compte des dimensions politiques et idéologiques de la catégorie qui nous intéresse, celle des squats féministes, issus de la mouvance autonome et libertaire. Pour affermir le lien entre l'engagement féministe et le squat, nous nous attacherons à l'action collective féministe, en elle-même, aux situations jugées problématiques, aux diagnostics énoncés pour révéler les injustices et éclairer le problème féministe. Il s'agira de mettre l'accent sur les logiques sociales collectives qui s'imposent aux militantes féministes, les conditions sociopolitiques qui permettent à un groupe social de se construire, de se rassembler autour d'un engagement spécifique, d'une contestation féministe de l'ordre social. En effet, l'engagement dépend du cadre militant donné, préconstitué qu'il s'agira d'éclairer à la lumière des luttes passées, des répertoires d'actions spécifiques à la critique féministe, autonome et libertaire de l'ordre social. A la suite des formes de l'action collective, nous interrogerons les différentes verbalisations qui permettent à des actrices en situation, de produire des justifications sur leurs pratiques sociales, militantes et habitantes. Enfin, pour traiter la critique féministe et la manière dont des actrices élaborent sa résolution en investissant un espace non-mixte, nous analyserons les conditions et les formes du « passage à l'acte » : ce passage spécifique à

³⁰⁰ Ce travail historique ne peut être que grossier tant les squats sont une nébuleuse traversée par des réalités historiques, sociales, économiques, politiques diverses. Le recours à cet exercice de clarification ne peut que révéler une impasse tant celle-ci revient à figer des catégories qui ne demandent qu'à imposer au regard des limites que nous fixons.

³⁰¹ « Travailleuse ou oisive, malade, manifestante, la femme est observée et décrite par l'homme. Militante, elle a du mal à se faire entendre de ses camarades masculins qui considèrent comme normal d'être son porte-parole. La carence de sources directes liées à cette perpétuelle et indiscrete médiation forme un redoutable écran. » PERROT Michelle, *Les Femmes ou les silences de l'Histoire*, Flammarion, 1998 : 154.

l'action collective féministe au sein de l'espace habité du squat. Nous interrogerons « les déterminants » sociaux des actrices des squats qui leur permettent de se construire en collectif et d'envisager le squat comme une scène émancipatrice. Nous nous attacherons à reconstituer les trajectoires habitantes et militantes pour saisir l'origine sociale des actrices des squats, les types d'évènements, les ruptures, les continuités biographiques et historiques permettant d'expliquer ce processus d'entrée au sein d'une mouvance spécifique et la construction de modalités habitantes au sein d'un espace féministe.

Chapitre 1. L'émergence d'un problème féministe

L'historiographie du squat mêle deux registres : la pensée anarchiste et son projet contestataire, et la question du logement, de son droit, de son manque, dans un contexte de crise économique, de crise du logement.

L'émergence du modèle de squat date de la fin du XIXe et est liée au mouvement anarchiste ou anarchisant. Toutefois, le modèle de « squat politique » ne se confond pas avec ce modèle autrement appelé, à l'époque, « déménagement à la cloche de bois³⁰² » ou « déménagement à la ficelle³⁰³ » qui consiste à quitter son logement la veille du terme, sans s'acquitter de son loyer, en évitant la saisie de ses biens. Cette « grève des loyers » qui rend compte rétrospectivement du caractère illégal de l'occupation est un mode d'action en faveur des mal-logés et/ou des sans logis et ces actions s'inscrivent dans un processus de résistance face au pouvoir des propriétaires, désignés comme « ennemis de classe ». Ce pouvoir s'accroît, en effet, au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, avec la capitalisation des rapports sociaux et l'augmentation des prix des loyers, sans contrepartie d'amélioration des conditions d'habitat³⁰⁴. Après l'épisode de la Commune et l'influence des idées révolutionnaires anarchistes, des comités de locataires émergent pour résister face à leurs conditions de logements. Ces comités se nomment « Comités révolutionnaires pour la grève des loyers » (1881), « Ligue de la grève des loyers et des fermages », « Ligue des anti-propriétaires » ou les « anti-proprios » (1887). Ce sont ces comités qui sont, à l'origine, de ces déménagements nocturnes qui ne relèvent pas réellement de l'occupation puisque l'illégalité de l'action se révèle à la suite du déménagement³⁰⁵. Héritière de la Ligue de la grève des loyers, l'Union syndicale des locataires ouvriers et employés de Paris et du département de la Seine est, ensuite, créée par l'ouvrier tapissier anarchiste, George Cochon³⁰⁶. Par des « actions directes » dans des lieux symboliques de la capitale, celui-ci amorce ce que nous pouvons

³⁰² Sur cette question, voir : Droit Au Logement (DAL), *Le logement, un droit pour tous. Dossier/enquête*, Paris, 1996 ; DAWANCE Thomas, *Squat et urbanisme*, mémoire de fin d'étude, Institut Supérieur d'Architecture, Saint-Luc, 1999 : 5.

³⁰³ Passage des meubles par les fenêtres, à l'aide de cordes.

³⁰⁴ QUILLIOT Roger, GUERRAND Roger-Henri (dir.), *Cent ans d'habitat social. Une utopie réaliste*, Albin Michel, Paris, 1989 : 100.

³⁰⁵ Le mot « squat » ne fait pas partie du vocabulaire de ces comités puisqu'il s'agit de déménagement et non d'une action réelle et effective d'occupation.

³⁰⁶ Ouvrier tapissier, fondateur de l'Union syndicale des locataires, l'anarchiste Georges Cochon luttait vigoureusement contre les proprios « vautours ». Occupations d'hôtels particuliers, installations de maisons préfabriquées dans les lieux les plus insolites (Tuileries, Chambre des députés, casernes, Préfecture...) avec banderoles, drapeaux ont fait l'objet d'une médiatisation forte dans *l'Humanité*, dans les années 30.

appeler un squat. Cette union connaît des divisions³⁰⁷ autour de la question de l'illégalité des actions et du mode d'action retenu.

Si les prémisses des squats politiques trouvent leur fondement politique dans une filiation anarchiste, nous lisons rapidement que ces expériences de « déménagements » ne recouvrent pas les mêmes finalités que les expériences de squat féministe que nous essayons d'aborder. Le répertoire d'action se disjoint et les finalités d'habiter autrement n'apparaissent pas au travers de la lutte et des résistances orchestrées par la Ligue de la grève des loyers ou l'Union syndicale des locataires. L'évolution de ces deux entités annonce bien que l'enjeu de la lutte se situe ailleurs que dans une volonté d'« habiter autrement »³⁰⁸.

Le squat n'annonce pas la critique féministe, celle-ci n'existe pas à côté de celui du logement et du mal-logement. Si le féminisme se pose³⁰⁹ au début du XXe siècle, il ne prend pas place au sein du squat, autour de cette lutte pour le logement. Le squat est l'expression d'un problème lié au logement, au mal-logement, au droit au logement³¹⁰. Le squat est pensé dans une logique « classiste »³¹¹. Il est utilisé dans l'optique d'obtenir un droit au logement, il est donc un moyen d'obtenir gain de cause dans la revendication de ce droit qui concerne les catégories sociales les plus défavorisées.

Si nous retenons cette idée que l'ordre social ne reconnaît pas l'existence d'un problème féministe articulé à l'habitat, nous pouvons toutefois mesurer notre propos en appréhendant l'exemple des « Milieux Libres » dont l'existence et les expérimentations pointent le caractère problématique des normes sociales de sexe et de genre. A partir de cet exemple des Milieux Libres, nous questionnerons le problème féministe au sein de ces espaces et soulignerons, en confrontant les idéologies en présence - l'anarchisme et le féminisme- que l'expression

³⁰⁷ Face au courant d'obédience anarchiste qui prône l'action directe, l'Union fédérale des Locataires et des Usagers de l'eau, du gaz et de l'électricité est créée. Après la Première Guerre mondiale, l'Union est rebaptisée Union confédérale des locataires de France et des colonies (UCL). L'UCL disparaît avec la guerre mais se reforme sous l'appellation de Confédération Nationale des Locataires (CNL), encore active aujourd'hui sous le nom de Confédération Nationale du Logement.

³⁰⁸ Sur les squats et l'histoire de ce répertoire d'action, voir : COLIN Baptiste, *Les squatts parisiens, depuis l'après-Deuxième Guerre mondiale jusqu'en 1995*, Mémoire de maîtrise d'Histoire contemporaine, André GUESLIN (directeur de recherches), Université de Paris-VII Jussieu, Septembre 2005.

³⁰⁹ Le terme « féminisme » prend son sens actuel à la fin du XIXe siècle, mais les idées de libération de la femme prennent leurs racines dans le siècle des Lumières.

Au début du XXe siècle, se joue ce qu'on appelle la « première vague du féminisme » : le combat portait davantage sur la réforme des institutions.

³¹⁰ Il est intéressant de souligner qu'à l'heure actuelle, cette dimension reste prégnante. Nous pensons à toute l'historiographie du squat et aux diverses luttes qui le traversent (Emmaüs, le DAL, les Enfants de Don Quichotte...)

³¹¹ Terminologie de Cécile Péchu. « La logique « classiste » consiste à utiliser le squat dans une optique essentiellement tournée vers l'obtention du droit au logement. Elle s'accompagne d'un discours contré sur le droit des ouvriers ou des pauvres. Elle domine dans les mouvements qui se développent de l'après-guerre au début des années 70. » PECHU Cécile, *op.cit.* : 18.

d'objectifs politiques antagonistes étouffe finalement les revendications féministes de l'ordre social. Par ailleurs, ce frein à la reconnaissance d'une critique féministe attaché à la question des espaces habités du squat semble se rejouer au plus fort du mouvement squat des années 70, des utopies communautaires pour « vivre autrement ».

1.1. Les « milieux libres³¹² » ou comment repenser les rapports sociaux

Les « Milieux libres » émergent à la même période historique que le squat. Cette réalité sociale se répand principalement en France³¹³, en Belgique, au Canada :

« Le milieu libre est un moment, une expérience dans la vie d'individus qui ne veulent pas être assignés à une identité, à un rôle déterminé par l'environnement social et économique. Ce sont des individus qui ne veulent pas se laisser mener par des conditions objectives, qui n'attendent pas demain pour que le monde change pas plus qu'ils ne l'attendent des autres. Ils sont marqués par le refus radical d'une vie assignée au travail, à la consommation, à la reproduction, etc. Et quoique individualistes, constamment à la recherche d'une émancipation collective³¹⁴. »

« Vivre en anarchiste³¹⁵ » fut l'ambition principale d'hommes et de femmes, issu-e-s du courant individualiste au sein du mouvement anarchiste. Opposé aux anarchistes communistes, aux anarcho-syndicalistes, à celles et ceux qui rêvent d'insurrection ou qui mettent tous leurs espoirs dans la grève générale, ce courant se caractérise par la primauté accordée à l'émancipation individuelle sur l'émancipation collective : « l'émancipation individuelle doit précéder l'émancipation collective », au travers de pratiques diverses telles que l'éducation libertaire, la camaraderie amoureuse, le végétarisme, la propagande par l'écrit, l'illégalisme. Ils vont refuser les normes bourgeoises et cherchent à inventer d'autres rapports sociaux, d'autres rapports entre les hommes et les femmes³¹⁶, entre les adultes et les enfants. Leur rejet du salariat les conduit à s'organiser en un milieu libre, à réfléchir à d'autres modes

³¹² C'est un terme spécifique à la Belle Epoque, période historique s'étendant de la fin du XIXe siècle à la première guerre mondiale et à la mouvance anarchiste. On utilise également le terme de « colonie », dont l'usage est plus ancien, remontant sans doute aux « colonies sociétaires » fouriéristes actives dans les années 1830. La colonie désigne une simple installation, dans le sens de l'anglais « settlement » tandis que le terme de « milieu libre » permet de relever immédiatement l'opposition au milieu extérieur, non libre, oppressif.

³¹³ Une quinzaine d'expériences ont vu le jour, en France, porté par une centaine d'hommes et femmes entre 1902 et 1914. Après la guerre, ce courant se désagrège, certains se rallient à l'idée de révolution après octobre 1917, les autres poursuivent la lutte mais selon une seule direction : végétarisme et milieu libre, antimilitarisme, néo-malthusianisme, ou combat pour la libre pensée.

STEINER Anne, *Les En-dehors. Anarchistes individualistes et illégalistes à la « Belle Epoque »*, Editions L'échappée, Coll. Dans le feu de l'action, Montreuil, 2008 : 12.

³¹⁴ *Milieux libres* [1890 - 1914], Les brochures de l'En Dehors, anti-c 2005 : 23.

³¹⁵ BEAUDET Céline, *Les milieux libres, Vivre en anarchiste à la belle époque en France*, Ed. Libertaires, 2006.

³¹⁶ Ils prônent, par exemple, l'amour libre et milite pour la limitation volontaire des naissances.

de consommation et d'échanges, « en éliminant toute consommation de produits jugés inutiles ou nuisibles comme l'alcool, le tabac, la viande, les excitants, les vêtements sophistiqués et incommodes³¹⁷ » et à emprunter, pour certain-e-s, la voie de l'illégalisme.³¹⁸ Ils cherchent à abolir tout principe de domination, de hiérarchie, toute structure figée :

« Nous avons toujours dit que voter ne servait à rien, que faire la révolution ne servait à rien, que se syndiquer ne servait à rien, aussi longtemps que les hommes resteront ce qu'ils sont. Faire la révolution soi-même, se délivrer des préjugés, former des individualités conscientes, voilà le travail de l'anarchie.³¹⁹ »

« L'ennemi le plus âpre à combattre est en toi, il est ancré en ton cerveau. Il est un, mais il a divers masques : il est le préjugé Dieu, le préjugé Patrie, le préjugé Famille, le préjugé Propriété. Il s'appelle l'Autorité, la sainte bastille Autorité devant laquelle se plient tous les corps et tous les cerveaux.³²⁰ »

« Pour vivre en anarchistes, ici et maintenant, et non dans cent ans » comme l'exhorte Libertad³²¹, fondateur du journal « L'Anarchie », organe des individualistes anarchistes.

Les travaux de la sociologue Anne Steiner³²² et de l'historienne Céline Beudet³²³ nous aident à concevoir le lien entre vie en anarchie et émancipation « féministe ». Anne Steiner³²⁴ met, en effet, en exergue la participation des femmes au sein de ce courant individualiste et de ces expériences de « milieux libres » :

« Dans les premières années du vingtième siècle, des femmes luttent pour le droit à une sexualité libre, diffusent des conseils et des méthodes pour la limitation volontaire des naissances, réfléchissent à de nouvelles méthodes d'éducation, refusent le mariage et la monogamie, expérimentent la vie en communauté. Militantes anarchistes individualistes, elles ne croient pas que la révolution ou la grève insurrectionnelle puisse être victorieuse dans un avenir proche et refusent la position de génération sacrifiée.

³¹⁷ STEINER Anne, *op.cit* : 12

³¹⁸ Cette volonté d'échapper à l'ordre social dominant a conduit certains d'entre eux à l'illégalisme, moyen de survie hors du salariat. La fausse monnaie, le vol et l'escroquerie sont pratiqués par quelques individualistes. Cette dérive illégaliste atteint son apogée avec une série de hold-up sanglants perpétrés en 1912 (la bande à Bonnot).

³¹⁹ BENARD, *l'anarchie*, 26 mai 1910.

³²⁰ LIBERTAD, *Le Culte de la charogne, Anarchisme, un état de révolution permanente (1897-1908)*, Agone, Marseille, 2006 : 239.

³²¹ LIBERTAD (1875-1908)

³²² STEINER Anne, *op.cit*.

³²³ BEAUDET Céline, *Les milieux libres, op. cit.*

³²⁴ STEINER Anne « De l'émancipation des femmes dans les milieux individualistes à la Belle Époque », *Revue Réfractations, Des féminismes, en veux-tu, en voilà*, n°24, mai 2010 : 15-29 ; « Les militantes anarchistes individualistes : des femmes libres à la Belle Époque », *Amnis* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 01 septembre 2008, consulté le 26 février 2012. URL : <http://amnis.revues.org/1057> ; *Les En-dehors, anarchistes, individualistes et illégalistes à la Belle Époque, op. cit.*

Pour elles, l'émancipation individuelle est un préalable à l'émancipation collective et la lutte contre les préjugés est une urgence. C'est pourquoi, elles questionnent toutes les normes, toutes les coutumes, toutes les habitudes, soucieuses de n'obéir qu'à la seule raison. Ces femmes, institutrices, couturières, blanchisseuses, domestiques, ont laissé peu de traces dans l'histoire, et sont pour la plupart aujourd'hui oubliées.³²⁵ »

Son ouvrage *Les En-dehors*³²⁶ retrace spécifiquement l'histoire d'une insoumise, celle de Rirette Maîtrejean pour aborder l'anarchisme individualisme et illégaliste à la Belle Epoque. Céline Beaudet traite, quant à elle, les configurations socio-spatiales de ces milieux, qui regroupent entre cinq et vingt individus. Elle nous donne à voir les modalités pratiques de leur vie collective : l'abolition du régime salarial pour créer des coopératives agricoles ou ouvrières, la réduction des besoins alimentaires et vestimentaires, les expériences végétariennes, naturistes, d'amour libre³²⁷, la coéducation sexuelle, l'éducation physique, manuelle, intellectuelle, le rôle éducatif du père comme de la mère, la question de la limitation des naissances... La variable de l'émancipation « féministe » apparaît ainsi, au travers du programme de vie en anarchie, des anarchistes individualistes.

Les femmes de ce courant expriment ainsi leur refus des normes dominantes par des pratiques, telles que l'union libre, souvent plurale, la participation à des expériences de vie communautaire et de pédagogie alternative et par la propagande active en faveur de la contraception et de l'avortement, aux côtés des militants néo-malthusiens. Ces femmes ont en commun d'avoir refusé le mariage qu'elles assimilaient à une forme de prostitution légale et la condition de « dominée » et d'« exploitée » qui s'offrait à elles dans le cadre du salariat. Elles se sont emparées des possibilités d'émancipation immédiate que leur offrait ce mouvement politique qui accordait à la sphère privée une importance déterminante. Par l'invention de nouveaux modes de vie incluant les expériences communautaires, l'éducation anti-autoritaire des enfants, l'affirmation d'une sexualité libre, ces femmes ont cherché à expérimenter la théorie par le fait. Les « causes populaires³²⁸ » et les petites publications éditées pour créer des liens entre les différents groupes annoncent les pratiques du squat féministe. L'exemple des milieux libres portés par le courant anarchiste individualiste annonce quelques soubassements idéologiques et pratiques dans cette volonté de formuler une

³²⁵ STEINER Anne, « Les militantes anarchistes individualistes », *op. cit.* : 1.

³²⁶ STEINER Anne, *Les En-dehors. op.cit.*

³²⁷ BEAUDET Céline, *D'une théorie de l'amour libre à la mise en pratique de l'union libre. Les « milieux libres » anarchistes* (France, 1900-1914).www.iisg.nl/womhist/beaudet.doc

³²⁸ Anne Steiner relate que les femmes de ce mouvement prennent part aux causeries populaires, fondées en 1902, par Libertad et Paraf-Javal. Les causeries fonctionnent sans statut, sans inscription, ni cotisation. Elles se veulent explicitement libertaires dans le choix des thèmes et dans la façon de les traiter. Les conférencier-e-s sont le plus souvent des militant-e-s que des spécialistes. Il s'agit d'un véritable mouvement, même si celles-ci sont éphémères.

solution complète à la question des rapports sociaux, détachée des contingences de l'ordre social. La critique féministe de l'ordre social est reconnue, au travers de la question des normes sociales, des normes de genre, des normes de la sexualité.

Tentatives d'émancipation féministe, les milieux libres n'ont toutefois pas permis à ses participant-e-s de se débarrasser de la reproduction du partage des rôles de sexe. C'est ce que nous apprenons dans les propos de l'anarchiste-individualiste et féministe Sophia Zaïkowska :

« L'émancipation de la femme est, selon moi, très mal posée chez les anarchistes. La femme n'est guère envisagée que comme épouse ou amante, que comme complément de l'homme et incapable de vivre sa vie pour et par elle-même. (...) La femme est donc prédestinée à l'amour, légalisé chez les gens comme il faut, libre chez les anarchistes.»³²⁹

Cette tentative d'émancipation féministe se heurte, si nous suivons la critique féministe de Sophia Zaïkowska, à une résistance au changement, à une incapacité à poser le problème féministe par les anarchistes individualistes et conduit finalement à la reproduction des normes de sexe. D'ailleurs, cette forme de vie collective, « en dehors », « hors du troupeau » n'annonce pas encore la possibilité d'une non-mixité de l'espace habité, variable de l'engagement féministe observée au sein des squats.

Nous pouvons avancer que le problème féministe ne porte pas, à cette période, la reconnaissance qui lui permet d'être pris en compte, que le poids du problème n'accède pas, au sein des milieux libres, à une certaine légitimité sociale qui permet de faire avancer la question des rapports sociaux de sexe et penser le changement social. Nous serions tentée d'avancer que le problème féministe s'efface au profit du poids de l'idéologie anarchiste individualiste. Afin d'éclairer ce point entre problème féministe et engagement anarchiste, nous nous proposons d'exposer ces deux idéologies.

³²⁹ ZAÏKOVSKA Sophia, « Le féminisme », *La Vie anarchiste*, 1^{er} mai 1913, n°12, reproduit dans « Communautés, naturiens, végétariens, végétaliens, crudivégétariens dans le mouvement anarchiste français », supplément à *Invariance*, Nexon, n°9, 1994 : 157.

1.2. L'engagement féministe à l'épreuve du mouvement anarchiste

Derrière l'appellation « squat féministe », deux idéologies sont mises en tension : l'anarchisme et le féminisme, deux mouvements politiques qui se positionnent, selon Francis Dupuis-Déri, à la fois sur un mode négatif et positif³³⁰. L'anarchisme comme expression *négative* de l'ordre social lutte contre toutes les formes de domination et de hiérarchie tout en s'ancrant dans une logique égalitaire, participative, délibérative et consensuelle, soit positive. Le féminisme procède des mêmes mécanismes négatifs et positifs : en lutte *contre* les oppressions des femmes par les hommes et *pour* l'émancipation des femmes et l'égalité entre les sexes. Ce mode négatif et positif semble faire se coordonner l'anarchisme et le féminisme.

L'anarchisme est « *un système de pensée social*³³¹ » qui propose des changements fondamentaux dans la structure de la société dont celui de se soustraire au rôle de l'Etat en élaborant un projet politique autour d'individu-e-s libres, sans autre forme de gouvernement. Cette posture ne va pas à l'encontre d'une organisation, comme souvent le sens commun l'appréhende. Accusé de désirer le chaos, l'anarchisme est souvent présenté comme l'équivalent du désordre, de la violence et de la destruction de la société. Or, les militant-e-s anarchistes ne contestent en rien la nécessité de s'organiser. Seulement, cette organisation doit venir de la base et ne doit pas être imposée par une instance supérieure. En effet, cette structure sociale gérée par des instances étatiques a pour conséquence, pour les anarchistes, passivité et manipulation. C'est pourquoi ils et elles proposent des actions spontanées qui doivent correspondre aux besoins changeants des individu-e-s et des groupes sociaux.

Un autre aspect de l'anarchisme est de mettre l'accent sur l'analyse de l'individualisme qui crée des rapports de concurrence au détriment de certaines personnes et de groupes. En termes d'organisation socio-politique, l'anarchisme implique l'idée d'une initiative individuelle, associée à une action collective. Cette idée repose sur un principe anti-hiérarchique où la structure organisationnelle est choisie, où les décisions sont prises collectivement et où la confiance se situe à l'échelle d'un groupe, d'un collectif, d'une communauté et non dans un principe de direction. En résumé, la posture anarchiste propose un changement de société qui produirait des individu-e-s autonomes, libres et non manipulés qui se regroupent afin

³³⁰ DUPUIS-DÉRI Francis, « *L'anarchisme face au féminisme* » in : FILLIEULE Olivier, ROUX Patricia, *Le sexe du militantisme*, SciencePO Les Presses, Sociétés en mouvement, 2009 : 187-204.

³³¹ Expression empruntée à l'historien et anarchiste canadien George Woodcock. Sur le sujet, voir : COLSON Daniel, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme de Proudhon à Deleuze*, Livre de Poche, Biblio Essais, 2001.

d'atteindre un contrôle direct de leur vie au sein d'une organisation sociale spécifique. En outre, l'anarchisme a mis l'accent sur la nécessité de trouver une concordance entre le « personnel » et le « politique », tout comme le mouvement féministe.

Tant dans le féminisme que dans certains groupes anarchistes, des formes d'organisation non-structurées ont été mises en place. Le principe de non-structure doit ici être compris comme une réponse à une sur-organisation d'une société ou de groupes politiques dont les femmes ont été trop souvent exclues et non comme une désorganisation totale de la gestion des groupes militants féministes. Il n'existe en effet aucun groupe sans structure. Chaque groupe, quelle que soit sa forme ou sa composition, se structure d'une manière ou d'une autre.

Comme l'a souligné Susan Brown³³², l'anarchisme ne peut accepter la domination des femmes par les hommes sans se contredire. L'anarchisme et le féminisme se retrouveraient ainsi autour d'un même projet d'émancipation.

Historiquement, cette corrélation entre féminisme et anarchisme est indissolublement nouée depuis 1792 lorsque Mary Wollstonecraft fait paraître *A Vindication of the Rights of Woman*, un ouvrage traduit la même année en français, sous le titre de *Défense du droit des femmes*. L'auteure n'hésite pas à comparer le mariage à la prostitution. Elle oppose et rapproche l'exploitation dont sont victimes les femmes les plus pauvres, contraintes au travail salarié ou à se faire payer leurs services sexuels, au sort des jeunes femmes de la petite et moyenne bourgeoisie, privées de toutes perspectives professionnelles par les préjugés et le défaut d'éducation, alors contraintes à faire alliance avec « un beau parti ». Elle avance l'idée que les différences entre hommes et femmes ne tiennent pas à la nature, mais bien à une différence d'éducation, préparant les jeunes filles à la dépendance et à la coquetterie. Elle exigera l'égalité des sexes et déclarera que les rapports d'autorité au niveau politique ne pourront être réduits tant que persisteront l'autoritarisme domestique et la tyrannie familiale.

Si le texte de Mary Wollstonecraft annonce la prise en compte du féminisme dans une conception anarchiste de l'ordre social, la tradition anarchiste le révèle différemment. Le féminisme dans l'« ordre anarchiste » est à appréhender au travers du concept de patriarcat et de son extinction. Pour les anarchistes, celui-ci ne s'effacera qu'avec le renversement du capitalisme et des personnes qui s'engagent dans cette voie, c'est ce système socio-

³³² BROWN Susan, *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism*, Black Rose, Montréal, 1993:185.

économique qui opprime les femmes et non la « classe » des hommes. Dans cette perspective, les femmes sont invitées à se joindre aux hommes dans la lutte anticapitaliste³³³.

La seconde manière de penser le féminisme dans l'« ordre anarchiste » est de le questionner, jusque dans la sphère domestique, sous l'angle de l'émancipation des femmes et des hommes³³⁴. Enfin, la troisième perspective, « l'anarchaféminisme », s'est quant à elle, développée en partie pour répondre aux anarchistes qui ont trop souvent justifié l'existence de rapports sociaux inégalitaires entre militantes et militants.

L'anarcha-féminisme constitue une construction *a posteriori* d'un courant féministe au sein de l'histoire de l'anarchisme. Les anarcha-féministes ne luttent pas pour une éventuelle participation des femmes au pouvoir. Elles n'œuvrent pas non plus pour une « matriarchie ». Elles s'inscrivent à rebours du système étatique et postulent l'élimination du pouvoir et de l'Etat qui leur apparaissent illégitimes. Dans ce sillage théorique, l'anarcha-féminisme s'oppose radicalement à un féminisme libéral égalitaire qui n'apparaît que réformiste et ne viserait qu'à assurer aux femmes des « chances égales » dans un contexte social illégitime structurellement³³⁵. C'est d'ailleurs ce que révèlent les tracts des femmes libertaires des années 70³³⁶ :

³³³ C'est dans cette logique que l'anarchiste Sébastien Faure s'adresse aux féministes, dans les années 20 : « Quand il [votre mari] lutte [...] sous une forme quelconque, contre le patronat ennemi ; soyez avec lui. [...] Le féminisme doit avoir un mouvement qui lui soit propre. Il doit avoir ses revendications qui lui soient particulières, une action indépendante ; mais il faut, cependant, que tout cela soit fait en accord complet avec l'homme. C'est de cette union que dépend le sort de l'humanité tout entière.

FAURE Sébastien, *La femme*, Groupe de propagande par la brochure, Paris, 1920.

³³⁴ « Ceux-là mêmes qui veulent l'affranchissement du genre humain n'ont pas compris la femme dans leur rêve d'émancipation [...] Sachons qu'une révolution qui s'enivrerait des plus belles paroles de Liberté, d'Egalité et de Solidarité, tout en maintenant l'esclavage du foyer, ne serait pas la révolution. La moitié de l'humanité, subissant l'esclavage du foyer de cuisine, aurait encore à se révolter contre l'autre moitié ». KROPOTINE Pierre, *Œuvres*, François Maspero, Paris, 1976 : 112-113

³³⁵ « La femme ne peut conférer au suffrage ou à l'urne aucune qualité particulière et elle ne peut rien recevoir d'eux qui rehausserait ses propres qualités. Son développement, sa liberté, son indépendance doivent venir d'elle-même et exister par et à travers elle. D'abord en s'affirmant comme une personnalité et non comme objet sexuel ; ensuite en refusant à quiconque quelque droit que ce soit sur son corps ; en refusant de porter des enfants à moins qu'elle ne le désire ; enfin, en refusant d'être une servante de Dieu, de l'Etat, de la société, d'un mari, d'une famille, etc. » Propos d'Emma Goldman sur la question du droit de vote des femmes.

Dans le même esprit qu'Emma Goldman, Federica Montseny, issue du mouvement des « femmes libres », *Mujeres Libres*, écrivait que le féminisme limiterait à tort son ambition à « vouloir accorder aux femmes d'une classe particulière l'opportunité de prendre activement part au système de privilèges de places », puisque, si ces institutions « sont injustes quand des hommes les utilisent à leur profit, elles resteront injustes quand ce sont des femmes qui en profiteront. » Cité par Normand BAILLARGEON in : *L'ordre moins le pouvoir. Histoire et actualité de l'anarchisme*, Agone, Eléments, Marseille, 2008 : 179.

³³⁶ Ce lien idéologique est par ailleurs souligné dans les travaux de la politologue canadienne Susan Brown qui démontre l'« essence féministe » de l'anarchisme qui ne peut accepter la domination des femmes par les hommes sans se contredire.

« Nous pensons que seule l'anarchie est l'aboutissement logique de nos revendications féministes. »³³⁷

« En tant que féministes, nous rejetons toute autorité, toute hiérarchie et tout rapport de force, que ce rapport de force soit exercé en haut par l'Etat, sur lequel on a relativement peu de moyens de lutter ou qu'il soit exercé au niveau de la vie quotidienne par nos patrons, médecins, maris, compagnons etc.... où ici et maintenant nous pouvons prendre nos affaires en mains »³³⁸

« Si nous, femmes libertaires, nous parlons d'emploi et du chômage, c'est dans une perspective d'abolition totale du salariat. Si nous, femmes libertaires, nous dénonçons le viol et les violences, nous y comprenons toutes les violences qui nous sont faites quotidiennement, au travail, chez nous, dans la rue... Nous, femmes libertaires, sommes révolutionnaires et refusons donc toute participation à une lutte réformiste. »³³⁹

« Nous ne sommes pas des marionnettes qui se comportent selon la volonté et les intentions de l'Etat. Si nous voulons nous faire avorter, nous en avons le droit. Ca ne sert à rien de pleurnicher pour une nouvelle loi ou une nouvelle réglementation. Il faut les refuser, tout simplement, car de toute façon, elles ne sont pas faites pour nous, mais par des hommes et des femmes au pouvoir, et elles se dirigent toujours contre nous, contre la liberté des individus. Nous n'avons rien à attendre de la bureaucratie et de l'Etat, mais nous avons tout à attendre de nous-mêmes, de nos imaginations révolutionnaires et de nos nouvelles idées de bouleversements. »³⁴⁰

« Pas de libération des femmes sans l'anarchie, pas d'anarchie sans libération des femmes. »³⁴¹

Lors de la Rencontre internationale anarcho-féministe³⁴², le 2 mai 1992, de la commission femme de la Fédération anarchiste, les féministes anarchistes réaffirment leur combat féministe au sein du mouvement libertaire et se positionnent autour de la nécessité de repenser le rapport au politique :

« Féminiser le mouvement libertaire en y apportant un autre regard, des pratiques différentes, complémentaires, par conséquent profondément égalitaires. Anarchiser les pratiques féministes en refusant le totalitarisme de la sororité, en nommant les différences d'intérêts et donc d'objectifs des courants politiques traversant les mouvements des femmes. Rompre avec les réflexes partidaires propres à toute

³³⁷ Tract *Femmes Libertaires*, 1974. Archivé à la Bibliothèque Marguerite Durand, centre de ressource spécialisé sur « l'histoire des Femmes », Paris.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ Tract COLERES, *femmes libertaires*, octobre 1979.

³⁴¹ Tract de la coordination des femmes libertaires, 1974.

³⁴² Nous conservons le titre original de cette rencontre, c'est pourquoi celle-ci n'est pas féminisée. Au travers de cet intitulé, il est intéressant de voir que la féminisation l'a emporté bien plus tard.

organisation, fût-elle anarchiste. Nommer les différences, les fédérer, les sexualiser pour les révolutionner et donc les égaliser dans leur multiplicité.³⁴³ »

Si en théorie, la filiation entre féminisme et anarchisme paraît évidente, dans l'histoire du mouvement anarchiste, cette « essence féministe » est niée. La liberté prônée par le mouvement anarchiste devrait en effet s'appliquer aux femmes, alors que, dans la vie quotidienne, les femmes issues du mouvement sont souvent confrontées à des situations sexistes, voire oppressives provoquées par leurs homologues masculins. Citons, par exemple, l'ouvrage *Anarchy in Action* de Colin Ward³⁴⁴, anarchiste, qui n'aborde la question des femmes que dans son chapitre « Open and Closed Families » où elles sont seulement décrites dans leur relation à la famille.

Cette réalité témoigne par ailleurs d'une filiation théorique plus ancienne. Joseph Proudhon, considéré comme le père fondateur de l'anarchisme, concevait la famille comme l'unité la plus basique de la société dans laquelle les femmes étaient renvoyées à leurs « responsabilités » : celles de remplir leur rôle social au sein du foyer.

A la suite de cette vision « non-révolutionnaire » et suite à l'écriture de *La Pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*³⁴⁵, Joseph Proudhon sera qualifié de misogyne. Il y déclare par exemple : « Non, Madame, vous ne connaissez rien à votre sexe ; vous ne savez pas le premier mot de la question que vous et vos honorables ligueuses agitez avec tant de bruit et si peu de succès. Et si vous ne la comprenez point, cette question ; si, dans les huit pages de réponses que vous avez faites à ma lettre, il y a quarante paralogismes, cela tient précisément, comme je vous l'ai dit, à votre infirmité sexuelle. J'entends par ce mot, dont l'exactitude n'est peut-être pas irréprochable, la qualité de votre entendement, qui ne vous permet de saisir le rapport des choses qu'autant que nous, hommes, vous le faisons toucher du doigt. Il y a chez vous, au cerveau comme dans le ventre, certain organe incapable par lui-même de vaincre son inertie native, et que l'esprit mâle est seul capable de faire fonctionner, ce à quoi il ne réussit même pas toujours. Tel est, madame, le résultat de mes observations directes et positives : je le livre à votre sagacité obstétricale et vous laisse à en calculer, pour votre thèse, les conséquences incalculables.³⁴⁶ »

³⁴³ Commission femme de la Fédération anarchiste (Rua Claude, Pothier Marie-Jo, Hernandez Hélène, Claude Elisabeth), « L'anarcha-féminisme », *Réfractations*, « Des féminismes, en veux-tu, en voilà », n°24, 2010 : 44.

³⁴⁴ WARD Colin, *Anarchy in Action*, Freedom Press, 1982.

³⁴⁵ PROUDHON Joseph, *La Pornocratie ou Les Femmes dans les temps modernes*, L'Herne, 2009(1875).

³⁴⁶ PROUDHON Joseph, *op.cit.* :

La « faiblesse » de l'anarchisme est de ne pas considérer le féminisme au même titre que l'anarchisme comme point de départ de l'idéologie. L'anarchisme s'attache aux principes de la libération totale au détriment des femmes en elles-mêmes. Si aujourd'hui les organisations militantes anarchistes se déclarent généralement antisexistes, la misogynie, le sexisme, en acte et en parole s'expriment pourtant.

Le mouvement anarchiste actuel est un mouvement majoritairement masculin composé d'hommes hétérosexuels, blancs, issus des classes moyennes et son pendant féministe, l'anarcha-féminisme, y est minoritaire. Cette faible représentation des femmes, au sein du mouvement, peut s'expliquer au travers du peu de modèles positifs féminins retenus dans l'histoire du mouvement. La tradition idéologique a surtout popularisé des modèles masculins.

La question des modèles

Dans son travail *La dynamique des genres : redéfinitions des genres dans les représentations sociales des libertaires dijonnaises*, Antoine Baudry nous apprend que le modèle reste encore celui d'une masculinité combattante et virile qui exclut les femmes³⁴⁷. Cette représentation du mouvement anarchiste est-elle socialement construite à partir d'un parti pris politique et/ou historique ? Dans l'histoire anarchiste, des figures « féminines » emblématiques et actives se révèlent et se distinguent pourtant dans des luttes autonomes de femmes.

Une des premières femmes qui s'est intéressée d'un point de vue anarchiste à la problématique des femmes est **Louise Michel**³⁴⁸. Comme dans toute situation révolutionnaire, des femmes se sont mobilisées et se sont battues sur les barricades et sur les champs de bataille, à l'instar de Louise Michel. Théoricienne de l'anarcha-féminisme, elle a souvent critiqué le caractère antiféministe des communards et leur tendance proudhoniste. Dans ses analyses, elle a mis l'accent sur la nécessité de la lutte des classes, mais aussi celle de la lutte des sexes. Pour Louise Michel, le patriarcat sous-tend une double oppression de la femme. Elle se positionnera ainsi contre des révolutionnaires masculins qui pensent pouvoir justifier leur position privilégiée par leur simple force physique. Dans ses écrits, elle s'opposera à la condamnation morale des femmes qui est au fondement de l'inégalité entre les deux sexes.

³⁴⁷ BAUDRY Antoine, *La dynamique des genres : redéfinitions des genres dans les représentations sociales des libertaires dijonnaises*, DEA de sociologie, Université de Dijon, 2002-2003.

³⁴⁸ Plus connue pour sa participation à la Commune.

Emma Goldman³⁴⁹ fait elle aussi figure historique de ce lien entre anarchisme et féminisme. Active au temps de la « première vague » du féminisme, Emma Goldman n'a jamais rejoint le mouvement féministe à cause de divergences idéologiques³⁵⁰. Cette activiste a soutenu que la libération totale des femmes ne peut se réaliser que dans le cadre d'un changement radical de la société, tout en soulignant que la lutte féministe ne peut se penser et se faire que dans une coopération entre les femmes et les hommes. Dans son essai *Droit de vote pour les femmes*, elle propose une analyse complète de ce qui a mal tourné pour le féminisme de la première génération. Emma Goldman n'accepte pas l'idée que l'égalité totale entre les femmes et les hommes soit obtenue au moyen du droit de vote universel. Elle a attiré l'attention sur le fait que l'émancipation et l'égalité ne commencent pas dans l'isolement mais chez la femme, elle-même. Elle a montré que l'obtention du droit de vote pour les femmes américaines n'a pas eu pour conséquence la réalisation d'une émancipation des femmes. Un autre aspect de sa critique du féminisme de la première vague est dirigé contre la prétendue émancipation économique des femmes qui découlerait du travail salarié. Elle reconnaît qu'une certaine indépendance économique est acquise par certaines travailleuses, tout en démontrant, dans le même temps, que cette forme d'émancipation est plus théorique que pratique. Elle a soutenu qu'il était très difficile pour les femmes de se maintenir dans une situation de travail, que le travail féminin n'est pas considéré de manière équivalente à celui des hommes, qu'on discriminait les femmes au travers du salaire, pour des prestations égales et enfin, elle a dénoncé la double journée de travail des femmes au travers des tâches professionnelles et des tâches ménagères, plongeant les femmes dans une précarité matérielle.

La dernière critique que fait Emma Goldman du féminisme de la première vague est dirigée contre la maternité qu'elle considère comme le facteur le plus oppressif pour les femmes. Ce positionnement d'Emma Goldman va à l'encontre de militantes féministes de cette génération qui voyaient la maternité comme le moyen pour les femmes de se différencier des hommes et de posséder un pouvoir sur eux. Selon Emma Goldman, ce positionnement « conservateur » ne peut se comprendre qu'au travers de l'acceptation de normes morales traditionnelles dont certaines femmes n'arrivent pas à se défaire.

Emma Goldman, anarcha-féministe, considérait de manière globale, que la société patriarcale et capitaliste était la base de l'oppression sociale des femmes

³⁴⁹ Emma Goldman est une figure respectée de la mouvance anarcha-féministe actuelle.

³⁵⁰ L'essai *Stratégie de l'émancipation des femmes* critique le féminisme de l'époque.

Emma Goldman estimait par ailleurs une autre activiste anarchiste **Voltairine de Cleyre**. Cependant, les deux femmes étaient en désaccord sur quelques point-clés. Dans son essai de 1894 intitulé *In Defense of Emma Goldman and the Right of Expropriation*, (*Défense d'Emma Goldman et du droit d'expropriation*), elle a soutenu le droit d'expropriation tout en restant neutre en ce qui concerne la tentative de le faire appliquer : « Je ne pense pas que la moindre parcelle de chair humaine sensible vaille tous les droits de propriété de la ville de New York... Je dis que c'est à vous de décider si vous mourrez de faim ou de froid à la vue de vivres et de vêtements, hors de prison ou si vous commettez quelque acte manifeste contre l'institution de la propriété [...] Et en disant ceci, je ne cherche pas à remettre en cause ce que Mlle Goldman fait par ailleurs. Nos vues divergent en ce qui concerne l'économie et la morale [...] Miss Goldmann est communiste et je suis individualiste. Elle désire abolir le droit de propriété tandis que je désire le soutenir.»

Entre 1890 et 1910, Voltairine est l'une des anarchistes les plus populaires et respectées aux Etats-Unis et dans le mouvement anarchiste international³⁵¹. Ecrivaine et conférencière prolifique, elle s'est intéressée à de nombreuses questions : religion, libre-pensée, mariage, sexualité féminine, formes de répression de la criminalité, rapports entre pensée anarchiste et traditions américaines, lutte des classes, mouvement pour le droit de vote des femmes et leur libération. Elle est l'une des féministes les plus radicales de son époque, et contribue, avec d'autres femmes anarchistes, à faire progresser la dite «question féminine». En 1895, dans une conférence aux femmes de la Ligue libérale, elle déclare: « [la question sexuelle] est plus importante pour nous que n'importe quelle autre, à cause de l'interdit qui pèse sur nous, de ses conséquences immédiates sur notre vie quotidienne, du mystère incroyable de la sexualité et des terribles conséquences de notre ignorance à ce sujet ». Toute sa vie, Voltairine a combattu le système de la domination masculine. Selon l'historien américain Paul Avrich³⁵², «une grande part de sa révolte provenait de ses expériences personnelles, de la façon dont la traitèrent la plupart des hommes qui partagèrent sa vie ... et qui la traitèrent comme un objet sexuel, une reproductrice ou une domestique.»

Pour les femmes de la Ladies Liberal League, organisation de libres-penseuses dont elle a été l'une des fondatrices en 1892, elle met au point un programme de conférences sur des thèmes comme la sexualité, les interdits, la criminalité, le socialisme et l'anarchisme. Elle participe aussi à la création du Club de la science sociale, un groupe anarchiste de discussion et de

³⁵¹ Ses écrits sont traduits en danois, suédois, italien, russe, yiddish, chinois, allemand, tchèque et espagnol.

³⁵² AVRICH Paul, *An American Anarchist. The Life of Voltairine de Cleyre* (*Une anarchiste américaine. La Vie de Voltairine de Cleyre*)

lecture. Elle organise des réunions publiques qui attirent des centaines d'auditeurs désireux d'écouter des anarchistes et des syndicalistes radicaux qui viennent des quatre coins du pays. Elle collecte des fonds, s'occupe de la distribution de brochures et de livres. En 1905, Voltairine et plusieurs de ses amies anarchistes (notamment Natasha Notkin, militante révolutionnaire russe, Perle McLeod, militante anarchiste d'origine écossaise) ouvrent la Bibliothèque révolutionnaire, à des heures convenant aux salariés, et prêtent des ouvrages radicaux aux ouvriers.

Historiquement, la première organisation féministe non mixte connue est celle des femmes libertaires autrement appelée les **Mujeres Libres**³⁵³.

En 1936, ce mouvement naît sous l'impulsion de femmes ouvrières principalement engagées dans le mouvement anarchiste qu'a connu l'Espagne et dont la revendication était un changement social libertaire.

En 1936, les Mujeres Libres étaient composées de 147 groupes pour 20 000 adhérentes. 3 numéros de « Femmes libres » ont pu être publiés au moment de la révolution dans lesquels se diffusaient des analyses sur l'amour libre, le mariage, les rapports hommes-femmes dans les mouvements anarchistes et la nécessité de donner une culture aux femmes pour que celles-ci s'émancipent. Dans une Espagne catholique, le droit à l'avortement est obtenu sous l'impulsion de ce mouvement des femmes libres.

Les Mujeres Libres apportèrent des idées, des principes et des projets qui rompèrent avec un féminisme qualifié de bourgeois, en se distinguant avec l'Association des femmes antifascistes, organisation contrôlée par le Parti Communiste Espagnol³⁵⁴.

Leurs principes étaient résumés par le slogan « *capacitaciòn y captaciòn* » (*formation et captation*) : le premier terme fait référence à l'apprentissage et à l'éducation auxquels peuvent et doivent avoir accès les paysannes, les ouvrières et toutes les femmes désireuses de

³⁵³ Le film *Libertarias* de Vicente Aranda (1996) traite de ces femmes qui ont milité au sein de l'organisation des *Mujeres Libres*, en Espagne.

Martha A. Ackelsberg a également étudié le combat de ces femmes de la CNT et de la FAI contre le sexisme de ces institutions et de ses membres masculins et en faveur d'une plus grande participation des femmes au mouvement anarchiste espagnol. Cf. ACKELSBURG Martha A., *Free Women of Spain: Anarchism and the Struggle for the Emancipation of Women*, Bloomington, Indiana UP, 1991 ; ACKELSBURG Martha A., *La vie sera mille fois plus belle. Les Mujeres Libres, les anarchistes espagnols et l'émancipation des femmes*, Atelier de création libertaire, 2010. Sur le sujet, voir aussi : Las solidarias, *Mujeres libres, Le Monde libertaire*, Paris, 2000.

³⁵⁴ Les femmes des Mujeres Libres étaient souvent affiliées à d'autres organisations anarchistes et libertaires, mais sans aucune forme de subordination à celles-ci.

s'instruire. Le second terme se réfère à la possibilité qu'une fois « éduquée », chaque femme peut alors enseigner à son tour aux autres femmes.

« Nous ne nous battons pas contre les hommes. Nous ne prétendons pas substituer à la domination masculine la domination féminine. Nous devons travailler et nous battre ensemble pour la révolution sociale. Mais nous avons besoin de notre organisation pour nous battre par nous-mêmes.³⁵⁵ »

Les idées que les Mujeres Libres développèrent furent critiquées à l'intérieur même du mouvement libertaire espagnol. Cet héritage a, toutefois, permis le développement et la consolidation de pratiques anarcho-féministes qui sont encore source d'inspiration pour beaucoup de féministes (en particulier en Colombie, en Argentine, aux USA, en France et en Espagne.)

C'est ce que nous retenons à la lecture d'une brochure intitulée *Féminismes, petites histoires de luttes...*, trouvée sur une table de presse dans un squat féministe. Selon ses auteures, cette brochure « ne prétend rien », elle n'est ni « vraie », ni « complète », ni « objective ». Son but est de présenter des luttes, des initiatives, des combats de femmes. Si le manque d'exhaustivité est annoncé, elle donne néanmoins à lire une autre histoire, d'autres figures d'une tradition anarcho-féministe :

³⁵⁵ Revue *Mujeres Libres*.



Figure 8 : Petites histoires de luttes...

L'histoire de deux femmes pirates : Anne Bonny et Mary Read qui ont pris le large, au XVIII^e siècle, sur des navires, habillées en homme et se battant et se défendant « comme des hommes ».

Le portrait de Phoolan Devi, devenue cheffe d'une bande de bandits, dans les années 1980, en Inde. Elle fut mariée à l'âge de 11 ans par ses parents à un homme qui exige qu'elle s'installe chez lui avant ses 16 ans, contrairement à la coutume, réduite à une esclave domestique, couchant dans une grange, violée par son mari et battue par sa belle-famille, elle fuit se condamnant au déshonneur. Elle devient une guerrière, tuant de sang froid avant de se faire l'écho de la condition des intouchables, des femmes de basses castes, soumises et humiliées³⁵⁶.

ASWAT, une organisation de femmes lesbiennes palestiniennes qui défie les normes de la société palestinienne actuelle et qui œuvre pour le changement de celle-ci.

Le groupe de femmes boliviennes, anarcho-féministes, les Mujeres Creando, né au début des années 90, qui milite en Bolivie et au-delà des frontières, au sein d'une communauté, solidaire et égalitaire³⁵⁷.

L'association révolutionnaire des femmes afghanes, RAWA. Créée en 1977 à Kaboul, RAWA est une organisation féministe, laïque, démocratique et radicale afghane. Décrétées « ennemies de l'émirat islamique », les activistes de RAWA sont contraintes à la clandestinité, parfois obligées de se défendre physiquement. Les femmes de RAWA sont révolutionnaires, parce qu'elles se battent pour leur liberté, elles dénoncent les atrocités commises dans leur pays, elles refusent l'ordre patriarcal meurtrier qui y sévit et appellent à l'insurrection du peuple afghan pour se libérer de toutes les oppressions.³⁵⁸

Les femmes piqueteras argentines³⁵⁹. Ces femmes désobéissent aux ordres conjugaux pour faire de l'action directe sur les routes. Elles portent des cantines populaires, organisent la résistance et dénoncent leurs conditions de vie.

Le Pink Gang, des femmes indiennes en lutte. Créé en 2006, ce groupe de femmes sévit dans l'état d'Uttar Pradesh, au nord de l'Inde. Elles s'habillent en saris rose bonbon et s'arment de lathi, un bâton traditionnel. Ce sont des justicières « roses », décidées à extirper la corruption des forces de police et à appliquer une justice aux coupables de violences domestiques ou d'abus sexuels. Leurs bâtons traditionnels servent à battre les hommes qui ont abusé de leurs épouses et à frapper les policiers qui refusent d'enregistrer des plaintes pour viol.

³⁵⁶ DEVI Phoolan, CUNY Marie-Thérèse, *Moi, Phoolan Devi, reine des bandits*, Fixot, 1996 ; FRAIN Irène, *Devi*, Fayard, 1992 ; MOUCHARD Christel, *Devi, bandit aux yeux de fille*, Père Castor Flammarion, 2010.

³⁵⁷ Site Internet : www.mujerescreando.org

³⁵⁸ Site Internet : www.rawa.org

³⁵⁹ Sur le sujet : AMORIN Eva, « Cuando callas te ves mas hermosa », *Proyectos 19/20*, numéro 13, mars 2005. <http://www.hns-info.net/article.php3?id%20article=8043>.

Si nous reprenons ces exemples, c'est justement pour soulever cette question des modèles. A partir de ces quelques figures ou groupes, nous voyons que « l'anarcha-féminisme » prend des formes spécifiques selon l'ancrage social et historique et qu'il s'inscrit dans une continuité historique. Les anarcha-féministes ont contribué à la mise à jour du caractère éminemment politique de la vie personnelle des femmes en participant à des groupes non-structurés de manière hiérarchique, en pratiquant l'action directe, en combattant les structures et les institutions sociales, en cherchant les causes de l'oppression des femmes.

Ces militantes et théoriciennes ont intégré à la position anarchiste des réflexions et des pratiques sur des sujets spécifiques à la vie quotidienne des femmes : le mariage, la famille nucléaire³⁶⁰, la naissance et l'éducation des enfants, les tâches parentales.

Face à ces problématiques, nous pouvons dire que le féminisme des années 60 présente des caractéristiques communes à l'anarchisme, aussi bien dans ses analyses et revendications que dans ses modes d'actions privilégiés³⁶¹. C'est ce que nous comprenons au travers des analyses de Françoise Picq du mouvement de libération des femmes lorsque celle-ci écrit : « Né des aspirations libertaires, [le mouvement des femmes] résiste à la structuration du gauchisme en chapelles rivales. Il souligne les décalages entre les discours et les pratiques. Il confronte chacun à ses propres contradictions. La question des femmes sert d'analyseur collectif, redessine les clivages politiques. Le « très embarrassant mouvement de libération des femmes qui -veulent-faire-la-révolution-culturelle-avant-la-prise-de-pouvoir³⁶² » pose des questions insolubles, incontournables : les groupes révolutionnaires ont-ils aboli en leur sein le pouvoir, la hiérarchie ? La « division sexuelle du travail » ne s'y exerce-t-elle pas avec autant et plus de vigueur que dans le reste de la société ? Les hommes à la tribune, les femmes à la ronéo. Si, comme le disait Lénine, « le parti préfigure la société future », regardez le vôtre, camarades !³⁶³ »

³⁶⁰ Pour Peggy Kornegger, l'anarcha-féminisme « pose essentiellement la famille nucléaire comme le fondement des systèmes autoritaires. La leçon que l'enfant apprend, du père au professeur, au patron et à Dieu, est d'obéir à la grande voix anonyme de l'Autorité. Passer de l'enfance à l'âge adulte, c'est devenir un automate parfait, incapable de remettre quoi que ce soit en question et même de penser clairement. Cité par Normand BAILLARGEON in: *L'ordre moins le pouvoir. Histoire et actualité de l'anarchisme*, Agone, Eléments, Marseille, 2008 : 180.

³⁶¹ KORNEGGER Peggy, « Anarchism: The feminist Connection », *Reinventing Anarchy, Again*, AK press, San Francisco, 1996: 156-168.

³⁶² HAMON Hervé et ROTMAN Patrick, *Génération. Les années de poudre*, Seuil, Paris, 1988 : 334.

³⁶³ PICQ Françoise, *Libération des femmes. Les années mouvement*, Seuil, Paris, 1993 : 90-91.

1.3. Le féminisme *face* à l'anarchisme

Le problème féministe trouve sa place aujourd'hui dans les organisations anarchistes qui se donnent généralement pour mot d'ordre la lutte contre toutes les formes d'oppression et de domination allant de l'exploitation économique, de l'oppression politique et religieuse, des normes sexuelles contraignantes, des inégalités sexuelles et raciales. En France, les organisations anarchistes entendent s'inscrire dans un double héritage :

- celui d'une tradition féministe spécifiquement anarchiste, issue de l'histoire anarchiste, de ses penseurs et des activistes « féminines » : l'anarcha-féminisme.
- celui du mouvement féministe des années 70 élargi à l'ensemble des problématiques

Chez les groupes anarchistes occidentaux des années 2000, cet héritage a pour conséquence une dénonciation à la fois du patriarcat et du sexisme, de l'hétéronormativité de l'ordre social et de l'homophobie. Cette donnée est toutefois à corrélérer avec une part faible des militantes au sein des organisations anarchistes. C'est ce que montrent Simon Luck et Irène Pereira dans leur enquête ethnographique, menée entre 2005 et 2008, auprès des militant-e-s de la Fédération anarchiste³⁶⁴ (FA) et d'Alternative Libertaire³⁶⁵ (AL). Il y aurait environ 20% de militantes à AL et de 20 à 25% de militantes à la FA, soit moins d'un quart des membres. La faible place des femmes dans ces organisations questionne le mouvement en lui-même. En effet, il se profile comme défenseurs des femmes, de l'égalité et se revendique du féminisme engageant une dénonciation à la fois du patriarcat et du sexisme, de l'hétérosexualité et de l'homophobie. Au regard de la faible présence des femmes au sein du mouvement, on peut se demander s'il cherche en pratique à transformer les rapports sociaux de sexe en son sein³⁶⁶ ? Sur cette faible présence des femmes, Simon Luck et Irène Pereira énoncent plusieurs hypothèses :

- La première serait l'image extérieure (imaginée ou réelle) des organisations anarchistes qui renverrait à celle d'un militantisme emprunt de virilisme et valorisant l'affrontement physique ;

³⁶⁴ Cette organisation est la plus ancienne en France.

³⁶⁵ Alternative Libertaire est une organisation communiste libertaire.

³⁶⁶ Lire : ROUX Patricia, PERRIN Céline, PANNATIER Gaël, COSSY Valérie, « Le militantisme n'échappe pas au patriarcat », *Nouvelles questions féministes*, vol.24, n°3, 2005 : 11.

- La seconde concernerait la culture militante qui peut s'avérer relativement « machiste » provoquant le désinvestissement des femmes de ces organisations ;
- Enfin, les modes de fonctionnement à l'intérieur même de ces organisations sont pointés comme facteur excluant les femmes. Celles-ci arrivent difficilement à trouver leur place et les problématiques féministes qui pourraient davantage les concerner sont reléguées comme mineures dans l'espace politique anarchiste.³⁶⁷

A la lecture d'une brochure sur la non-mixité, nous pouvons prolonger ce dernier point, par l'invisibilisation sociale de la participation des femmes à l'action collective :

« Nous sommes relativement nombreuses voire majoritaires dans certains collectifs et pourtant, ce sont des hommes qui détiennent les places les plus légitimes et influentes. »

« Les tâches sont divisées : les femmes tractent, prennent des tours de parole et les hommes mènent les réunions. »

« Parce que nous nous sommes rendues compte (c'était, il est vrai pas trop difficile à voir) qu'il existe une oppression de la classe des hommes sur celle des femmes. Comme nous considérons que le travail et la réflexion en non-mixité sont des éléments indispensables dans les luttes contre le sexisme, nous avons choisi d'exclure les hommes de notre collectif.³⁶⁸ »

Cette réalité sociale dépeinte par ces extraits ne concerne pas spécifiquement la seule scène des squats ou celle de la mouvance libertaire. On sait, à la lecture d'Erving Goffman que toute interaction est l'objet de rapports genrés³⁶⁹. Et le milieu anarchiste, autonome et libertaire, n'échappe pas à cette règle qui, selon Jean-Gabriel Contamin, découle d'un ensemble de facteurs structurels :

« qui voudrait que même dans les organisations de protestation dans lesquelles la défense de l'égalité des genres est explicite, un ensemble de processus propres aux sociétés patriarcales tend à cantonner les femmes dans des rôles subalternes alors que les fonctions de direction, si ce n'est d'initiative, sont monopolisées par les hommes³⁷⁰ ».

³⁶⁷ LUCK Simon, PEREIRA Irène, « Dans les organisations anarchistes. L'exemple d'Alternative libertaire et de la Fédération anarchiste », *Des féminismes, en veux-tu, en voilà*, Réfractations, n°24, mai 2010, Paris : 97-106.

³⁶⁸ Ces extraits sont issus d'une brochure alternative intitulée « Non-mixité » qui a été créée par des femmes du milieu qui vivent en non-mixité de manière pérenne ou ponctuelle et dans laquelle elles expliquent ce choix.

³⁶⁹ GOFFMAN Erving, *L'arrangement des sexes*, La Dispute, coll. Le genre du monde, Paris, 2002 : 101.

³⁷⁰ CONTAMIN Jean-Gabriel, « Genre et modes d'entrée dans l'action collective. L'exemple du mouvement pétitionnaire contre le projet de la loi Debré », in : Politix, *Militantisme et hiérarchies de genre*, n°78, Armand Colin, Paris, 2007/2 : 19

De nombreux mécanismes de domination perdurent en mixité :

« On m'bâillonnera à nouveau, on m'effacera, on m'prendra ma place, on m'ruinera mon pouvoir de régler la question, on voudra me défendre, avec condescendance... on m'infantilisera; « tu prépares la révolution, tu vas au front, tu t'appropries le totoïsme, tu veux niquer l'fachisme étatique, mettre à terre ce bon vieux système d'oppressions... Et autour d'un verre de vin, te v'là grande gueule, besoin d'valorisation dans « l'millieu » et, désinhibés, tes gardes-fous éclatent, tu r'dégringoles, tu fais une blague sexiste, mais c'est pas grave, « c'est du second degré », et puis d'toute façon, y'a plus important, y'a plus sérieux.». ³⁷¹

Ces données expliquées à la lumière des représentations et de la culture anarchistes sont à coupler avec des cas de harcèlement sexuel, de viol³⁷². Dans une moindre mesure, c'est l'objet de l'article *Des féministes chez les libertaires, Remue-ménage dans le foyer anarchiste*³⁷³ d'Hélène Duriez. Elle y traite d'un collectif antipatriarcat, mixte, mis en place afin de dénoncer le sexisme quotidien au sein des réseaux libertaires et dont le but était d'intervenir suite à des cas de violence conjugale au sein de « couples libertaires ».

Cette tentative de dialogue entre l'anarchisme et le féminisme nous conduit dans une impasse. Elle nous enseigne que ce n'est pas parce que des femmes s'efforcent de dénoncer les limites effectives de la mise en œuvre d'une expérimentation sociale, que ces critiques trouveront un écho favorable et qu'elles seront légitimées par le groupe social visé. Toutefois en confrontant l'engagement anarchiste et la problématique féministe, nous observons que celle-ci est

³⁷¹ Cet extrait est tiré d'une lettre ouverte intitulée *Dans ta face !* Cette lettre a été écrite par des membres du collectif français et lue collectivement lors d'un concert « où la virilité est omniprésente tant sur scène que dans le public ».

³⁷² Lors de nos observations participantes, nous avons pris part à une discussion collective structurée autour des questions suivantes : Comment sur des bases anti-carcérales et féministes, arrive-t-on à parler des agressions sexuelles ? Comment y remédier ? Quelles solutions peuvent être mises en place ? Ce questionnement découlait directement de cas de violences et d'agressions au sein du milieu.

Sur cette question spécifique des violences au sein du milieu autonome et libertaire, un collectif Les Enrageuses a été constituée. « Nous sommes un groupe de gouines, de trans, de femmes et autres féministes travaillant, pour certaines depuis pas mal d'années, sur la thématique des violences de genre dans notre milieu, c'est-à-dire la scène squat-libertaire-anar-politico-autonomotrucmuch. Cette notion de milieu est importante pour nous parce que nous voulons agir dans un premier temps sur nos propres espaces sociaux. Ce qui ne veut pas dire qu'on se foute du reste, ou qu'on refuse de soutenir des personnes exposées à des violences dans d'autres milieux. Cela veut simplement dire que nous estimons avoir une responsabilité collective particulière vis-à-vis de ce qui se passe dans les espaces que nous participons à construire, dans lesquels nous vivons, où nous menons des activités. »

Brochure, *Lavomatic, Lave ton linge en public, Des pistes de réflexion sur la justice et la prise en charge des violences de genre dans les milieux anti-autoritaires (et aussi des ras-le-bol...)* : 5

Disponible sur le lien suivant : <http://www.infokiosques.net/spip.php?article672>

³⁷³ DURIEZ Hélène, *Des féministes chez les libertaires, Remue-ménage dans le foyer anarchiste* in : FILLIEULE Olivier, ROUX Patricia, *Le sexe du militantisme*, SciencePO Les Presses, Sociétés en mouvement, 2009 : 167-186.

aujourd'hui appréhendée dans divers groupes anarchistes, bien que cette prise en compte révèle rapidement des obstacles à la participation des femmes au sein de ces organisations, une structuration « masculine » du politique.

1.4. Habiter le squat ou l'invisibilisation d'une critique féministe

A la suite de ce dialogue entre féminisme et anarchisme, nous poursuivons notre tentative d'éclairer la question féministe au sein des squats en l'appréhendant au plus fort de son histoire. A la fin des années 1960, le mouvement de protestation de la jeunesse reprend des slogans et des revendications qui font fortement écho aux écrits, paroles et actes de ces précurseurs qui avaient voulu inventer d'autres modes d'être au monde. 60 ans plus tard, « *Vivre sans temps mort, jouir sans entraves* » des situationnistes anarchistes de mai 68 résonne curieusement avec la prescription de Libertad, « *ce n'est pas dans cent ans mais tout de suite qu'il faut vivre en anarchiste* ».

Si nous reprenons cette historiographie du « squat féministe » à la fin des années 60 - ce qui présente l'année 68 comme un point de rupture dans l'ordre social – il ne faut pas omettre ce que nous nommons le « grand refus » que symbolisent le mouvement beatnik des années 50, le mouvement hippie des années 60 ainsi que les groupes contestataires tels que les provos qui expérimentent au travers du squat de « nouvelles » pratiques habitantes.

Le mouvement beatnik des années 50 symbolise déjà une rupture qui s'opère entre une certaine jeunesse et l'ordre social -étasunien-. Cette première contestation d'après-guerre a choisi le nom de « beat » comme le rythme syncopé du jazz. Le *beatman* s'oppose au *square*, signifiant à la fois carré et honnête et qui incarne les valeurs de l'ordre social dominant : celui-ci est bien intégré, il profite des biens de consommations... Face à ce modèle de vie, les beatniks répondent par le refus et vont rejeter, au travers de leur mode de vie, toute forme d'autorité établie et de contrainte sociale. Le mouvement beatnik se situe résolument *hors* de l'ordre social et *contre* celui-ci. Si la thématization de ce mouvement est assurée par une école littéraire appelée la beat génération³⁷⁴, il n'en reste pas moins qu'il exprime une manière d'habiter *contre* l'ordre social que nous pouvons résumer en reprenant l'intitulé du livre de Jack Kerouac : *On the road, Sur la route*³⁷⁵. La route, thème fédérateur de ce mouvement, décrit, en effet, toutes les variations contestataires du mouvement. C'est par la route que les beatniks reprennent possession de leur vie, la route leur permet de migrer d'Est en Ouest et

³⁷⁴ La thématization de ce mouvement essentiellement instinctif est assurée par une école littéraire appelée beat génération et dont les principaux membres sont Jack Kerouac, Allen Ginsberg et William Burroughs.

³⁷⁵ KEROUAC Jack, *Sur la route*, Gallimard, 2010 (1957)

plus spécifiquement à San Francisco. C'est également par la route qu'ils échappent à un ordre social pensé comme contraignant et asphyxiant, qu'ils expérimentent le nomadisme et le vagabondage et qu'ils s'affranchissent des contingences sociales.

« Descendant » des beatniks, le mouvement hippie³⁷⁶ incarne également cette « fureur de vivre » cadencée par un mode de vie proche de la nature. Ennemis de l'ordre bourgeois, les hippies³⁷⁷ cherchent, à partir d'eux-mêmes et en eux-mêmes, à lutter pour la liberté et à briser les tabous de l'ordre social qu'ils contestent comme étant aliénant.

A la confluence des courants contre-culturels et militants, nous retrouvons le groupe contestataire néerlandais : les provos (1965-1967) qui a eu une influence manifeste dans les mouvements de contre-culture en général et dans le mouvement squat, en particulier. Doté d'une base idéologique inspirée de l'anarchisme et du peintre Constant Nieuwenhuijs³⁷⁸, les provos considèrent que la classe ouvrière classique n'est plus révolutionnaire car elle bénéficiait, au même titre, que la bourgeoisie des acquis de la société de consommation. A partir de ce postulat, le facteur de révolte dans la société moderne se nomme, dorénavant, le « provo-tariat » que sont les étudiants, les artistes, les beatniks, les déclassés... Ces derniers vont représenter un collectivisme utopique, libertaire, pacifique et un exemple de culture alternative et rebelle. Bien que ces groupes aient eu des actions limitées dans le temps, ils ont cependant influencé des courants militants en produisant une méthode de lutte, une technique révolutionnaire, une tactique originale de la contestation³⁷⁹ et surtout en ouvrant la voie des squats³⁸⁰ à vocation contestataire, contre-culturelle.

³⁷⁶ Le mouvement hippie peut trouver ces racines dans la pensée d'Henry David Thoreau (1817-1862) élevant la quotidienneté au rang d'une expérience unique. Cf : THOREAU Henry David, *La désobéissance civile*, Mille et une nuits, Paris, 1997 (1^{re} éd. 1849)

³⁷⁷ Le mouvement hippie n'était pas homogène. Pour l'illustrer, nous pouvons citer les yippies, organisation militante créée en 1968, qui a cherché à donner à la contestation hippie un caractère politique. Le mouvement était animé par le dramaturge révolutionnaire Abbie Hoffman et de l'écrivain Jerry Rubin, auteur du livre DO IT. La contestation consistait pour ces hommes de théâtre et de lettres, à transporter la révolution dans les rues, comme le « désordre-théâtral-que-tu-fais-toi-même », autrement dit « La révolution [est] du théâtre dans les rues » (Nom d'un chapitre du livre *Do it* de Rubin Jerry dont le sous-titre est *Scénarios de la révolution*.)

³⁷⁸ Plus connu sous le nom de Constant (1920-2005), le peintre hollandais Constant Nieuwenhuijs participa au mouvement CoBra et fut également partie prenante des débuts de l'Internationale Situationniste en 1957, jusqu'à son éviction en 1960. « New Babylon », constitué de dessins et de maquettes, s'apparente au projet métonymique situationniste sur la ville et l'urbain. Selon lui, il fallait dépasser le fonctionnalisme de la ville et de l'espace urbain par la subjectivité radicale, la libération des désirs, la révolution sociale, la création sans entraves.

³⁷⁹ Les provos ont en effet placé le « jeu » comme sorte de révolution permanente. Ils éditaient un périodique (Provo) et s'exprimaient au travers de tracts, appelés des « provocations », de cartoons politiques, de graffitis, de happenings. La guerre au Vietnam, la lutte anticoloniale, la vie communautaire, la liberté sexuelle sont autant de thèmes qui ont forgé le « provo-tariat ».

³⁸⁰ De 1965 à 1999, « le mouvement de squat hollandais est l'un des plus puissants d'Europe », apprend-on dans l'ouvrage de Cécile Péchu, *Les Squats, op.cit.* : 100.

Dans le sillage des événements de 1968, les squats contre-culturels apparaissent dans toute l'Europe, aux Pays-Bas, au Danemark avec le célèbre exemple de la cité libre de Christiana³⁸¹, en Italie et son modèle de centre sociaux occupés et autogérés³⁸², en Angleterre et son modèle de licence « squat » légalisant les occupants³⁸³, en Allemagne³⁸⁴ et en France.

Les squats contre-culturels « sont marqués par une utopie communautaire, l'idée d'une opposition frontale au système et la volonté de repenser la vie des quartiers et des villes en offrant des espaces culturels ou de rencontres alternatifs. Il ne s'agit plus ici de droit au logement, mais du droit à un espace pour vivre autrement. Dans cette optique, le squat est une fin en soi. Il doit changer la vie de ses habitants et de ses visiteurs, au sein d'espaces réappropriés » ou de « zones autonomes temporaires » pour reprendre les termes de certains de ces mouvements contre-culturels.³⁸⁵»

Le premier squat qui incarne cette tendance est celui de la rue des Caves, à Sèvres, dans la banlieue de Paris. Les squatteuses³⁸⁶ de la rue des Caves inaugurent cette pratique du squat comme espace de remise en question des modalités de la vie quotidienne, de la dialectique entre espace public, espace privé, entre le dedans de l'espace habité et le dehors :

L'idéal est que « l'intérieur des maisons devienne un lieu public, un prolongement de la rue [...] et qu'en revanche, la rue devienne une sorte d'espace privé.³⁸⁷»

En 1971, une partie des habitant-e-s décide de pratiquer une sorte de « communisme intégral » : la propriété privée est totalement abolie et tous les biens sont mis en commun, y compris les vêtements qui sont regroupés dans un vestiaire collectif. Ces habitants décident de

³⁸¹ TRAIMOND Jean-Manuel, *Récits de Christiana*, Atelier de création libertaire, Lyon, 1994.

³⁸² Pour plus de détails : SOMMIER Isabelle, « Un espace politique non homologué. Les centres sociaux occupés et autogérés en Italie » : CURAPP, *La politique ailleurs*, PUF, 1998 : 117-128.

³⁸³ PECHU Cécile, *Les squats*, op.cit : 67-68.

³⁸⁴ Pour plus de détails : DIENER Ingolf, SUPP Eckhard, *Ils vivent autrement. L'Allemagne alternative*, Stock, Paris, 1982 ; LAMARCHE Sylvaine, *Squatts et squatters : repérages, ou Droit d'occupation contre droit au logement : du mythe à la réalité*, mémoire de fin d'études, Institut d'études politiques, Grenoble II, LAGRANGE H., GLEIZAL J.-J. (dir.), Grenoble, 1987 : 42-45 ; SCHIFRES Sébastien, *La mouvance autonome en France de 1976 à 1984*, Mémoire de maîtrise d'histoire contemporaine – sociologie politique, STEINER Anne, LE BEGUEC Gilles (dir.), Université de Paris X – Nanterre, 2004 : 20-24.

³⁸⁵ PECHU Cécile, *Les squats*, op.cit : 87.

³⁸⁶ Les habitant-e-s sont d'anciens militants du mouvement maoïste tournés vers la subversion culturelle, Vive la Révolution ou la ligue communiste trotskiste. PECHU Cécile, *Les squats*, op.cit : 90

³⁸⁷ LEPARC Denis, AZEMAR Alain, KERORGUEN Yan de, « Histoires de la rue des Caves », *Recherches*, 19, 1975 : 6.

jeter leurs clefs et de laisser leurs portes ouvertes en permanence³⁸⁸. Cet exemple nous laisse entrevoir que le problème visé est celui de la propriété privée et sa remise en cause.

Au-delà de cette volonté de transgresser les règles établies dans le découpage des espaces, les habitant-e-s vont expérimenter une sexualité collective afin d'abolir le modèle du couple. Nous pouvons dire que les revendications féministes s'expriment dans l'abolition de la propriété privée qui favorise alors une sexualité collective annihilant l'idée de couple. Si les normes de la sexualité se voient alors transgressées, celles-ci prennent place dans un projet plus large de critique global de l'ordre social. Par exemple, les habitant-e-s de la rue des Caves vont explorer de nouvelles pédagogies fondées sur des principes anti-autoritaires, vont repenser les frontières de la normalité et de la folie...

L'expérience va durer sous cette forme libertaire, autonome, contre-culturelle, jusqu'en 1974 pour être repensée à la suite de fortes pressions de l'extérieur qui se manifestent par la présence de voyous, de drogues, de bagarres, de viols... Pendant plusieurs années, les habitant-e-s ont cherché à maintenir leur regroupement communautaire et leur cohésion en se mobilisant pour la défense de leur territoire, contre la municipalité, les promoteurs immobiliers, parfois les bulldozers et les « loubards » du coin³⁸⁹. Face à ces rapports hostiles et de violences, ils et elles rétablissent la propriété privée et referment leurs maisons à clefs³⁹⁰.

Le problème de la propriété privée va s'exprimer dans le cas des expériences de squat portées par les « occupants rénovateurs³⁹¹ » (1981-1984) qui articulent leurs revendications autour du logement :

³⁸⁸ « Doillon tourne rue des Caves quelques scènes de son film L'an 01. L'une d'elles remporte un franc succès, on y voit les Caviens jeter par la fenêtre les clefs de leur appartement ». Ce récit est extrait du site internet : <http://luc.blanchard.free.fr>, *Le squat de la rue des Caves (1971-1990), l'histoire véridique et merveilleuse d'une lutte urbaine entamée dans les années 70...*

Voir : « L'An 01 », de Jacques DOILLON, GEBE, Alain RESNAIS, et JEAN ROUCH, UZ PRODUCTION, 1973.

³⁸⁹ BOUYXOU Jean-Pierre, DELANNOY Pierre, *L'aventure hippie*, 10/18, collection Fait et Cause, Paris, 2004 : 182.

³⁹⁰ Cette expérience perdure ensuite sous une forme légalisée.

³⁹¹ Ces deux termes accolés sont la traduction littérale de « Instandbesetzer », nom par lequel se faisaient appeler certains squatteurs du quartier de Kreuzberg à Berlin en 1981. Besetzen (occuper) et instandsetzen (rénover). Dans le travail de Gilles Grenèche sur *Les squats associatifs parisiens et la structuration d'un réseau de 1981 à 1984*, nous apprenons que les membres fondateurs de ce mouvement connaissent la réalité des squats berlinois et qu'ils s'en sont inspirés. Les Instandbesetzer allemands cherchent à rénover les immeubles que les propriétaires laissent se dégrader pour pouvoir toucher des subventions publiques. Les squatteurs allemands sont des jeunes plutôt influencés par l'anarchisme. Le mouvement squat berlinois profite d'un contexte politique particulier : le gouvernement de la ville démissionne cette même année à la suite d'un scandale financier touchant à la question du logement. Face à cette instabilité politique, les squatteurs s'organisent et requièrent des baux légaux et des financements municipaux pour les immeubles qu'ils occupent. Les squatteurs modérés se verront attribuer des baux précaires légalisant de ce fait leurs occupations.

« Occuper une maison vide, c'est d'abord prendre les moyens de résoudre un problème matériel, concret, de satisfaire un besoin élémentaire : le logement. [...] Occuper des maisons vides, y vivre à plusieurs, c'est aussi, rompre la solitude, l'isolement, introduire des formes de vie nouvelles, collectives³⁹². »

En énonçant le problème sous l'angle du logement, les expériences des occupants-rénovateurs nous questionnent sur la manière dont s'identifie un problème social car les « occupants rénovation » n'ambitionnent pas seulement de rendre habitables les locaux qu'ils investissent, ils entendent également développer, au travers de nombreuses associations, des actions culturelles visant à stimuler la vie de quartier et ainsi légitimer leur occupation. Ces « lieux de recherche et d'auto organisation de [leur] espace³⁹³ » sont divers, mais tous invitent à une participation de la population et ont été créés pour la défense de valeurs et pratiques que les occupants rénovation veulent maintenir : solidarité, artisanat, activités culturelles, artistiques ou de loisirs, crèches collectives... ; et/ou partager : défense de l'environnement, des femmes, des chômeurs, des handicapé-e-s, des mal-logés, des objecteurs de conscience, des prisonniers, centres de documentation juridique, politique, psychologique, école parallèle de journalisme social... .

A travers cette liste de causes défendues et des intentions des occupants rénovation nous remarquons que la critique féministe apparaît secondaire à celui du logement. En accolant le problème des femmes à celui de l'environnement, des chômeurs, des handicapés, nous arrivons au constat que celui-ci manque d'intérêt face au problème du logement et nous questionne sur ce qui fait reconnaissance et légitimité dans l'énonciation d'un problème. En effet, nous pouvons dire que, bien que politisés, les occupants-rénovateurs énoncent le problème du logement comme faisant valeur et faisant foi au sein des définitions publiques de ce que recouvre réellement un problème. D'ailleurs, ce mouvement des occupants rénovation se présente comme un mouvement - légitimiste - afin de se démarquer des représentations négatives des squats participant à la lutte autonome³⁹⁴ :

DIENER Ingolf, SUPP Eckhard, *Ils vivent autrement*. *Op. cit.* : 108-116 ; GRENÈCHE Gilles, *Les squats associatifs parisiens et la structuration d'un réseau (1981-1984)*, DEA de Sociologie Politique, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, (P. Birnbaum, dir.), novembre 1984 : 6.

³⁹² Occupants rénovation, « Ainsi squattent-ils », *Quartiers libres, le canard du 19^{ème} et de Belleville*, n° 17, octobre 1982 : 11.

³⁹³ *Quartiers libres. Le canard du 19^{ème} et de Belleville*, n° 18, décembre 1982 : 10.

³⁹⁴ Ce mode d'action est proche de ce que le philosophe Hakim Bey théoriserait sous le nom de zones autonomes temporaires (Temporary Autonomous Zones [TAZ]) BEY Hakim, *TAZ. Zone Autonome Temporaire*, l'Eclat, Paris, 1997 [1^{ère} éd. 1985] ; PECHU Cécile, *Les squats*, *op.cit.* : 95.

« Il permet une expérience de vie alternative, un communisme immédiat. Il offre la possibilité de se libérer de l'impératif du salariat, puisqu'il n'y a pas de loyer à payer. C'est une action illégale qui se veut exemplaire, dans une optique prosélyte. Il est enfin une réappropriation du territoire par rapport à l'Etat puisqu'il ne s'agit plus de prendre le pouvoir politique, mais de « retrancher à son autorité des territoires libérés gérés directement par les citoyens.³⁹⁵ »

A la fin des années 1970 et au début des années 1980, ce qui porte les squats est l'idéologie autonome. C'est la recherche et la pratique de l'autonomie qui permettent de penser le squat comme une action directe. Les squats visent à créer une offensive contre le pouvoir et dans le même temps, à changer les modalités habitantes de ses participant-e-s. Les Vilins³⁹⁶ appartiennent à cette mouvance et lancent des opérations de squat pour appliquer dans la vie quotidienne l'idéologie à laquelle ils se rattachent. Ils squattent avant tout pour habiter et créer des espaces de rencontres, développer certaines activités collectives et culturelles. Le squat relève, selon eux, d'un véritable « projet d'appropriation d'espaces de vie (lieux de rencontres, de fêtes, d'habitation, d'organisation...) »³⁹⁷. Les squats sont extrêmement politisés. Ils regroupent des membres d'une même appartenance idéologique et sociale.³⁹⁸ Toutefois, ils échouent dans la résolution de ce qu'ils croient être la solution : l'autonomie. Lorsque l'on s'intéresse à cette période, il est fréquemment fait allusion à certains squats précis, médiatisés parce qu'ils ont été des lieux où se sont développées plusieurs formes de violence. L'usage de stupéfiants et la présence du groupe terroriste Action Directe ont constitué les stigmates de cette réalité sociale. Le projet autonome se disloque pour faire de ces espaces de vie des lieux de violence, de dépendance et du terrorisme. Le problème social se déplace pour devenir celui de la sécurité, nourri par les médias et alimenté par des événements choquant l'opinion publique.

Finalement, c'est le projet autonome au sein des squats qui participe à la définition du problème social, ce qui conduira à l'expulsion des squats. Au niveau médiatique, la mouvance autonome est portée pour responsable de la vague de répression autour des squats politiques. Les autonomes voient, quant à eux, les occupants rénovateurs comme des « collaborateurs », cherchant des compromis avec les pouvoirs publics pour mettre en place une « *alternative* » à l'ordre social sans penser à le renverser. Au-delà de ce dialogue entre deux modèles de squats,

³⁹⁵ SOMMIER Isabelle, « Un nouvel ordre de vie par le désordre. Histoire inachevée des luttes urbaines en Italie, in : CURAPP, *Le Désordre*, PUF, Paris, 1997 : 20.

³⁹⁶ À la fin de l'année 1980, plusieurs personnes investissent un immeuble aux numéros 5-7, de la rue Vilin (d'où les squatteurs tirent leur nom, jouant sur l'homonyme « vilain »)

³⁹⁷ Tract des Vilins d'avril 1981, cité par BIDOUE Fabienne, *La scène alternative des Années 80*, Mémoire de maîtrise d'animation culturelle et sociale, Université de Paris 7, DUVIGNAUD Jean (dir.), Paris, 1990.

³⁹⁸ Les groupes Marge, Les Fossoyeurs du Vieux Monde, Camarades, l'Organisation Communiste Libertaire (OCL), Action directe. Voir : SCHIFRES Sébastien, *La mouvance autonome en France de 1976 à 1984*, op. cit.

se pose la question de la définition du problème féministe autour de la pratique du squat. De quelle manière celui-ci est-il invisibilisé sous l'effet des stéréotypes que le squat éveille ? Nous répondrons à cette interrogation en questionnant les sources mobilisées pour forger la catégorie que nous travaillons.

En France, c'est la sociologie marxiste urbaine³⁹⁹ qui a été la première à étudier, dans les années 70, les phénomènes de squat. Ces derniers sont analysés en termes de « mouvement social urbain », expression désignant un mouvement inscrit dans une aire géographique urbaine stricte, développant des actions et des revendications autour des questions liées à la production de la ville et plus particulièrement au logement. L'enjeu est donc la prise en compte des catégories sociales dans l'affirmation de droits liés à la ville, d'un droit « à la vie urbaine, à la centralité rénovée, aux lieux de rencontre et d'échanges, aux rythmes de vie et emplois du temps permettant l'usage plein et entier de ces moments et lieux⁴⁰⁰ ».

Ce droit est donc l'expression du refus d'une partie de la population d'être exclue : « Exploité à l'usine ! Mal-logé à la ville. Déporté loin de la ville !! »⁴⁰¹ Et sa revendication prend la forme d'occupations. Le squat devient alors le moyen de « reconquérir » la ville, ou plus exactement les centres villes⁴⁰² où il subsiste, selon ces acteurs et actrices, les vestiges d'une sociabilité et d'un patrimoine qu'ils entendent sauver des spéculateurs et promoteurs immobiliers. En investissant des bâtiments inoccupés du centre ville, ces individus témoignent d'une quête d'autonomisation de leur critique sociale associée à un mode d'action spécifique. Ils rejettent, en effet la politique d'« assistanat », en refusant la voie des logements sociaux. Le squat témoigne de la réappropriation des espaces vides afin d'y développer de nouvelles pratiques sociales et contribuer à « entraver le fonctionnement d'un système d'exploitation qui règne sur la société dans sa totalité⁴⁰³ ». Cette idéologie contestataire est marquée par des valeurs sociales essentielles : la solidarité, l'entraide ; le refus du travail aliénant et exclusif, le partage, le choix de ses co-habitant-e-s...

³⁹⁹ CASTELLS Manuel, CHERKI Eddy, GODARD Francis et MEHL Dominique, *Crise du logement et mouvements sociaux urbains*, Mouton, Paris, 1978. CHERKI Eddy, *Sociologie des mouvements sociaux urbains : le cas des squatters de la région parisienne 1972-1973*, Thèse pour le doctorat de 3^e cycle en sociologie, CASTELLS Manuel (dir.), École Pratique des Hautes-Études, VI^e section, Sciences économiques et sociales, Université de Paris-X Nanterre, Paris, 1974 : 9-13.

⁴⁰⁰ LEFEBVRE Henri, *Le droit à la ville*, Anthropos, Société et Urbanisme, Paris, 1968 : 146.

⁴⁰¹ Groupe enquête logement, *Faites comme nous occupez. Nous occupons un immeuble c'est pas comme un H.L.M. c'est la maison du peuple*, département de sociologie de l'Université Paris-VIII Vincennes, juillet 1972 : 1.

⁴⁰² *Ibid.* : 88-90.

⁴⁰³ « Squattez confortable », *La Gueule Ouverte*, n° 501, 27 février 1980 : 2.

Travaillant sur les squats réalisés par l'organisation proche du maoïsme « Secours rouge », les sociologues du mouvement social urbain montrent que les squatteurs sont de jeunes prolétaires, des sous-prolétaires et des immigrés, alors que l'avant-garde du mouvement est composée de militants intellectuels d'extrême gauche. « Prendre la ville », mot d'ordre des militants de Lotta continua [La lutte continue], organisation prolétarienne du mouvement autonome italien, va inspirer ces militants français du « Secours rouge », fondé en juin 1970, par des intellectuels progressistes d'obédience maoïste, issus de la Gauche Prolétarienne⁴⁰⁴ : « Secours rouge » est :

« une organisation de masse, qui se veut le lieu de la solidarité populaire avec toutes les victimes, de la répression de l'État bourgeois et du patronat. [...] Sa forme d'action est la mobilisation de masse grâce à l'existence de comités implantés dans les différentes localités, dans les entreprises, dans les quartiers⁴⁰⁵. »

La revendication principale des squatteurs soutenus par le Secours rouge est l'obtention d'un logement décent, voire la légalisation de leur occupation. Pour ces membres, squatter n'est pas une fin en soi : il s'agit, en premier lieu, de trouver dans le squat des conditions d'habitat meilleures que celles vécues précédemment. C'est ce qui permet à Secours rouge d'intervenir auprès de catégories de populations relativement diverses : des ouvriers, des personnes âgées, des travailleurs immigrés, des étudiants, des jeunes ménages :

« La ville appartient au peuple, libérons la ville, reprenons la cité⁴⁰⁶ »

Si cette lecture est celle de la sociologie marxiste urbaine, celle-ci ne laisse entrevoir aucune critique féministe attachée au mouvement squat ou bien aucune analyse genrée de ce phénomène social urbain. Les travaux des historiens travaillant sur ce thème des squats ne mentionnent pas davantage une présence féministe au sein du mouvement squat des années 70. Pourtant, selon Cécile Péchu, « des squats seront réalisés durant cette période par des groupes féministes ou homosexuels, pour fournir des lieux de réunions.⁴⁰⁷ »

Ces quelques lignes n'abordent pas la dimension habitante que peut recouvrir le squat. Il est fait mention de l'existence de squats pour jouir d'un espace de réunions, de rencontres à la contestation féministe. Les squats féministes ou même d'expériences non-mixtes en matière

⁴⁰⁴ CASTELLS Manuel, CHERKI Eddy, GODARD Francis et MEHL Dominique, *Crise du logement et mouvements sociaux urbains*, op. cit. : 451.

⁴⁰⁵ *Secours rouge*, n°1, janvier 1971.

⁴⁰⁶ Groupe enquête logement, *Faites comme nous...*, op. cit. : 90.

⁴⁰⁷ PECHU Cécile, op. cit. : 93

d'habitat se révèle « anhistorique »⁴⁰⁸. Dans une presse féministe des années 70, nous découvrons toutefois des articles sur la dimension problématique du logement pour les femmes et un questionnement féministe sur cette question, comme dans la *Revue Jeunes Femmes* qui s'attarde sur des dossiers sur la vie quotidienne des femmes ou la *Revue Colères* dans laquelle nous pouvons lire des articles de femmes féministes sur le logement social ou sur leur mode de vie dans les grands-ensembles, mais pas d'exemple d'expériences de vie à proprement parlé féministes ou d'expériences de squat féministe.

C'est finalement dans le travail de Sébastien Schifres sur la Mouvance autonome en France (de 1976 à 1984) que nous retrouvons une filiation entre le squat et la critique féministe de l'ordre social⁴⁰⁹. Dans son travail de référencement des squats autonomes et des squats des occupants-rénovateurs, nous repérons deux références que nous pouvons ranger dans la catégorie des « squats féministes » : celui ouvert en 1976, dans le 15^e arrondissement, à Paris (rue Dutot) dont la caractéristique est d'être : « un groupe de femmes autonomes⁴¹⁰ ». En 1980, à l'angle du boulevard de Strasbourg et du boulevard St-Denis, dans le 10^e arrondissement, à Paris un « énorme immeuble » est habité, pendant deux ans, par les « Carrément Méchantes » :

« Il y en avait un énorme au coin de Strasbourg-Saint-Denis : on l'appelait « Stras », en 1980-1982. C'était un immeuble, il y avait plein de filles. Il y avait un groupe féministe qui était là qui s'appelait les « Carrément méchantes ». Il y avait plein de passages...⁴¹¹ »

Si l'appellation les « Carrément méchantes » laisse paraître une présence féministe au sein de ce squat, celle-ci est confirmée dans l'entretien réalisé par Sébastien Schifres auprès d'un militant autonome de cette époque :

« Elles se battaient sur des trucs comme l'avortement : c'est encore chaud... Et puis sur tout ce qu'était résurgences (il y en avait toujours) de conflits de pouvoir appliqués précisément mecs-nanas quoi. »

Dans son travail de recensement des squats, Sébastien Schifres souligne par ailleurs les caractéristiques du groupe des squatteuses qui nous laissent entrevoir une présence

⁴⁰⁸ Pour éclairer cette dimension entre engagement féministe et squat, nous avons fait un détour par les archives féministes qui n'ont rendu compte d'aucune expérience.

⁴⁰⁹ SCHIFRES Sébastien, *La Mouvance autonome en France de 1976 à 1984*, op. cit.

⁴¹⁰ Annexe liste des squats parisiens (1976 - 1984). Ibid. Ce squat est expulsé en 1977-1978.

⁴¹¹ Entretien réalisé par Sébastien Schifres, réalisé le 29/01/2004. Sébastien Schifres lui a attribué le pseudonyme de : Sébastien.

féminine/féministe : en 1977, à Massy-Palaiseau, « Jeunes alpinistes libertaires (garçons et filles) », la même année, au 2 rue Raymond Losserand, 80 habitants : surtout des jeunes (beaucoup de filles), mais aussi des personnes âgées anciennement locataires, en 1981, 182-184 rue de Crimée 19^e, Occupants-rénovateurs, huit jeunes artistes dont cinq filles ».

Si ces références n'énoncent pas clairement l'engagement féministe de ces habitantes, le choix de Sébastien Schifres d'indiquer spécifiquement la répartition hommes/femmes dans ces squats, nous laisse entendre que cette présence féminine/féministe est une constituante de l'occupation. Enfin, sont référencés les squats que les militants d'Action Directe occupaient dont une caractéristique est de compter en son sein une part non négligeable de femmes :

« Action directe partage, avec d'autres, tels les Groupes révolutionnaires armés du 1er octobre (GRAPO) espagnols ou les Brigades rouges (BR) italiennes, cette caractéristique : celle de compter en son sein une part importante de femmes.⁴¹² »

Cette donnée est validée dans le travail de Sébastien Schifres dans lequel il apparaît que les femmes sont surtout présentes dans le noyau dur de l'Autonomie⁴¹³. Il indique par ailleurs une féminisation⁴¹⁴ du mouvement à partir des années 80.

A travers l'appréhension spatiale et politique des squats, nous pouvons nous questionner sur la manière dont on identifie un problème social et plus précisément sur la manière dont nous pouvons aborder l'engagement féministe autour de pratiques habitantes spécifiques. Nous constatons qu'il se retrouve aux prises avec le projet historique, le projet sociologique et le projet politique. Nous remarquons, à la lecture du déroulement de la prise en compte de la question des femmes au sein de la mouvance squat, que le regard du scientifique se déplace au fil du temps pour appréhender la variable de genre, la répartition entre les hommes et les femmes, la féminisation d'un mouvement. Ce constat nous conduit finalement à révéler le lien entre problème féministe et problème public. Nous pourrions avancer l'idée que le problème social qu'exprime le squat est d'abord celui que lui reconnaît la société : le logement et non un outil d'émancipation féministe.

Nous observons un processus s'opérer entre les différentes sources mobilisées qui nous laissent entrevoir que la problématique féministe des espaces habités du squat se révèle

⁴¹² BUGNON Fanny, *Quand le militantisme fait le choix des armes : les femmes d'Action directe et les médias*. Article publié en ligne : 2009/05. http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=683

⁴¹³ SCHIFRES Sébastien, *op.cit.* : 45.

⁴¹⁴ Cette donnée est à appréhender avec comme postulat que les femmes sont minoritaires dans cette mouvance.

finalement dans une continuité historique. Nous remarquons que c'est en mobilisant le travail de Sébastien Schifres, qui date de 2004, que cette réalité se laisse entrevoir, nous faisant dire que la problématique féministe autour des espaces habités du squat est en construction⁴¹⁵.

Au plus fort de la contestation féministe et du mouvement squat, l'invisibilisation des femmes au sein des squats nous questionne. La dimension spatiale du squat ne révèle pas, ne discute pas la dimension féministe. Doit-on y lire que le problème féministe ne supplante pas qu'autres problématiques historiques, politiques, idéologiques ? Est-ce la relégation spatiale des femmes et leur domination symbolique articulée autour du sexe, du genre et de la sexualité qui se révèlent ?

Pour dépasser cette impasse, nous allons changer de regard et interroger les diverses idéologies qui traversent les différentes étapes de la pensée féministe afin de relier l'engagement féministe avec des expérimentations habitantes.

⁴¹⁵ Nous sommes nous-même prise dans ce jeu de la reconnaissance et de la légitimité. Notons, par ailleurs, que les travaux que nous avons mobilisés pour traiter des milieux libres datent de 2006 (Céline Beaudet) et de 2008 (Anne Steiner)

Chapitre 2. De la critique féministe au squat

Si le militantisme féministe ne s'exprime pas sous l'angle de la spatialité du squat et sous l'angle de l'histoire des idées qui révèle des objectifs politiques autres, nous allons changer de regard et interroger les dimensions politiques et idéologiques de la catégorie qui nous intéresse, celle de l'engagement féministe, intégré dans la mouvance autonome et libertaire. Si on présuppose que le poids des idéologies est un frein à la reconnaissance d'un problème féministe attaché à la question des espaces habités du squat et qu'il étouffe l'engagement féministe au sein des espaces habités du squat, alors il nous faut entreprendre un retour réflexif sur ce que recouvrent le « féminisme » et les diverses idéologies qui traversent les différentes étapes de la pensée féministe afin de dépasser l'impasse spatiale du squat, d'éclairer ce lien complexe entre engagement féministe et squat et étudier le processus par lequel la critique féministe s'invite dans les squats, en arrive à être reconnue, définie et traitée dans l'espace habité du squat, au sein de la mouvance autonome et libertaire. Si nous fixons des « définitions » de ce que recouvrent le féminisme, la mouvance autonome et la mouvance libertaire, il faut, dès maintenant, avoir à l'esprit que ce travail ne peut être exhaustif. Les interdépendances, les connexions, les recouvrements idéologiques ne peuvent être ignorés bien qu'ils ne facilitent pas notre intention de clarté et que ces interdépendances éveillent d'autres ambiguïtés, d'autres antagonismes comme nous allons le montrer en abordant l'ultra gauche : comme problème public.

2.1. Le(s) féminisme(s)

Le terme « féminisme » ne prend son sens actuel qu'à la fin du XIXe siècle. Système de pensée, le féminisme forme aujourd'hui une idéologie importante et complexe. S'il a pris son « essor social » au moment du mouvement de Libération des femmes, les idées et théories de « libération de la femme » datent du siècle des Lumières et se forment autour de mouvements plus anciens ou de combats menés dans d'autres contextes historiques⁴¹⁶.

⁴¹⁶ Comme nous l'avons souligné dans notre introduction, il ne s'agit pas de s'atteler à une histoire du féminisme mais bien de construire un propos qui nous amène à lire et à comprendre le lien entre un engagement féministe et une pratique habitante spécifique et radicale. Toutefois, pour mesurer l'importance historique du féminisme, voir : RIOT-SARCEY Michèle, *Histoire du féminisme*, La Découverte, Paris, 2002.

Les revendications féministes peuvent se résumer en trois vagues : le mot « vague » renvoyant à « une métaphore à laquelle correspondent chaque fois une aspiration, des objectifs nouveaux et des pratiques spécifiques ⁴¹⁷ ». La « première vague » a émergé au tournant du vingtième siècle et a principalement œuvré pour la réforme des institutions afin d'atteindre l'égalité de droit des femmes devant la loi : droit de vote des femmes, droit à l'éducation, au travail, à la maîtrise des biens des femmes... . La « deuxième vague » intervient à la fin des années 1960 avec la naissance du Women's Liberation Movement, autrement appelé Women's Lib, aux Etats-Unis et du Mouvement de libération des femmes (MLF), en France.

La dynamique féministe, de cette période, se singularise de la première vague par sa recherche et sa quête analytique à rendre compte des spécificités du rapport de domination exercé sur les femmes. Elle naît dans un climat d'effervescence sociale fortement marqué par les idéaux de gauche issus de la tradition marxiste. C'est à cette période que la théorie du patriarcat est formulée pour désigner l'ensemble du système à combattre ⁴¹⁸, que celui de « sexisme » prend toute sa dimension et que la lutte se fixe autour du domaine du « privé », envisagé comme lieu privilégié de la domination masculine. On retient, de ce mouvement, les revendications autour du contrôle du corps des femmes : la lutte pour le contrôle des naissances, le droit à la contraception et le droit à l'avortement. A la différence de la « première vague » qui entendait ses revendications en termes d'égalité des droits des femmes et de liberté, le mouvement de la « deuxième vague » appréhendait l'objet de la lutte sous l'angle de la construction de nouveaux rapports sociaux de sexe, de la « dénaturalisation » des rapports entre les sexes.

La « troisième vague », dans son intitulé, ne fait pas l'unanimité ⁴¹⁹ dans le champ académique, à la différence du militantisme que nous observons qui se réclame de cette appartenance.

Son intitulé porte une controverse tant le mouvement féministe actuel apparaît éclaté et hétérogène, faisant que certaines voix réfutent l'appellation pour y voir davantage un

⁴¹⁷ GUBIN Éliane et coll. (dir.), *Le siècle des féminismes*. L'Atelier, Paris, 2004.

⁴¹⁸ DELPHY Christine, « Patriarcat (Théorie du) » in : *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2004 : 157.

⁴¹⁹ Concernant les polémiques, les distorsions sur ce sujet : voir l'article collectif de BLAIS Mélissa, FORTIN-PELLERIN Laurence, LAMPRON Eve-Marie et PAGE Geneviève, « Pour éviter de se noyer dans la (troisième vague) : réflexions sur l'histoire et l'actualité du féminisme radical », *Recherches féministes*, vol 20, n°2, 2007 : 141-162. Cet article questionne la pertinence de la catégorisation du mouvement féministe en termes de vagues, en mettant en lumière, à partir d'exemples tirés de l'histoire, l'existence d'analyses associées au féminisme radical à différentes époques pour montrer l'hétérogénéité des idées dans l'espace-temps. L'article rend également compte de la fausse association entre, d'une part, la pensée féministe radicale et, d'autre part, l'ensemble du féminisme de « deuxième vague » et remet en question les vocales de « troisième vague », « jeunes féministes »...

prolongement des valeurs et théories de la « deuxième vague » par une nouvelle génération de féministes. Plutôt que « troisième vague », certaines observatrices du mouvement féministe parlent de « deuxième vague, épisode 2 » ou de « jeunes féministes » soulignant la réappropriation des idées féministes par une nouvelle génération. Au-delà de la « polémique », le terme de « troisième vague » apparaît aux Etats-Unis, dans les années 1990, pour qualifier une nouvelle génération de féministes qui intègrent à leurs luttes des enjeux et des pratiques se situant en rupture, parfois en continuité, avec ceux de la génération précédente. Si l'appellation ne suscite pas l'assentiment général, il est important et pertinent de l'appréhender comme « troisième vague » : elle se singularise dans sa manière d'appréhender la diversité des groupes sociaux que représente la catégorie « femme », elle accorde aussi une meilleure visibilité aux femmes considérées comme doublement marginalisées ou stigmatisées que sont les minorités culturelles et ethniques, les minorités sexuelles... Selon Nengeh Mensah⁴²⁰, chercheuse en Etudes féministes, les militant-e-s associé-e-s à la troisième et nouvelle vague du féminisme ont en commun de :

[...] renouveler les pratiques et les questionnements théoriques vis-à-vis, notamment, de l'homogénéité d'un féminisme « intellectuel, blanc et hétérosexuel », par le biais de théorisations lesbiennes et d'autres minorités sexuelles, de théorisations des « femmes non blanches », de femmes pauvres etc. [...] Le postmodernisme est une influence importante pour la théorisation de la troisième vague, mais les deux ne sont pas à confondre.⁴²¹»

L'auteure poursuit son analyse sur cette tension entre rupture et continuité avec les différentes vagues du féminisme et la « troisième ». Parmi les éléments de rupture, elle mentionne la sexualité qui constituerait un point de divergence importante entre les théoriciennes affiliées à la « troisième vague » et celles qui sont associées à la « deuxième ». Les théoriciennes « troisième vague » dénoncent, par exemple, la victimisation des femmes par les théoriciennes de la deuxième vague, jugées « dogmatiques et essentialistes⁴²² ». Cette critique se révèle dans les différentes appellations qui ponctuent certaines revendications féministes comme pro-sexe, pro-pute...

Le féminisme s'annonce comme un mouvement au pluriel avec à la fois des principes communs et de nombreuses ruptures. *Les* féminismes se côtoient, débattent, s'allient,

⁴²⁰ NENGEH Mensah Maria, *Ni Vues Ni Connues Femmes Vih Medias*, Remue Ménage, 2005.

⁴²¹ *Ibid.* : 15.

⁴²² *Ibid.* : 17.

s'affrontent, se confondent, s'influencent et se divisent. Alors réduire le féminisme en terme de vague dévalue la complexité ainsi que la diversité des idées qui parcourent l'histoire et l'actualité du mouvement féministe dans lequel s'expriment un certain nombre de divisions, de désaccords.

L'ensemble des féministes s'accordent néanmoins sur l'aspect problématique pour les femmes des concepts de liberté et d'égalité. Les modèles divergent lorsqu'il s'agit de penser les objectifs à atteindre, les manières d'améliorer l'état de la situation des femmes, bien qu'il y ait consensus autour de l'idée que l'amélioration de la situation des femmes profitera à l'ensemble du corps social.

2.1.1. Les différents courants féministes

Plusieurs courants idéologiques traversent ces différentes vagues de la lutte féministe. Bien que présentés de manière chronologique dans l'ordre de l'émergence de la pensée et de la critique féministe, ces différents courants ne s'estompent pas lors d'un renouveau de la contestation féministe, ils doivent davantage se lire et se penser comme des continua de la marche des femmes pour l'égalité de droits et pour l'émancipation.

Le féminisme libéral égalitaire

En filiation directe avec l'esprit de la Révolution Française, le féminisme libéral égalitaire s'inscrit dans le libéralisme et dans son incarnation économique, le capitalisme. Liberté (individuelle) et égalité sont les deux principaux axes de lutte.

Les féministes libérales égalitaires ont réclamé pour les femmes l'égalité des droits avec les hommes : égalité politique, égalité dans l'accès à l'éducation, égalité dans le champ du travail... dont les femmes ont été privées pendant des siècles.

Ce n'est pas le seul courant féministe à réclamer de tels droits et à demander l'égalité entre les femmes et les hommes tant cette dimension paraît infuser l'ensemble des domaines d'activités des femmes et des hommes, dans différents contextes historiques.

Ce courant se différencie dans son approche des causes de la subordination des femmes dans la société et par les modèles de changement proposés. Le courant féministe libéral égalitaire épouse la philosophie du libéralisme qui défend la primauté des principes de liberté et de la

responsabilité individuelle, ce qui revient à penser que l'être humain possède des droits fondamentaux. Le libéralisme s'oppose à l'assujettissement ou à la subordination des individu.e.s, impliquant une organisation sociale qui permettrait à chacun.e d'être libre dans le respect du droit. Ce courant philosophique, notons-le, donne une place équivalente à chacun, donc à chacune. Par contre, les hiérarchies sociales qui existent dans l'ensemble du corps social s'explique par un système méritocratique circonscrit dans un état de droit. L'État n'est que le garant de ce respect. Dans cet état de droit, si le non-respect des libertés individuelles est avéré, alors il faut réformer l'Etat. Or, à l'intérieur de ce système, les femmes se retrouvent socialement, politiquement et économiquement discriminées. Face à cet état de fait, la pensée libérale égalitaire cherchera à faire pression pour renverser les lois ou les situations jugées discriminantes. Les réponses seront pensées en termes législatifs, coercitifs pour permettre à chacun-e de jouir du principe de liberté individuelle.

Comme les causes de cette position inégalitaire des femmes sont à trouver dans une socialisation différenciée, le féminisme libéral égalitaire pense des dispositifs de promotion d'une éducation « antisexiste », pour réajuster cette situation.

Le féminisme de tradition marxiste

Pour les marxistes féministes, le capitalisme est l'organisation économique qui explique l'exploitation des femmes, leur oppression datée historiquement avec l'apparition de la propriété privée, « la grande défaite historique du sexe féminin », selon Engels qui associe l'apparition de la propriété privée, avec l'arrivée de la société divisée en classes et l'avènement du capitalisme⁴²³.

L'apparition de la propriété privée sous-entend sa transmission par l'héritage, qui implique d'assurer une descendance, une filiation et un système de parenté. Sa logique rend donc nécessaire l'institution du mariage, constitutif de la place des femmes sous contrôle des maris, dans la sphère privée de la famille, hors de la production sociale : cause de l'oppression des femmes.

⁴²³ ENGELS Frederich, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Editions sociales, Paris, 1954 (1ère éd : 1884).

Outre Engels, la tradition de pensée dont s'inspirent les marxistes féministes remonte notamment à August Bebel, Clara Zetkin et Alexandra Kollontaï, et demeure pratiquement inchangée pendant près d'un siècle (1879-1970)

BEBEL August, *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*, Slatkine Reprints, Genève, 1979 (1ère édition: 1879) ; ZETKIN Clara, *Batailles pour les femmes*, Editions sociales, Paris, 1980 (réunit des textes écrits entre 1889 et 1932). KOLLONTAI Alexandra, *Conférences sur la libération des femmes*, La Brèche, Paris, 1978 (prononcées en 1921).

Le capitalisme comme forme économique expliquerait la division sexuée du travail : aux hommes la production sociale et le travail salarié, aux femmes le travail domestique et maternel gratuit à la maison, hors de la production sociale.

Le féminisme marxiste qui considère l'oppression des femmes sous le prisme du capitalisme et de la propriété privée pose le renversement du capitalisme comme seule voie de libération des femmes.

Le « patriarcat » occupe une place secondaire dans l'explication de l'oppression des femmes, liée aux formes de l'exploitation capitaliste du travail, il serait un simple produit du capitalisme qui disparaîtra avec son renversement⁴²⁴.

Pour les marxistes féministes, la fin de l'oppression des femmes coïncidera avec l'abolition de la société capitaliste, la disparition de la propriété privée et son remplacement par la propriété collective. Ce basculement aura pour conséquence la chute de la famille nucléaire, la prise en charge collective des enfants et du travail domestique. Les femmes ne seront donc plus enfermées dans la sphère privée, hors de la production sociale et pourront intégrer la sphère de production, le marché du travail salarié et pourront participer à la lutte des classes, pour abolir le capitalisme.

Les revendications préconisées et appuyées par les marxistes féministes (droit au travail social, droit aux garderies, égalité des chances dans l'emploi, l'éducation, les salaires, l'avortement libre et gratuit, etc.) peuvent ressembler aux revendications des féministes libérales⁴²⁵, elles s'en démarquent cependant par l'objectif final qui est le renversement du système économique, en place : le capitalisme.

Dans les années 70, cette tendance s'est renouvelée autour d'un mouvement féministe dit « lutte des classes »⁴²⁶. Et aujourd'hui, à la lecture de la thèse d'Irène Pereira, *Un nouvel*

⁴²⁴ Il y a des variantes du féminisme marxiste comme les courants féministes socialistes qui portent, quant à eux, dans leurs analyses de l'oppression des femmes, une égale attention au sexe, appelé «le patriarcat» ; et aux classes sociales appelé «le capitalisme». Les féministes socialistes tenteront de comprendre comment le patriarcat s'articule au capitalisme et vice-versa ; à la différence des féministes marxistes qui portent leur lutte contre le système économique capitaliste, seul responsable de l'oppression des femmes.

Les courants féministes socialistes parleront de deux systèmes d'oppression des femmes : le patriarcat et le capitalisme.

⁴²⁵ Il est à noter que le féminisme libéral égalitaire sera toujours considéré par le féminisme marxiste comme étant un mouvement « individualiste-bourgeois », allant à l'encontre des intérêts de la classe ouvrière.

Sur cette querelle, voir PICQ, Françoise, « Le féminisme bourgeois : une théorie élaborée par les femmes socialistes avant la guerre de 14 », in : COLLECTIF, *Stratégies de femmes*, Tierce, Paris, 1984 : 391-404.

⁴²⁶ Pour illustrer notre propos, nous donnons ici quelques exemples de groupes inscrits dans ce courant féministe plus directement liée à l'extrême gauche. Sous l'impulsion du Cercle Dimitriev (femmes de tendance pabliste),

esprit contestataire. La grammaire pragmatiste du syndicalisme d'action directe libertaire, nous apprenons qu'au sein des mouvements libertaires, persiste un féminisme « luttes de classe » qui considère le combat des femmes comme dérivé de la lutte contre la propriété privée. Néanmoins, les féministes, de part les thématiques qu'elles sont amenées à aborder (la contraception, l'avortement, le viol...) sont conduites à constater les limites de la critique sociale « luttes de classe » pour aborder ces domaines. Leur critique se nourrit, selon Irène Pereira, davantage d'une « critique contre-culturelle ». Le changement social ne passerait pas uniquement par une modification des structures économiques, il faut aussi y adjoindre une transformation des rapports sociaux entre femmes et hommes.

Irène Perreira montre, au travers d'une analyse sur les organisations d'extrême gauche, que c'est la critique féministe qui fait apparaître les limites de la critique sociale « luttes de classe ».

La première limite tient dans l'identification du sujet révolutionnaire au prolétariat. La lutte des femmes est reléguée comme étant une lutte secondaire. L'autre limite révélée par la critique féministe est que la critique sociale ne saurait se limiter à une transformation de l'organisation économique et qu'elle doit concevoir une transformation des comportements individuels et des mentalités⁴²⁷.

Le féminisme radical ou le Mouvement de Libération des Femmes

Le féminisme radical naît dans un climat d'effervescence sociale fortement marqué par les idéaux de gauche issus de la tradition marxiste, au sortir des événements de Mai 68. «Radical» ou « révolutionnaire », ce mouvement cherche à atteindre la « racine » du système de subordination des femmes. Il ne s'agit plus ici de penser le seul système économique, mais le système social des sexes, autrement appelé « le patriarcat ».

sont nés dès 1971, des groupes MLF-quartiers. Les Pétroleuses (proche de la LCR), Femmes en lutte et Femmes travailleuses en lutte (proches de Révolution puis après la fusion avec la GOP, de l'OCT) en seront l'expression. Sur ce sujet : Cercle Elisabeth-Dimitriev, *Brève histoire du MLF, pour un féminisme autogestionnaire*, Savelli, Paris, 1976 ; PICQ Françoise, *Libération des femmes. Les années mouvement*, Seuil, Paris, 1993.

⁴²⁷ C'est ce que démontre la Motion Antipatriarcale de la Fédération Anarchiste où le patriarcat est défini comme « le système social qui organise la domination politique, économique, culturelle et sociale des hommes sur les femmes au travers des constructions sociales que sont la « féminité » et la « masculinité », intégrées à grand renfort de modèles éducatifs sexistes. » Le patriarcat apparaît donc comme un système de domination totale dans la mesure où il est à la fois un système économique, politique et idéologique. Il s'agit, au sein de la Fédération anarchiste par exemple, de déconstruire les distinctions de genre tout en luttant contre l'exploitation économique spécifique subie par les femmes.

Fédération anarchiste, « Motion antipatriarcale », 60e congrès, Le 7, 8, 9 juin 2003. Disponible sur: http://public.federation-anarchiste.org/article.php?id_article=31.

Ce mouvement féministe se veut autonome sur le plan de la pensée et sur le plan de l'action. Il rejette le féminisme libéral égalitaire, tant il apparaît superficiel dans son analyse des discriminations des femmes et tant il apparaît comme une caution du système dominant en place par sa volonté réformiste libéral. Le marxisme est également rejeté en raison de son incapacité à concevoir les femmes en dehors de la classe de leur mari, de ses traditions de luttes et de son fonctionnement «machiste», qui refuse toute place centrale à la lutte autonome des femmes. L'« ennemi principal⁴²⁸ » ne se situe ni dans les préjugés ou les lois injustes (les féministes du courant libéral), ni dans le système capitaliste, (les marxistes féministes), mais dans le patriarcat, qui occupe, à la différence du courant marxiste, une place centrale dans l'explication des systèmes d'oppression que subissent les femmes, le capitalisme n'occuperait qu'une place secondaire.

Le patriarcat comme dimension centrale de la lutte se manifeste dès le contrôle du corps des femmes, par le contrôle de la maternité et de la sexualité des femmes. Il s'exprime dans la famille, dans la sphère privée, dans le domaine de la reproduction. Il contamine les représentations sociales, il s'immisce dans toute la société, à tous les niveaux : politique, économique, juridique. Le patriarcat, clé de voûte de la structure sociale, forme un véritable système social, un système social des sexes ayant créé deux cultures distinctes : les cultures masculine-dominante et féminine-dominée.

Si le féminisme radical se donne d'emblée à voir comme un mouvement contre, il n'apparaît pourtant pas homogène dans ses théories, ses choix de luttes, son positionnement. Ses membres se retrouvent sur la question de l'oppression des femmes inhérente à toutes les sociétés et les classes. Mais, la lutte prend différentes formes autour d'« alternatives » féministes. Il s'agit d'élaborer des actions offensives, contestataires de l'ordre social, d'aider au développement d'une culture « féministe » au sein d'espaces spécifiques (comme les centres de santé, les maisons d'hébergement pour femmes victimes de violence...), voire de penser le « séparatisme » d'un mode de vie (la vie en non-mixité).

Les différentes tendances de ce mouvement radical sont à refléter à la lumière d'influences théoriques spécifiques portées par des intellectuelles marquantes du mouvement. Deux voies sont perceptibles : d'un côté, les tenants du « tout féminin » qui sont pour beaucoup

⁴²⁸ Nous reprenons ici l'expression de Christine Delphy qui incarne, parmi d'autres ce mouvement. DELPHY Christine « L'Ennemi principal », *Partisans*, 54-55, juillet-octobre 1970.

psychanalystes, linguistes, artistes (Antoinette Fouque, Luce Irigaray⁴²⁹ ...) et de l'autre, les féministes révolutionnaires⁴³⁰, plus politiques, souvent sociologues et historiennes (Monique Wittig, Christine Delphy, Anne Zelensky...) qui s'inscrivent dans la filiation de Simone de Beauvoir, tout en étant marquées par le matérialisme marxiste et la critique « lutte des classes ».

Cette différence idéologique tourne principalement autour de la notion de « différence féminine ». De quelle différence s'agit-il ? Cette différence est-elle une construction sociale ou est-elle innée, « biologique », puis psychologique ?

La réponse à ces questions provoquera des divisions que l'on peut résumer par une graduation conceptuelle entre explication biologique et explication sociale, selon l'importance plus ou moins grande que l'on accorde à la « biologie » ou au « social » dans l'explication de l'oppression commune des femmes. Plus on croit que la « dite » différence féminine est sociale, plus on se situe du côté du matérialisme. Plus on croit que la « dite » différence est « naturelle » ou « biologique », plus on se situe du côté de la « femellité ».

Ce dernier pôle est incarné, entre autre, par la psychanalyste Antoinette Fouque qui défend l'idée que le « féminin » existe en soi / « on naît femme ». Elle se pose ainsi en désaccord avec la célèbre formule de Simone de Beauvoir : « on ne naît pas femme, on le devient ». Antoinette Fouque incarnera la tendance essentialiste du MLF, autrement appelée la tendance de la féminité (elle refuse le terme de féminisme). Sous l'influence de la psychanalyse, on parlera de « différence », au lieu d'oppression. Le « groupe d'Antoinette », puis nommé « Psychanalyse et Politique⁴³¹ », - aujourd'hui connu sous le nom de « Psychépo » - est créé à partir de cette base idéologique.

Le courant radical matérialiste est, quant à lui, issu d'une critique des deux courants, marxiste et radical. Le féminisme radical matérialiste français, tout en critiquant profondément le marxisme, en conserve cependant la méthode -matérialiste- et certains concepts pour comprendre l'oppression des femmes : les rapports de sexe sont vus comme des rapports de

⁴²⁹ IRIGARAY Luce, *Spéculum de l'autre femme*, Minuit, Paris, 1974.

⁴³⁰ Initié en France par la revue *Questions féministes*. L'éditorial du premier numéro expose les grands axes de ce courant: « Variations sur des thèmes communs », *Questions féministes*, 1, nov. 1977 : 3- 19.

Voir aussi des variantes de ce courant en France: BATTAGLIOLA, Françoise (et all.). *A propos des rapports sociaux de sexe. Parcours épistémologiques*, Centre de sociologie urbaine, Paris, 1990.

⁴³¹ Le groupe « Psychanalyse et politique » a cherché à faire émerger, chez les femmes, une spécificité refoulée et à trouver une singularité à l'inconscient féminin. Cela passait par des séances publiques d'analyse des inconscients des sujets féminins où chacune exposait au groupe ses pulsions, ses névroses, ses tentations et recevait une analyse. Cela conduisit à la définition d'une norme du féminin.

travail, des rapports d'exploitation, les hommes et les femmes forment des « classes de sexe », le travail des femmes et leur corps sont appropriés par la classe des hommes⁴³²...

Ce courant a cherché à comprendre l'oppression des femmes dans un contexte plus global que celui de l'économie capitaliste et son mode de production. Il a tenté de dépasser le clivage sexe/classe et la perspective des féministes socialistes pour appréhender « la nature spécifique de l'oppression des femmes ». Pour ces matérialistes, la « différence des sexes » n'est autre que la hiérarchie des sexes. L'idée de « différence féminine » est créée par la classe des hommes comme prétexte pour asservir les femmes. L'oppression des femmes est alors à chercher dans la *matérialité* des faits sociaux, des rapports sociaux de sexe⁴³³, et non dans la psychologie ou la biologie des femmes : « Nous voulons comprendre et mettre à jour les déterminants historiques et sociaux qui ont permis qu'un groupe social puisse être traité comme un bétail : qui ont fait de nous - la moitié de l'humanité - des êtres domestiqués, élevés en vue de la reproduction et de l'entretien de l'espèce⁴³⁴ ».

Ce courant se situe donc à une extrémité du pôle biologique explorée par Antoinette Fouque et donne à lire une explication purement sociale de l'oppression des femmes.

Cette différence idéologique prendra la forme de position rigide qui constituera une rupture par la création de réseaux parallèles, de revues spécifiques et de maisons d'éditions différentes. Par exemple, les *Editions des Femmes* et le périodique *Des Femmes en mouvement* reflètent les idées de Psychépo pendant que *Questions féministes*, *Histoires d'Elles* rendent compte de la pensée des féministes radicales matérialistes.

Cette rupture idéologique est accompagnée, dans le même temps, par une critique de l'hétérosexualité comme institution centrale du patriarcat, effectuée par une critique de femmes lesbiennes. Le Black Feminism, « féminisme noir », enrichira de la même façon l'appareil conceptuel et idéologique du féminisme.

⁴³² Colette Guillaumin, par exemple, postule l'appropriation de la classe des femmes par la classe des hommes. Voir : GUILLAUMIN, Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de Nature*, Côté-femmes, Paris, 1992. La base économique de cette oppression-subordination se situe, pour Christine Delphy, dans le « mode de production domestique ». Sur ce sujet : DELPHY Christine, « L'Ennemi principal », *Partisans*, 54-55, juillet-octobre 1970.

On ne réfléchit plus, comme chez les féministes socialistes, en termes de dialectique classe/sexe, mais plutôt en termes de « système social des sexes ». Sur ce sujet : MATHIEU Nicole-Claude, *L'anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femmes, Paris, 1991.

⁴³³ D'où le nom féministes matérialistes

⁴³⁴ *Questions féministes*, « Variations sur des thèmes communs », *op. cit.* : 18.

Les perspectives lesbiennes

Les lesbiennes, auto-identifiées ou non, ont toujours été nombreuses dans le mouvement féministe et elles ont été de toutes les luttes. Pour Monique Wittig : « Etre dans un mouvement qui exclut les hommes constitue un acte homosexuel, au moins idéologiquement. Le lesbianisme n'est pas seulement une pratique sexuelle, c'est aussi un comportement culturel. ⁴³⁵ » Au début de la décennie 1970, sont apparues, dans le mouvement féministe, des lesbiennes « radicales » qui, comme les féministes radicales, ont établi l' « autonomie » de leur groupe et de leur lutte ⁴³⁶. Ces groupes pousseront plus en avant l'analyse des rapports sociaux de sexe ⁴³⁷ en identifiant notamment l'hétérosexualité comme institution au centre des rapports de domination hommes-femmes : institution contraignante ⁴³⁸ pour les femmes. Leur principal apport réside dans la remise en question du caractère universel et immuable de l'hétérosexualité comme modèle d'organisation des relations femmes-hommes. Elles ont contribué à créer une rupture du paradigme naturaliste : sexe, genre et hétérosexualité.

Le féminisme noir ou le Black feminism

Il faut souligner également l'apport du « Black Feminism » dans l'élargissement de la pensée féministe marxiste et radicale. La critique qu'apportèrent les femmes afro-américaines durant la décennie 1970 porte sur la question du racisme, fondement inéluctable dans la compréhension de l'oppression qu'elles vivent. Ce système d'oppressions, selon elles, ne peut se réduire à l'explication des rapports de classes sociales, ou encore dans le sexisme, mais dans le racisme qui imprègne l'ensemble de leurs interactions quotidiennes.

Cet apport du Black feminism est primordial dans le sens où il a poussé la critique féministe à articuler dans ses analyses de l'oppression des femmes, non seulement le rapport sexe/classe, mais le trio sexe/classe/race, auquel s'ajoute parfois la discrimination envers l'orientation

⁴³⁵ WITTIG Monique, *Actuel*, janvier 1975.

⁴³⁶ Polymorphes perverses, Petites Marguerites, Gouines Rouges se composent oscillant entre le Mouvement de Libération des femmes (MLF) et le Front homosexuel d'action révolutionnaire (FHAR)

⁴³⁷ L'œuvre majeure de cette lutte lesbienne apparaît dans la théorie de l'appropriation de la féministe matérialiste Colette Guillaumin. Voir : GUILLAUMIN Colette « Pratique du pouvoir et idée de Nature », *Questions féministes*, 2-3, février et mai 1978 : 5-28.

Ces lesbiennes ont trouvé dans cette théorie un moyen de se situer à l'intérieur des rapports de sexes. Pour une analyse des diverses conceptualisations du lesbianisme dans les écrits féministes, voir : CHAMBERLAND, Line, « Le lesbianisme: continuum féminin ou marronnage? Réflexions féministes pour une théorisation de l'expérience lesbienne », *Recherches féministes*, 2,2, 1989 : 135-145.

⁴³⁸ RICH Adrienne, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles questions féministes*, n° 1, mai 1981 : 5- 43.

sexuelle, formant ainsi une critique élaborée autour du sexe, de la classe, de la race et de la lesbophobie.

Le féminisme a mis sur pied un appareil critique permettant d'analyser la société contemporaine. Les féministes œuvrent, avec les outils conceptuels forgés dans leur lutte quotidienne, pour la transformation et la création d'une société affranchie du sexisme, du racisme, de l'hostilité contre les homosexuel-les et de toutes les formes de soumissions sociales. Au-delà d'outils théoriques et conceptuels, les « féminismes » se sont attachés à proposer des solutions, des concrétisations d'utopies féministes, ici et maintenant. La recherche d'« alternatives » sociales féministes et leur mise en pratique participèrent beaucoup à l'élaboration du mouvement.

Le féminisme moderne est parti d'un mouvement de révolte qui se dirigeait moins contre les hommes en tant que tels, que contre les structures d'oppression dont les femmes étaient victimes. A partir de revendications égalitaires et libérales, le mouvement a glissé vers une critique plus large et globalisante des rapports de domination. Le féminisme s'est nourri et s'est enrichi des différentes luttes sociales : des revendications lesbiennes et de la lutte contre le racisme, des Noir-e-s américain-e-s dont la lutte s'était axée sur la dénonciation du système d'oppression fondée sur la race. En s'emparant des réflexions sur le racisme, le mouvement féministe a prolongé la réflexion sur le sexisme, système de discriminations basé sur la simple variable de sexe.

Le problème féministe dans l'ordre social se construit. A la suite de cette présentation des différents courants, nous voyons que -bien qu'ils n'annoncent pas le squat- il se présente comme un objet de discussions, de controverses, de problèmes divergents et de revendications diverses. Nous observons qu'en fonction des intérêts qui se dégagent, la problématique féministe se re/configure, varie, permute. Elle subsiste finalement dans de nombreuses confrontations, distorsions.

2.1.2. « Troisième vague » ou « deuxième vague, épisode 2 » ou « jeunes féministes » : la *queer theory* ou le post-féminisme⁴³⁹

Les luttes féministes se croisent, s'entrecoupent, se démultiplient et se prolongent aujourd'hui autour des identités sexuelles et la remise en cause de la répartition sociale traditionnelle des rôles masculin et féminin de l'ordre hétéronormatif. Les sexualités normées sont au cœur de la critique féministe avec pour arme de contestation : les sexualités dissidentes, décalées, dérangeantes.

Les sujets « femme », « lesbienne » ou même « gay » sont disséqués à la lumière d'une critique de l'hétérocentrisme de l'ordre social à laquelle il faut adjoindre celle de la « blanchitude⁴⁴⁰ », du validisme⁴⁴¹, de l'injustice économique...

Cette pensée féministe se porte donc sur une remise en cause et en question des catégories d'identité sexuelle, de genre, d'orientation sexuelle.

La *Queer*⁴⁴² Theory - autrement nommée « post-féministe » - naît de violentes polémiques⁴⁴³ qui secouent le mouvement féministe américain des années 80.

Les polémiques sont à la croisée de l'engagement d'une partie du mouvement féministe au côté des censeurs de la pornographie ; d'un féminisme, blanc, issu des classes moyennes, accusé par les féministes noires et d'origine hispanique de nier les dominations de classe qui le traverse ; la non-reconnaissance de féministes contre des groupes lesbiens et transgenres.

Les polémiques peuvent s'expliquer par l'opposition théorique d'un courant « essentialiste » pour qui la féminité est un invariant, une essence naturelle, avec le courant constructiviste et les adeptes de la French Theory, réunissant les plus politiques des gays, lesbiennes,

⁴³⁹ Si le mouvement *queer* est pour certaines féministes en dehors du mouvement féministe et inversement si certain-e-s *queer* ne s'associent pas au féminisme, il n'est pas pensable d'en faire l'économie tant la pensée *queer* transperce les études sur le genre, le militantisme féministe actuel et l'activisme des militantes des squats. Pour exemple, le collectif DégenrÉ a consacré une émission de radio sur le thème « Féminisme et luttes transpédégouines » : « Lors de cette émission, nous aborderons le lien entre luttes féministes et luttes transpédégouines : pourquoi ces thématiques sont-elles imbriquées ? Quelles alliances effectives ou à renforcer ?... »

⁴⁴⁰ La blanchitude est le régime hégémonique blanc. Les auteurs influents du domaine désignent le « Whiteness » comme une construction idéologique liée au statut social, donnant droit à des privilèges sociaux sur la base de la couleur de peau blanche.

Sur ce sujet : MORISON Toni, *Playing in the Dark : Whiteness and The Literary Imagination*, Vintage Books, New York, 1990 ; FRANKENBERG Ruth, *White Women, Race Matters : The Social Construction of Whiteness*. U of Minesota Press, Minneapolis, 1993.

⁴⁴¹ Le validisme, c'est la norme du/de la valide qui modèle l'organisation sociale dominante.

Sur ce sujet : lire la brochure, La culture du valide (occidental) ou comment le validisme, ça te concerne sûrement sur : <http://www.infokiosques.net/IMG/pdf/validisme.pdf>

⁴⁴² Littéralement, « queer » signifie « étrange », « bizarre », « anormal ».

⁴⁴³ David Halperin ou Didier Eribon ont théorisé ces débats du mouvement gay.

transgenres et féministes des minorités. Par l'utilisation de la notion de *gender* comme outil théorique, ce courant conceptualise la construction sociale, la fabrication historique et sexuelle des sexes et des sexualités. La critique *queer* renouvelle les termes « femmes », « hommes », l'orientation sexuelle en soulignant la relativité que ces réalités recouvrent dans le temps et dans la diversité des sociétés. Dans son travail historique, David Halperin⁴⁴⁴ démontre, par exemple, que l'homosexualité dans la Grèce antique ne correspond en rien à l'homosexualité moderne. La discipline anthropologique fournit, quant à elle, de nombreux exemples où les jeux et rôles sexuels brouillent nos repères habituels. Les théoriciennes du *Queer* mettent en avant le cas des nouveaux nés « intersexes » qui présentent à la naissance les organes des deux sexes, ou un sexe atrophié ou un sexe en contradiction avec leurs chromosomes et que les médecins réassignent à un sexe par des opérations chirurgicales.

La critique *queer* émerge alors pour s'opposer à la pensée « straight » qui désigne l'ensemble du système hétéronormatif dont les hétérosexuel-les se font l'écho dans leurs pratiques sexuelles et dans leur mode de vie, sachant que les homosexuel-les ne sont pas exempts des représentations sociales véhiculées par l'ordre social hétéronormatif.

Si ce mouvement conteste les catégories d'identité sexuelle : identités de genre (homme et femme) et d'orientation sexuelle (hétérosexuelle et homosexuelle), celui-ci ne se limite pas, dans sa pensée et dans sa démarche militante, à combattre les inégalités ou les formes de domination entre ces catégories, mais va jusqu'à remettre en cause l'existence même des catégories sociales instituées.

Les origines du mouvement *queer* sont multiples, il se pense en lien avec une critique du féminisme, en lien avec des revendications gays et lesbiennes « dissidentes » et en lien avec des filiations socio-historiques plus anciennes.

- Les premières filiations sont à trouver dans des figures historiques emblématiques de la non binarité du sexe biologique : dans celles des transgenres ou des personnes ayant un genre différent de celui assigné par l'ordre social au moment de la naissance. Nous pouvons en donner quelques exemples connus comme le Chevalier d'Eon au XVIII^e siècle dont le sexe était indéterminé à la naissance⁴⁴⁵. Identifié-e comme hermaphrodite puis comme femme, la femme qu'il ou elle incarnait à sa mort, a été déclaré-e homme par la médecine de l'époque.

⁴⁴⁴ HALPERIN David, *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, édité avec John J. Winkler and Froma I. Zeitlin, Princeton University Press, Princeton, 1990 ; *One Hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love*, Routledge, New York, 1990.

⁴⁴⁵ LEVER Evelyne et LEVER Maurice, *Le Chevalier d'Eon : « Une vie sans queue ni tête »*, Fayard, 2009.

Au XIXe siècle, Herculine Barbin, hermaphrodite, a été assignée femme à la naissance pour être réassignée homme à la sortie de sa puberté.⁴⁴⁶ A partir des années 50, des scientifiques comme le psychologue, Harry Benjamin ou le psychologue, sexologue, John Money défendent la possibilité d'une réassignation sexuelle. Ce dernier inventera même le terme de « gender » associé à la biologie ou plutôt le terme de sexe social, non réductible au sexe biologique.

- La seconde filiation se trouve dans l'œuvre de Michel Foucault et plus spécifiquement dans son ouvrage « *Histoire de la sexualité*⁴⁴⁷ » publié en 1976 et relu, aux Etats-Unis, avec les oeuvres de Derrida, Deleuze et Guattari qui incarnent ce qu'outre-Atlantique, on appelle la *French Theory*. En rupture avec les héritiers de Wilhelm Reich, Foucault propose d'en finir avec l'« hypothèse répressive » selon laquelle l'histoire de la sexualité n'est que le long cheminement d'interdits à l'égard de tout désir. Il souligne, à l'inverse, que notre époque a inventé la sexualité, c'est-à-dire une classification arbitraire d'un ensemble d'attitudes désignées comme sexuelles. La question sexuelle est, selon Foucault, moins un problème de répression que celle d'un lent mouvement historique créé par un ensemble de dispositifs de discours et de savoirs. « Ne pas croire qu'en disant oui au sexe, on dit non au pouvoir; on suit au contraire le fil du dispositif général de sexualité. C'est de l'instance du sexe qu'il faut s'affranchir (...) Contre le dispositif de sexualité, [écrit Foucault] le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs.»⁴⁴⁸

- La troisième filiation⁴⁴⁹ est à lire dans l'œuvre de Monique Wittig qui, en 1978, conclut une conférence sur « la pensée straight » par ces mots :

« Il serait impropre de dire que les lesbiennes vivent, s'associent, font l'amour avec des femmes car la femme n'a de sens que dans les systèmes de pensée et les systèmes économiques hétérosexuels. Les lesbiennes ne sont pas des femmes⁴⁵⁰ ».

Selon Monique Wittig, la catégorie « femme » n'est définie que par rapport à celle de l'homme, dans un ordre hétérosexuel. En se situant en dehors de cet ordre de ce système, les lesbiennes ne peuvent être définies ou envisagées comme « femmes ». Elles n'existent que par et pour les femmes. Elles ont une place spécifique à l'intérieur de la classe « femme » et se

⁴⁴⁶ Sur le sujet : FOUCAULT Michel, *Herculine Barbin, dite Alexina B*, Gallimard, 1978.

⁴⁴⁷ FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité, t. I, La volonté de savoir*, Gallimard, coll. TEL, 1976.

⁴⁴⁸ FOUCAULT Michel, *op. cit* : 208.

⁴⁴⁹ Il est intéressant ici de souligner que certaines de nos interviewées revendiquent ouvertement cette filiation avec la pensée de Monique Wittig. Elles se réclament de la pensée *queer* au sens de Wittig, critiquant d'une certaine manière les dérives du mouvement *queer* qui se verront expliquer dans la suite de notre présentation.

⁴⁵⁰ WITTIG Monique, *La pensée straight*, Balland, « Le Rayon », Paris, 1992 : 61.

présentent comme une « faille » dans l'ordre hétérosexuel. Cette acceptation de Wittig souligne la part de transgression du sujet lesbien qui lui permet de penser et d'envisager l'abolition des genres et des sexes. L'existence des lesbiennes montre que les femmes sont catégorisées en fonction des hommes, dans un système hétéronormatif.

La rupture qu'opère Wittig au travers de cette citation est que l'hétérosexualité n'est plus seulement considérée comme une sexualité mais comme un régime politique.

Héritière du féminisme, héritière d'une contestation « gays et lesbiennes », héritière de faits sociaux, ancrée dans des filiations théoriques spécifiques, la critique *queer* est difficile à circonscrire. Toutefois, nous pouvons l'appréhender sous deux angles : l'angle activiste et l'angle universitaire et théorique.

Le mouvement *queer* s'exprime à partir des revendications gays et lesbiennes et en fonction de l'émergence d'une pensée *queer*, d'une théorie *queer*.

Un discours *queer* prend forme aux États-Unis au début des années 1990, à partir d'une critique acerbe de certains effets du communautarisme gay des années 1980. Ce communautarisme gay est contesté dans la mesure où il a produit une identité gay jugée essentialiste et normalisante : « blanche et bourgeoise ». Il est critiqué également tant il relègue, dans les marges, les transgenres, les transsexuel-les, les gays et les lesbiennes handicapé-e-s, les folles, les prostitué-e-s qui s'éloignent du modèle normatif homosexuel, valorisé dans les médias et promu par le commerce communautaire, les logiques capitalistes de consommation. Le mouvement *queer* accuse le mouvement gay de « libération » et d'égalité des droits des homosexuel-les de s'enfermer dans une « identité gay » intégrée dans l'hétéro-norme, à la fois normalisante pour celles et ceux qui s'y conforment et s'y réfèrent et stigmatisante pour celles et ceux qui en sont « exclues », c'est-à-dire les « anormaux », les transgenres, les folles, les prostituées...

La pandémie du sida exacerbe cette critique *queer* au nom d'une prévention à destination des identités gay jugées « blanches et bourgeoises ». Au-delà de la lutte contre le sida, les militants du mouvement *Queer Nation*, né dans le sillage d'Act Up à New York, en 1990, tentent de « dégenrer l'ordre des genres », en intervenant dans l'espace public, au cri de « Were here ! Were queer ! Get used to it ! ». Il s'agit toujours de troubler et révéler l'hétéronormativité constitutive de l'ordre social, ce que nous retrouvons, dans les squats féministes avec le slogan suivant : « On ne naît pas hétéro, on le devient... pas toujours ! » ou

le manifeste QuEErAge⁴⁵¹, qui date des années 90 et que nous avons découvert lors de notre terrain et qui résume la critique de l'hétéronormativité de l'ordre social :

Le manifeste QuEErAge : WE' RE QUEER - WE'RE HERE⁴⁵²

Vous nous avez imposé l'hétérosexualité comme seul modèle de sensibilité, de sensualité et de sexualité.

Les garçons aiment les filles et les filles aiment les garçons.

Votre conception de l'amour s'est limitée à la procréation de chair à canon, alors que la nôtre appartenait déjà au monde des désirs, du plaisir, de l'affection et des étoiles.

Puis, vous n'avez cessé de propager la haine des queers⁴⁵³, la haine des différences.

Vous nous avez brûlé-es, enfermés-es, chassés-es, déportés-es, gazés-es, dénoncés-es, psychiatrisés-es, étudiés-es, ghéttoisés-es, expérimentés-es, niés-es puis attestés-es, testés-es, contestés-es et détestés-es.

Votre hétérosexisme n'a fait que nourrir notre rage.

Votre haine n'a fait qu'embellir nos amours.

Aujourd'hui, plus que jamais, nous ne voulons ni de votre sexualité bénitier, ni de votre normalité, ni de votre ennui ni de votre aliénation, ni de votre intégration dans ce système patriarcapitaliste, raciste, nourri de la domination des un-es sur les autres.

Votre intégration c'est la désintégration de nos passions.

Nous ne cherchons pas à imiter ceux qui nous ont constamment réprimés-es.

Vos images, vos clichés, vos jouissances virtuelles et marchandes ne nous intéressent pas.

Nos amours et nos sentiments ne se normalisent pas, nos corps ne se commercialisent pas.

Nous ne sommes pas capitalisables, nous sommes ingouvernables !

Dans le même temps et parallèlement à cet activisme, se développent une *queer theory*⁴⁵⁴ et des *queer studies*, dans quelques universités américaines. C'est, en 1990, que la philosophe Judith Butler fonde la théorie du *Queer* en publiant « Gender Trouble ».

⁴⁵¹ WE'RE QUEER WE'RE HERE & WE'RE NOT GONNA SHOPPING

Tiré de Star: le zine de « celles et de ceux qui rêvent de toucher les étoiles »

Notre but: en finir avec le patriarcat

Nos moyens: Se battre avec rage pour aimer sans contrainte, sans ordre moral, sans sexisme et sans homophobie
N°2, septembre 1994

⁴⁵² Le manifeste QuEErAge est régulièrement apparu lors de nos différentes observations.

⁴⁵³ Nous sommes *queers* parce que nous ne sommes pas hétéros, mais bisexuelles, lesbiennes, gays, travestis, transexuel-les, transgenres...

⁴⁵⁴ Aux Etats-Unis, Theresa de Laurentis, Donna Haraway, Judith Halberstam se revendiquent également de cette mouvance pendant qu'en France, Marie-Hélène Bourcier, (créatrice du groupe Le zoo) et la philosophe Beatriz Preciado portent ses théories.

HARAWAY Donna *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. Routledge, New York, 1991;
HALBERSTAM Judith, *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham, 1998 ; HALBERSTAM Judith, *In*

La théorie *Queer* se situe à la croisée d'approches pluridisciplinaires telles que l'histoire, les études de littérature, de sociologie, d'anthropologie, de psychanalyse et de philosophie⁴⁵⁵.

La théorie *queer* de Judith Butler porte sur la performativité de genre sexuel : le *genre* est compris et envisagé comme une performance sociale apprise, répétée et exécutée. La production de la fiction imaginaire d'un genre considéré comme « naturel » et la distinction entre le sexe dit biologique et le « genre intérieur » proviennent, selon la philosophe, de l'établissement d'une performance « obligatoire » de la « féminité » et de la « masculinité ». Elle souligne que, paradoxalement, cette performativité des rôles sociaux est à l'origine de la fiction qu'un individu a un genre stable. En prenant l'exemple de la figure du Drag Queen, Judith Butler appréhende le genre, non pas comme la conséquence du sexe biologique, mais comme le résultat d'un « faire » de chaque instant. Elle utilise ainsi les termes de performance et de performativité pour forger sa théorie. Une parole performative est une énonciation qui fait exister ce qu'elle dit⁴⁵⁶. En disant « tu es un garçon », « tu es une fille », cette locution fait exister le genre masculin ou féminin. Le genre s'inscrit donc dans un individu par la façon de le nommer, de le lui dire. A partir de cette énonciation, chaque individu, par des gestes, des façons de réagir, de parler, joue alors une performance qui fait exister son genre. Cette théorie a pour conséquence de multiplier les nouvelles identités par des performances, des performativités de sujets parlants, qui se nomment eux-mêmes en retournant les insultes en fierté, en s'auto-désignant *queer*.

Si nous devons résumer à la fois l'approche activiste et la théorie *queer*, nous pouvons dire que le *queer* défend des « identités stratégiques », des « identités temporaires », des écarts, des imbrications, des dissonances, des résonances, des défaillances, des excès, des transgressions, des parodies... Il refuse l'enfermement des sujets dans des prisons identitaires.

a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives, New York University Press, New York, 2005 ; BOURCIER Marie-Hélène (dir.), *Q comme Queer*, GayKitschCamp, (QuestionDeGenre/GKC), Lille, 1998 ; *Queer Zones, Politique des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Balland, coll. « Le Rayon », Paris, 2001. Réédition revue et augmentée chez Éditions Amsterdam, Paris, 2006 ; BOURCIER Marie-Hélène et TRITON Suzette (dir.), *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes... autour de l'œuvre de Monique Wittig*, Éditions gaies et lesbiennes, Paris, 2002 ; BOURCIER Marie-Hélène, *Queer Zones 2, Sexpolitiques*, La Fabrique, Paris, 2005 ; PRECIADO Beatriz, *Manifeste contra-sexuel*, (trad. de Marie-Hélène Bourcier), Balland, coll. « Le Rayon », Paris, 2000.

⁴⁵⁵ Citons les principaux ouvrages et auteures qui ont forgé, au-delà de Judith Butler, la théorie queer : Eve Kosofsky Sedgwick (1990), de Monique Wittig (1992).

KOSOFKY SEDGWICK Eve, *Épistémologie du placard*, Éditions Amsterdam, Paris, 2008 [1^{ère} Ed. 1990] ; WITTIG Monique, *La Pensée straight, op. cit.* ; BUTLER Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990.

Leurs recherches s'inscrivent dans le sillage des études féministes, des *gay & lesbian studies*, et la French Theory.

⁴⁵⁶ Cette dimension sera reprise et expliquée ultérieurement dans l'analyse de nos données.

Au-delà de ses points de convergence, la pensée *queer* fait cependant l'objet de critiques qui se fixent sur les méthodes déployées pour performer les catégories sociales du genre : son aspect « festif » et commercial⁴⁵⁷ est contesté sur l'argument que le *Queer* ne serait qu'un allié du libéralisme.

La critique se porte également sur la performativité du genre. Les lesbiennes butch, par exemple, en ayant ou reprenant des traits apparents de la masculinité, sont taxées de jouer le jeu de l'« ennemi » masculin. Le *queer* est également accusé de trahison à la radicalité, d'où l'émergence d'un mouvement dissident, appelé le mouvement « *queer radical*⁴⁵⁸ ».

Tout en gardant cette méfiance par rapport au système des sexes et des genres, le mouvement *queer radical* insiste pour se différencier de la théorie *queer*, qui comporterait, de son point de vue, une origine académique et élitiste trop affirmée. C'est, dans ce contexte, que le mouvement *queer radical* réaffirme une allégeance et une affinité avec l'anarchisme et le féminisme radical dont le squat est un répertoire d'actions privilégié à la contestation et à la critique radicale de l'ordre social.

La contestation du mouvement *queer radical* s'articule alors sur la perturbation et la lutte contre l'hétérosexisme qui passerait par un rapprochement avec les rebelles du sexe et du genre (les transgenres, les intersexes, les prostituées...) et les personnes qui défient les aliénations sociales, politiques, économiques (l'industrie publicitaire, la psychiatrie, le capitalisme...) Les activistes queers radicaux militent, par exemple, pour les droits des sans-papier-es, le droit à l'avortement, la dénonciation du « capitalisme gay », la décriminalisation de la prostitution et une reconnaissance des changements de sexe...

Dans cette lutte généralisée contre l'ensemble des structures sociales dominantes, le mot « radical » est à comprendre comme un synonyme de « *global* ».

Si le mouvement *queer* a des résonances avec une critique féministe de l'ordre social, il n'en reste pas moins qu'il creuse un fossé théorique avec cette dernière qui reste attachée à la lutte contre le patriarcat plutôt qu'à celle contre l'hétéro-norme.

Sous l'influence des mouvements sociaux radicaux et d'un renouveau conceptuel et théorique qu'il soit philosophique, sociologique, psychologique, le féminisme a évolué en articulant les

⁴⁵⁷ Le mouvement *queer* est associé au développement de bars, au recours au piercing, à l'industrie de la chirurgie esthétique et du changement de sexe, à l'industrie du porno et des jouets sexuels...

⁴⁵⁸ En France, l'appellation « transpédégouine » est préférée à celle de *queer radical*, mais cherche de la même manière à exprimer une critique et sa différence avec le mouvement *queer*.

différents rapports sociaux de genre, de classe, de race, de validisme traversant le mouvement. A chaque étape, un problème social est remis en question, est prolongé et discuté.

Les discours féministes renouent avec une *critique sociale* qui ne se limite plus à une analyse de l'oppression en termes de « bourgeoisie » ou de « prolétariat » mais s'articulent autour de critiques sur la libération du sujet par la déconstruction du discours, de la dénaturation du corps et de la sexualité, de la déconstruction de l'ordre binaire de la pensée occidentale, de la déconstruction des statuts fondés sur la différence des genres ou encore de la déconstruction des genres et de l'hétéronormativité de l'ordre social.

Cette tentative de rendre compte des différentes idéologies qui traversent les courants féministes ne peut nous conduire qu'à falsifier la teneur même des engagements. Nous voyons que les féminismes s'appréhendent dans une double dialectique militante et conceptuelle. Si cette présentation apparaît schématique, voire grossière, elle permet néanmoins d'éclairer ce que peut recouvrir un engagement féministe au sein d'un squat et surtout de rendre compte des différentes filiations théoriques qui traversent l'objet squat dans sa construction féministe. Si cette présentation rend compte d'une certaine linéarité dans le développement de la pensée féministe, celle-ci souligne la difficulté réelle à exposer ce que recouvre le féminisme. Nous avons pourtant tenté de mettre en évidence le caractère mouvant de la pensée qui se voit constamment mise à l'épreuve de la réalité sociale, critiquée, repensée, déconstruite.

Ce mouvement dans la construction de la critique féministe nous conduit à dire que cette dernière n'existe pas de manière figée, elle se construit par des collectifs, des groupes en présence qui, dans un effort perpétuel, façonnent le(s) problème(s). C'est dans un processus que les problèmes féministes en viennent à être identifiés, pris en considération, en vue d'être traités pour finalement être repensés, reconstitués, réinterprétés. Ce processus est, par ailleurs, prolongé par des idéologies précises et spécifiques - libérale égalitaire, marxiste, matérialiste - qui affermissent l'identification du problème ou bien le disqualifient comme nous allons le voir.

2.2. Idéologies en présence

Le féminisme se présente comme un objet de discussions, de controverses, de problèmes divergents et de revendications diverses. Il se re/configure, varie, permute pour façonner le(s) problème(s). C'est dans un processus qui croise des idéologies précises et spécifiques que les

problèmes féministes en viennent à être identifiés, pris en considération ou bien dépassés. Ces idéologies refaçonnent le problème en prolongeant la grille de lecture féministe.

A la lumière de ces imbrications, nous allons questionner les idéologies qui participent de la mouvance des squats féministes, qui consolident l'engagement féministe au sein des squats et qui, dans le même temps, l'affaiblissent.

2.2.1. « On nous appelle des ultra gauches »

Cette citation, reprise à une de nos informatrices, annonce d'emblée le problème qui se pose lorsque l'engagement féministe est traversé par d'autres idéologies.

Le pronom « on » marque l'indétermination du sujet qui énonce l'étiquette politique et l'orientation idéologique des squats féministes, il renvoie à une extériorité, à une entité étrangère qui annonce la filiation des squats féministes à l'ultra-gauche.

L'ultra-gauche⁴⁵⁹ trouve sa matrice dans l'histoire. Elle puise ses racines dans la contestation « de gauche » -du marxisme-léninisme en particulier dans la « gauche communiste » représentée, entre autres, par Rosa Luxemburg et Amadeo Bordiga⁴⁶⁰, et dans la tradition conseilliste des années 1919-1920 inspirée par Anton Pannekoek, avant de se nourrir de l'influence de *Socialisme ou Barbarie* (1948-1964)⁴⁶¹ puis de l'Internationale situationniste (1961-1969)⁴⁶². L'ultra-gauche est un terme utilisé pour désigner les groupes marxistes se réclamant du communisme de conseils (faisant référence aux conseils ouvriers) et qualifiés pour cette raison de « conseillistes » ou de « luxembourgistes » en référence à Rosa Luxemburg. L'ultra-gauche se distingue de l'extrême-gauche par le rejet de l'électoratisme, des partis politiques, du syndicalisme, du léninisme, de l'antifascisme, des luttes de libération

⁴⁵⁹ Sur l'ultra gauche, voir : BOURSEILLER Christophe, « *Histoire générale de l'ultra-gauche* », Denoël, 2003. Cet ouvrage a suscité controverses et critiques dans le champ militant et scientifique. Voir, par exemple, GOLDNER Loren, « Ce que raconte et surtout ce que ne raconte pas l'*Histoire générale de l'Ultra-gauche* de Christophe Bourseiller », *Agone*, n°34, 2005 : 237-253.

⁴⁶⁰ LINDENBERG Daniel, « A gauche de la gauche », in : BECKER Jean-Jacques et CANDAR Gilles, *Histoire des gauches en France, XXe siècle : à l'épreuve de l'histoire*, volume 2, La Découverte, Paris, 2004 : 119-134.

⁴⁶¹ Sur ce groupe : GOTTRAUX Philippe, « *Socialisme ou Barbarie* », un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre, éditions Jacques Scherrer, Lausanne, 1997 [Analyse des débats internes et des scissions du groupe] ; RAFLIN Marie-France, *Socialisme ou Barbarie, du vrai communisme à la radicalité*, Thèse IEP de Paris, 2005 [sur le contexte politique et social des réflexions et publications du groupe]

⁴⁶² Voir : définition de l'ultra gauche in : COSSERON Serge, *Dictionnaire de l'extrême gauche*, Larousse, à présent, Paris, 2007 : 255-264.

nationale. Si elle se donne à voir, de prime abord, comme un mouvement « contre » ou « opposé à », cette mouvance se réclame ouvertement de l'autonomie⁴⁶³.

Dans son article « Réflexions autour de la « menace » ultra gauche en France⁴⁶⁴ », Isabelle Sommier énonce, à partir de quelques travaux existants⁴⁶⁵, les caractéristiques de cette mouvance qui se confond avec celles

- du courant libertaire car les deux mouvances partagent la même logique du regroupement par affinité,
- de l'anarchisme individualiste pour la question de l'action directe
- des courants d'extrême gauche ou anarchistes car elles ont de nombreuses luttes communes (la situation des personnes placées en rétention, l'antibiométrie, les prisonniers).

Le squat s'annonce comme un réel répertoire d'actions pour cette mouvance, tout comme pour la mouvance libertaire, autonome et anarchiste.

Derrière ce maillage, il est finalement assez difficile d'identifier cette mouvance, d'en dessiner les contours, les limites bien que celle-ci s'inscrive dans une filiation historique précise. Face à cette difficulté, de quelle manière doit-on comprendre cette étiquette d' « ultra-gauche » accolée aux habitantes des squats féministes ?

Isabelle Sommier en donne la clé de compréhension dans l'intitulé même de son article : la « menace » ultra-gauche dont les causes sont à chercher dans les années 1970 et la violente contestation d'extrême gauche qu'ont connue plus spécifiquement l'Italie, l'Allemagne et la France⁴⁶⁶, sous l'influence de la mouvance autonome.

⁴⁶³ CAUMIÈRES Philippe, *Le projet d'autonomie*, Michalon, Paris, 2007.

⁴⁶⁴ SOMMIER Isabelle, « Réflexions autour de la « menace » ultra gauche en France », in : CRETTEZ Xavier et MUCCHIELLI Laurent (sous la direction de), *Les violences politiques en Europe. Un état des lieux*, La Découverte, Collection « Recherches », Paris, 2010 : 45-65.

⁴⁶⁵ BARETTE Clément, *La pratique de la violence politique par l'émeute. Le cas de la violence exercée lors des contre-sommets*, mémoire de DEA sous la direction d'I. Sommier, université Paris-I, Paris, 2002 ; STUPPIA Paolo, *L'Héritage des mouvances situationniste, autonome et anti-industrielle dans les tracts du mouvement du printemps 2006*, dossier de recherche de M1 sous la direction d'I. Sommier, université Paris-I, Paris, 2007 ; PIPERAUD Rémy, *Radiographie du mouvement autonome*, mémoire de M2 sous la direction de F. Jobard, Université de Versailles Saint-Quentin, Guyancourt, 2009.

⁴⁶⁶ Ce sont d'ailleurs les trois pays qui portent le plus d'attention à l'ultra-gauche et dont les services judiciaires policiers coopèrent autour de cette « menace ». « Aussi retrouve-t-on dans ces trois pays une culture professionnelle de l'antiterrorisme marquée par l'expérience et des agents de renseignement spécialisés sur la mouvance relativement habitués à coopérer entre eux. » (SOMMIER, 55)

En France, en 2008, période marquée par une réorganisation des services de renseignement, la Direction centrale du renseignement intérieur (la DCRI) est créée suite à la fusion de la DST (Direction de surveillance du territoire) et des RG (Renseignements généraux).

« Fragilisés par le processus, ces services ont tout intérêt face à la première à maintenir vivace la seule « menace » dont ils ont historiquement le monopole de traitement : les « politiques », la lutte contre le terrorisme transnational et indépendantiste étant partagée par les ex-deux administrations. La dramatisation autour de l'ultra-gauche vient également d'un changement générationnel : les « anciens », qui ont connu la période AD⁴⁶⁷, partis à la retraite, ont été remplacés par de plus jeunes qui eux ont appris le métier dans une période bien plus calme et sont de ce fait plus enclins à s'alerter du moindre signe de braise, *a fortiori* sous des gouvernements partageant une conception particulièrement large voire extensive de ce qu'est « l'extrême gauche ». ⁴⁶⁸

Cette attention portée par ce qu'elle nomme les « entrepreneurs de la morale » a pour conséquence de créer une « figure repoussoir » de cette forme d'engagement, « construisant l'image d'une jeunesse perdue vautrée dans la négation des valeurs et le plaisir de destruction. »⁴⁶⁹

A partir de l'analyse d'Isabelle Sommier, nous voyons que l'identification de la menace de ce que les forces de l'ordre appelle « Ultra-gauche » s'appuie sur l'idée d'une perturbation voire d'une crise de l'équilibre social qui ne peut aboutir qu'à la détérioration de la structure sociale en arguant d'une atteinte aux normes, aux valeurs sociales, à la perte d'un sens moral, d'une déviance certaine.

A partir des années 2000, ce milieu radical fait particulièrement l'objet d'une attention policière qui s'accroît avec le mouvement étudiant anti-CPE (2006) et des actions violentes que connaît la campagne présidentielle de 2007. La reconnaissance du problème de l'ultra-gauche par la police annonce la désignation publique de cette menace par sa médiatisation :

« L'extrême gauche radicale tentée par la violence » (*Le Figaro*, 8 juin 2007), « La police enquête sur la violence d'extrême gauche radicale » (RLT, 29 janvier 2008), « Arrestation d'une jeune fille pour un attentat raté contre les policiers » (Choc, 30 janvier 2008) ; « Une jeune fille arrêtée pour l'attentat raté de la dépanneuse » (*Le Parisien*, 30 janvier 2008), « Les RG s'inquiètent d'une résurgence de la mouvance autonome » (*Le Monde*, 1er février 2008), « Je veux mettre fin à la propagande terroriste, entretien avec Alliot-Marie » (*Le Figaro*, 1er février 2008) ; « La France n'est pas encore revenue aux années de plomb » (20 minutes, 26 février 2008) ; « Le retour

⁴⁶⁷ AD renvoie au groupe terroriste Action Directe.

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ *Ibid.* : 49

de l'ultra-gauche » (Le point, 1^{er} mai 2008) ; « Les nouveaux combattants de l'ultra-gauche » (*Le Point*, le 1er mai 2008) « l'antiterrorisme traque les anarcho-autonomes » (Le parisien, 2 mai 2008)⁴⁷⁰

Ces quelques titres annoncent bien l'inquiétude, la peur, la panique, la menace que constituent « l'ultra-gauche », « l'extrême gauche radicale » et « les anarcho-autonomes ».

La « mouvance anarcho-autonome » apparaît, en avril 2000, dans un rapport des Renseignements Généraux consacré à l'extrême gauche. Elle figure dans un chapitre consacré aux « Électrons libres », dans lequel figurent les « nostalgiques de l'ex-Action Directe », les « Dissidences trotskistes », les « Survivances marxistes-léninistes » et les « Squats politiques et communautés libertaires » et se présente ainsi :

« Rassemblant de façon informelle des éléments se signalant par une propension à la violence, la mouvance autonome, regroupée pour l'essentiel dans la capitale, compte également des ramifications en province. Hors les organisations transversales qu'elle s'emploie à dévoyer, cette sensibilité se retrouve dans les squats politiques et également dans des structures spécifiques, plus ou moins éphémères, voire de circonstance, s'interpénétrant peu ou prou », au nombre desquels sont cités notamment les Sections carrément anti-Le Pen (SCALP), le Collectif d'agitation pour un revenu garanti minimal (CARGO) ou encore le collectif « Souriez vous êtes filmés. »⁴⁷¹

L'impératif d'autonomie des luttes à l'égard de toute organisation, la valorisation du spontanéisme et de l'illégalité pour l'appropriation directe des biens, comme le squat, afin de réaliser le communisme « ici et maintenant » annonce la menace et participe de l'extension de la définition des « groupes à risques » et du profilage, centrée spécifiquement sur les squats, les modes de vie qui se réclament de l'autonomie, la participation aux luttes « altermondialistes » ou de solidarité avec les sans-papiers, les prisonniers...

Selon Isabelle Sommier, c'est sans doute la valorisation de la « reprise individuelle », chère aux anarchistes, et le rejet de toute organisation, cette quête de l'autonomie, qui ont participé à l'invention de la désignation « anarcho-autonome ».

Il est intéressant ici de questionner qui nomme et comment car cela nous informe sur la manière dont un problème social est construit, désigné. Nous notons, dans un premier temps, que l'appellation d' « ultra-gauche » ou « anarcho-autonome » nie la problématique féministe que les habitantes des squats portent bien qu'un problème social soit souligné dans l'ordre social. Ces appellations proposent, comme nous venons de le souligner, une autre

⁴⁷⁰ Cette liste a été construite à partir de la revue de presse qu'ont menée des militants et qui a fait l'objet d'une brochure intitulée *Mauvaises intentions. L'outil « antiterroriste » et la « mouvance anarcho-autonome »*, consultable à l'adresse suivante : <http://infokiosques.net/spip.php?article592>.

⁴⁷¹ Rapport RG, Extrême gauche 2000, cité par Isabelle Sommier.

interprétation de ce qui fait problème, allant jusqu'à remettre en cause l'identité collective - féministe- des habitantes des squats.

En réponse à cette attaque des identités collectives et des idéologies en présence, nous relevons deux « stratégies » de riposte.

« On nous appelle des ultra-gauches » procède, selon nous, d'une posture de neutralisation du problème. Nous comprenons, au-delà de cette tournure, qu'ils et elles ne s'accordent pas avec ce label « ultragauche », cette étiquette.

« L'appellation « anarcho-autonome » est une catégorie policière, qui, comme pour toute pensée qui émane de la police, poursuit un but précis : la répression. L'assignation de cette dénomination composite à des individus et des pratiques qui traversent les luttes dans l'Europe d'aujourd'hui répond à la logique d'un pouvoir qui sait qu'il faut imposer sa vision des choses pour gouverner les consciences. Ce n'est pas seulement la teneur de l'appellation qui est contestable, mais aussi le fait de nommer ce qui n'a pas choisi de se nommer soi-même. Donner un nom à ce qui n'en a pas pour lui attribuer des caractéristiques qu'on aura soi-même définies, c'est du travail de flic, ou de sociologue.⁴⁷² »

Ce texte se présente, quant à lui, comme une riposte plus frontale puisqu'il répond à la calomnie pour mieux la récuser. Il souligne la figure de « qui nomme », cette extériorité, cette entité étrangère au groupe social étudié : les policiers, les sociologues qui procèdent par catégorisation afin de rendre compte d'une réalité sociale dont les finalités se révèlent dans le texte (d'une répression à une logique de pouvoir, gouverner les consciences en imposant sa vision des choses). Il nous informe de l'orientation idéologique des différents groupes identifiés comme « anarcho-autonomes » qui, finalement, ne peut être nommée ou circonscrite dans les limites d'une seule catégorie sociale. Il révèle la non-homogénéité politique et idéologique des acteurs et des actrices de cette nébuleuse radicale, difficile à situer, tant ils et elles sont traversées par des dynamiques collectives propres. Il est impossible de les rattacher à une organisation structurée -de type parti, syndicat ou même association-, c'est une forme qu'ils et elles rejettent au bénéfice de regroupements affinitaires guidés par des luttes précises⁴⁷³ ou par des projets collectifs comme l'ouverture d'un squat féministe,

⁴⁷² « Anarcho-autonome », par Léon de Mattis, 4 décembre 2008, Leondemattis.net repris in : *Mauvaises Intentions 2 (recueil de textes publics), Outils terroristes, Mouvance anarcho-autonome, Luttes et révoltes*, janvier 2009 : 24.

⁴⁷³ Concernant les groupes féministes rencontrés (en France et en Allemagne), si elles ont en commun de se retrouver autour du féminisme, en fonction de leur trajectoire de vie, de leur conscience politique, elles développeront ou non des activités militantes avec d'autres collectifs autour de la défense des prisonniers, des squats, de la lutte contre les nanotechnologies, du racisme...

mixte, non-mixte, *queer*. Ils et elles sont en dehors de la politique tant ils et elles rejettent toutes les orientations politiques qu'elles soient de droite, de gauche ou d'extrême gauche.

A la lecture de cette présentation qui se donne à lire à la « négative » (non-homogénéité, impossible, rejettent, en dehors...), nous choisissons d'éclairer ce terrain spécifique à partir de la définition qu'en donnent les actrices des squats.

2.2.2. « Milieu », « scène »

Pour présenter la mouvance dans laquelle elles s'inscrivent, les actrices des squats emploient plutôt les termes de « milieu », de « scène⁴⁷⁴ » ou plus exactement :

« Notre milieu, c'est-à-dire la scène squat-libertaire-anar-politico-autonomotrucmuch⁴⁷⁵. »

La notion de « milieu » fait référence à un groupe social plus large que les seules habitations féministes, à un « environnement social dans lequel une composante de la société (individu, groupe, localité...) se trouve immergé et avec lequel cette composante entretient des relations interactives diverses, constituant tout à la fois une série de déterminants, un ensemble de ressources et un enjeu pour une stratégie d'acteurs⁴⁷⁶ ». La notion de milieu annonce déjà le défi : de quelles manières pouvons-nous appréhender les squats féministes au sein de ce milieu ?

Le milieu désigne l'ensemble des conditions sociales qui peuvent agir sur le comportement des militantes féministes observées, qui en retour, peuvent agir sur ces conditions, en modifier le sens, les pratiques. En sociologie, la notion de milieu n'est qu'une métaphore pour penser le social, elle joue certes un rôle structurant sur les individus mais en retour ceux-ci peuvent le modifier, le transformer volontairement et en profondeur. Plus spécifiquement, les militantes féministes appréhendées sont animées par cette voie de la transformation, du changement, par un projet politique autonome, libertaire, anti-autoritaire, anti-hiérarchique afin de modifier la

⁴⁷⁴ Plus courante pour la réalité allemande identifiée comme la « Linke Szene » qu'on peut traduire par « scène de gauche » à envisager du point de vue de la radicalité.

⁴⁷⁵ Brochure, *Lavomatic, Lave ton linge en public, Des pistes de réflexion sur la justice et la prise en charge des violences de genre dans les milieux anti-autoritaires (et aussi des ras-le-bol...)* : 5
Disponible sur le lien suivant : <http://www.infokiosques.net/spip.php?article672>

⁴⁷⁶ LEVY Jacques et LUSSAULT Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, 2003 : 617-618.

réalité sociale par l'engagement qui les anime, l'espace urbain par le biais du squat et donc du milieu qu'elles constituent à créer, à alimenter.

Le mot « scène » renvoie, quant à lui, à un tout autre registre : celui du monde du spectacle. Associé à la mouvance squat, il souligne un « emplacement » socialement construit, une artificialité de l'espace, voire une fonctionnalité de celui-ci dans lequel se déroulent des actions, des activités, des pratiques qui ne peuvent être que partielles si on les appréhende dans une perspective socio-temporelle. La scène est finalement un « terrain du jeu social » où les frontières, les limites de celui-ci se situent à son extrémité, soulignant la différence de cet espace avec l'extérieur, alors qu'à l'intérieur de celui-ci, différents groupes, acteurs et actrices, des militantes féministes en lien avec des militant-e-s libertaires, anarchistes, autonomes le pratiquent sans démarcation franche, avec une certaine porosité des groupes sociaux qui constituent cette scène. Un « trucmuche », si nous reprenons la citation mise en exergue, c'est-à-dire un milieu, une scène qui sont finalement difficilement nommables, appréhendables en termes de catégories figées qui ne demandent qu'à implorer au regard des limites politiques et idéologiques.

A la suite de ce propos, nous voyons que la définition « publique » des squats féministes ne donne aucune clé de compréhension à l'appréhension du problème féministe au sein de ce « milieu », de cette scène. Par contre, cette définition « publique » incite, l'ensemble du corps social, à appréhender les squats féministes au sein de cette nébuleuse comme une menace et nous laisse entendre que les actrices engagées dans cette mouvance appartiennent à « une jeunesse perdue vautreée dans la négation des valeurs et le plaisir de destruction ».

Si notre intention de clarification de notre objet de recherche se voit annihilée par ces considérations politiques et idéologiques, nous pouvons, toutefois, retenir, à la lumière de l'historiographie du squat et de la manière dont les actrices des squats se présentent, les deux mouvances en action dans l'objet squat et qui apparaissent comme forger l'unité de la catégorie des squats féministes : la mouvance autonome et la mouvance libertaire.

2.2.3. *La mouvance autonome*

La mouvance autonome peut se définir par la lutte pour l'autonomie du prolétariat par rapport au capitalisme, à l'Etat, aux partis politiques et aux syndicats. La matrice initiale de

l'Autonomie ne se situe pas dans la tradition anarchiste mais dans l'opéraïsme⁴⁷⁷ : mouvement théorique et politique italien, actif dans les années 60 et au début des années 70, prônant un « retour à la classe ouvrière. »⁴⁷⁸. Ce mouvement radical est né en Italie en 1973⁴⁷⁹ sous le nom d'« Autonomia Operaia » : autonomie ouvrière.

« L'autonomie rejette d'abord toute forme de représentation de la classe, donc des organisations syndicales, ainsi que des formes classiques de mobilisations, au profit de l'action directe et sans médiation de la classe ouvrière, et au-delà, de l'ensemble des acteurs sociaux. Avec principalement Toni Negri, elle repose également sur le refus du travail et l'attention aux franges marginales de la classe ouvrière, notamment précaires, qu'est l'« ouvrier social ». Mais plus qu'une doctrine, l'autonomie se caractérise par un mode d'organisation - des groupes autonomes fonctionnant en démocratie directe - et surtout des formes d'action privilégiant le spontanéisme et l'illégalité pour l'appropriation directe des biens, qualifiée de « salaire social » : squats, sabotages, « antifascisme militant », « autodestructions des services publics », « marchés politiques » (vols de masse dans les supermarchés), voire « expropriations prolétariennes » (braquages de banque).⁴⁸⁰ »

Comme le souligne Isabelle Sommier, à la suite d'une décomposition-recomposition des groupes d'extrême gauche issus des années 68, la mouvance autonome radicalise ses principes, « en particulier la nécessaire articulation entre pratique et théorie politiques, ainsi que l'impératif d'autonomie des luttes à l'égard de toute organisation » en valorisant le spontanéisme et l'illégalité pour l'appropriation directe des biens, qualifiée de « salaire social », afin de réaliser le communisme « ici et maintenant »⁴⁸¹.

⁴⁷⁷ Isabelle Sommier mentionne dans son chapitre sur le mouvement autonome de son ouvrage *La violence révolutionnaire* que celui-ci trouverait des filiations avec une certaine tradition conseilliste. Le conseillisme est « l'une des orientations les plus minoritaires de l'extrême gauche. La densité des scissions et divergences mineures, le langage sophistiqué et le sectarisme exacerbé dont font preuve ses militants expliquent certainement cet isolement. Il reste néanmoins que, sur le plan théorique, le conseillisme est l'une des expressions les plus pures d'un marxisme débarrassé de l'autoritarisme léniniste. » SOMMIER Isabelle, *La Violence révolutionnaire*, Ed. SciencesPo Les Presses, Contester, n°4, Paris, 2008. Sur le sujet, voir : BIARD Roland, *Dictionnaire de l'extrême gauche, de 1945 à nos jours*, Pierre Belfond, Paris, 1978.

⁴⁷⁸ MATHERON François, « Opéraïsme », in : LABICA Georges et BENSUSSAN Gérard, *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, Paris, 1982 : 49-56. En ligne : <http://multitudes.samizdat.net/Operaïsme>. Sur le sujet, voir : NEGRI Toni, *La classe ouvrière contre l'État*, Galilée, Paris, 1978 ; QUADERNI Rossi, *Luttes ouvrières et capitalisme aujourd'hui*, Maspero, Paris, 1968 ; TRONTI Mario, *Ouvriers et Capital*, C. Bourgois, Paris, 1977.

⁴⁷⁹ Si le mouvement autonome apparaît dans les années 70, en Italie, puis en France et en Allemagne, le concept d'autonomie est bien antérieur. Il émerge, à la fin du XIXe siècle, avec la revue anarchiste *L'Autonomie*. Il est présent dans le *Manifeste du parti communiste* (Karl Marx et Friedrich Engels, 1848), l'autonomie étant au cœur même de la définition de la lutte ouvrière.

⁴⁸⁰ SOMMIER Isabelle, *La Violence révolutionnaire, op.cit.* : 54-55.

⁴⁸¹ SOMMIER Isabelle, « Réflexions autour de la « menace » ultra gauche en France », in : CRETTEZ Xavier et MUCCHIELLI Laurent (sous la direction de), *Les violences politiques en Europe. Op. cit.* : 45-65.

En France, le mouvement autonome apparaît suite aux ramifications de plusieurs groupuscules, nés dans le sillage de Mai 68 : VLR ! Camarades, l'Organisation communiste libertaire (OCL), la Cause du peuple. Le mouvement naît de la crise que connaît le gauchisme après 1973, suite à l'autodissolution de la Gauche prolétarienne⁴⁸², organisation maoïste fondée en juin 1968 pour succéder à l'Union des Jeunesses Communistes marxistes-léninistes. Interdite par le ministère de l'Intérieur, en 1970, l'organisation entre dans la clandestinité tout en développant, comme façade légale, son journal : *La Cause du peuple*. Sous le terme d'autonomes, se rassemblent des militants qui ont pour point commun de se situer dans une critique des organisations dominantes du milieu révolutionnaire, incarnées par les trotskistes et les maoïstes. Il apparaît rapidement plusieurs pôles de sensibilités⁴⁸³ différentes dont le consensus se faisait autour de l'opposition aux partis et aux syndicats, sans pour autant s'associer aux idées libertaires que nous pouvons rapidement schématiser ici par le refus de l'État et du capitalisme. Ces différentes sensibilités sont liées aux filiations politiques diverses constitutives du maillage autonome : le mouvement post-Internationale Situationniste⁴⁸⁴, les « mao-spontanéistes » issus de l'ex-Gauche prolétarienne.

Ces groupes autonomes s'agrègent dans deux lieux du gauchisme parisien : l'université de Vincennes et l'École normale supérieure de la rue d'Ulm. Dans le premier, s'établira la revue *Marge*, le journal de « tous les nomades ». Dans le second, s'achèvera la publication *Matériaux d'intervention* intitulée : *Ouvriers contre l'Etat : refus du travail*. Economiste et essayiste français, Yann Moulier-Boutang adhère, en 1970, aux thèses opéraïstes et participe en 1972 à la création de la revue *Matériaux pour l'intervention*. En 1973, il rencontre Toni Negri dont il sera proche. En 1974, il fonde la revue *Camarades*, qui succède à *Matériaux pour l'intervention* et développe les thèmes de l'autonomie ouvrière. *Camarades* est un des premiers groupes du mouvement autonome français⁴⁸⁵.

⁴⁸² Les principaux animateurs sont Pierre Victor (pseudonyme de Benny Lévy), André Glucksmann, Alain Geismar, Serge July...

⁴⁸³ Les différentes sensibilités étaient aussi liées à la pratique et la situation sociale de chacun, avec notamment, un pôle étudiant et un pôle de jeunes représentant les « nouvelles marges » de banlieue.

⁴⁸⁴ Le situationnisme rejette toutes les idéologies défendues par les partis de gauche ou d'extrême gauche : le socialisme ou le communisme, l'anarchisme ou ce qu'il est convenu d'appeler l'ultra-gauche. Mais, elle emprunte tour à tour à chacun de ces courants.

⁴⁸⁵ Après l'autodissolution de la revue, Yann Moulier-Boutang participe au Centre d'initiative pour de nouveaux espaces de liberté (CINEL). Animateur de la revue *Futur Antérieur*, il dirige, depuis les années 2000, la revue *Multitudes* en tant que directeur de publication.

« Divisé en plusieurs aires concurrentes, le mouvement n'a réussi qu'en une seule occasion à se présenter de manière unitaire, lors de l'Assemblée parisienne des groupes autonomes, qui fit paraître, en novembre 1977, l'*Officiel de l'autonomie*.⁴⁸⁶ »

La « mouvance autonome » se rapporte à une idéologie politique rassemblant de multiples concepts, mais dans lequel l'activité et la pratique quotidiennes jouent un rôle fondamental dans l'application de leur idéologie. S'il a existé sur la scène politique comme tendance politique de l'extrême gauche dans les années 1970 et 1980, il subsiste jusqu'à aujourd'hui par ses valeurs idéologiques référentielles.

Certains acteurs de cette mouvance des années 1970 contestent l'orientation politique de ce mouvement préférant y voir un mouvement contre-culturel, puisqu'un des moteurs majeurs de la contestation autonome consiste à agir *en-dehors* des jeux de représentation politique, indépendamment de tous bords et de toutes formes idéologiques et partisans classifiées⁴⁸⁷.

Ils développent une forme de vie communautaire, avec un projet collectif, une idéologie propre. Ils cherchent à mettre en application une conception différente des rapports humains, basée sur la propriété collective (une sorte de « communisme immédiat »), le refus du travail et le refus de payer un loyer dans un contexte du logement soumis à la spéculation immobilière⁴⁸⁸ :

« Cette lutte possède d'emblée un caractère politique d'attaque frontale contre l'État en s'opposant à un processus d'extorsion de la plus-value que réalise le Capital en récupérant sur le terrain social ce que les prolétaires gagnent à travers les luttes au niveau de l'usine ou de l'entreprise⁴⁸⁹. »

C'est dans cette optique que la déception subséquente de l'action du Parti socialiste arrivé au gouvernement en 1981 conduit plusieurs autonomes à se replier dans les squats et, pour certains, à radicaliser leur discours⁴⁹⁰.

Ces facteurs (isolement des autonomes, baisse du mouvement et radicalisation politique de certains squats) ont contribué à la condamnation massive des squats par l'opinion publique, en raison d'une intensification de la violence : les immeubles occupés par le groupe Action directe (pendant sa courte période légale) inquiètent le voisinage⁴⁹¹. A la différence du

⁴⁸⁶ COSSERON Serge, *Dictionnaire de l'extrême gauche*, op. cit. : 92. Une large partie du mouvement autonome n'était pas opposée à l'idée d'un Etat, notamment dans la perspective de défendre les acquis de l'autonomie.

⁴⁸⁷ Voir : SCHIFRES Sébastien, *La mouvance autonome en France de 1976 à 1984*, op. cit.

⁴⁸⁸ Voir à ce propos, Des occupants de bonne ou mauvaise foi, « Occupations... », *Camarades*, op. cit. : 39 ; « Squatt Blues », *Camarades*, op. cit. : 9-10.

⁴⁸⁹ « Squattez confortable », *La Gueule Ouverte*, n° 501, 27 février 1980 : 2.

⁴⁹⁰ SCHIFRES Sébastien, *La mouvance autonome...*, op. cit. : 14.

⁴⁹¹ Voir les éditions du *Monde* des 1^{er}, 11 et 19 janvier 1982.

modèle italien et allemand, le modèle français s'est nettement démarqué de la volonté de lutte armée que symbolisent les « Années de plomb » italiennes avec les Brigades Rouges ou « La Rote Armee Fraktion » bien qu'une activité de lutte armée contre le régime franquiste avec des groupes tels que les GARI, (Groupes d'Action Révolutionnaire Internationaliste), organisation anti-franquiste, puis Action Directe⁴⁹² a existé. À la question : *Pourquoi l'extrême gauche française n'a-t-elle pas basculé dans la lutte armée*⁴⁹³ ?, Serge July, Alain Geismar, Alain Krivine et Daniel Cohn Bendit s'accordent pour dire que les contradictions de la société française n'étaient pas suffisantes pour justifier une lutte armée.

Après un essoufflement à la fin des années 70, la mouvance autonome s'investit, au début des années 80, dans les luttes antinucléaires. La plupart des squats autonomes sont évacués à la fin de l'année 1983.

A la fin des années 90, les autonomes ressurgissent, dans le cadre du mouvement altermondialiste, sous la forme des « Black Blocks »⁴⁹⁴ : groupes de militants radicaux, organisés pour soutenir l'affrontement avec les forces de l'ordre⁴⁹⁵. Ils tirent leur nom de leur aspect compact lors de leurs déplacement : en bloc et de leur choix vestimentaire : habillés en noir. Leur visage est également recouvert d'une cagoule ou d'un masque noir. Ils mènent des actions spectaculaires : destructions de devantures de banques ou de multinationales. Connus pour l'emploi de la violence, ils considèrent qu'ils n'exercent qu'une contre-violence épisodique en réponse à celle, permanente, de l'Etat⁴⁹⁶ et de la domination capitaliste.

⁴⁹² Sur le sujet, voir : Isabelle Sommier

⁴⁹³ C'est une des raisons évoquées dans le documentaire *Ils étaient les brigades rouges*. Voir : BOUCAULT Mosco Levi, *Ils étaient les brigades rouges, 1969-1978* Arte Editions, 2011.

⁴⁹⁴ Ces groupes sont apparus au sein du mouvement anarchiste britannique, puis américain, à Seattle, en 1999, lors du Forum social organisé dans cette ville à l'occasion d'une réunion de l'Organisation Mondiale du Commerce. A Gênes, en 2001, à Annemasse, en 2003, contre le G8. A la lecture d'Isabelle Sommier, nous apprenons que l'appellation « Black Bloc » a été inventé par la police allemande « pour désigner des individus masqués, habillés en noir qui, comme les autonomes allemands des années 70, se livrent à des destructions de biens et harcèlements de la police au cours des manifestations pacifistes contre la première guerre du Golfe puis « altermondialistes ». SOMMIER Isabelle, « Réflexions autour de la « menace » ultra gauche en France », *op. cit.* : 50. Sur les « Black blocs », voir : DUPUIS-DERI Francis, *Black Blocs, La liberté et l'égalité se manifestent*, Atelier de création libertaire, Lyon, 2005 ; DUPUIS-DERI Francis, « Penser l'action directe des Black Blocs », *Politix*, vol.17, n° 68, 2004 : 79-109.

⁴⁹⁵ Dans les années 70, les casseurs sont désignés comme faisant partie de la mouvance autonome en tentant de radicaliser, par des destructions symboliques, les manifestations auxquelles ils participaient.

⁴⁹⁶ Les « Black Blocks » se sont fait remarquer lors des luttes contre la loi Fillon en 2003, contre le CPE, en 2006. Le collectif Les Enragé-e-s, « appellation dans la tradition situationniste, ouvrent le bal de Grenoble. » COSSERON Serge, *Dictionnaire de l'extrême gauche*, Larousse, à présent, Paris, 2007 : 94.

Les femmes et l'autonomie

En abordant la question de la mouvance autonome, nous découvrons la dynamique féministe qui la traverse⁴⁹⁷. Dès l'Assemblée parisienne des groupes autonomes, la question du sexisme est en effet soulevée, à la suite d'un tract édité par des femmes de l'Organisation Communiste Libertaire. Dans celui-ci, elles soulignent et dénoncent l'attitude sexiste des hommes lors de l'occupation de la rédaction de *Libération*⁴⁹⁸ et proposent, comme préalable à toute lutte, un débat sur le sexisme⁴⁹⁹. Lors de ce débat, un militant autonome proclame : « Je suis sexiste et j'en suis fier⁵⁰⁰ ». Des militantes exigeront l'exclusion immédiate des militants se déclarant sexistes. Une militante dénoncera l'assimilation de la violence des femmes à de l'hystérie et revendiquera une spécificité des femmes dans le fait d'être violente.

« *L'Officiel de l'autonomie* », paru à la suite de cette assemblée reprend la problématique féministe soulevée lors de ces échanges : quatre textes sont publiés dans la rubrique « Femmes et autonomie » : le premier « *des femmes de l'Autonomie*⁵⁰¹ », les deux suivants sont signés par le groupe « *La Rumeur*⁵⁰² » et le dernier par le « *Collectif Autonome travailleuses* ». Cette prise en charge de la problématique féministe au sein de la mouvance autonome est reprise l'année suivante, dans le journal *Libération*, dans son édition du 15

⁴⁹⁷ Cette donnée a été précédemment suggérée au moment où nous avons abordé le travail de Sébastien Schifres et de Fanny Bugnon.

⁴⁹⁸ Ce journal est perçu, à cette époque, comme un organe du mouvement révolutionnaire par beaucoup de militants d'extrême-gauche. A sa fondation en 1973, certains ont investi dans ce journal sous forme de cotisation ou de donation. Il devient alors une « vitrine » pour la publication de communiqués militants. Le point de rupture entre une certaine extrême-gauche et le journal *Libération* vient d'une forme de dépolitisation du journal et surtout du traitement journaliste qui a été fait de la Fraction Rouge Armée. Sur cette question et sur l'occupation de la rédaction de *Libération*, voir : GUISEL Jean « *Libération, la biographie* », La découverte, Paris, 1999.

⁴⁹⁹ Une employée de *Libération* aurait été traitée de « putain ».

⁵⁰⁰ Repris dans : SCHIFRES Sébastien, *La Mouvance autonome en France de 1976 à 1984*, mémoire de maîtrise d'histoire-sociologie, 2004.

⁵⁰¹ Les « Femmes de l'Autonomie » défendent la mixité dans et de la lutte : « Il ne s'agit pas pour nous de former un groupe autonome de femmes. Un autre mouvement du style MLF ne nous intéresse pas. Nous ne voulons pas faire de « l'anti-mecs », mais plutôt affirmer notre existence en tant que femmes ayant une pratique politique, une nécessité de lutte, une capacité de violence. Nous ne voulons pas diviser le mouvement en deux camps : mecs/nanas (...), ce qui ne ferait qu'accentuer le processus capitaliste de division, mais affirmer notre présence en son sein et lui donner une force nouvelle. Nous voulons avoir une pratique commune, mixte ; pour cela il nous semble important (...) d'amener les mecs à participer à des luttes qui n'étaient renvoyées jusqu'à présent qu'aux femmes et que celles-ci s'approprièrent elles-mêmes dans leur propre ghetto [...] Pas de révolution sans libération de la femme, pas de libération de la femme sans révolution. »

⁵⁰² Le groupe « La Rumeur » défend, quant à lui, la non-mixité de la lutte : « Nous ne sommes pas et ne serons jamais les femmes des autonomes mais des femmes autonomes ! [...] Je suis une femme et en tant que telle je suis atteinte particulièrement. Je veux garder cette particularité, et c'est pourquoi je refuse la mixité militante (sans refuser les actions communes à partir du moment où je reste moi). [...] Le problème s'est posé pour moi de savoir si en tant que femme la révolte qui peut être violente doit être celle de ces hommes avec lesquels et à côté desquels je ne passerai pas une journée de ma vie tant leur image est identique à tout ce que je combats dans ma lutte pour mon identité. [...] Ma révolte peut rejoindre la lutte avec les hommes dans la mesure où il n'est plus question de m'ADAPTER à quelque chose, mais plutôt de créer au bon moment un mode de lutte qui serait aussi bien le mien au niveau du fond et du mode d'action.»

janvier 1978, dans lequel nous pouvons lire un entretien collectif avec des femmes autonomes:

« Au sein de l'autonomie, la plupart ne se revendique pas, d'abord, comme femmes. Il existe un groupe cependant, allant d'une quinzaine à une quarantaine, d'une réunion à l'autre, qui tout en se situant sur le terrain de l'autonomie pense devoir vivre ou lutter séparément des hommes. Selon l'action envisagée, sans que ce soit pour autant systématique. Même si elles ne représentent pas un mouvement majoritaire, elles expriment une pratique qui remet aussi en cause les groupes de femmes et l'autonomie. Lors d'une AG autonome, à la suite de quelques interventions brutales ou contradictoires sur les femmes, lancées par deux copains autonomes, ces femmes ont décidé d'agir entre elles »⁵⁰³.

Interrogées sur les raisons de la non-mixité, les autonomes interrogées répondent :

« Ce n'est pas à cause du sexisme, nous, on en a rien à foutre du sexisme, si nous nous sommes séparées ce n'est pas pour parler de ça, mais pour penser et agir sur la violence et tout ce qui nous traverse. On voulait aborder tout ce qui a été mis de côté par le mouvement des femmes : notre violence et une autre approche de « la » politique. Le mouvement des femmes a laissé aux mecs la parole politique, en se tenant enfermé dans les discours sur l'avortement etc.... (...) Il faut revenir à une analyse politique entre femmes. Voir ce qui nous traverse, dans notre sensibilité de femme »⁵⁰⁴.

Elles poursuivent en expliquant que les femmes, les homosexuel-les, et les immigré-e-s sont finalement les premières catégories sociales à poser le problème de l'autonomie politique. Il faut ici comprendre l'autonomie comme celle de chaque lutte par rapport au reste d'un mouvement social. Ce point spécifique est important car il est source de nombreuses confusions sur ce que recouvre une lutte autonome. Revendiquer l'autonomie de chaque groupe par rapport à une lutte plus large, plus globale, c'est prendre la mesure de ses propres potentialités :

« Revendiquer l'autonomie, c'est revendiquer le fait de pouvoir se définir soi-même dans les termes que l'on choisit. C'est revendiquer l'autodétermination complète dans toutes les sphères de notre existence : politique, sociale, économique, sentimentale, intellectuelle et sexuelle. L'autonomie, c'est la liberté de se déterminer soi-même, de vivre sa propre vie et de fixer ses propres buts.

Ce qui a toujours défini les femmes, c'est d'avoir une identité subordonnée à leurs relations à autrui. Fille de, femme de, mère de... sont toujours là pour rappeler que les femmes sans hommes ne sont pas des poissons sans bicyclettes. On sait qu'un des effets de structure sur le soi induit par le rapport dominé/dominant se trouve dans la difficulté

⁵⁰³ Libération, « *Des femmes dans l'autonomie* », par M.O. Delacour, 15 janvier 1978 : 7.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

d'accès à une identité propre pour les dominées, puisqu'elles et ils sont enfermées dans une définition catégorielle d'elles/d'eux-mêmes.

Se définir en fonction des besoins des hommes, chercher le sens de sa vie dans l'adaptation aux désirs masculins ne peut pas permettre la réalisation de soi. C'est ce que des féministes psychologues ont bien étudié. Ainsi, comme l'écrit Susan Sturdivant, «une comparaison du rôle sexuel féminin et de notre description de la réalisation de soi montre qu'ils sont logiquement incompatibles, pour ne pas dire mutuellement exclusifs». Ceci n'est guère surprenant quand on ne croit à aucune essence féminine, mais que l'on pense au contraire que les caractéristiques dites féminines (comme la dépendance, le sur-développement de l'affection, de la sensibilité émotionnelle, du soin des autres...) sont des conséquences de l'oppression et de la subordination. [...]

Les femmes doivent donc se prendre comme objets de leurs préoccupations et se rediriger vers elles-mêmes. L'existence d'une identité indépendante, c'est-à-dire distincte des relations à autrui, est la base nécessaire pour avoir conscience de son propre moi afin d'attribuer du sens à ses propres expériences (Susan Sturdivant, 1992⁵⁰⁵). Ainsi seulement les femmes pourront se créer comme sujets et devenir créatrices actives de leur propre existence. [...]

Que les femmes deviennent autonomes nécessite qu'elles prennent conscience de leur oppression, que la différence dans laquelle on les enferme est la source de leur piètre estime de soi et de leur manque de confiance en soi ; qu'elles aient la force et l'énergie pour travailler à leur autonomisation, à une définition de soi plus autonome, quand les obstacles sont nombreux et puissants, et que tout est fait pour que nous restions à notre place. S'identifier à la classe des femmes, à un groupe opprimé n'est pas facile. Mais si l'on veut élargir ses choix et créer sa vie, il me semble bien nécessaire d'en passer un minimum par là, afin de contrôler et d'espérer changer l'influence que les attentes sociales et l'appropriation exercent sur nous.⁵⁰⁶ »

L'autonomie de la lutte consiste à se prendre comme « objet », à diriger le regard de la lutte vers soi-même pour se constituer comme « sujet ». L'autonomie dans le mouvement féministe signifie alors que la lutte appartient aux femmes, que c'est aux femmes de mener leur propre libération et à elles, seules, d'analyser l'oppression qu'elles subissent puisque ce sont elles qui l'éprouvent :

« Bah, tu ne peux pas être un homme féministe parce que c'est une expérience en tant que telle. Tant que tu n'as pas...

J1 : Si, tu peux dire « féministe ».

X : Non, tu es pro-féministe. Tu ne peux pas être féministe en tant qu'homme dans le sens où...

J1 : Ouaisssssssss

X : C'est comme : tu peux être pro-africain, mais tu ne seras pas africain.

J : Mais, tu dis africain et pas femme. Moi, je dis : « féminisme ». Isme, il y a un isme qui fait que ce n'est pas femme.

⁵⁰⁵ STURDIVANT Susan, *Les Femmes et la psychothérapie. Une philosophie féministe du traitement*. Pierre Mardaga éditeur, 1992.

⁵⁰⁶ MONNET Corinne et VIDAL Léo (textes rassemblés par), *Au-delà du personnel*, Atelier de création libertaire, Lyon, 1997 : 186 et 189.

X : Oui, mais, il faut accepter que c'est une expérience à part entière. Regarde, moi... [...] Mais, je ne sais pas, c'est comme le racisme. A partir du moment où nous, on est blanc, on ne sera jamais identifié, en tout cas, je ne suis pas pour vous, mais moi je suis blanche.⁵⁰⁷»

Cette conception de l'autonomie sous-tend alors que les hommes ne peuvent se penser et se dire féministes. Ce postulat se fixe autour de l'argument que les hommes n'ont pas éprouvé le fait d'être une femme, par conséquent ils ne peuvent énoncer un propos sur la condition sociale d'être « femme ».

Cette conception est celle des militantes féministes, autonomes et libertaires pour qui un homme féministe est un impensable, un non-sens de la dynamique autonome des hommes, sensibilisés à la cause et aux revendications féministes. Les hommes s'empareraient d'une lutte qu'ils ne peuvent pas mener car ils ne sont pas l'objet du militantisme visé. Ils ne peuvent qu'être et se positionner comme alliés de la cause féministe, d'où la construction, à partir du préfixe *pro-*, du terme pro-féministe signifiant l'idée que les hommes qui se déclarent ainsi sont favorables à la lutte féministe. En se disant « pro-féministes », ils reconnaissent la lutte féministe comme une lutte de classe à part entière : celle de la classe des femmes contre la classe des hommes, et assument ainsi un positionnement politique en faveur des revendications féministes, de soutien dans la dénonciation des inégalités envers les femmes, pendant que cette lutte ne peut être portée que par les femmes.

La mouvance autonome est formée aujourd'hui de groupes affinitaires et se confond, le plus souvent, avec la mouvance libertaire dont nous allons maintenant tenter de dessiner les lignes théoriques.

2.2.4. *La mouvance libertaire*

« La mouvance libertaire désigne des personnes qui, consciemment ou non, se conduisent en anarchistes, refusant de commander ou d'être commandées, mais luttent en priorité contre des formes de domination autres que l'Etat. Ces activités, telles que l'émancipation des femmes, leur semblent urgentes. Il arrive que ces individus fonctionnent en réseaux et que les divers courants, dans les moments forts, établissent des coordinations.⁵⁰⁸»

⁵⁰⁷ Ce dialogue sur le féminisme à proprement parlé et sur l'engagement «pro-féministe» des hommes met en confrontation une habitante du Liebig 34 et un «journaliste», sympathisant, d'une radio «communautaire» allemande (radio Sterni).

⁵⁰⁸ CREAGH Ronald, *Utopies américaines. Expériences libertaires du XIXe siècle à nos jours*, Agone, Mémoires sociales, Marseille, 2009 : 34.

La définition que donne Ronald Creagh de la mouvance libertaire annonce d'emblée la problématique de l'émancipation des femmes. La mouvance libertaire, autrement appelée l'anarchisme socialiste⁵⁰⁹ ou le socialisme libertaire⁵¹⁰, est une idéologie qui vise en effet à l'abolition de l'Etat et du capitalisme, pensés comme deux formes d'oppression et à l'instauration d'une société égalitaire, délestée des inégalités sociales et fondée sur l'autogestion⁵¹¹ et la responsabilité individuelle :

« Si nous contestons l'existence même de l'Etat, de la Justice et des tribunaux, c'est surtout pour une question de pouvoir. La Justice exerce un pouvoir quasi absolu en notre nom, au nom du peuple, qui n'a pratiquement aucun pouvoir d'influence sur ces décisions pourtant prises en son nom. Les lois sont faites par une minorité de personnes puissantes et imposées à toute la société. Elles ont pour but d'assurer le maintien de l'ordre établi et de protéger ceux et celles qui en bénéficient. »

Cette forme de pouvoir que nous contestons c'est l'autorité, « le droit de commander, le pouvoir d'imposer l'obéissance⁵¹² ». L'obéissance est bien souvent imposée par la répression, la violence physique, la punition, l'enfermement.⁵¹³ »

« Contester l'autorité cela veut dire aussi que nous revendiquons un certain pouvoir : un pouvoir sur nos vies, nos rapports aux autres, le pouvoir d'exprimer et de faire respecter nos limites. Un pouvoir qui veut juste dire que nous pouvons participer à modeler le monde qui nous entoure, à ne pas confondre avec l'autorité parce qu'il ne s'agit pas d'un pouvoir sur les autres, mais d'un pouvoir partagé avec elles et eux.⁵¹⁴ »

⁵⁰⁹ La mouvance libertaire se présente souvent sous l'étiquette de l'anarchisme. Ce dernier crée toutefois la confusion. Plusieurs familles sont repérées :

-les socialistes libertaires qui œuvrent à l'établissement d'organisations sociales, de communautés, de milieux libres ; les anarcho-syndicalistes qui s'appuient sur les syndicats, au détriment des partis et de leur organisation hiérarchique ; les anarchistes communistes qui privilégient la lutte des classes les faisant dialoguer avec les marxistes ; les anarchistes individualistes qui, schématiquement, défendent l'individu ou plus exactement « l'individu-roi » détaché des contingences sociales.

Cette tentative de clarification peut se prolonger avec le naturisme, le végétarisme, le primitivisme qui rejette toute technologie et qui cherche à renouer avec l'état adamique, le pacifisme... Autrement dit, l'étiquette « anar » recouvre différentes idéologies, pratiques divergentes.

⁵¹⁰ Par sa volonté de transformation sociale, cette mouvance fait partie intégrante du socialisme dont il incarne la tendance libertaire qui n'œuvre pas dans le sens d'une réforme politique. Les anarchistes sont souvent tenus comme les opposants d'un socialisme d'Etat, position incarnée spécialement par Michel Bakounine (1818-1876).

⁵¹¹ L'autogestion se comprend par le fait que toutes les personnes sont concernées par ce qui se passe autour d'elles et ont le pouvoir de s'exprimer et d'agir dessus.

Dans les années 60, le concept d'autogestion alimente les réflexions de divers groupes (anarchistes, marxistes antistaliniens, trotskistes, socialistes). Le premier numéro de la revue *Autogestion*, créé par le sociologue Georges Gurvitch, en 1966, en propose une définition : « Le concept d'Autogestion, aujourd'hui, c'est l'ouverture sur le possible. Elle montre le chemin pour changer la vie, ce qui reste le mot d'ordre et le but et le sens d'une révolution. »

⁵¹² « Définition du Petit Bébert » (Nous reprenons ici la note écrite par le collectif qui a édité la brochure *Lavomatic*.)

⁵¹³ Brochure, *Lavomatic, Lave ton linge en public, Des pistes de réflexion sur la justice et la prise en charge des violences de genre dans les milieux anti-autoritaires (et aussi des ras-le-bol...)* : 29- 30.

⁵¹⁴ *Ibid.*

Cette conception du pouvoir et de l'autorité a pour objectif d'établir une « société » :

- dans laquelle toute organisation sociale jugée coercitive, répressive, autoritaire et/ou violente serait exclue
- libre de toutes formes de hiérarchie qu'elles soient politique, sociale et économique ;
- et où toute personne serait dans des rapports libres et égalitaires.

Cette égalité et cette liberté seraient réalisées principalement à travers le refus de l'autorité, incarnée par les institutions et le rejet de la propriété privée, afin que le contrôle direct des moyens de production soit détenu par l'ensemble de la classe dite « laborieuse ». L'autorité est, dans ce contexte, pensée comme illégitime à toutes les strates de la structure sociale.

Ses principes sont des pratiques égalitaires dans les actions collectives, une ouverture à certaines idées émancipatrices comme l'action directe⁵¹⁵, réalisation collective qui s'affranchit de la pyramide hiérarchique. Le principe de l'*action directe* met en effet à bas les moyens habituels à la disposition des acteurs et des actrices – les locataires, mal-logés ou squatteurs – quitte à bouleverser les principes moraux et les valeurs idéologiques à la base de la société au sein de laquelle ils vivent : le rapport à la propriété, le rôle des pouvoirs publics dans la construction et l'attribution des logements, l'intérêt collectif, la solidarité, les rapports sociaux, la prise en charge individuelle⁵¹⁶.

Contre la propriété⁵¹⁷

C'est la filiation libertaire qui pose les bases théoriques du rejet de la propriété privée. Cette tendance est incarnée par Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), pensé comme le père fondateur de l'anarchisme. Celui-ci a élaboré une doctrine conciliant l'égalité et la liberté

⁵¹⁵ Cette notion est utilisée dans le courant libertaire pour énoncer ce que les anarchistes de la fin du XIXe siècle ont théorisé sous l'expression de « propagande par les faits », actions symboliques renvoyant aussi bien aux vols des « riches », à des « reprises individuelles », qu'à des attentats à la bombe ou des assassinats de personnalités (nous pensons à Ravachol ou Emile Henry). Après 1968, l'action directe a pris un aspect plus collectif : pillages des supermarchés ou resquilles organisée des titres de transport ou de compteurs électriques. L'action directe peut recourir à des actes de violences ou des méthodes illégales.

⁵¹⁶ Sur ce sujet, Antoinette Brisset, qui soutient et participe activement au mouvement des squatteurs à Angers, déclare lors d'une conférence à Paris en 1953 : « SQUATTER veut dire : « servir ». Si [les squatteurs] ne servent pas toujours sous le drapeau que la morale de notre pays approuve, c'est que notre temps est en folie ». Christine, *Squatters*, Angers, 1953 : 8.

⁵¹⁷ Dans son ouvrage co-écrit avec Carlos Otero, *Radical Priorities*, Noam Chomsky écrit « un libertaire cohérent doit s'opposer à la propriété privée des moyens de production et à l'esclavage salarié, inhérent au système qu'elle implique ». CHOMSKY Noam et OTERO Carlos, *Radical Priorities*, AK Press, 2003 : 26.

d'où devrait naître la justice. Son programme peut se résumer en l'abolition de la propriété et de l'Etat afin d'établir la justice, assurer le principe d'égalité. Proudhon s'attaque en effet au système propriétaire que nous pouvons résumer en reprenant sa célèbre formule : « La propriété, c'est le vol ». La propriété est appréhendée par Proudhon comme « le droit d'aubaine, c'est-à-dire de pouvoir produire sans travailler. », le droit absolu d'abuser d'un bien, en dehors de toute considération sociale, et d'en obtenir un profit (loyer, fermage, intérêts). Le vol est donc directement issu des conséquences économiques et sociales de la propriété puisque Proudhon estime que toute production est collective. Cette dernière acception participe activement à la pensée proudhonienne qui s'articule autour de l'« Être collectif » et du concept de « force collective » : comme elle n'est pas rétribuée par le capitaliste qui en conserve le bénéfice, le vol est avéré. Dans la propriété privée réside « l'exploitation de l'homme par l'homme.⁵¹⁸ ».

Proudhon n'en appelle pas pour autant à l'expropriation générale car il respecte la « possession individuelle » comme expression de la liberté : le gérant d'un bien en retire un usufruit correspondant à son travail, sans que cette possession implique un droit absolu de propriété, ni la possibilité d'en tirer des capitaux producteurs d'intérêts. Il s'agit d'une « possession transmissible, susceptible non d'aliénation, mais d'échange.⁵¹⁹ »

A partir de ce modèle théorique, les anarchistes socialistes récusent la légitimité de la plupart des formes de propriété privée économiquement signifiante autant qu'ils considèrent les relations de propriétés et de capitaux comme des formes de domination contraires au principe d'une liberté individuelle.

La théorie économique anarchiste procède de la conjonction optimale des libertés individuelles et la concentration minimale du pouvoir ou de l'autorité. Elle s'exprime aujourd'hui par le vocable « anticapitalisme » qui se présente comme une critique radicale du système économique dans son essence même en dénonçant les logiques capitalistes que sont : la flexibilité, la précarisation, la marchandisation...

Les libertaires posent que lorsque le pouvoir s'exerce sous l'angle d'une influence économique, sociale ou physique d'un individu sur un autre, sa légitimation échoit à l'autorité détentrice du pouvoir qui devra dès lors justifier de ses actions en tant qu'elles contreviennent à la liberté individuelle. Ils considèrent que toute structure sociale devrait être développée par des individus ayant une part égale de pouvoir décisionnaire, l'accumulation du pouvoir

⁵¹⁸ PROUDHON Pierre-Joseph, *Premier Mémoire sur la propriété*, 1840 : 215-216.

⁵¹⁹ PROUDHON Pierre-Joseph, *Deuxième Mémoire sur la propriété*, 1841, tome 9 : 128.

économique ou politique dans les mains de quelques-uns nuisant nécessairement au libre exercice de la liberté individuelle de la majorité des individus d'un groupe donné.

Cela revient à redistribuer équitablement le pouvoir entre les différents membres du corps social.

Si l'approche autonome et libertaire correspond à la volonté de changer radicalement les structures économiques de la société, l'approche anarcha-féministe prolonge cette contestation des structures économiques de la société en l'associant à une critique de l'exploitation des femmes. Théoriquement, cette dynamique s'explique par l'avènement du capitalisme qui justifie la société divisée en classe sociale et de la même façon, la propriété privée qui sous-entend de nombreux faits sociaux : la transmission par l'héritage, la descendance, la filiation et la parenté. La propriété privée structure ainsi l'institution du mariage, expression de l'ensemble des dispositifs de transmission de ce bien. Or, le mariage place les femmes et les hommes dans une relation de dépendance, plus exactement renvoie les femmes dans la sphère privée (de la famille) et les placent sous contrôle des hommes. Cette division sexuée s'explique par le système économique capitaliste : aux hommes la production sociale et le travail salarié, aux femmes le travail domestique et maternel gratuit à la maison, hors de la production sociale.

Derrière ces prismes que sont le capitalisme et la propriété privée, certaines revendications féministes s'articulent autour du renversement du capitalisme et son corollaire la propriété privée comme seule voie de libération des femmes. Cette dimension peut s'apparenter à celle d'un féminisme de tradition marxiste pour qui la fin de l'oppression des femmes ne peut se concevoir qu'au travers de l'abolition de la société capitaliste, de la disparition de la propriété privée et de son remplacement par la propriété collective dont les conséquences seraient la chute de la famille nucléaire, la prise en charge collective des enfants et du travail domestique. Le renversement du capitalisme et de la propriété privée doit ainsi libérer les femmes du carcan de la sphère privée pour leur permettre d'intégrer le marché du travail salarié d'où des revendications autour du droit au travail, de l'égalité des chances dans l'emploi, les salaires. Si cette position est celle d'un féminisme marxiste, la filiation théorique de l'anarcha-féminisme se heurte à ce modèle idéologique du travail et des logiques capitalistes qui lui sont associées. Ce qui différencie l'anarcha-féminisme d'une conception féministe-marxiste est qu'il ne s'agit pas, pour les habitantes des squats féministes, d'intégrer la sphère de production et d'intégrer une lutte en termes de classe sociale qu'elles ne nient pas, mais qu'elles ne peuvent concevoir sans une lutte en termes de genre et de race. Elles

cherchent, dans leurs pratiques quotidiennes, à s'attaquer à la « racine » du système de subordination des femmes qu'est le patriarcat, pensé comme clé de voûte de la structure sociale. Le patriarcat forme, selon elles, un véritable système social : un système social des sexes s'immiscant dans toutes les strates et les pores de l'ordre social aussi bien au niveau politique, qu'économique, que juridique et que social. À la différence du courant marxiste pour qui la lutte se porte sur les logiques capitalistes de l'ordre social, le modèle d'engagement des habitantes des squats féministes se fixe autour du patriarcat⁵²⁰ qui expliquerait l'ensemble du système d'oppression que subissent les femmes ; le capitalisme n'étant qu'un maillon des mécanismes d'exploitation, de domination, de subordination des femmes dans un système patriarcal totalisant. La filiation théorique se situe ainsi à la croisée d'un féminisme radical dont l'objectif est l'abolition de la société capitaliste pour atteindre le renversement du patriarcat.

Le squat féministe s'inscrit ainsi dans ces dispositifs conceptuels : ne pas payer de loyer, travailler moins ou ne pas travailler pour briser tous les modèles de dépendances des femmes - que représente la propriété privée - pour tendre vers le renversement de la structure sociale patriarcale. Néanmoins, se pose inéluctablement la question de la limite de ce modèle :

« Il est difficile de proposer un autre système car il y a cette constante instabilité créée par l'expulsion.⁵²¹ »

« En même temps, je me pose la question de comment garder le lieu gratuit quand c'est sur du long terme ; comment faire un compromis d'un principe radical qui est de rejeter la propriété et le fait d'être propriétaire, le capitalisme et la société.⁵²² »

A la suite de ces différentes explications théoriques, nous voyons que le féminisme n'a de sens qu'en mouvement, qu'en « devenir ». Il est construit par des collectifs, des groupes en présence qui, dans un effort perpétuel, repensent, reconstituent, réinterprètent ce qui fait problème. C'est ce processus qui permet l'identification des problèmes. Ce processus se voit prolongé par des idéologies précises et spécifiques qui affermissent, prolongent, -voire disqualifient- les problèmes en vue de leur « résolution ». Nous avons souligné que la

⁵²⁰ Nous reviendrons précisément sur cette question dans « Les « mots » de la lutte ».

⁵²¹ Extrait d'une discussion collective autour de la gratuité des espaces queer et féministes dans le cadre d'un workshop intitulé « Living in queer spaces » (Schwarzer Kanal, 9 août 2008, laD.I.Yfest, Berlin)

⁵²² *Ibid.* Cet extrait souligne une tension réelle pour les habitantes des squats. De quelle manière pérenniser le modèle du squat ? Quelques exemples nous donnent à voir que la suite logique du squat est la propriété collective. Comment passe t-on de squatteuse à propriétaire tout en conservant son positionnement politique et son modèle d'engagement ?

définition « publique » des squats féministes ne donne aucune clé de compréhension à l'appréhension du problème féministe au sein de cette mouvance autonome et libertaire qui, là encore, malmène la dimension féministe. Le caractère mouvant de la pensée se voit finalement mis à l'épreuve de la réalité sociale. C'est pourquoi, pour identifier le militantisme féministe au sein de la catégorie « squat », il apparaît nécessaire de l'appréhender sous l'angle des définitions qu'en donnent les groupes féministes étudiés, des représentations sociales qu'ils partagent et qui forgent l'action collective au sein des squats, du cadre culturel militant que les actrices féministes élaborent à partir de l'ensemble des mécanismes sociaux politiques exposés, des pratiques qu'elles mettent en place dans la résolution du problème.

Chapitre 3. Les modalités de l'engagement féministe

Une action collective autour d'un problème ne peut s'envisager sans un socle de valeurs, de croyances, de représentations communes qui construisent les cadres d'interprétation de ce qui pose problème. Pour identifier le problème féministe au sein du squat, nous allons, dans un premier temps, nous intéresser à la rhétorique de l'action collective qui nous donnera à lire l'objet de la contestation et, par un effet de miroir, l'activité de revendication des actrices engagées dans les squats.

A partir des « mots » de la lutte, nous identifierons les formes de l'action collective, les cadres culturels de l'action collective féministe autour du squat, les configurations de croyances sur le bien-fondé de ce mouvement de contestation et sur les actions qui doivent être entreprises en conséquence de ce modèle d'engagement. Cette entrée par les idéologies qui traversent les squats féministes ne peut se départir d'une attention particulière portée aux identités collectives qui se façonnent autour de l'objet de la lutte. C'est pourquoi nous nous intéresserons particulièrement à la manière dont les militantes féministes énoncent leur engagement pour ensuite révéler les caractéristiques du mouvement féministe étudié, les différentes catégories qui s'y construisent. Afin de saisir au mieux le modèle d'engagement qui se dessine au sein du squat, nous dialoguerons avec le mouvement de libération des femmes, des années 70, avec des luttes historiques qui éclaireront davantage l'activité revendicatrice au sein des espaces du squat. Nous penserons ce dialogue en termes de lien, de rupture et de continuité tant les luttes féministes ont forgé un cadre culturel alternatif apte à donner du sens aux actrices des squats qui rejettent l'ordre établi.

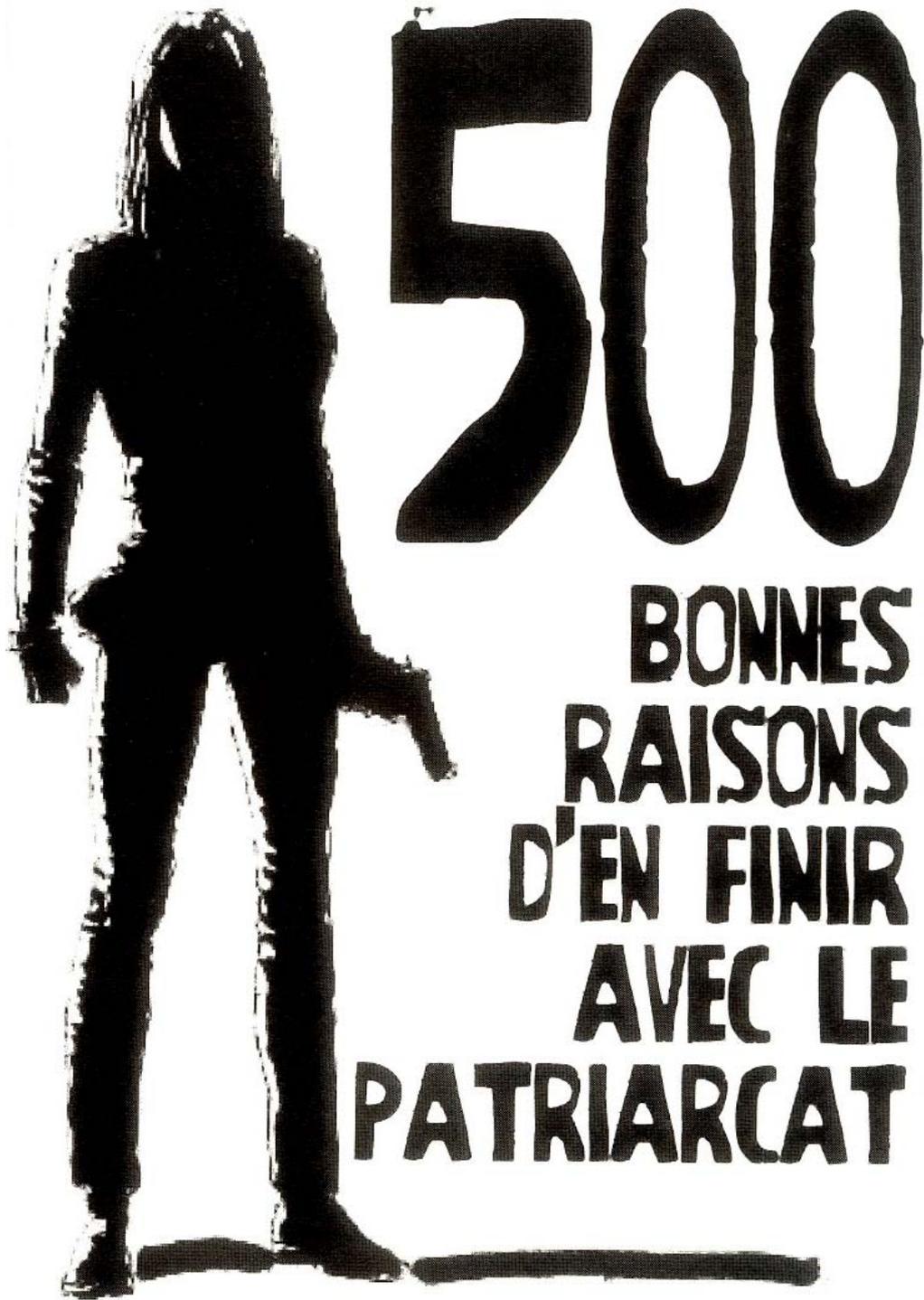


Figure 9. 500 bonnes raisons d'en finir avec le patriarcat

3.1. Les « mots » de l'action féministe

3.1.1. La lutte contre le patriarcat

« 500 bonnes raisons d'en finir avec le patriarcat » nous donne d'emblée à entendre un des mots de la lutte. Nous ne reprendrons pas ici les 500 arguments qui fondent l'engagement féministe au sein des squats. Toutefois, l'image de cette femme, munie d'un pistolet, en position offensive, nous indique, qu'il s'agit bien de l'objet essentiel de la lutte qui se fixe contre « le système socio-politique organisé qui justifie la différenciation asymétrique du masculin et du féminin, des hommes et des femmes, par un fait de nature », autrement appelé le patriarcat⁵²³.

Le mot « patriarcat » vient du grec ancien, combinant les mots pater (père) et archie (origine et commandement). Le patriarcat est donc littéralement l'autorité du père. Emprunté à la Bible et à l'organisation sociale de l'église chrétienne primitive, le terme patriarcat, à la faveur d'un glissement sémantique et conceptuel, est devenu au XIXe siècle l'instrument analytique qui désigne un type d'organisation sociale, fondé sur l'ascendance paternelle (la patrilinéarité) et la toute puissance de la figure paternelle au sein de la famille.

Construit à partir du concept patriarcat, celui de matriarcat est né à la suite de la parution de l'ouvrage *Das Mutterrecht* de Bachofen⁵²⁴. Repris à la fin du XIXe siècle par les féministes, le matriarcat désigne un type d'organisation sociale qui aurait précédé le patriarcat et qui serait fondé sur l'ascendance maternelle (la matrilité).

Si le concept de patriarcat a donné naissance à celui de matriarcat, les féministes de la deuxième vague ne font aucunement référence à ce matriarcat originel⁵²⁵ et ce n'est pas non plus une référence des habitantes des squats féministes. Elles ne s'y réfèrent jamais ou si elles le mentionnent, c'est pour le nier ou le rejeter comme idéal de l'ordre social :

« Le matriarcat, ce n'est pas mieux que le patriarcat, je veux. Le matriarcat, c'est quand même une question de pouvoir et l'autre, il doit fermer sa gueule et puis c'est tout. C'est une réponse au patriarcat ok, mais le patriarcat est un truc malsain et la réponse ne peut être que malsaine si elle est prise de la même façon. Pour arriver à un truc sain, c'est ni

⁵²³ DELPHY Christine, « Patriarcat (Théorie du) » in : HIRATA Helena, LABORIE Françoise, LE DOARE Hélène, SENOTIER Danièle, *Dictionnaire critique du féminisme*, Presses universitaires de France, Paris, 2004.

⁵²⁴ BACHOFEN Johann Jakob, *Le Droit Maternel, recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, trad. Étienne Barilier, éd. L'Age d'Homme, 1996.

⁵²⁵ Les sociétés qui ont été répertoriées matrilitéaires ne se révèlent pas matriarcales.

le patriarcat, ni le matriarcat. Pour moi, c'est un truc plus compliqué, mais plus beau ; enfin plus complexe qu'il faut rejoindre. Et avec plus de finesse et plus de nuance. Voilà, si on voulait changer la société, moi je le verrai comme ça. Je ne trouve pas que le matriarcat est la solution non plus.» (B10)

Il s'agit donc de penser la lutte « contre le patriarcat » et non « pour un matriarcat⁵²⁶ », ce paradis perdu cher à la conception de la symbolique du paradis énoncée par Otto Gross⁵²⁷ ou comme pour Wilhelm Reich et les freudo-marxistes⁵²⁸ qui s'accordent autour du paradis matriarcal, communiste, libertaire et sensuel contre la brutalité du monde des pères, des guerriers, des maîtres, des chasseurs, des dictateurs.

La lutte contre le patriarcat est également celle qui a eu cours dans les années 70 suite à un glissement sémantique dont se fait l'écho Christine Delphy, dans *l'Ennemi principal (Partisans, 1970)* qui le définit comme la subordination et l'oppression des femmes, ce qui en fait pratiquement un synonyme du concept de « domination masculine », du pouvoir exercé par les hommes sur les femmes⁵²⁹. Dans un souci de « neutralité » du discours, la critique féministe désigne plus facilement les effets de la domination masculine en utilisant les vocables d'oppression, d'infériorisation d'exploitation des femmes que le mot « domination », lui-même. C'est tout ce registre de langue que nous retrouvons dans les brochures éditées par les différents collectifs féministes étudiés, dans les textes qu'ils rédigent ou encore dans les discours des militantes féministes étudiées.

Nous apprenons, à la lecture de Christine Delphy, que le mot de « patriarcat » s'impose au moment de l'émergence du concept de « genre » qui invite à pousser l'investigation du côté des hommes, et des effets de pouvoir qui structurent l'ordre social.

Le genre défini comme étant la construction sociale des identités de sexe repose la question de la dialectique du couple nature/culture, ce qui relève de faits de nature ou de la construction sociale. En s'imposant dans le vocabulaire féministe, il ancre la perspective féministe dans une perspective constructiviste : la condition et l'identité des femmes dans la relation aux

⁵²⁶ Cela n'a tellement pas de sens pour les activistes étudiées qu'il apparaît même étrange de l'énoncer.

⁵²⁷ Cité par Michel Onfray, lors de sa conférence à l'université populaire de Caen, intitulée *Le matriarcat : un paradis perdu*, diffusée sur France Culture : le 02.08.2011.

⁵²⁸ Le freudo-marxisme désigne un ensemble de mouvements, de penseurs, de psychanalystes ou de philosophes qui ont rapproché théoriquement le marxisme et la psychanalyse « les conditions socio-économiques et les inconscients individuels dans leurs rapports et leurs interrelations. » ANSART Pierre, *La gestion des passions politiques*, L'âge d'homme, 1983 : 8.

Le psychanalyste Wilhelm Reich publie *La fonction de l'orgasme*, ouvrage dans lequel il accuse les psychanalystes de se plier aux idéaux du capitalisme.

⁵²⁹ Si le concept de « domination masculine » a été popularisé par l'ouvrage de Pierre Bourdieu, celui-ci est issu d'une tradition marxiste.

hommes sont des construits sociaux. Au travers de cette perspective, le genre⁵³⁰ rend visible les hommes comme individus sexués, agi structurellement par une construction sociale de l'identité de sexe.

Dans ce contexte, le patriarcat comme mot de la contestation féministe est à comprendre comme la dénonciation d'un système et non des relations interindividuelles ou des attitudes, ce qui relève davantage de la définition du sexisme.

« [Le patriarcat] est [...] un système, qui possède ses propres normes et fonctionne selon ses propres schémas, qui produit ses propres contradictions, ses propres oppositions de classe. Loin d'être un sous-produit du capitalisme, c'est lui qui détermine la place des femmes sur le marché du travail, et permet la surexploitation capitaliste.⁵³¹ »

Pour comprendre en quoi le patriarcat est un système social, nous reprenons le tableau de l'anthropologue marxiste, Ernest Borneman⁵³², dont le travail de thèse a consisté à montrer la manière dont les hommes ont établi leur pouvoir sur les femmes. Il tente alors d'établir une chronologie de la préhistoire, fondée sur l'évolution des moyens de production, pour expliquer la substitution de l'Etat patriarcal à la société de clans matrismiques⁵³³. Le tableau reprend les aspects structurels de l'organisation matrismique avec ceux de l'organisation patriarcale :

⁵³⁰ Le genre conduit aussi à l'analyse des enjeux de signification de la division entre le masculin et le féminin et permet ainsi d'éclairer la construction des rapports sociaux hiérarchiques.

⁵³¹ PICQ Françoise, « Féminisme, matérialisme, radicalisme », *La Revue d'en face*, Revue de politique féministe du mouvement de libération des femmes, n°13, hiver 1983 :46.

⁵³² BORNEMAN Ernest, *Le patriarcat*, PUF, Perspectives critiques, Paris, 1979.

⁵³³ Nous reprenons ici sa terminologie qu'il justifie par sa volonté de caractériser le type d'organisation sociale dominée par les éléments maternels et afin d'éviter le terme de matriarcat ou l'expression droit maternel qu'il juge incorrect. Le terme de matriarcat dont la racine grecque est *archos* (monarque) semblerait indiquer que, dans une organisation de ce type, la mère règne et exerce sa domination. Or, selon lui, les mères n'utilisent pas le pouvoir dont elles disposent au sein du clan ou de la tribu pour établir une domination sur leurs maris ou leurs fils.

**Éléments structurels de la société de clans
matrilinéaires de l'Ancien Monde**

Organisation sociale conçue comme équivalent de la mère

Structure biologique de l'organisation sociale : l'appartenance à la tribu est fondée sur un lien de consanguinité

Pas de limite territoriale de la communauté : celui qui est parent par le sang fait partie de la communauté quel que soit son lieu de résidence

Union
Cohésion
Collectivisme
Collaboration
Entraide mutuelle
Propriété collective des moyens de production
Rétribution de tous indépendamment de leur rendement

Activité résultant du désir de laisser quelque chose qui reste : parallèle au désir de la mère d'avoir un enfant qui lui survive.

Générosité

Sécurité
Economie sociale
Décentralisation
Indépendance
Initiative
Pas de bureaucratie
Pas d'exécutif
Pas de législatif
Pas de fonctionnariat
Pas de police
Pas de tribunaux
Pas d'établissements pénitentiaires

**Éléments structurels du patriarcat
gréco-romain**

Organisation sociale conçue comme équivalent du père

Structure biologique de l'organisation sociale : l'appartenance à l'Etat est déterminée par l'attribution des droits de citoyenneté

Limite territoriale de la communauté : celui qui réside dans ses limites et possède les droits de citoyen fait partie de la communauté

Isolement
Clivage de la société
Individualisme
Concurrence
« Chacun pour soi »
Propriété privée des moyens de production
Récompense et punition en fonction du rendement : parallèle à la position du père selon laquelle l'enfant doit être récompensé pour ce qu'il fait de bien et puni pour ce qu'il fait de mal

Activité, produit de l'abréaction de l'envie et de la frustration : parallèle au désir du père d'avoir un enfant à qui soit accordé tout ce dont lui-même a manqué

Exploitation

Gain
Economie de marché
Centralisation
Autorité
Commandement et obéissance
Bureaucratie
Pouvoir exécutif
Pouvoir législatif
Appareil de fonctionnaire
Appareil policier
Appareil de justice
Appareil pénitentiaire

**Éléments structurels de la société de clans
matrilinéaires de l'Ancien Monde**

Presque toutes les atteintes portées aux membres d'une communauté (à l'exception du meurtre) sont réparées par des dons ou des services rendus par le clan du criminel au clan victime. Le processus est intelligent, car il ne coûte rien à la communauté et permet à la victime d'être dédommagée. Le motif est noble puisque c'est le désir de réparation

Pardon
Prévention
Défense
Prophylaxie
Amour
Créativité

Accent mis sur la productivité : le travail est le produit de la joie de créer : analogue à l'activité du bricoleur, de l'artiste, du penseur.

Le travail est conçu comme source de plaisir.

Le souci des autres est à la base de toutes les considérations : « pourquoi ma situation est-elle supérieure à la sienne ? »

Rapprochement entre les sexes

Collaboration entre les sexes

Pas de domination d'un sexe à l'autre

**Éléments structurels du patriarcat
gréco-romain**

Longue procédure onéreuse depuis l'arrestation jusqu'à l'amende ou la condamnation en passant par l'enquête, l'accusation et le procès. Le processus est insensé parce qu'il coûte très cher à la société, et que la victime n'est pas dédommagée. La motivation n'est pas très honorable puisque c'est la vengeance.

Sanction
Rétorsion
Agression
Thérapie
Devoir
Rendement

Accent mis sur la consommation : le travail est conçu comme une inévitable peine, en fonction du principe patriarcal selon lequel on doit aussi se résoudre à faire des choses qui n'apportent aucune satisfaction

Le travail est conçu comme moyen de gagner de l'argent

L'envie est à la base de toutes les considérations : « pourquoi ma situation n'est-elle pas aussi bonne que la sienne ? »

Polarisation des deux sexes

Lutte des sexes

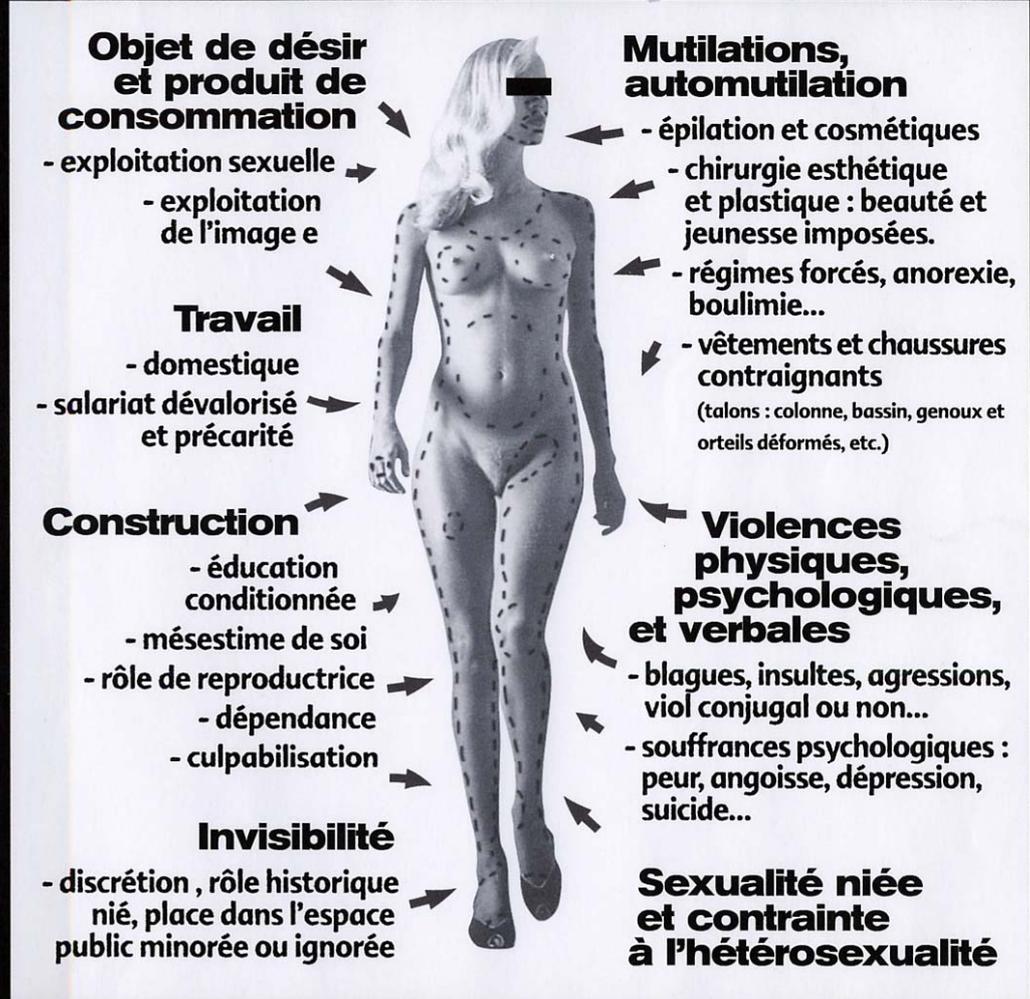
Domination de l'homme

Figure 10. Le patriarcat⁵³⁴

Pour prolonger cette tentative d'explication du patriarcat, nous pouvons mobiliser l'affiche féministe ci-après, qui, en s'appuyant sur le corps des femmes, reprend les effets du système patriarcal actuel :

⁵³⁴ BORNEMAN Ernest, *Le patriarcat*, op.cit : 257-259

La condition des femmes aujourd'hui



**Les femmes sont exploitées, dominées,
opprimées, niées, sous-estimées...
C'est le patriarcat qui l'impose !
Refusons-le, refusez-le !**



Figure 11. La condition des femmes aujourd'hui

En partant du corps des femmes, cette affiche propose de remettre en question la définition de la féminité comme construction patriarcale qui se présente comme un système d'oppression global fondé sur des principes de domination, de hiérarchie entre les sexes, d'inégalité et qui, pour se maintenir, utilise la violence physique, psychique et psychologique. Nous notons que toutes les conditions sociales des femmes sont identifiées comme problématiques. Le travail est abordé dans sa dimension domestique, sous l'angle de la division sexuelle du travail. Le travail domestique est dénoncé comme oppression puisque qu'il est effectuée majoritairement par les femmes, que celui-ci est invisibilisé, effectué gratuitement. La division sexuelle du travail sous-tend que les femmes sont cantonnées à des fonctions à faible valeur sociale ajoutée, du fait de l'assignation des femmes à la sphère reproductive. Du côté de l'éducation, la perspective révélée est celle reprise par de nombreux travaux féministes qui consiste à dénoncer la contrainte et la répression dans la transmission des modèles sociaux : la formation à la soumission, une éducation qui limite l'autonomie des filles, les empêchant de s'affirmer comme « sujet ». Ces quelques explications de la problématique féministe déployée tendent à démontrer et contester la manière dont les femmes dans l'ordre social sont placées en situation d'objet, assujettis à n'être qu'un corps. Si nous prolongeons la critique féministe énoncée, celle-ci pourrait se résumer à ce titre : Sois Belle et Tais Toi !!!⁵³⁵

Au-delà de ce titre, il s'agit de dénoncer le patriarcat qui ne repose pas sur un simple rapport matériel qu'il suffirait de dénouer ou de conscientiser, mais sur une division des rôles profondément ancrée dans les structures mentales, comme l'illustre l'affiche, puisque les femmes vont jusqu'à la mutilation (épilation et cosmétique, vêtements et chaussures contraignantes...), ou l'automutilation (chirurgie esthétique, anorexie, boulimie...) pour correspondre à la définition « patriarcale » de la féminité.

Le patriarcat se présente vraiment comme le problème féministe et comme l'enjeu de la mobilisation au sein des squats. Cette reconnaissance sociale du patriarcat comme problème féministe modèle les pratiques militantes et habitantes des squatteuses qui vont chercher à élaborer d'autres manières d'être, de voir, d'agir et de construire des espaces où la reproduction de rôles sociaux de sexe et de genre est repensée, où les croyances, valeurs et attitudes fondées sur des modèles stéréotypés et intériorisés sont bouleversées et où les violences symboliques et physiques fondées sur une discrimination envers des orientations sexuelles seraient annihilées.

⁵³⁵ Titre d'un tract féministe qui appelle à casser les structures de domination qui se fixent sur le corps des femmes et qui posent la question de savoir si les femmes sont « sujettes » de leur vie.

La lutte contre le patriarcat est alors associée à la lutte contre le sexisme, autrement appelée l'anti-sexisme, qui porte spécifiquement la contestation sur la construction genrée de l'ordre social qui attribue un caractère, un rôle, des prédispositions physiques et affectives selon le sexe et qui établit la hiérarchie entre les sexes.

3.1.2. *La lutte contre le sexisme*

Le sexisme peut être un comportement, une opinion ou une théorie justifiée par le droit d'un sexe à dominer l'autre. C'est un terme récent imposé par les féministes dans les années 1970 et forgé sur le modèle du mot « racisme ».

Le sexisme est l'action de différencier et de poser sur les genres des distinctions morales ou axiologiques établissant une hiérarchie, une catégorisation des sexes et une différenciation des genres, qu'on soit un homme ou une femme. La position extrême de cette structuration du social autour des deux catégories de sexe peut tout simplement nier toute forme d'égalité entre les sexes sur l'argument d'une prétendue infériorité de la femme⁵³⁶. Forme de catégorisation sociale, morale, politique, religieuse, philosophique, économique, le sexisme recouvre des traditions, des comportements et des idéologies qui posent une différenciation de statut entre les hommes et les femmes et imposent des normes.

A l'instar des anti-racistes⁵³⁷ qui ont déconstruit la notion de race, les féministes ont été amenées à déconstruire la notion de sexe. L'apport de Simone de Beauvoir est, à ce sujet, fondamental. « On ne naît pas femme, on le devient » est une donnée essentielle du postulat

⁵³⁶ À travers la science, par exemple, se sont légitimées des représentations que nous pourrions qualifier de sexistes. Au XIXe siècle, le développement de la craniométrie par Paul Broca (1824-1880), professeur de chirurgie clinique à la faculté de médecine a été de démontrer que l'intelligence des êtres se mesurait à la taille de leurs cerveaux. La femme ayant un cerveau plus petit que celui de l'homme était naturellement en dehors de l'intellect, du savoir et de la connaissance. Il est aujourd'hui attesté que la taille du cerveau et le degré d'intelligence n'ont aucun rapport et que le poids du cerveau a plus à voir avec la masse corporelle qu'avec les facultés intellectuelles. Les exemples de ce type sont légions dans l'histoire des sciences. Sur le sujet, par exemple : GOULD Stephen Jay, *La Malmesure de l'homme*, Odile Jacob, 1997. Dans cet ouvrage, l'auteur s'attèle à la remise en cause profonde des théories sur l'intelligence qui ont permis la fondation de multiples préjugés racistes et sexistes. Ou encore, VIDAL Catherine, *Cerveau, Sexe, et Pouvoir*, Belin, Regards, 2005, dont un des enjeux est de comprendre le rôle de la biologie sur la différence entre les sexes.

⁵³⁷ La logique antisexiste se prolonge par une critique anti-raciste : le racisme, étant de la même manière que le sexisme, un système d'oppression. Ces deux logiques -antisexistes et antiracistes- qui modèlent un engagement se prolongent, dans l'espace du squat, par une critique antisépéciste, l'antisépécisme étant un mouvement qui dénonce la discrimination fondée sur l'espèce, comme le racisme ou le sexisme sont des discriminations fondées sur la race ou sur le sexe : « L'espèce, pas plus que le sexe et la race, n'est une catégorie éthiquement pertinente : les antisépécistes combattent donc le spécisme, c'est-à-dire la discrimination fondée sur l'espèce. » (BONNARDEL Yves et OLIVIER David, « Antisépécisme : pour une solidarité sans frontière », in : *La Gryffe*, n°10, 1998) Le spécisme est à l'espèce ce que le racisme et le sexisme sont respectivement à la race et au sexe. Toutes ces dimensions sont intégrées dans la lutte féministe étudiée.

féministe étudié. A partir de cette acception, on distingue le sexe biologique du sexe social et on appréhende le concept de genre pour désigner la production sociale du masculin et du féminin. A la différence du racisme que la législation française reconnaît depuis 1972 comme un délit, le sexisme est banalisé⁵³⁸.

La critique du sexisme ou l'anti-sexisme s'attache donc à dénoncer l'intériorisation individuelle des modèles idéologiques sociétaux, d'être une femme ou un homme et par là même, à dénoncer toutes les formes de discriminations fondées sur le sexe, le genre et l'orientation sexuelle.

Les individu.e.s dont l'orientation sexuelle s'écarte de la norme hétérosexuelle font également l'objet de discrimination. Cette dernière forgée autour de la sexualité est d'autant plus complexe à saisir qu'elle relève d'une manifestation arbitraire qui consiste à désigner l'autre comme contraire, inférieur, anormal, aliéné. L'hostilité, explicite ou implicite, que rencontrent les personnes dont l'orientation sexuelle ne correspond pas à la norme hétérosexuelle, s'explique, non plus par une construction sociale basée sur une binarité des comportements sociaux, mais par des sentiments tels que la peur, la haine, voire même l'aversion, le dégoût ; c'est donc une désapprobation intolérable et immorale.

Ces deux phénomènes de sexisme conjugués placent l'ensemble de notre corpus dans des situations discriminantes : elles sont discriminées comme femme dans un monde régi par les hommes et comme lesbienne⁵³⁹ dans une société hétéronormée.

3.1.3. La lutte contre l'hétérosexisme

La lutte contre le sexisme se voit prolongée par une critique de l'hétérosexisme. La lutte hétérosexiste naît des milieux lesbiens féministes à la fin des années 70. L'ajout du préfixe « hétéro⁵⁴⁰ » cherche à souligner que la norme hétérosexuelle est intrinsèquement liée au sexisme, d'où l'association du préfixe hétéro au mot sexiste.

Les textes fondateurs de la culture féministe et lesbienne nous donnent à lire le fonctionnement du système qui produit l'idéologie hétérosexiste. Dans la lignée de Nicole-Claude Matthieu et de Christine Delphy, le féminisme matérialiste de Colette Guillaumin a

⁵³⁸ Cette acception se vérifie dans les mouvements publisexistes qui œuvrent activement au respect de l'image des femmes.

⁵³⁹ Voir : échantillon.

⁵⁴⁰ Rappelons-nous les mots d' « hétéro-flics » ou d'hétéroristes », chers aux militants du FHAR et de la libération sexuelle.

souligné les différentes façons dont « la classe des hommes » opprime celle des femmes par ce qu'elle nomme le « sexage », c'est-à-dire l'appropriation privée de chaque femme par un homme : un mari ou un père, et l'appropriation collective de toutes les femmes par la structure « patriarcale ». Le lesbianisme matérialiste de Monique Wittig qui va jusqu'à remettre en question les catégories d'« homme » et de « femme »⁵⁴¹ souligne la finalité de l'hétérosexisme: « l'hétérosexualité est le régime politique dans lequel nous vivons, fondé sur l'esclavagisation des femmes. » Par conséquent, la femme qui aime une autre femme et n'appartient pas à un homme doit « se considérer ici même comme une fugitive, une esclave en fuite, une lesbienne. » Le lesbianisme dont le caractère serait subversif et intolérable s'écarte de l'hétéro-normativité de la société, de l'hétérosexualité érigée comme norme, de la norme hétérosexuelle imposée par un groupe. Cette imposition à la norme hétérosexuelle exerce des effets de contraintes chez les individu-e-s qui transgressent les règles sociales, qui vont à l'encontre du jeu de la sexualité. Ce pouvoir de coercition à la norme hétérosexuelle peut aller jusqu'à la sanction, la condamnation par l'ordre normatif⁵⁴².

Par ailleurs, Louis-Georges Tin nous enseigne que la culture hétérosexiste⁵⁴³ est issue de la société bourgeoise du XIXe⁵⁴⁴ et qu'elle impose une double injonction : la conjugalité et la parentalité⁵⁴⁵. Ce système de pensée apparaît extrêmement coercitif⁵⁴⁶ pour celles et ceux qui ne s'y soumettent, n'y adhèrent pas ou même en sont exclu-e-s :

« L'hétérosexisme apparaît [pour reprendre les propos de Louis-Georges TIN] comme une police des genres, destinée à rappeler à l'ordre symbolique les individus de toutes sortes, quelle que soit leur orientation sexuelle, qu'ils se situent ou non à l'intérieur du cadre défini.⁵⁴⁷ »

⁵⁴¹ « Les catégories dont il est question fonctionnent comme des concepts primitifs dans un conglomérat de toutes sortes de disciplines, théories, courants, idées que j'appellerai straight. [...] Il s'agit de femme, homme différence et de toute la série de concepts qui se trouvent affectés par ce marquage y compris des concepts tels que histoire, culture et réel. »

⁵⁴² Nous ne pouvons faire l'impasse ici des violences réelles à caractère homophobe. Ces dernières ne sont pas quantifiées par les registres de police, bien que la demande existe de la part des associations qui militent contre les discriminations homophobes et lesbophobes.

Sur la question des violences à caractère homophobe, consulter le site de SOS homophobie sur lequel deux rapports sont en ligne : <http://www.sos-homophobie.org/>

⁵⁴³ TIN Louis-Georges, « Hétérosexisme », in : *Dictionnaire de l'Homophobie*, PUF, 2003: 209

⁵⁴⁴ Idéologie de l'amour.

⁵⁴⁵ Ces deux piliers de cette culture hétérosexiste constituent un système de pensée horizontale et verticale rigoureusement articulé, véritable quadrillage de l'espace social qui relègue dans ses marges les « autres » qui apparaissent dès lors comme un ferment de désordre social. Pour penser les « autres », relevons toutes les rhétoriques qui structurent l'ordre social : des « vieilles filles » aux « catherinettes » aux « vieux gars », aux « divorcés », aux « couples non-mariés », aux « couples sans enfant », aux stigmatisées sexuelles... Cette rhétorique n'a de sens que parce que toutes ces figures ne ratifient pas l'ordre social du couple et de la filiation symboliquement reconnus.

⁵⁴⁶ Ce système coercitif s'applique également pour celles et ceux qui s'y soumettent.

⁵⁴⁷ TIN Louis-Georges, « Hétérosexisme », *op.cit.* : 209

Cette police des genres est exprimée et dénoncée, au sein des squats, par le slogan « on ne naît pas hétéro, on le devient...Pas toujours⁵⁴⁸ ! ». En invoquant la construction sociale de l'hétérosexualité et en relativisant l'ordre hétéronormé avec la locution « pas toujours », le féminisme étudié s'allie alors avec les « rebelles » du sexe et du genre, ainsi que les personnes qui défient l'ordre social. C'est pourquoi le mot « féminisme » peut se voir compléter par celui de *queer* ou de « transpédégouine ».

La critique de l'« hétérosexisme » se prolonge par une contestation en termes d'« hétéropatriarcat ». Cette appellation cherche à prolonger l'idée d'hétérosexisme, comme garde fou de l'ordre patriarcal :

« Que crève l'hétéropatriarcapitalisme (et autres trucs daubés du même genre...) !
Contre l'homophobie et les expulsions. »⁵⁴⁹

La lutte contre l'hétéropatriarcat peut se résumer par le slogan : « Rêve de princesse, vie de cauchemar ». L'hétéronormativité s'exprime au travers de l'image de la princesse qui soutient celle du prince charmant. Et, le patriarcat est dénoncé par l'idée du cauchemar.

Pour comprendre cette association d'idées, nous mobiliserons l'analyse de François de Singly⁵⁵⁰ sur les effets de la vie conjugale qu'il appréhende sous l'angle des coûts et des bénéfices. Quelles sont les avantages pour les femmes dans la reproduction de l'ordre social sexué ? Quelles sont les bénéfices de l'ordre social sexué pour les femmes ? Pour le dire avec les mots de l'activisme féministe étudié, pourquoi en viennent-elles à se mutiler et à s'auto-mutiler ?

⁵⁴⁸ Dans sa construction, ce slogan prolonge la citation de Simone de Beauvoir : « On ne naît pas femme, on le devient ». de BEAUVOIR Simone, *Deuxième Sexe*, tome II, Ed. Gallimard, Paris, 1949.

⁵⁴⁹ « A Fontaine des squatt(h)eu(e)uses menacent... les bonnes mœurs et la sécurité d'enfants ! », paru sur IndymediaGrenoble, le mercredi 17 novembre 2010.

⁵⁵⁰ de SINGLY François, *Fortune et infortune de la femme mariée*, PUF, Paris, 1987.



Figure 12. Rêve de Princesse, vie de cauchemar !

Dans l'ordre « hétérosexiste », les femmes sont désirées, courtisées, adulées par ce fameux « prince charmant » qui leur assurera les deux piliers de cet ordre : la conjugalité et la parentalité, leur « rêve de princesse... ». Dans ce schéma, la femme occuperait une position valorisante, en situation d'objet de désir, assujetti à n'être qu'un corps, si nous reprenons la précédente affiche, qui présente « la condition des femmes aujourd'hui » comme une « Vie de cauchemar ! »

Cette rhétorique de l'action collective révèle la problématique féministe. L'ensemble de ces définitions construisent le problème féministe qui s'élabore autour d'un système de pensée globalisant. Celui-ci cherche à déranger l'ordre patriarcal, à contester l'intériorisation individuelle des modèles idéologiques sociétaux, d'être une femme à qui valeurs, droits et devoirs sont attribués distinctement en fonction de la binarité des sexes. Il se dissocie par ailleurs de l'ordre hétéronormatif, en dénonçant la construction genrée de l'ordre social qui attribue un caractère, un rôle, des prédispositions physiques et affectives selon le sexe.

Au travers de ces mots, nous constatons que la résistance à l'ordre social ne peut se penser que par l'application au quotidien d'alternatives à ce système. C'est à partir de l'ensemble de ces mécanismes que les personnes engagées au sein du mouvement squat vont essayer d'élaborer d'autres manières d'être, de voir, d'agir et de construire collectivement, dans l'ici et maintenant, les conditions concrètes qui leur permettent, en dehors du sexisme et de l'hétérosexisme, d'« habiter autrement », de construire des espaces où la reproduction de rôles sociaux de sexe et de genre est repensée, où les croyances, valeurs et attitudes fondées sur des modèles stéréotypés et intériorisés sont bouleversées et où les violences symboliques et physiques fondées sur une discrimination envers des orientations sexuelles seraient annihilées.

Si la lutte féministe trouve ces mots d'ordre, qu'en est-il pour les habitantes des squats ? De quelles manières énoncent-elles leur engagement, se positionnent-elles dans l'ordre militant, dans l'ordre anarcha-féministe ?

3.1.4. L'énonciation de l'engagement féministe⁵⁵¹

En France, les habitantes des squats ou celles qui sont sorties des squats se revendiquent toutes féministes. Elles s'inscrivent dans la filiation féministe, elles partagent la critique du patriarcat qu'elles prolongent ensuite par des revendications majoritairement issues des analyses lesbiennes des années 70 sur la question du genre et la critique contre l'hétéronormativité de l'ordre social :

« C'est mon histoire qui est comme ça, mais je ne peux pas envisager des théories *queer* ou des pratiques ou des idées *queer* sans le féminisme, parce que c'est aussi mon histoire, mon bagage féministe qui, à un moment donné, a rencontré le *queer* et quelque chose s'est complètement entremêlé. » (F9)

Le féminisme étudié décloisonne les luttes en multipliant les solidarités ce qui complique cette tentative d'énoncer les modèles d'engagement des habitantes des squats étudiés :

« On se veut transpédégouines, féministes, mais du coup, c'est quand même vachement lié à l'identité lesbienne » (F13)

A Berlin, en appréhendant un espace social féministe plutôt qu'un groupe social, la revendication féministe se fait moins tranchée :

« Je ne connais pas grand chose au féminisme et c'est pourquoi je ne dirais pas que je suis féministe ou que je me considère comme féministe. » (B2)

et oscille plus aisément vers l'énonciation d'une posture *queer* face à l'ordre social :

« Je préfère le mot *queer* au mot féministe » (B1)

⁵⁵¹ Au travers des différentes acceptions qui vont être exposées, il apparaît ici nécessaire de mentionner que, dans notre approche, nous avons toujours mis en avant la dimension féministe des lieux étudiés ainsi que l'engagement féministe à construire des alternatives habitantes. Nous sommes partie d'un engagement que nous qualifions de « féministe » et non de « *queer* », bien que certaines formes de l'activisme s'apparentent fortement au mouvement *queer*. Notre point de départ a toujours été la critique féministe, l'engagement féministe au sein de l'espace du squat.



Figure 13. Le *queer* apporte beaucoup !⁵⁵²

« Le *queer*, toutes sous-tendances confondues, crée très souvent la polémique dans certains réseaux féministes qui lui reprochent d'évacuer les rapports sociaux de sexe, de se limiter à l'expression individuelle, de se replier sur l'activisme comme mode de vie (lifestyle activism), de trop mettre l'accent sur les problèmes individuels et non sur les structures sociétales qui sont à la racine des oppressions. Pour certaines personnes, les postulats de base de ce type de militantisme sont incompatibles avec le féminisme.⁵⁵³ »

C'est effectivement une des problématiques ou un des points de rupture entre notre terrain français et notre terrain « allemand », exprimé par une de nos informatrices françaises actuellement résidente à Berlin :

« C'est ma critique à Berlin en vrai. Ce truc *queer*, enfin, je suis désolée... Le truc à la mode : qu'est-ce qu'une femelle qui prend avec son harnais, son dildo, qui baise un mec dans le cul avec son gode, est-ce que c'est un pédé, est-ce que c'est une gouine, est-ce que c'est... Mais, tu n'en as rien à foutre ! Est-ce qu'il faut forcément mettre des mots ? Je pense que c'est poser les questions un petit peu à l'envers. Le sexisme existe encore, donc c'est une stratégie qui m'est super importante. [...] Je ne vois quasiment que du *queer* [à Berlin] » (F2)

Au travers de ces propos, nous lisons une critique acerbe d'un mouvement considéré comme « à la mode » que notre informatrice réajuste en repartant des fondements de la lutte

⁵⁵² Ecriture inscrite à l'intérieur même de la maison du Liebig 34, sur un mur de l'escalier central.

⁵⁵³ BRETON Émilie, GROLLEAU Julie, KRZYNSKI Anna et SAINT-ARNAUD-BABIN Catherine, « Mon/notre/leur corps est toujours un champ de bataille : discours féministes et queers libertaires au Québec, 2000-2007 », *Recherches féministes*, vol. 20, n° 2, 2007 : 131.

féministe : la lutte contre le sexisme comme stratégie essentielle. Ce décalage entre mouvement féministe et mouvement *queer* s'exprime, en France, par les différentes appellations -transpédégouine, LGBTI, LGBTIQ⁵⁵⁴- qui expriment chacune à leur manière, la question des solidarités ou des alliées dans une action collective. C'est, d'ailleurs, le sens des revendications des habitantes du Liebig 34, qui présentent leur maison comme étant un espace autonome et radical, en dehors du « sexisme, (du) patriarcat, (du) racisme et de toute forme de hiérarchie⁵⁵⁵ », « contre l'aliénation à multifacette et omniprésente, ainsi que contre les processus de normalisation du système capitaliste.⁵⁵⁶ » Cette maison ouvertement affichée comme féministe signifie, pour ses habitantes, la prise en compte de « l'oppression quotidienne que subissent les femmes, mais aussi les autres minorités sujettes aux discriminations et préjugés du système hétéronormé.⁵⁵⁷ »

Nous voyons qu'en partant du concept de l'oppression et de ces multiples imbrications, l'engagement se pense en fonction de sa place dans la structure sociale, en croisant de multiples dimensions dans le questionnement de la pratique militante, en décroissant les solidarités à mettre en place au côté des femmes et en appréhendant les différentes minorités subissant une oppression. Les oppressions sont donc appréhendées dans une multiplicité. Les luttes sociales ne sont pas hiérarchisées. La critique féministe du patriarcat se croise avec d'autres systèmes de domination tels que la critique du capitalisme qu'exprime le squat, par la critique du colonialisme, le racisme, par exemple :

« Je suis dans un groupe qui travaille contre le racisme et le colonialisme et un autre groupe qui travaille contre la répression à Berlin » (B20)

et tout système hiérarchique et de domination :

« En fait, je n'avais pas envie de différencier les luttes où je ne sais pas quoi. Moi, je suis pas mal aussi dans des réflexions autour de la prison ou de l'enfermement, mais je n'ai pas seulement une grille de lecture. Je me dis, par exemple, c'est intéressant sur la question de l'enfermement de réfléchir sur ce qui est particulier aux femmes et du coup... Et oui, quelles particularités, il peut y avoir ? Déjà, elles sont très minoritaires dans la population carcérale. Comment leur quotidien de détenues est différent de celui des hommes ? Je trouve que c'est intéressant de mixer les points de vue, les grilles d'analyse, les choses comme ça. C'est pour ça que j'ai du mal parfois à coller avec un certain féminisme, un peu plus institutionnel, parce que je trouve parfois qu'elles ne font pas assez le lien avec le reste et puis, je trouve ça un peu dommage. » (F11)

⁵⁵⁴ L.esbiennes, G.ays, B.i, T.rans, I.ntersexes, Q.ueer

⁵⁵⁵ Tract Liebig 34.

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*

Toutefois, ces logiques d'engagement se pensent et se repensent lors de chaque action politique : que ce soit au moment de l'ouverture d'une maison, qu'au moment d'un évènement. Quelles sont les bases politiques de l'action portée? Quelle est la non-mixité mise en place ? Avec qui se solidarise-t-on ?

« Disons, moi, je me considère comme militante depuis que j'ai 18-19 ans et plus dans la non-mixité femmes, lesbiennes. Je me marginalise du « femmes, lesbiennes, trans » parce que je pense que le « femmes, lesbiennes, trans », c'est une autre stratégie. Et ce qui pose pas mal de problème à Berlin parce qu'il n'y a pas de lieux femmes, lesbiens, il n'y en a pas. Comme ça, c'est réglé. Enfin, j'ai l'impression qu'il n'y a que chez moi, où il y a que femmes, lesbiennes (rires).» (F2)

Comme l'énonce notre informatrice, c'est une question de stratégie. Elle considère que sa « stratégie » féministe s'exprime sous l'appellation « femmes, lesbiennes » car « le sexisme existe encore, donc c'est une stratégie qui m'est super importante.» (F2)

Cette question de la stratégie est reprise également par le terrain allemand. La maison a, en effet, changé d'appellation, au cours de notre recherche. C'était une maison « Femmes, lesbiennes, trans » qui est devenue « queer, anarcha-féministe » :

« Je trouve que queer-anarcha-féministe est un nom beaucoup plus accrocheur [que femmes, lesbiennes, trans] ! C'est, c'est ... 3 mots qui sont vraiment, tu sais ... que tout le monde aime ! Pas tout le monde, mais ... Frauen-Lesben-Trans, c'est un peu vieux jeu, donc. (Rires) Mais, je suppose que cela signifie autre chose... Ça ne veut pas dire que tu dois être anarchiste ... Je ne pense pas que tout le monde à la maison soit anarchiste. » (B12)

Le mot « accrocheur » rend compte d'une réalité spécifique du contexte allemand. L'appellation de la maison a été repensée au moment de son rachat par un entrepreneur privé. Pour asseoir leur présence dans cette maison, les habitantes du Liebig 34 ont accepté un contrat locatif de 10 ans qui implique que la maison soit occupée par une trentaine de personnes pour que la charge financière ne soit pas trop onéreuse pour ses occupant-e-s. Alors, comment créer de l'attractivité ? En changeant l'appellation de la maison par l'association du mot *queer* avec celui d'anarcha-féministe. Cette nouvelle appellation a eu pour conséquence un renouvellement des habitant-e-s que nous avons nous-même constaté entre nos deux immersions au sein de la maison allemande. Si notre informatrice ne pense pas que les occupant-e-s soient tout-e-s anarchistes, elles se rassemblent, en majorité, autour de l'assentiment d'être *queer*. Si, du côté des habitant-e-s, nous pouvons dire que la

requalification de la maison a eu des effets sur la domiciliation de certaines personnes dans la maison, le changement d'appellation était également une stratégie politique au moment de la négociation avec le nouveau propriétaire de la maison :

« Certaines personnes avaient le sentiment de vendre leur cul pour obtenir un nouveau contrat avec un propriétaire de merde, alors il fallait mettre le mot «anarchiste» quelque part ! [...] C'était une manière de faire un nouveau concept pour être en mesure de nous présenter au moment de la négociation avec [le nouveau propriétaire de la maison]. Et il avait besoin d'un concept. Et en faisant du concept, ce nouveau nom est sorti. » (B11)

S'il peut y avoir une rupture entre le terrain allemand et le terrain français sur les mots de la lutte, il n'en reste pas moins qu'en France, la dimension *queer* de la critique féministe est présente. Par contre, elle s'exprime sous l'appellation « transpédégouine » qui est l'appellation la plus fréquemment utilisée dans le milieu autonome et libertaire. Elle s'est imposée pour marquer une radicalité face au mot « queer ».

Le mot « Trans » désigne les transsexuelLEs ou les transgenres, « pédé » et « gouine » désignent les gais et lesbiennes qui se sont réappropriés les étiquettes dénigrantes et qui, au travers de cette appellation marque leur différence avec un milieu homosexuel jugé « hétéronormé ».

Comme nous le constatons, les militantes étudiées récupèrent, réinvestissent des termes employés péjorativement pour les transformer en revendication identitaire. Elles se réapproprient les injures qui deviennent des passeports de fierté qu'on comprend, à la lecture d'Erving Goffman⁵⁵⁸, comme étant une inversion du stigmat fondant la mobilisation politique des personnes qui sont dévalorisées par l'ordre social en raison d'une sexualité et/ou d'un genre. « Pédé », « gouine », vocable infamant à la base, sont donc repris par les collectifs, signifiant ainsi leur opposition à la « normalité » sociale.

Elles refusent de se laisser enfermer dans les contours du stéréotype, les marques du stigmat, de l'injure sexiste, hétérosexiste, homophobe. Elles élaborent des stratégies pour permuter cet état de fait et contester l'identité assignée en déployant un processus de redéfinition de soi. Toutes les injonctions identitaires qui ponctuent les entretiens comme : « Nous, les meufs », « Nous, les lesbiennes radicales », « Nous, les gouines rouges », « Notre collectif, Femmes, Lesbiennes, Trans » deviennent des actes de résistance à l'ordre social établi dont le squat est

⁵⁵⁸ GOFFMAN Erving, *Stigmat. Les usages sociaux des handicaps*, Editions de Minuit, le Sens commun, Paris, 1975.

la matérialisation de parcours singulier et personnel, de découverte de sa sexualité, de la reconnaissance d'une identité de sexe et de l'affirmation d'identités de genres.

A la suite de Didier Eribon qui pose l'injure comme un énoncé performatif⁵⁵⁹, les habitantes des squats féministes procèdent de la même façon en ayant recours à l'énonciation performative de leur identité de sexe ou de leur identité sexuelle. En effet, nous constatons qu'il ne s'agit pas de penser la véracité ou la fausseté des revendications identitaires, mais bien de résister, au travers d'énonciations performatives, qui ne se bornent pas à décrire un fait - puisque cela rendrait compte d'une posture de justification- , mais bien de faire, d'agir le social, de provoquer « quelque chose » dans l'ordre social : se revendiquer, dire ces énoncés performatifs, identitaires, c'est accomplir un acte, c'est s'accomplir. Néanmoins, à la lecture d'Austin⁵⁶⁰, nous ne pouvons que relativiser la portée symbolique de l'acte, la force performative de ces énoncés. On ne peut en effet séparer la langue de son usage social, et un énoncé performatif ne peut fonctionner, réussir, faire « autorité », que quand celle ou celui qui l'énonce est autorisé-e à l'énoncer. C'est ce qu'Austin appelle les « conditions de félicité » qu'on peut traduire en termes de légitimité. Des militantes anarcho-féministes ne sont pas détentrices de la langue légitime. Alors, lorsqu'elles se disent « lesbiennes radicales », « gouines radicales »..., leur acte de langage est illégitime du point de vue de l'ordre social⁵⁶¹. Nous ne pouvons qu'en conclure, à l'instar de Pierre Bourdieu, qu'il y a inégalité des locuteurs et des locutrices dans la production linguistique⁵⁶². Face à cette réalité sociale inégalitaire, Judith Butler pense, dans son ouvrage *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*⁵⁶³, la « puissance d'agir » linguistique (linguistic agency⁵⁶⁴).

⁵⁵⁹ Nous analysons ce point dans le chapitre « L'espace féministe à l'épreuve du « masculin » »

⁵⁶⁰ AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, 1962, trad. fr. 1970, rééd. Seuil, coll. « Points essais », 1991.

⁵⁶¹ Nous le constatons lorsque l'huissier s'empare des qualificatifs des militantes pour en faire des preuves à charge. Leurs revendications identitaires se retournent contre elles.

⁵⁶² BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques*, Editions Fayard, Paris, 1982.

⁵⁶³ BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, traduit de l'anglais (Excitable Speech, Routledge, 1997) par Charlotte Nordmann, Editions Amsterdam, Paris, 2004.

Dans cet ouvrage, Butler interroge les discours de haine - homophobes, racistes ou sexistes - la pornographie et la censure qui se révèlent de manière sensible sur notre terrain.

⁵⁶⁴ Si elle en énonce la théorie, celle-ci ne peut se heurter, selon elle, qu'à « une répression juridique des discours » dont nous sommes témoin dans l'opposition entre les habitantes des squats féministes et ce que nous nommons les « juges de normalité ».

Nous retrouvons cette puissance d'agir linguistique sous une autre forme : celle d'une féminisation⁵⁶⁵ à outrance des vocables. Là où le genre masculin comme genre neutre devrait l'emporter dans l'emploi d'un terme qui désigne des groupes comprenant aussi bien des hommes que des femmes, elles s'attachent perpétuellement à déconstruire cette réalité pour signifier la présence féminine. Elles féminisent ce qui, normalement, appellerait un masculin signifiant un groupe de personnes en nombre indéterminé, considéré collectivement : le mot « gens » devient « gentes », « quelqu'un » devient « quelqu'une. ».

Les règles de la grammaire française se retrouvent contestées dans les pratiques langagières des habitantes des squats qui dénoncent, au travers de leur tournure, le caractère sexiste de la grammaire qui fait du genre masculin, un générique. Cette féminisation des mots souligne le caractère normatif du langage qui rappelle que toute classification, codification faite sur la base de critères normatifs perpétue une domination sociale par le langage au détriment de certains groupes sociaux.

Dans nos analyses sur l'énonciation d'un engagement, nous relevons, une certaine réticence pour les habitantes de notre corpus allemand à s'accoler des étiquettes politiques :

« Je dirai que je n'aime pas me mettre des noms, des étiquettes et plus spécifiquement des termes que je ne maîtrise pas suffisamment, que je n'ai pas encore explorés à fond. Je peux définitivement dire que je suis féministe, me revendiquer féministe même si je suis sûre que je ne connais pas encore toutes les périodes du féminisme, les différentes vagues qui ont existé. D'ailleurs, je voudrais en connaître plus, en savoir plus mais bon, c'est quelque chose que je peux définitivement dire pour me qualifier. Anarchiste, je n'ai pas l'impression de connaître suffisamment ce en quoi ça consiste et ce que ça recouvre. J'aimerais connaître davantage ce courant politique. [...] Je vais vers les choses que je sens, que je ressens. Je ne réfléchis pas vraiment pas vers quoi je tends [...] Je préfère ne pas me définir comme pour ne pas me généraliser, ne pas me dire : je suis ça, ça, ça et ça parce qu'en fait je suis ce que je suis. »(B9)

« Je n'aime pas me mettre des étiquettes, je pense que je le suis mais je ne me présenterai pas comme anarchiste, je ne suis pas sûre que je suis d'accord avec tout alors je ne veux pas mettre un nom, je préférerais me lever pour mes opinions. » (B4)

Au travers de ces extraits, nous constatons que ce qui les retient à s'identifier comme féministe et/ou anarchiste est un manque de connaissance théorique des idées ou des différents mouvements féministes bien qu'elles œuvrent à une dynamique féministe au travers de leurs pratiques habitantes :

⁵⁶⁵ Cet exemple concerne le cas français. A Berlin, la langue officielle de la maison est l'anglais. Il n'existe donc pas de féminisation.

« On fait comme des jam sessions pour les femmes, c'est nouveau, c'est quelque chose que nous souhaitons faire, parce que pour le moment ce n'est que les hommes qui jouent tout le temps dans les jam sessions, on essaie de programmer des films féministes, d'organiser des discussions, de faire des manifestations, ce genre de choses et aussi d'y travailler au quotidien » (B4)

Si leurs pratiques démontrent un engagement, les habitantes « allemandes » expliquent leur réticence à se dire « féministe » par une sorte de refus de se limiter, de s'enfermer dans une définition. Elles ne partent pas d'une idéologie, d'analyses, elles ne font pas de profession de foi, elles vivent simplement dans une maison non-mixte dans laquelle il existe des dynamiques féministes auxquelles elles prennent part, qu'elles portent elles-mêmes sans les rattacher à une histoire, à un engagement plus large. Leur inscription dans une mouvance féministe se construit ainsi au fil de l'expérience habitante au sein d'un espace spécifique, non-mixte, qui supprime les idéologies, les théories.

Sur ce dialogue entre la France et l'Allemagne, nous pourrions avancer que l'engagement observé en France est plus radical qu'en Allemagne. Mais, cela annonce des complexités que nous exposerons ultérieurement.

3.2. L'engagement anarcho-féministe

Le terrain allemand porte en lui-même des spécificités sur cette question de l'engagement féministe articulé à des pratiques habitantes singulières. Cette distinction des profils entre le terrain français et le terrain allemand s'explique par le contexte habité : l'espace habité allemand est un espace donné pendant que l'espace habité français est un espace à créer, à ouvrir, à inventer. Si nous relevons des différences sur la manière dont les habitantes des squats énoncent leur engagement, il n'en reste pas moins que le cadre culturel féministe de l'engagement est identique : en dehors d'une institutionnalisation de leurs mots d'ordre, en dehors d'une pensée universaliste et différentialiste, en dehors de la théorie, dans une forme d'« agir collectif ».

3.2.1. En dehors du militantisme

L'engagement féministe se fait en dehors des structures étatiques ou des institutions, ce qui marque l'ancrage des habitantes des squats dans une dynamique autonome et libertaire :

« Sur le plan des idées politiques, il y avait cet espèce d'environnement idéologique dans lequel on se retrouvait tous et toutes. Par exemple, personne ne faisait partie d'une organisation politique, encartés, etc. On partageait - pour les étudiants - les mêmes critiques, par exemple à l'égard du syndicalisme étudiant. Cela faisait partie des choses qui nous rassemblaient. Et par ailleurs, on pouvait participer à des actions militantes, à des manifs, à des occupations, ensemble. » (F10)

« On n'est pas du tout engagé dans des structures de féminisme institutionnel, mais après je crois qu'on peut dire qu'on est engagé quand même. » (F11)

« Moi, je n'ai jamais été militante. Avant de squatter, je n'étais pas militante et je n'ai jamais été militante, au sens dans une orga politique ou au sens traditionnel, ou plus institutionnel ou je ne sais pas quoi. Et en fait de squatter, ça fait que tu es militante au quotidien. Je ne sais pas comment dire. D'exister tel que tu existes, ça communique des choses au monde. » (F14)

« On n'était pas militante au sens classique, c'est-à-dire qu'on n'allait pas parler de sujets abstraits et faire des campagnes là-dessus et sensibiliser des gens là-dessus, agir politiquement de façon classique. » (F7)

Elles se mettent, comme nous le constatons, spontanément à distance⁵⁶⁶ des mouvements féministes « plus institutionnalisés », ce qui a pour conséquence de repenser la notion même d'engagement à réfléchir en termes de militantisme et/ou d'activisme.

Les logiques d'actions qu'elles portent les différencient d'une action politique « classique », les empêchant de se penser militantes ou les faisant hésiter sur le mot d'engagement.

Elles cherchent à produire un monde différent en inventant de nouvelles façons de vivre. Elles rejettent les institutions existantes, envisagent de nouvelles structures, différentes de celles qui existent déjà. Le mouvement étudié a donc des exigences incompatibles avec les structures existantes puisqu'il rejette les institutions et ses structures et oscille perpétuellement entre résistance et utopie sociale.

⁵⁶⁶ Si elles créent cet écart, elles n'en restent pas moins respectueuses de certaines luttes, des luttes passées comme le projet Avorter relaté dans le sous-chapitre intitulé « Un continuum de pratiques. »

Et il peut y avoir des « tentatives » de lien avec la génération précédente. Ces liens se tissent lorsqu'elles s'inscrivent dans une nouvelle ville, lorsqu'elles essaient d'étendre leurs réseaux :

« Il y a une association solidarités femmes qui concentre plein de féministes, mais de la vieille école, si tu veux. Par exemple, je suis en grande discussion avec elles sur le travail du sexe, ou sur l'histoire de racisme, les histoires d'islam, de voile ou de truc comme ça. On n'est pas tout à fait d'accord. Même si on n'est pas d'accord, jusqu'à maintenant, je trouve ça super enrichissant de discuter avec elles parce qu'elles sont... Justement, ce n'est pas comme si elles étaient de la vieille école et qu'elles s'arquaient-boutaient là-dessus : sur le travail du sexe, elles ont envie d'en savoir plus et c'est intéressant aussi ce qu'elles transmettent de leur expérience. C'est des rapports qui sont intéressants. Après, est-ce que moi, je pourrais m'inscrire dans Solidarités femmes, je ne sais pas. Là, il y a un projet de faire une bibliothèque féministe qu'on poserait là-bas, ce qui m'amènerait à les fréquenter beaucoup plus. » (F7)

Les habitantes des squats féministes portent une exigence de changement et le fait qu'elles recourent à des actes « transgressifs » pour perturber un état de fait existant est au fondement de leurs actions collectives ce qui les place intrinsèquement sur le terrain du politique par l'absence d'existence légale de leur démarche habitante. Cela correspond à un choix stratégique délibéré et caractéristique de ce que certains sociologues des nouveaux mouvements sociaux⁵⁶⁷ qualifient d'activisme qui se définit par le refus d'une organisation hiérarchique, à travers une recherche maximale d'horizontalité dans le mode de fonctionnement, une volonté spontanéiste, politique et festive, qui relève d'une manière d'entrer en résistance. D'ailleurs, ces quelques indications ont pour but de modifier le répertoire langagier de la contestation : on parle plus d'actions que de manifestations ; et dans leur manière de militer qui passe par des *happenings*, des jeux sur les images et les stéréotypes, des réappropriations spontanées et informelles de la rue, des perturbations de réunions, de conférences.

Nous pourrions corrélérer ces observations de terrain avec notre connaissance théorique des mouvements de libération des années 1970 : du MLF (Mouvement de Libération des Femmes), au FHAR (Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire), aux Gouines Rouges.

De la même façon, le féminisme de la seconde vague était un mouvement radical, antiautoritaire, antiparlementaire. Il se positionnait hors de la sphère d'influence de la droite, toujours accrochée à ses trois valeurs traditionnelles : travail, famille, patrie ; et était très éloigné de la gauche parlementaire⁵⁶⁸. Ce mouvement s'exprimera sous la forme d'actions symboliques, pleines d'humour ou de dérision afin de pointer les autorités bien-pensantes et le machisme ambiant. L'acte de naissance public du mouvement est significatif de cet humour et de cette dérision de la contestation féministe. Rappelons-nous le dépôt d'une gerbe de fleurs, le 26 août 1970, sous l'Arc de Triomphe de Paris, à la mémoire de la femme du soldat inconnu avec comme messages : « Il y a plus inconnu que le soldat inconnu, Sa femme » ou encore « Un homme sur deux est une femme ».

Cette distance avec le pouvoir parlementaire se prolongeait d'ailleurs jusque dans les organisations syndicales et les partis de gauche. Pour les courants dominants du Mouvement

⁵⁶⁷ JORDAN Tim, *S'engager ! Les nouveaux militants, activistes, agitateurs...*, Editions Autrement Frontières, Paris, 2003.

⁵⁶⁸ Il faut ici souligner que les militantes féministes de la deuxième vague étaient majoritairement issues de la gauche révolutionnaire, notamment celles de l'Alliance marxiste révolutionnaire (AMR), de l'extrême gauche maoïste (Vive la révolution (VLR) et la Gauche prolétarienne (GP) comme le précise François Picq dans son ouvrage *Libération des femmes, les années –mouvement*, Seuil, 1993.

de Libération des Femmes (Psychanalyse et Politique, le féminisme radical matérialiste), il était hors de question de s'adresser aux femmes présentes dans les organisations syndicales ou politique de gauche. Plus exactement, leur objectif était de les convaincre de quitter leurs organisations respectives pour rejoindre le MLF. Le mouvement ouvrier était purement et simplement assimilé au système patriarcal. Toutefois, le courant « féministe, lutte des classes » se dissocia des précédents courants puisqu'il portait la lutte à l'intérieur des espaces de travail, des lieux de production et d'exploitation afin de permettre le lien entre la lutte des femmes et la lutte des classes⁵⁶⁹. S'il s'agit d'un point de divergence, ce courant s'accordait sur l'aspect autonome du mouvement des femmes, par rapport à l'Etat, aux partis.

S'il y a des filiations historiques, ces dernières ne sont pas revendiquées par les groupes que nous observons. Il faut davantage comprendre ces pratiques en lien avec une résurgence des pratiques de l'activisme apparues au début des années 1990, avec les mouvements altermondialistes⁵⁷⁰ ou encore les associations de lutte contre le SIDA⁵⁷¹. A travers des formes plus spontanées, plus divertissantes et festives, ces mouvements ont activé des répertoires d'actions qui puisent autant dans le champ du politique que dans celui de la « création », se démarquant des formes « traditionnelles » de manifestations organisées, encadrées, quadrillées, constitutifs de cette désolidarisation avec les mouvements féministes « organisés ».

Elles ne partagent pas les moyens de pression politiques qu'utilisent les groupes féministes « institutionnels », elles ne pensent pas en termes de réformes de l'Etat ou du droit pour réajuster des situations jugées discriminantes ou inégalitaires. Elles n'épousent aucunement, pour le dire autrement, les dynamiques féministes, libérales égalitaristes, la vision « universaliste » de l'ordre social qui est perçue, de leur côté, comme excluant, comme facteurs de discrimination. Il est donc rarement question de lutte pour l'égalité des droits,

⁵⁶⁹ « En tant que marxistes, les acquis d'une vision de l'Histoire où le moteur est la lutte des classes et la finalité le socialisme, nous ont permis d'articuler l'analyse de l'oppression des femmes avec l'analyse de classe de la société capitaliste française. » CERCLE ELISABETH DIMITRIEV, *Brève histoire du MLF, pour un féminisme autogestionnaire*, Savelli, 1976.

⁵⁷⁰ Sur ce sujet, voir : SOMMIER Isabelle, FILLIEULE Olivier et AGRİKOLIANSKY Eric, *Généalogie des mouvements altermondialistes en Europe. Une perspective comparée*, Kartala, Centre de Science politique comparative, Aix en Provence, 2008.

⁵⁷¹ PATOUILLARD Victoire, « Une colère politique. L'usage du corps dans une situation exceptionnelle : le ZAP d'Act-up Paris », *Sociétés contemporaines*, Vol. 31, n°1, 1998: 15-36 ; MARTEL Frédéric, *Le rose et le noir. Les homosexuels en France depuis 1968*, Seuil, Points, 2000 (1ère ed. 1996) ; BROQUA Christophe et FILLIEULE Olivier, « Act Up ou les raisons de la colère », in TRAÏNI Christophe, *Emotions...Mobilisations !*, Presses de SciencesPo, Paris, 2009 : 141-167.

mais plutôt de revendications identitaires, en opposition avec des discours universalistes et « essentialistes ».

3.2.2. *En opposition avec des discours universalistes et « essentialistes »*

Elles s'opposent aux discours universalistes car ces positionnements, s'ils visent à l'amélioration de la condition féminine par des aménagements de législation, ne remettent pas en cause le système patriarcal qui est au fondement de la lutte étudiée. C'est pourquoi nous qualifions de radical le féminisme étudié : elles considèrent le patriarcat comme le fondement du système de pouvoir sur lequel les relations hommes-femmes dans l'ordre social sont organisées.

Elles s'opposent, en outre, aux discours différentialistes/essentialistes, comme une évidence, un non-dit, qui les rassemblent toutes. Les féministes différentialistes, autrement appelées essentialistes, postulent une différence de nature entre le masculin et le féminin. Pour ce courant, il existerait une essence féminine, de l'ordre de l'inné : les femmes seraient, par exemple, naturellement plus enclines à montrer de l'empathie aux autres, plus à l'écoute des autres, plus dans le soin... . Cette essence du féminin justifierait, selon les tenantes⁵⁷² de ce courant, des « différences » de traitement entre les sexes. Ce courant œuvre à une utilisation harmonieuse des compétences féminines dans la complémentarité des deux sexes :

« Si demain, si on était dans une société où on disait les hommes et les femmes, on s'en fout, ça n'existe pas. Et bien, ce genre d'idées-là [différentialiste, naturaliste], elles n'existeraient pas.⁵⁷³ »

Nous retrouvons les deux principes présentés comme «préalables à toute lutte féministe» : la rupture avec l'idéologie naturaliste et l'appartenance de toutes les femmes à une même classe sociale :

« L'appartenance de toutes les femmes à une même classe sociale -au même titre que la rupture avec l'idéologie naturaliste- est le préalable de toute lutte féministe.»⁵⁷⁴

⁵⁷² A relativiser tant les positionnements sont éclatés.

⁵⁷³ Propos d'une habitante du Liebig 34, repris dans une émission consacrée à la maison et à la non-mixité de l'espace, diffusée sur radio Sterni.

⁵⁷⁴ « Variations sur des thèmes communs », *Questions féministes*, n°1, novembre 1977 : 6.

Si le refus de l'idée de nature est explicite, il faut toutefois revenir sur cette idée de classe des femmes qui nous apparaît différente de l'esprit des « années mouvement ». En effet, « l'appartenance de toutes les femmes à une même classe sociale », prolongeait l'« analyse féministe radicale fondée sur les principes marxistes » que Christine Delphy a explicitée sous le vocable d'« Ennemi principal »⁵⁷⁵. En d'autres mots, il s'agissait d'appliquer l'analyse marxiste à la situation des femmes, de donner une base matérielle à l'oppression des femmes que Christine Delphy a mis en évidence sous le mode de l'exploitation économique, commune aux femmes, le « mode de production domestique ». Or, l'engagement étudié s'articule autour de critiques anti-capitalistes. Ce n'est pas la propriété des moyens de production domestiques qui organise les rapports sociaux dans la famille qui est visée, contestée, mais la division sexuelle et l'organisation sociale de l'interdépendance des sexes. Elles se battent pour l'abolition de la division sexuelle et contre la différenciation de sexe et de genre.

La dimension matérialiste⁵⁷⁶ de l'engagement se comprend sous l'angle de l'autonomie de leur lutte qui peut s'analyser sous l'angle de la « lutte de classe » entre hommes et femmes. Les militantes féministes, à l'intérieur de la scène autonome et libertaire, subissent des inégalités du fait de leur construction sociale de « femme ». Le milieu anarchiste est jugé non-égalitaire, reproduisant les mécanismes de la domination. Les militantes féministes en arrivent à énoncer qu'à l'intérieur de cette scène, elles « jouent encore les mamans » et que se reproduit la division des tâches ou des rôles alloués au genre :

« C'était une répartition sexuée où c'était tout le temps les filles qui nettoyaient les chiottes et qu'à un moment qui ont dit : « ça va quoi. On va tourner parce qu'on va vous apprendre. On sait bien qu'il faut une dextérité particulière que c'est une compétence très, très pointue, mais on va vous la faire partager, ça va être bien. » (F10)

« Je trouvais ça assez incohérent de militer avec des gens pour l'abolition des inégalités et des injustices, et des pratiques de domination dans le monde et qu'en fait que ça se reproduise au sein de nos propres collectifs sur les questions de genre où c'était clairement, beaucoup, beaucoup plus dur pour une nana de faire sa place là-bas enfin pour plein de raisons, de faire sa place, d'avoir le droit à la parole, d'être écoutée, de ne pas être considérée avant tout comme une potentielle amante parce que c'était vraiment, dans ces squats-là, c'était vraiment le cas. » (F12)

⁵⁷⁵ DUPOND Christine (Delphy), « L'Ennemi principal », *Partisans*, juillet-octobre n°54-55, 1970.

⁵⁷⁶ Théoriquement, le féminisme matérialiste est incarné par Christine Delphy, Monique Wittig, Colette Guillaumin.

« Il y avait sur le pôle des résistances, le soin en balade. On trouvait que c'était plus les femmes qui l'assumaient. Donc, pareil, on en a discuté et après, on a exigé que les hommes se chargent plus du soin en balade : quand quelqu'un tombait malade, amener le thé, la tisane, de tenir compagnie, enfin tous ces trucs là qui étaient restés assez féminins. » (F12)

Les femmes sont cantonnées à un rôle, reléguées à un sexe, désavantagées socialement. Il importe donc d'étudier le genre, de développer une attention particulière sur les représentations des sexes et les rôles dévolus aux femmes

« J'ai vu beaucoup d'inégalités entre lui et moi : entre son éducation et la mienne, pas d'inégalité de lui agissant sur moi, mais plutôt en le comparant à moi et en me disant : « ça, on ne m'a pas appris à faire » Je vois que je ne suis pas capable dans tel type de groupe de société, de m'exprimer, de prendre la parole, de la garder et ceci... Ce sont des petits détails mais qui s'accumulaient, en fait et qui me faisaient prendre conscience que j'avais eu une éducation genrée, mais d'une manière générale : à l'école, dans la rue, dans le fait de traîner avec des groupes de filles et comment est-ce qu'on se construit ? » (B17)

« Si tu es une fille et que tu veux faire de la musique, tu as intérêt d'être vachement balaise, c'est-à-dire jouer très bien ou d'avoir vraiment une grande gueule, c'est dur de supporter tous les copains sympas qui vont t'expliquer comment on fait, alors qu'ils savent eux-mêmes pas jouer. Ce n'est pas, tous les jours, insupportable, mais c'est fatigant. » (F1)

« Avant de me servir d'une perceuse sous les yeux d'un gars parce que j'avais l'impression qu'il pouvait le faire mieux que moi, et bien j'avais 22 ans. Pendant que je savais très bien le faire, ma mère, elle m'a appris, j'avais 12 ans. Donc, ça va quoi ! Je sais me servir d'une perceuse depuis que j'ai douze piges. Mais, avant de le faire devant un gars et de dire : « c'est moi qui le fais, dégage ! », je devais avoir 22, 23 ans. » (F2)

« A un moment, j'avais une histoire avec un gars qui connaissait juste rien en mécanique, il n'avait même pas le permis, il n'avait même pas bricolé des mobylettes et à chaque fois, que j'avais besoin d'aide pour de la mécanique, on s'engueulait parce qu'il finissait par me prendre les trucs des mains, alors qu'il n'y connaissait rien et que je lui disais : « mais, faut pas faire comme ça. » Et là, tu te dis : « bah oui, c'est vrai, il y a plein de mecs qui fonctionnent comme ça. » (F11)

Afin de dépasser ces mécanismes sociaux en défaveur des femmes, la non-mixité se pose comme outil primordial aussi bien dans le mode d'organisation politique que dans la lutte et dans la découverte de la parole et de la solidarité entre les femmes. La non-mixité repose sur l'idée que la lutte contre l'oppression appartient aux opprimé-e-s. Cela ne peut être qu' « à partir de soi », de son vécu, de ses expériences qu'on peut chercher à comprendre les enjeux de lutte et déterminer les moyens de cette dernière. Ce n'est pas l'accord des opinions ou la

mise en avant d'une pensée ou d'une théorie mais le partage d'une même situation qui est valorisé. Les problèmes de chacune sont le champ du politique. Au nom d'une remise en question des rapports de pouvoir, la non-mixité comme plan d'action dans la résolution du problème féministe implique « le droit de dire « je » au sein d'une collectivité solidaire, au lieu de la négation de soi au sein d'une collectivité combattante.⁵⁷⁷ »

Dans ce contexte, la non-mixité est un choix et sa pratique est tout simplement la conséquence de la théorie de l'auto-émancipation dans un environnement socio-politique⁵⁷⁸ qui, même s'il cherche à déconstruire les rapports de genres reproduit des stéréotypes de sexe et une domination des hommes sur les femmes :

« Nous sommes nombreuses à ressentir cette colère. Nous ne sommes pas beaucoup à l'extérioriser ouvertement en dehors de la non-mixité.⁵⁷⁹ »

Comme nous l'enseigne Christine Delphy, en dehors de la non-mixité voulue et choisie, « dans les groupes dominés-dominants, c'est la vision dominante du préjudice subi par le groupe dominé qui tend à... dominer.⁵⁸⁰ »

La non-mixité est ainsi « un moyen de réinventer un monde à l'image des femmes » et un support d'autonomisation et d'émancipation des femmes engagées dans le mouvement.

3.2.3. *En dehors de théories ou de « figures » féministes*

L'engagement se fait en dehors de la théorie. Il se réalise dans la pratique et dans l'action. Les discussions sont concrètes bien que les analyses de la réalité sociale soient affûtées. Les références théoriques n'ont plus de sens dans l'action. Il ne s'agit pas de dénoncer ou d'asseoir une position militante en mobilisant des références théoriques, d'en appeler à des auteur-e-s ou à des figures charismatiques du féminisme. La primauté est donnée au vécu et la théorie est refoulée, voire stigmatisée. Nous retrouvons ici un des principes fondateurs du mouvement des femmes des années 70, la primauté du vécu :

« Il n'y a pas d'autres savoir sur l'oppression des femmes que l'expérience personnelle, le vécu. En refusant toute théorie extérieure, les femmes affirmaient leur position de

⁵⁷⁷ HAMON Hervé et ROTMAN Patrick, *Génération, Les années de poudre*, « Conclusion », Seuil, 1988.

⁵⁷⁸ DELPHY Christine, « De la non-mixité », in : *Un Universalisme si particulier*. Féminisme et exception française (1980-2010), Editions Syllepse, Coll. Nouvelles questions Féministes, 2010 : 77-79.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ DELPHY Christine, « De la non-mixité », in : *op.cit* : 79.

sujets, seules capables de définir leurs objectifs, leurs stratégies. Autonomie politique du mouvement des femmes par rapport à l'extrême gauche et autonomie de chacune, seule apte à se déterminer⁵⁸¹ ».

C'est bien l'expérience personnelle, le vécu qui aident à la construction du parcours militants des activistes anarcho-féministes étudiées :

« C'est une qualité des dynamiques féministes dans des dynamiques autonomes collectives de plus pousser... Je ne sais pas, pour moi, ça rentre dans cette thématique de dire que le privé est politique, aussi, et qu'il y a une conscience très pratique de ça. De dire que c'est normal de dire ce qui se passe pour toi dans ta vie, même si ce n'est pas du tout évident ou... Ce n'est pas une donnée. C'est toujours quelque chose à créer. Mais de plus, je ne sais pas, installer des ambiances où c'est possible d'en parler et du coup, être en quelque sorte inventif ensemble pour trouver des solutions à ça. Pour moi, ça, c'est une énorme force collective et féministe parce que, quand des fois, je vais dans des lieux où il n'y a pas du tout une culture de parler de soi, je me rends compte à quel point c'est coincé, comment c'est impossible juste de thématiser ça. » (F3)

Parler de soi, partir de son expérience, de son vécu, prendre en considération ses envies, ses besoins sont des données essentielles à la construction de son engagement au sein d'un espace féministe. L'engagement se crée au contact des autres, à l'échelle d'un groupe social restreint, lors de discussions :

« Le premier truc qui me vient, c'est le fait de se confronter à la discussion tout le temps. Ça, c'est quelque chose qu'on faisait tout le temps, tout le temps, tout le temps. Au-delà de la réunion féministe qui était une fois par semaine, on passait notre temps à s'expliquer les bouquins qu'on avait lus, à discuter sur des sujets. Pour moi, cela a vraiment construit mes bases féministes, vraiment solides et aussi de les confronter avec d'autres personnes, mais au jour le jour, au quotidien. Ça, c'est pour moi, un gros avantage. Je pense que ma façon de penser, mes réflexions, elles sont parties des trucs un peu basiques, un peu classiques à, hyper vite, à un panel du féministe, de trucs différents, savoir où je pouvais me situer, où je ne pouvais pas me situer, remettre en question des choses sur lesquelles j'étais fondamentalement accrochées. Et finalement, on en discutait. C'était un espèce d'apport réflexif, tout le temps, en fait. C'était un truc vraiment important. » (F9)

Ces discussions sont prolongées par toutes les activités qu'elles portent et qui prolongent la connaissance, l'apprentissage. Les brochures⁵⁸² qu'elles produisent sont souvent le résultat

⁵⁸¹ PICQ Françoise, *Libération des femmes. Les années mouvement*, Seuil, Paris, 1993 : 357.

⁵⁸² Ces informations sont diffusées dans les différents infokiosques, librairies alternatives et indépendantes, lors d'événements proposés par les collectifs, dans le réseau anarcho-féministe international. A Berlin, la stabilité de la maison a aidé à la pérennité d'un espace consacré à la diffusion de ces informations. Au rez-de-chaussée de la maison, se trouve un espace nommé « Daneben », librairie alternative, gérée par plusieurs collectifs de militant-e-s dans une optique autogestionnaire. En France, la fragilité du contexte a pour conséquence un recours actif à l'outil Internet. L'infokiosque français est une véritable « bibliothèque » numérique de brochures, en consultation et imprimable. <http://infokiosques.net/>

d'un travail collectif dans une démarche « Do it Yourself ». Ces brochures sont composées de pages photocopées et reliées entre elles. Même si elles peuvent prendre de multiples formats, selon l'inventivité et l'originalité de ses auteures, le format « de base » est celui d'une feuille A4, pliée en deux. Cette forme basique permet sa reproduction illimitée, pour ensuite être diffusée dans les divers réseaux ou sur les différents espaces de presse posés lors de débats, concerts, évènements. Les thèmes abordés sont variés et renvoient aux préoccupations et expériences de nos militantes. La sexualité hétérosexuelle/homosexuelle, le genre, les revendications féministes et toutes ses déclinaisons, l'avortement, le viol, l'autodéfense, le racisme et le sexisme, la non-mixité sont autant de thèmes abordés. Des textes littéraires peuvent également être repris. Il s'agit soit de recopier un texte dans son intégralité, d'utiliser quelques extraits d'ouvrages, d'écrire un résumé ou une fiche de lecture et même entreprendre un travail de traduction d'un ouvrage étranger non traduit pour permettre la diffusion et la circulation d'idées entre les différents collectifs.

Les projections de film enrichissent la réflexion, les livres qu'elles s'échangent participent de cette construction théorique sur le féminisme qui s'affiche pourtant rarement comme telle :

« C'est un fourmillement, vraiment un truc incessant de réflexion. Les documentaires, les projections, les débats que je vois à Grenoble, je n'en ai jamais vus des aussi intéressants ailleurs, c'est vraiment... Je trouve qu'il y a une qualité là-dedans qui est assez extraordinaire. » (F12)

Cette idée de fourmillement souligne tous ces espaces-temps consacrés à la réflexion, à la discussion collective, à l'échange.

Cette forme d'élaboration d'une pensée et de construction d'un positionnement féministe a pour corollaire de construire son engagement en dehors de théories ou de « figures » féministes :

Extrait de notre carnet d'observation :

« Elle digresse sur sa méfiance des études universitaires : elle trouve Judith Butler illisible, incompréhensible. En plus, il faut connaître Foucault avant de la lire, chose qu'elle n'a pas faite. Elle continue en mentionnant Christine Delphy dont elle ne comprend pas le propos, non plus. Elle raconte son expérience aux rencontres organisées par *Nouvelles Questions féministes* et elle finit par dire qu'ils et elles sont à « claquer ». Virginie Despentes, avec son ouvrage *King Kong Théorie*, a retenu son attention. Elle s'y retrouve dans l'écriture et dans le propos. »

« Qu'est-ce qu'un infokiosque ? Cette société nous pose question, nous empêche de vivre. Parfois elle nous fait vomir, toujours elle nous révolte. Capitalisme, patriarcat, rapports de domination, désastres écologiques, forces étatiques, de quoi faire frémir toute notre bile. Parfois nous voudrions cultiver cette bile, comment dire, l'approfondir, la relever, la garnir de données, d'arguments, d'idées d'action. Mieux connaître ce que nous critiquons pour mieux savoir ce que nous vomissons et comment nous le vomissons. [...] »

Si nous soulignons cette mise à distance avec le savoir théorique, avec la connaissance dite « légitime », c'est pour soutenir l'idée que la littérature anarchiste ou féministe n'est pas un socle sur lequel les habitantes des squats s'appuient.

L'onomatopée « bla-bla » est, d'ailleurs, récurrente dans les entretiens pour signifier cette dimension, constitutive de l'engagement féministe au sein de l'espace du squat : « Après le personnel est politique, bla-bla-bla... » (B13)

Lorsqu'il s'agit d'employer des concepts, se rattachant à des théories, à des filiations intellectuelles, elles usent de ce procédé langagier pour rendre compte du ridicule de tels énoncés théoriques qu'elles jugent mensongers, trompeurs, utilisés pour asseoir une position dominante par le discours, le désir de convaincre, de montrer sa supériorité intellectuelle, donc de séduire et de duper autrui.

Dans les entretiens, il est rarement fait références à des théories ou à des intellectuel-les. Monique Wittig est, par exemple, citée, non pas pour s'affilier à ses théories, mais pour mettre en critique la dimension novatrice du mouvement *queer* actuel :

« Wittig l'a dit quand elle a dit : « les lesbiennes ne sont pas des femmes », c'était super queer ce qu'elle a dit et en même temps, c'est complètement théorique. Et dans la pratique, c'était la non-mixité, c'était les gouines ensemble, les gouines radicales ensemble » (F2)

Nicole-Claude Matthieu est mentionnée comme une rupture de trajectoire sociale et militante :

« C'était une découverte très solitaire. Je lisais les textes de Nicole-Claude Matthieu, dans mon cabanon, quand j'habitais chez les bergers, enfin dans mon mobil home, entourée d'hommes et je faisais : « ah, mais oui, mais bien sûr ! ». » (F12)

Si elles énoncent un positionnement politique dans les différents entretiens, au travers de leurs expériences habitantes ou si elles posent les bases politiques de chaque action qu'elles mènent pour en dessiner les contours idéologiques, la critique féministe qu'elles portent sur l'ordre social ne se fait nullement à partir de références historiques. Les tables de presse qu'elles alimentent abondent de brochures dont la majorité s'appuie sur des expériences personnelles et singulières, sur des réflexions sans mention à des théoricien-nes ou encore sur des expériences d'écriture collective.

Toutefois, cet « effet de façade » recouvre une réalité tout autre qui traduit, d'une part, un rapport spécifique à la connaissance⁵⁸³ et qui annonce, d'autre part, la teneur de l'engagement féministe au sein des squats.

3.3. En lien, en continuité et en rupture

Pour dépasser cet « effet de façade » d'un certain pragmatisme de l'action collective, nous allons croiser l'ensemble des sources mobilisés : les brochures qu'elles éditent, les émissions de radio qu'elles construisent collectivement, les tracts qu'elles diffusent, les manifestations publiques qu'elles organisent, les représentations qu'elles portent afin de révéler la teneur de l'engagement féministe au sein d'un espace de vie spécifique.

3.3.1. Un jeu d'alliances et d'oppositions

Au fil des lectures des textes produits, à l'écoute des émissions de radio et des citations mises en exergue, des noms circulent, des filiations théoriques et politiques se profilent. Emma Goldman⁵⁸⁴, Audre Lorde⁵⁸⁵, Leslie Feinberg⁵⁸⁶, Bell Hooks⁵⁸⁷, mais aussi Alice Schwarzer,

⁵⁸³ Cette dimension a été largement expliquée dans le chapitre consacré à la méthodologie de l'enquête.

⁵⁸⁴ Un groupe de théâtre-rencontre a entrepris un travail de la vie et des pensées d'Emma Goldman : « Emma Goldman, ça a été un projet assez chouette. L'année dernière, depuis 2 ans, il y a des meufs qui ont monté la pièce d'Howard Zinn : *En suivant Emma*, sur la vie d'Emma Goldman. Elles ont monté ça à 12 ou 13, elles ont fait un travail collectif hallucinant, ça a été une aventure de fou. Elles ont surmonté des difficultés qu'on peut imaginer ; faire une création collective, sans metteuse en scène, vraiment, alors qu'elles n'étaient pas du tout toutes d'accord, je pense, politiquement sur certains sujets, dans le même rapport au féminisme. Certaines ne se disaient même pas féministes. Et elles ont mené à bout leur création et elles l'ont joué une dizaine de fois cet été, à Grenoble et dans d'autres villes et c'était assez fou, c'était hyper bien. » (F14)

⁵⁸⁵ Des traductions françaises des textes de la « poétesse, guerrière, mère, lesbienne, noire », Audre Lorde (1934-1992), sont proposées sur les tables de presse féministe : « *Age, race, classe sociale et sexe : les femmes repensent la notion de différence* » ; « *De l'usage de la colère : la réponse des femmes au racisme* » ou encore de *De l'usage de l'érotisme : l'érotisme comme puissance*. Le premier texte a été présenté au colloque Copeland, Amherst College (Massachusetts, USA) en avril 1980, tandis que le second est un discours prononcé lors de l'ouverture de la conférence de l'association nationale des études femmes à Storrs dans le Connecticut en juin 1981. Ce texte est une critique précise du racisme des féministes universitaires blanches et une réflexion sur la colère en tant qu'outil de lutte des femmes de couleur contre le racisme.

Sur ce sujet, voir : DORLIN Elsa (éd.), *BLACK FEMINISM. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan, collection « Bibliothèque du féminisme », Paris, 2008.

⁵⁸⁶ Leslie Feinberg est un activiste transgenre, il milite aux États Unis pour les droits des trans. Les textes tirés des ouvrages anglais *Le mouvement de libération transgenre* et *Nous sommes touTEs en devenir* sont en libre accès. La traduction d'un extrait du roman *Stone Butch Blues* (1993) d'inspiration autobiographique qui raconte l'histoire de Jesse qui découvre l'univers des lesbiennes dans les années 50 et les limites des identités *butch* et *fem* a été traduit de l'anglais en français sachant qu'aucune traduction française n'est disponible dans son intégralité.

Monique Wittig, Collette Guillaumin, Eve Ensler dont le texte *Les Monologues du Vagin* qui circule sous forme de brochure pour une diffusion large et gratuite, a fait l'objet d'une réécriture collective et repris et joué par plusieurs collectifs anarcho-féministes, en non-mixité⁵⁸⁸.

Nous observons de multiples références historiques qu'elles maîtrisent au point de les détourner. Par exemple, l'affiche⁵⁸⁹ que certaines d'entre elles ont élaborée pour signifier aux hommes d'uriner assis lorsque ces derniers utilisent les toilettes des maisons féministes : « Pipi partout/justice nulle part » en référence à « police partout/justice nulle part » ; « égalité dans l'urinoir » en référence à « égalité dans l'isoloir », « Travailleurs de tous les pays, qui lave vos toilettes ? » en référence au célèbre slogan féministe des années 70 : « Travailleurs de tous les pays, qui lave vos chaussettes ? ». Ou encore lorsqu'elles organisent une manifestation de nuit en non-mixité, femmes, gouines, trans, elles reprennent une citation du mouvement étasunien Black Feminism⁵⁹⁰ et rebaptisent les rues en référence historique, féministe, critique :

- La rue des Femmes du Mont Ararat, en hommage à ces femmes qui ont rejoint, en 1996, la guérilla kurde du Parti des travailleurs du Kurdistan, autrement appelé : le PKK, et qui ont décidé de créer leur propre armée, totalement indépendante de celle des hommes ;
- La rue Hamida Ben Saïda, militante féministe, engagée dans tous les combats pour l'égalité hommes-femmes, contre l'exclusion et la discrimination en particuliers envers les femmes musulmanes. Elle a été de tous les combats de l'immigration, pour la défense des sans papier-e-s. Elle s'est particulièrement fait remarquer lors de son engagement contre la loi sur le voile, en 2004 ;
- La rue Act Up, association de lutte contre le sida ;

⁵⁸⁷ Bell Hooks est une universitaire féministe. Elle s'intéresse particulièrement aux relations existantes entre race, classe et genre et sur la production et la perpétuation des systèmes d'oppression et de domination se basant sur eux. A partir d'une perspective féministe et afro-américaine, Bell Hooks traite de la race, de la classe et du genre dans l'éducation, l'art, l'histoire, la sexualité...

⁵⁸⁸ Ces réappropriations personnelles et collectives ont donné lieu à un projet collectif de l'ensemble des collectifs colportant leur monologue du vagin.

⁵⁸⁹ Voir : Figure 51. Cette affiche est reprise dans le sous-chapitre « Les pratiques urinaires » et analysée dans la troisième partie de notre argumentation.

⁵⁹⁰ « Nous devons accepter de prendre la responsabilité de lutter contre des oppressions qui ne nous affectent pas nécessairement en tant qu'individu.e. Comme d'autres mouvements radicaux, le mouvement féministe s'affaiblit quand la participation est exclusivement motivée par des préoccupations et des priorités individuelles. En manifestant notre engagement pour l'intérêt collectif, nous renforçons notre solidarité. »

- La rue des Galoubies, mouvement de femmes indiennes, luttant pour leurs droits ;
- La rue des Panthères Roses, un collectif transpédégouines, parisien et québécois ;
- La rue Christiane Rochefort, écrivaine féministe, engagée contre toutes les oppressions qui a activement participé au Mouvement de Libération des femmes et qui, en 1971, contribua entre autres, avec Simone de Beauvoir à créer le mouvement féministe *Choisir la cause des femmes* ;
- La rue Cabiria, association de santé communautaire pour les travailleuses du sexe, qui travaille, depuis 1993, sur les lieux de la prostitution lyonnaise ;
- La rue des exilées sud américaines, fait référence aux femmes exilées politiques, les brésiliennes, les chiliennes, et d'autres encore, qui ont participé au mouvement de Mai 68 en essayant d'articuler, dans l'exil, la lutte pour la liberté de leur pays et leur émancipation en tant que femmes ; la rue des femmes participantes à la dynamique du forum social des quartiers populaires ;
- La rue du MLAC, le mouvement de libération de l'avortement et de la contraception...

Les noms de rue nous donnent à lire la teneur de l'engagement, les diverses solidarités du féminisme en présence et l'inscription féministe de la contestation. On note des références à l'histoire du mouvement féministe (MLAC, Christiane Rochefort), la filiation avec les mouvements gay et lesbien (Act up), la filiation avec le mouvement *queer* (Les panthères Roses) clairement affichée, par ailleurs, dans l'intitulé même de la manifestation : femmes, gouines, trans. La non-mixité comme instrument de la contestation est également revendiquée avec les références aux femmes du Mont Ararat. Les liens internationaux sont tissés (Galoubies) et les orientations politiques et féministes des personnes présentes à cette manifestation annoncées avec la référence à l'association Cabiria qui reconnaît la prostitution comme un travail et qui œuvre à la mise en place de dispositifs en faveur des droits des prostitué-e-s. Enfin, les dimensions sociales, économiques, ethniques sont prises en compte dans les luttes en faveur des droits des femmes, des gouines et des trans :

« Nous concevons notre lutte en solidarité avec les luttes des autres groupes d'opprimés qui luttent contre le racisme, le sexisme, les classes sociales, l'âgisme, le capitalisme, l'impérialisme et tous leurs semblables.⁵⁹¹ »

⁵⁹¹ Tract annonçant la rencontre intitulée l'énORME(S).

La dimension politique de la grosseur⁵⁹² s'inscrit, par exemple, dans un mouvement plus large et dans une filiation politique spécifique que nous pouvons rapprocher du mouvement politique radical étatsunien, des années 70 : le *Fat Liberation Movement* dans lequel s'est exprimé un « Fat feminism⁵⁹³ » ou un « Fat-positive feminism ». Cette action féministe du mouvement de libération de la grosseur postule que les femmes en surpoids sont économiquement, scolairement, socialement et physiquement désavantagées en raison de leur poids. Et, au lieu de chercher à perdre du poids, au lieu de s'engager dans des thérapies médicales lourdes et culpabilisantes encouragées par les diététicien-nes ou les nutritionnistes, ou encore de tendre vers cet idéal de beauté dominant et pourtant artificiel, les féministes du « Fat-positive feminism » promeuvent l'acceptation positive de leur corps gros ou gras en militant contre toutes les formes de discrimination à l'encontre des personnes grasses.

Une des organisations principales qui a émergé de cette contestation est le « Fat Underground ». En rédigeant le *Fat Liberation Manifesto*, en novembre 1973, ces activistes féministes affirmaient leur positionnement politique par la volonté de lutter en solidarité avec tous les groupes minoritaires, ce que les habitantes des squats féministes s'attachent à faire en s'inscrivant dans une démarche politique globale de l'ensemble des systèmes « oppressifs ».

A la suite des différentes filiations activistes, nous voyons que le militantisme étudié mêle différents registres : le militantisme féministe et le militantisme gay et lesbien les faisant glisser dans le mouvement *queer*. La construction du sens dans les actions collectives féministes est finalement un jeu d'alliances et d'oppositions. Les actrices des squats reconfigurent les revendications féministes, les attributions identitaires, nous faisant dire que l'action féministe étudiée n'a de sens qu'en mouvement, qu'« en devenir ».

3.3.2. *Le Mouvement de Libération des femmes en référence*

Dans les lieux de vie visités et au travers des logiques d'engagements des habitantes des squats, nous retrouvons de nombreuses références au mouvement de libération des femmes. Nous lisons, à la lumière du mouvement de libération des femmes des années 70, des similitudes, des continuités et, en même temps, des ruptures.

⁵⁹² Dimension que nous allons traiter dans le chapitre « L'espace féministe comme révélateur de l'ordre sexué ».

⁵⁹³ Nous conservons l'appellation anglaise car il n'y a pas, à notre connaissance, d'équivalent historique dans l'histoire de la lutte féministe française. Le mouvement « Fat feminism » est né au moment de la seconde vague du mouvement féministe, tout en restant marginal dans la contestation. Dans les années 1990, une nouvelle génération de féministes s'est emparée de cette question de la grosseur pour en faire un objet du militantisme féministe.



Figure 14. Une femme sans homme...

Cette affiche photographiée dans un lieu de vie féministe reprend un slogan cher au mouvement de libération des femmes des années 70. Il nous informe sur l'engagement dans le mouvement féministe des habitantes du lieu de vie visité. Au-delà de la référence et de la filiation, ce slogan révèle le contenu de l'engagement autour de la libération des corps et des sexualités⁵⁹⁴.

⁵⁹⁴ Au-delà de ce slogan, c'est toute la structure sociale qui se voit questionnée et remise en cause : la famille, la maternité, la contrainte à l'hétérosexualité....



Figure 15. Non, c'est Non !

Cette affiche *Non, c'est non*, diffusée par le mouvement anarcho-féministe actuel reprend les mêmes mots que ceux énoncés dans l'ouvrage *MLF, textes premiers*, dans le chapitre Ras le viol⁵⁹⁵ : « quand une femme dit non, ce n'est pas oui, c'est non !⁵⁹⁶ ».

Entre le mouvement de libération des femmes et le mouvement féministe étudié, il est relaté les mêmes violences sexuelles au sein du milieu militant.

-Un squat. Des tentatives de discussions et de rendre publique le cas d'un viol sont étouffées. [...] Un concert. Des mecs insultent des femmes : « salopes, sales gouines ! ». Pas de réaction collective. [...] Un autre concert. Le membre d'un groupe agresse une fille [...]⁵⁹⁷

⁵⁹⁵Collectif, *MLF, textes premiers*, Stock, Paris, 2009 : 235.

⁵⁹⁶ Slogan repris dans l'ouvrage collectif : *MLF, textes premiers, op.cit.* : 250.

⁵⁹⁷ Extrait d'un texte intitulé « *Parlons VIOL à mes amis garçons* ».

Toutes les affiches et brochures que nous mobilisons dans notre travail procède de la même manière que, dans les années 70, d'un refus de signer individuellement les productions ou de se cacher derrière un anonymat :

« La signature individuelle peut être ambiguë, dans le sens qu'elle peut traduire soit l'envie de quelqu'un de se mettre en avant soit l'intention d'assumer la responsabilité de ses propres actes ou idées.

L'anonymat peut être aussi ambigu, car il peut traduire soit le dépassement de l'individualisme, soit aussi bien l'envie de ne pas assumer la responsabilité de ses propres actes ou idées.

Le travail collectif représente le travail de tout un groupe et est traduit par l'existence même de ce groupe et/ou par une pensée ou une orientation commune. Le groupe, face à l'extérieur, doit assumer la responsabilité de son travail collectif et le signer, car c'est le seul moyen par lequel il peut être défini par un groupe.⁵⁹⁸ »

Ce qui porte les actions est cette volonté d'organisation collective sans système hiérarchique :

« On ne fait pas de flyer avec écrit Liebig 34, à la fin. Enfin, on ne fait rien officiellement. On fait tout officieusement et moi, je trouve ça très bien parce que je ne suis pas là pour dire : « regardez, comment on est cool, on vit ensemble. » »(B11)

Cette posture les prémunit, selon elles, des pièges d'une survalorisation de la figure du « héros révolutionnaire » :

« Il y a cette culture féministe autonome, ou on a d'un côté hyper attentionné à dire : « on n'a pas de culture d'héros ou d'héroïne », plutôt que de dire que tu dois être un super warrior. Et donc, du coup, faire assez attention à toute sorte de choses qui peuvent entrer en jeu : des peurs et tout ça. Et en même temps, tu es dans des situations de confrontation assez directe avec, voilà, les keufs, le propriétaire, tout ça, où tu dois beaucoup compter sur tes propres forces. Et je trouve que c'est vraiment une ligne de crête difficile à tenir, justement, ne pas demander aux autres, ni à toi, de devenir bourrin, bourrine, quoi, mais quand même faire face à toute cette hostilité, cette dynamique complexe entre très attentionnée et quand même y aller. Des fois, on avait l'impression que quand même on se freinait aussi mutuellement parce que chaque fois qu'on faisait des réunions, on disait : « est-ce qu'on va faire ça ou ça. » Il y en a une qui le dit et du coup, les autres se mettent à flipper aussi (rires) « ohlilà, comment on va faire ». Moi, je trouve que ça donne beaucoup de force, mais ça prend beaucoup d'énergie, aussi. Mais, bon, c'est aussi le contexte sociétal, il est hostile. » (F3)

Ces quelques exemples sur les modèles de la contestation féministe nous font dire que « le féminisme » a élaboré un cadre culturel alternatif apte à donner du sens à celles qui rejettent l'ordre établi : la primauté donnée au vécu, la non-mixité comme moyen pour l'autonomie, le

⁵⁹⁸ Citation reprise dans *MLF, textes premiers, op.cit.* : 135. Le Torchon brûle, n°4.

travail collectif... Ces similitudes ou ces continuités nous permettent d'avancer que le mouvement féministe étudié est l'expression d'une résurgence d'un cycle, remobilisant un modèle activiste et d'infirmer, par la même occasion, l'analyse de Vera Taylor pour qui l'engagement doit s'appréhender dans un continuum de pratiques pour saisir les processus par lesquels les mouvements peuvent ressurgir au bénéfice d'un contexte d'opportunités politiques et se maintenir dans le temps :

« Moi, je trouve ça hyper fort de se sentir participer à un mouvement politique. Mais ça, c'est quelque chose que je dis aujourd'hui parce que mine de rien, ça fait 8 ans. C'était il y a 8 ans, le premier squat et de voir qu'il y a des continuités depuis 8 ans et puis je sais que avant que j'arrive, il se passait déjà des choses. On peut remonter très loin, l'histoire. Mais, des fois, je me dis : « oui, dans les années 2000, qu'est-ce qu'on retiendra de ces années 2000 où il y a eu une renaissance d'un mouvement féministe radical en France et notamment à Grenoble où c'est vraiment fort et d'en faire partie. » (F14)

Nous parlons spécifiquement d'une résurgence d'un cycle car nous ne pouvons pas ne pas penser en termes de ruptures au vue des similitudes observées. La résurgence s'éclaire à partir de nos données : la critique féministe étudiée a pris racine à la fin des années 90, au moment d'un renouvellement thématique et générationnel de la critique féministe⁵⁹⁹.

3.3.3. *Un continuum de pratiques*

S'il y a un continuum des pratiques, il faut aussi voir que celles-ci sont changeantes, adaptées au nouveau contexte auquel elles doivent faire face. Par exemple, il ne s'agit plus aujourd'hui de militer pour obtenir le droit à l'avortement, mais d'agir pour le maintenir. Nous pouvons, sur cette question, relater le contexte d'émergence du collectif Féministes pour la Réappropriation des Avortements, des Sexualités et des Contraceptions⁶⁰⁰ (FRASC⁶⁰¹) et les

⁵⁹⁹ CRETTEZ Xavier, SOMMIER Isabelle (sous la direction de), *La France rebelle. Tous les foyers, mouvements et acteurs de la contestation*, op.cit.

⁶⁰⁰ Les FRASC sont un collectif féministe et anti-capitaliste, « qui lutte pour que soit reconnu dans les discours et les pratiques le droit de chaque être humain à disposer de son corps, de ses capacités procréatives et de sa sexualité. Nous nous définissons comme un groupe de pression et de vigilance sur les conditions d'avortement actuelles. Nous voulons soutenir toutes les femmes dans leur choix de poursuivre ou d'interrompre leur grossesse. Nous sommes un lieu d'expérimentation et d'alternatives pour développer les outils de l'autonomisation des femmes. » in : Les Renseignements généraux, 2009. « Interview de Pif, Paf et Pouffe, des FRASC, interviews grenobloises, #7 ».

⁶⁰¹ « FRASC : Féministes parce que nous nous revendiquons dans la continuité des luttes féministes, Réappropriation des Avortements, des Sexualités et des Contraceptions parce que leur libération est loin d'être aboutie, notamment parce que les pouvoirs politiques, législatifs, médicaux, médiatiques décident encore pour nous... FRASC aussi parce qu'on est rigolotes et que nous sommes davantage dans des types « d'action directe. »

actions qu'il a menées pour penser les continuités, les ruptures, voire les similitudes avec le mouvement féministes des années 70.

Ce collectif est né à la suite de la publication au sein du réseau des infokiosques d'une brochure intitulé *De l'intime au politique*⁶⁰², parlant des mauvaises conditions dans lesquelles son auteure a avorté en 2006. Des rencontres autour de l'avortement ont été alors organisées par des féministes du réseau anarcho-féministe grenoblois :

« Pendant ces soirées, nous étions plein de femmes à nous retrouver sur des expériences douloureuses d'avortement. En petits groupes de discussions non-mixtes, certaines femmes ont expliqué comment elles ont été maltraitées au sein des institutions médicales actuelles. D'autres ont témoigné du manque d'information, du manque de choix des techniques d'avortement, du manque de respect du droit d'être accompagnée au bloc lors de l'intervention. (...) De manière générale, plein de femmes témoignaient d'un fort malaise dans la façon dont elles ont été accueillies, traitées ou opérées au sein de l'univers médical, et comment elles étaient peu accompagnées par leur propre entourage. »⁶⁰³

Puis la Ladyfest de Grenoble, en 2007, propose un groupe de paroles en non-mixité autour de l'avortement. Ces moments d'échanges et de rencontres contribuent à créer un réseau de féministes qui « questionnent les sexualités, les fécondités, les contraceptions, les morales et pressions, et les médecines ». Ces premiers événements ont été l'occasion de découvrir un mouvement, une lutte, la teneur de l'engagement, au travers de films sur le MLAC comme « Regarde, elle a les yeux grands ouverts »⁶⁰⁴ et « Y a qu'à pas baiser »⁶⁰⁵, témoignant d'avortements réalisés par les femmes elles-mêmes⁶⁰⁶.

A la même période apparaît un projet, intitulé « l'Hôpital Couple-Enfant », structure qui doit rassembler la maternité et le centre autonome d'IVG⁶⁰⁷ de Grenoble. Cette nouvelle structure

⁶⁰² Cette brochure relate aussi les questionnements de son auteure autour du pouvoir médical sur nos corps et sa découverte du film « Regarde, elle a les yeux grand ouvert », sur les luttes du MLAC pour de bonnes conditions d'avortement.

⁶⁰³ Les Renseignements généraux, 2009. « Interview de Pif, Paf et Pouffe, des FRASC, interviews grenobloises, #7 ».

⁶⁰⁴ Le Masson Yann, 1980. Ce documentaire relate l'expérience vécue par des femmes du MLAC d'Aix en Provence, inculpées et jugées pour avoir pratiqué elles-mêmes des avortements (procès du 10 mars 1977). Leur lutte consistait non seulement à pratiquer des avortements, mais aussi des accouchements à domicile. Ces femmes militaient pour que l'accouchement et l'avortement soient contrôlés et voulus par les femmes elles-mêmes.

⁶⁰⁵ ROUSSOPOULOS Carole, Y a qu'à pas baiser, 1973.

⁶⁰⁶ Au moment de la réalisation du film de Carole Roussopoulos, l'avortement est encore pénalisé: le manifeste des 343, dit Manifeste des 343 salopes est publié, en avril 1971, dans le *Nouvel Observateur* ; en 1973, le manifeste de 331 médecins affirmant pratiquer l'avortement. En 1975, le vote de la loi Veil autorise l'interruption volontaire de grossesse et dépénalise l'avortement.

⁶⁰⁷ Interruption Volontaire de Grossesse.

est issue de la réforme des hôpitaux, consistant à mettre en commun les moyens et fonctionnements au sein d'une seule structure, au sein d'une Communauté hospitalière de territoire (CHT) ce qui revient à centraliser les services et à convertir ceux qui font l'objet d'une fermeture⁶⁰⁸. Le Centre d'IVG se retrouve ainsi « inclus » dans un service plus « général » appelé « unité fonctionnelle » de gynécologie-obstétrique. Le Centre d'IVG perd donc son autonomie de fonctionnement, ses locaux : les activités de maternité sont mêlées à celle d'avortement ; son personnel : le personnel infirmier, par exemple, n'est pas forcément formé aux IVG voire peut être éthiquement contre l'avortement ; et ses fonds : c'est le pôle gynéco-obstétrique qui décide du renouvellement ou non des postes, de l'attribution des financements à tel ou tel service. Si ce n'est pas une attaque frontale du droit à l'avortement, la disparition du centre autonome d'IVG interpelle, questionne d'autant que l'appellation « l'Hôpital Couple-Enfant » laisse parfois quant aux systèmes symboliques en présence.

L'ensemble de ces « événements » a eu pour conséquence de mobiliser une dizaine de militantes féministes qui ont reconstitué l'histoire des conditions d'avortement depuis les années 60 à aujourd'hui, à Grenoble. Elles sont allées à la rencontre des femmes et des hommes qui ont milité pour l'avortement et la contraception libres et gratuits. Elles ont proposé des débats sur la question et ont publié un ouvrage sur les luttes féministes autour du droit à l'avortement à Grenoble : « Avorter. Histoires des luttes et conditions d'avortement des années 1960 à aujourd'hui », signé par le collectif IVP (Interruption Volontaire du Patriarcat).

La continuité de la lutte est annoncée. L'appellation même du collectif -FRASC- peut d'ailleurs entrer en résonance avec le MLAC. Cependant, la rupture peut se penser au travers du constat fait par les membres des FRASC : elles ne connaissaient pas les luttes du MLAC, elles ont découvert une histoire et la teneur de ses luttes et qu'au travers de leur questionnement féministe, elles sont allées à la rencontre des militant-e-s des années 70. Cette rupture est également pensable au regard du contexte social ou plutôt de la différence des contextes sociaux entre l'ordre social des années 70 et celui d'aujourd'hui qui met à mal un droit⁶⁰⁹, au travers d'une politique nationale de réforme de la santé publique : si l'avortement est dépénalisé, il n'en reste pas moins que celui-ci peut se pratiquer dans des conditions sanitaires et psychologiques déplorable.

⁶⁰⁸ Les petits établissements sont encouragés à se reconvertir dans l'accueil des personnes âgées ou dans les soins de rééducation.

⁶⁰⁹ En plus de certains groupes catholiques et politiques.

Sur cette question des ruptures et des continuités, nous retrouvons, au sein du squat, les mêmes dissonances entre « hétérosexualité » et « lesbianisme » qui avaient déjà provoqué dissensions et distorsions lors de la deuxième vague du féminisme :

« Bon, il y a aussi la problématique entre les hétérosexuelles et les lesbiennes qui, mine de rien, peut aussi créer, qui a créé... Plusieurs fois, ça a créé des tensions, des choses pas simples qui sont dures à expliquer moi je trouve. [...] C'est difficile d'analyser ça parce que pour moi, c'est plein de subtilités et c'est plein de trucs très compliqués. Mais entre les féministes hétérosexuelles qui peuvent aussi être des fois dans des situations complexes de culpabilité ou de rapport pas simple à être féministe radicale, tout en continuant des fois à désirer des hommes, qui je pense est assez compliqué des fois mentalement (rires) de désirer des gens qui par ailleurs t'énervent par ce qu'ils représentent ou par certaines façons qu'ils ont d'être. Et du coup, qui sont dans des problématiques compliquées et des féministes lesbiennes qui peuvent être dans un rejet, dans une autonomie plus facile aussi des hommes parce que comme il n'y a pas ce besoin des hommes pour le côté affectif, c'est une autonomie plus forte et en même temps, du coup, qu'est-ce qu'on se renvoie les unes, les autres ? C'est ça aussi vivre ensemble, on se renvoie plein de choses, même malgré nous, des fois. On n'a pas envie et puis, on se renvoie plein de choses. Enfin, ça a créé des trucs. Du coup, tu vois, c'est lié, je pense, la vie collective et la non-mixité. » (F14)

Cette difficile rencontre entre féministes hétérosexuelles et féministes lesbiennes n'est pas nouvelle. La deuxième vague du mouvement féministe a justement incarné cette scission bien que le contexte social soit différent. Dans les années 70, le mouvement fut rapidement vilipendé et stigmatisé sur l'aspect sexuel qu'il représentait dans l'ordre social. « Pour prouver que notre combat était légitime, explique aujourd'hui Christine Delphy, nous ne devons pas être taxées d'homosexuelles. Voilà pourquoi nous nous sommes longtemps refusées à apparaître publiquement. Toute tentative de libération des femmes est toujours considérée par les hommes comme une révolte non légitime parce qu'elle est le fait de lesbiennes. La lesbienne étant considérée comme une non-femme, leur visibilité au MLF aurait invalidé le but de l'ensemble du mouvement.⁶¹⁰ »

L'objet du féminisme n'était pas la visibilité de l'homosexualité féminine ou sa défense, mais la problématisation, la mise en cause et la critique du patriarcat hétérosexuel. En mettant l'accent sur les questions de corps et de sexualité, il s'agissait d'analyser, de dénoncer, de subvertir et de renverser l'ensemble des systèmes de contrainte, de domination et de pouvoir entre les sexes.

⁶¹⁰ Propos repris dans : MARTEL Frédéric, *op.cit.* : 83.

Pourtant, de nombreuses controverses, intenses et douloureuses ont éclaté au sein du mouvement autour de cette dimension de l'orientation sexuelle. Un ensemble de critique lesbienne à l'égard du mouvement féministe s'est alors développé. Nous pouvons citer le départ en masse de militantes lesbiennes et de quelques militantes féministes d'une réunion intitulée « problèmes des femmes homosexuelles » et organisée par ce qui allait devenir le groupe « Psychanalyse et politique ». L'approche en termes de problème du lesbianisme a été l'objet de la critique et de ce départ massif. L'exemple des gouines rouges est également significatif sur cette distorsion entre féminisme et lesbianisme. Elles ont milité au côté des militants du Front Homosexuel d'Actions Révolutions⁶¹¹. « Dans les réunions de la coordination des groupes femmes (1977-1978), puis dans un des premiers journaux lesbiens (*Quand les femmes s'aiment* (1978-1980), des lesbiennes militant dans le courant « lutte des classes » du mouvement disent y être niées, invisibilisées et dénoncent divers formes d'oppression des groupes minoritaires. Elles relèvent notamment la contrainte au silence au nom de prétendues priorités, ou pour « ne pas effrayer la masse des femmes », la marginalisation du débat sur l'homosexualité (et l'hétérosexualité, « alors qu'il devrait être partie intégrante du combat contre la norme sexuelle pour les droits des femmes à disposer de leur corps et de leur sexualité » (Le mouvement des femmes a-t-il été une réponse pour les lesbiennes ?, *Rouge*, avril 1977)⁶¹². »

S'il y a des résonances avec le féminisme de la 2^{ème} vague, le mouvement actuel prend toutefois un certain contre-pied. Autour de ces pratiques habitantes, ce ne sont pas les lesbiennes qui critiquent le mouvement, mais les hétérosexuelles engagées ou non au sein des squats féministes non-mixtes. Cette différenciation tient au fait que la question ne se pose plus en termes de visibilité ou non des lesbiennes au sein du mouvement. Cette visibilité est acquise à la lumière de l'histoire et des nombreuses controverses qui ont ponctué le mouvement des années 70 et les années 80. A partir de cette visibilité, les revendications s'articulent autour de l'identité de sexe. Comme l'écrit Lilian Mathieu, « la branche « libertaire » se réfère plus fréquemment aux théories *queer* (et spécialement à des auteures comme Judith Butler), réfléchit en termes de (dé)construction des genres et entretient des liens plus étroits avec les mouvements gais et lesbiens (Chauvin, 2006). L'opposition :

⁶¹¹ L'acte symbolique de la création du FHAR est la perturbation publique de l'émission radiophonique de Mémie Grégoire intitulée « l'homosexualité, ce douloureux problème » (le 10 mars 1971) avec le collectif des « Gouines Rouges ».

⁶¹² KANDEL Liliane, LESSELIER Claudie, « Féminisme », in : TIN Louis-Georges (sous la direction), *Dictionnaire de l'homophobie*, PUF, Paris, 2003 : 172.

matérialisme vs théorie *queer*, apparaît ainsi comme l'expression intellectuelle d'un clivage, recouvrant une césure générationnelle qui tend à l'heure actuelle à diviser le mouvement féministe (spécialement en France)⁶¹³ »

« Du coup, au bout d'un moment, ça s'est transformé entre les lesbiennes d'un côté, les féministes de l'autre, enfin nous, les hétéros-féministes. Je ne parle pas pour moi parce que je n'étais pas hétéro féministe, mais c'était, on prend toute la merde que vous faites et vous, vous êtes tranquilles chez vous. Donc, du coup, ça a fait un espèce de clash de : « vous, vous êtes tranquilles, dans votre espace que nous quand on rentre dans notre maison, on se fait super emmerder et du coup, c'est à cause de vous parce que vous, vous allez trop loin... ». Il y a eu un espèce de truc et c'est devenu un vrai conflit. Après, ça a pris aussi sur le débat d'idées, etc. Ca a vraiment fait un micmac parce qu'après, dans toutes les discussions, elles prenaient cet axe-là : « ouais, c'est bon, on ne va pas parler de sexualité parce que les lesbiennes, on en a marre ! » En gros, tu vois. On ne va pas parler de ça parce que ça ne nous concerne pas, on est hétéro. C'est même allé sur des trucs hyper... J'ai des souvenirs de discussions sur la maternité qui allaient à des points : « c'est bon, c'est nous qui faisons des enfants parce qu'on est hétéro, alors on a quand même... » C'est devenu un espèce de débat. C'était devenu une caricature : d'un côté, on essaie de se raccrocher à un truc et finalement, le truc qui a été raccroché de la part..., mais pas toutes les féministes hétéros se mettaient de ce côté-là, mais surtout celles qui habitaient avec leurs mecs. D'un seul coup, l'argument essentialiste devenait l'argument pour se sauver : du genre, « ouais mais bon, on ne va pas parler de sexualité parce que ça sert à quoi la sexualité lesbienne, ça ne sert pas à la reproduction, alors qu'est-ce qu'on en a à foutre. » Des choses comme ça qui sont sorties. » (F9)

L'opposition entre hétérosexualité et lesbianisme structure cet extrait. Nous relevons que deux idéologies s'affrontent : d'un côté les anti-naturalistes, les anti-essentialistes dans la tradition de Simone de Beauvoir et dans celles de Christine Delphy, Monique Wittig et Colette Guillaumin et un positionnement essentialiste que nous pourrions illustrer avec cette citation du groupe Psychanalyse et Politique : « L'usine est aux ouvriers, l'utérus est aux femmes, la production du vivant nous appartient. »

Le squat féministe exemplifie ces controverses philosophiques et épistémologiques. De manière schématique, nous pourrions dire que la controverse entre l'essentialisme et le constructivisme doit se comprendre en termes de continuité et de discontinuité de la sexualité : les essentialistes analysent les sexualités en termes de continuité historique et culturelle et, à l'opposé, les constructivistes en termes de discontinuité⁶¹⁴.

⁶¹³ MATHIEU Lilian, « L'intégration du féminisme dans le mouvement altermondialiste », in : SOMMIER Isabelle, FILLIEULE Olivier et AGRİKOLIANSKY Eric, *Généalogie des mouvements altermondialistes en Europe. Op.cit* : 244-245.

⁶¹⁴ Cf. MENDÈS-LEITE Rommel, « Essentialisme/constructivisme », in : TIN Louis-Georges (sous la direction de), *Dictionnaire de l'homophobie, op.cit.* : 148-149.

La sexualité se heurte constamment à l'ordre symbolique qui se résume à l'idée de la différence des sexes incontournable et vitale.

Dans *L'anatomie politique*, Nicole-Claude Mathieu aborde ces caractéristiques de cette construction sociale de l'identité sous l'appellation d'identité de sexe. « Etant donné la dissociation entre pulsion (et orientation) sexuelle et mécanismes hormonaux de la reproduction des femelles humaines, ces contraintes s'exercent dans la plupart des sociétés par l'imposition de la régularité du coït (principalement dans le mariage) et par la transformation de l'organisme psycho-physique des femmes pour canaliser un désir normalement polymorphe vers l'hétérosexualité - et les spécialiser à des fins reproductrices⁶¹⁵ ».

A la suite de ces dissonances sur la sexualité, nous pouvons dire que l'espace du squat se retrouve au cœur d'un champ de luttes spécifiques⁶¹⁶ qui convergent autour de trois positions sociales :

- Les stratégies de transgression qui sont des coups de force pour renverser les légitimités de l'ordre social sexué.
- Les stratégies de reconversion que peut incarner la figure de l'hétérosexuelle au sein d'un habitat féministe non-mixte. C'est un déplacement au sein de l'espace social : d'une hétéronormativité à une homosociabilité.
- Les stratégies de reproduction qui visent le renouvellement à l'identique de l'ordre social et de la position sociale des acteurs et actrices de cet ordre sexué.

A la lecture de l'ensemble de l'élaboration de la critique féministe de l'ordre social, du cadre culturel mobilisé, des effets de façades mis en place pour finalement élaborer des représentations communes de la situation et des activités collectives, nous constatons que l'engagement féministe étudié ne peut s'appréhender et se comprendre qu'en dehors d'un continuum de pratiques, d'un dialogue entre le cadre culturel féministe des années 70 et celui mis en place au sein des squats. A partir de cette lecture diachronique, nous voyons que le

Pour le premier, « il existerait une identité homosexuelle (masculine et féminine) de base, an-historique et a-culturelle : les homosexuels et lesbiennes auraient existé toujours et partout. Tandis que d'un point de vue constructiviste, la notion de « sexualité », et en conséquence celles d'hétérosexualité et d'homosexualité, est une caractéristique qui existe dans pratiquement toutes les cultures mais qui acquiert des sens et des valeurs symboliques parfois fort différents, voire opposés. Ainsi, parler d'homosexualité chez les Grecs anciens relèverait d'un anachronisme, de même que nommer ainsi des contacts sexuels entre hommes aborigènes de Nouvelle-Guinée serait de l'ethnocentrisme, constatations qui n'impliquent nullement l'inexistence d'une attirance sexuelle entre des personnes du même sexe dans d'autres périodes historiques ou sur des aires culturelles différentes de la nôtre. » (MENDÈS-LEITE, 148)

⁶¹⁵ MATHIEU Nicole-Claude, *L'anatomie politique*. *Op. cit.* : 257.

⁶¹⁶ BOURDIEU Pierre, *La reproduction*, Editions de Minuit, Paris, 1970.

mouvement féministe ressurgit pour se réadapter en fonction du contexte social et politique et en fonction d'un renouveau conceptuel et théorique traversant le mouvement.

Nous notons de nombreuses références historiques et des soubassements idéologiques précis. Au vu du modèle d'engagement anarcha-féministe et de l'histoire du mouvement de libération des femmes, de ces différentes tendances et des différents outils que le mouvement a forgés au cours des mobilisations passées, comment un modèle d'engagement se transmet-il sachant que celui-ci ne dialogue pas avec la génération précédente qui a forgé de nombreux outils et moyens ?

Au regard des similitudes, des continuités (la primauté donnée au vécu, la non-mixité comme moyen à l'autonomie, le travail collectif...) avec l'histoire du mouvement de libération des femmes, pouvons-nous aborder, à la suite de Lilian Mathieu, l'engagement féministe au sein des squats comme l'expression d'un clivage ? Nous notons effectivement que l'engagement féministe se reconfigure au sein des squats à l'aune du renouveau conceptuel et activiste de la pensée *queer*. Nous avons toutefois souligné que les actrices françaises se faisaient plus critiques que les habitantes allemandes sur cette dynamique *queer* qui renouvelle, prolonge, voire annihile la pensée féministe et qu'elles radicalisent un propos pour se distinguer de cette pensée *queer*. Devons-nous y lire une césure générationnelle ?

Pour répondre à l'ensemble de ce questionnement, nous allons nous attarder sur les dynamiques biographiques et politiques de construction des groupes féministes investis au sein des squats.

Chapitre 4. Les dynamiques de la construction du parcours militant anarcha-féministe

Le squat questionne ce que Pierre Bourdieu appelle la « compétence à habiter » et son intériorisation. Selon Bourdieu, celle-ci passe par l'*habitus*, par les habitudes et les dispositions acquises au cours de la socialisation, liées à l'expérience biographique d'un individu et à l'histoire collective incorporée, et donc propres à une culture ou à un milieu social donné. « L'enfant incorpore du social sous formes d'affects, mais socialement colorés, qualifiés⁶¹⁷ », écrit Pierre Bourdieu. C'est ainsi que l'ordre social s'inscrit dans les corps, « sous la forme de dispositions qui [...] s'expriment et se vivent dans la logique du sentiment ou du devoir, souvent confondus dans l'expérience du respect, du dévouement affectif ou de l'amour, et qui peuvent survivre longtemps à la disparition de leurs conditions sociales de production⁶¹⁸ ». A la lecture de Bourdieu, nous comprenons que la compréhension des sensibilités différentielles à l'ordre social et sa contestation renvoie à celle des degrés d'intégration de l'*habitus*. C'est pourquoi nous nous proposons d'analyser la socialisation des actrices des squats, de souligner les dynamiques biographiques de construction des groupes féministes investis au sein des squats ou plus exactement la dynamique qui fait passer des individualités, à un groupe social, à un collectif de militantes et d'habitantes.

Nous interrogerons « les déterminants » sociaux des actrices des squats qui leur permettent de se construire en collectif. Cette attention consiste à reconstituer des trajectoires habitantes et militantes pour saisir l'origine sociale des actrices des squats, les types d'événements, les ruptures, les continuités biographiques et historiques permettant d'expliquer l'engagement féministe au sein de la mouvance squat. Cette perspective ne fera pas l'économie des réseaux sociaux dans lesquels les actrices des squats sont intégrées et qui éclaireront, à la fois, le processus d'entrée au sein d'une mouvance spécifique et l'énonciation de son engagement féministe.

4.1. Formation du capital militant

La réalité du squat féministe concerne une classe d'âge spécifique que nous pouvons circonscrire dans la limite suivante : les 20 et 30 ans. Les prémisses du squat s'annoncent en amont par des formes de sociabilités spécifiques au sein d'espaces politiques alternatifs. Le

⁶¹⁷ BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, op.cit : 200.

⁶¹⁸ *Ibid.* : 215.

squat peut se vivre, pour certaines, de manière ponctuelle, à l'adolescence, mais cette réalité ne concerne que des phénomènes « marginaux ». Si nous nous sommes entretenues avec des personnes de plus de 30 ans, c'est que leurs expériences de squat renvoyaient à des expériences passées. Au cours de ce travail, nous avons constaté que plus les personnes montent en âge et plus elles tendent à se désinscrire des logiques du squat comme mode d'habitat et comme mode de vie. Nous avons ainsi pu observer des personnes abandonner la vie en squat après une dizaine d'année de pratique : à cet âge symbolique de la trentaine, se pose effectivement la question de comment concilier engagement et mode d'habitat plus pérenne ? Comment construire des modèles d'habitat sans s'exposer constamment à l'ordre social ?

Cette donnée liée à l'âge des habitantes des squats nous amène à penser la réalité du squat comme un fait d'âge. Toutefois, cette donnée se doit d'être relativisée, à la lecture d'autres facteurs sociaux, tant le squat comme répertoire d'action militante et comme espace ressource ne s'étend pas à l'échelle des modèles normatifs de la classe d'âge concerné. Alors, plutôt que d'aborder notre échantillon sous la variable de l'âge, ne serait-il pas préférable de penser en termes d'effets d'âge, de penser l'engagement politique des personnes inscrites dans des logiques de squat féministe en opposition à celui de leurs aînés en raison d'un écart d'âge et donc de positions différentes dans la structure sociale ? Cette réflexion nous conduit à penser en termes d'effets de période ou de changements structurels dans l'organisation sociale pouvant ainsi avoir une incidence sur des logiques d'engagement spécifique ou encore en termes d'effets de « génération », renvoyant à des événements particuliers constitutifs d'un groupe social ? C'est l'ensemble de ces dimensions qui se verront traiter pour comprendre le profil sociologique des actrices des squats féministes.

4.1.1. Les enfants des « militants » des années 70 ?

Les personnes rencontrées et interviewées en France et en Allemagne sont issues de milieux sociaux favorisés⁶¹⁹ : leurs parents exercent en majorité des professions à fort capital culturel

⁶¹⁹ Ces données sont à relativiser pour le cas français. Selon nos informatrices, il y aurait une part non-négligeable de femmes directement issues de milieux sociaux défavorisés. Les quelques contacts que nous avions n'ont pas reçu de retour favorable. La réticence et la méfiance que nous avons rencontrées s'expliquent par l'« autoritarisme » que nous incarnons. Sur cette question, voir le sous-chapitre « l'ordre du squat face à l'ordre académique. »

dans le secteur public, en particulier l'enseignement et le secteur social. Cette réalité sociologique est confirmée par l'assentiment des personnes engagées dans la mouvance anarcho-féministe :

« C'est la majorité des gens dans le réseau qui sont plutôt de famille de gauche, travailleurs sociaux, profs. » (F14)

Plus précisément, nous comptons 17 filles d'enseignant-e-s (dont 6 couples d'enseignants) et 14 acteurs sociaux qui peuvent représenter les professions telles que : éducateurs spécialisés, assistante sociale, infirmières, auxiliaires de puériculture, art-thérapeute, psychothérapeute, psychologue, formateur d'adultes en réinsertion professionnelle, chargée de mission à la parité... Si les origines sociales des habitantes des squats sont assez homogènes, nous relevons également qu'une quinzaine d'entre elles sont issues de classe moyenne supérieure dans laquelle nous regroupons les professions telles que : ingénieurs, cadres, juge, psychiatres, médecin, gynécologue, architecte, réalisateur... Cinq personnes de notre échantillon sont, quant à elles, issues de classe moyenne inférieure, dans laquelle nous rassemblons les professions de technicien, certaines professions de la fonction publique (secrétaire, éboueur, postier-e...)

Une homogénéité sociale s'exprime au travers de ces quelques données accentuées par un autre facteur social. Pour les personnes issues de classe moyenne, voire supérieure, elles sont issues de famille dont les parents ont pu bénéficier d'une mobilité sociale ascendante, les faisant passer d'une condition populaire ou prolétaire à un statut social intermédiaire, voire privilégié. Cette ascension sociale s'explique au travers de plusieurs facteurs développés dans les entretiens⁶²⁰.

⁶²⁰ Il est intéressant ici de souligner qu'au moment du recueil des données, notre questionnement n'était pas orienté de telle manière à ce qu'elles répondent en termes de classes sociales. Après un questionnement tourné autour d'une transmission éventuelle d'une culture militante par leur environnement familial, très rapidement, elles en arrivaient à répondre selon ce schéma sociologique de l'inscription de leurs parents dans un engagement de « gauche » justifié par leurs origines socio-familiales. Nous prolongions souvent cette donnée par la profession des parents. Certaines d'entre elles répondaient dans un premier temps par la classe sociale de leurs parents pour ensuite énoncer la profession de ces derniers. Cette dimension est soulignée car elle indique, selon nous, un retour réflexif des habitantes des squats sur leur évolution sociale et les conditions de leur engagement militant. C'est d'ailleurs ce rapport réflexif sur leur condition sociale qui révèle ce processus d'ascension sociale que leurs parents ont vécu. Cette donnée pourrait être appréhendée et analysée comme un réajustement entre leur origine sociale effective et leur situation en squat. Or, à la manière dont l'ensemble de notre corpus répond, il s'agit plutôt d'une hyperconscience de leur condition sociale, d'un révélateur d'une capacité critique par rapport aux mondes environnants.

La démocratisation de l'accès à l'université a permis une reprise d'études après une expérience professionnelle :

« Mon père, il a gagné du fric, mais il a commencé à bosser à 14 ans dans les Halles, comme petites mains. Mais, il est d'une génération où il a pu s'en sortir. Il est prol de chez prol, pas un rond dans sa jeunesse et tout ça. Il a grandi dans le prolétariat, prolétariat, au Pré-Saint-Gervais, qui était une banlieue communiste dans Paris. Et, ma mère, une famille de 10 enfants et pareil, milieu ouvrier, du Sud de la France. Enfin, c'est ouvrier, ouvrier. Après eux, les deux, ils ont réussi à faire un peu d'études. Ma mère, beaucoup moins et mon père, il a fait du fric. Donc, c'est devenu une espèce de presque petite bourgeoisie, mais ouais, non pas bourgeoisie. » (F2)

« Mes parents sont issus de familles de petits paysans d'une région rurale de l'Allemagne de l'Ouest, près de la frontière avec le Luxembourg. Tous les deux ont travaillé dès leur enfance sur la ferme familiale et ont quitté l'école à 15 ans. Ils sont alors partis de leur région pour débiter leur vie professionnelle comme apprentis au sein de la Poste. Grâce à leur engagement syndical, ils ont l'une et l'autre été encouragé.e.s et soutenu.e.s financièrement pour poursuivre des études : après un déménagement à Berlin (ouest) qui a permis une validation de leurs acquis professionnels, mon père a commencé des études en sciences économiques et ma mère en sociologie. » (F3)

Le développement des services publics avec la possibilité de construire des carrières dans les secteurs de l'éducation, du social a été également un tremplin favorable pour cette génération :

« Ma mère, en fait, a été prof de gym, à la campagne. Elle vient d'un milieu ouvrier, de tradition PC » (F10)

« Ils sont issus de milieu prolétaire et sont devenus prof, donc tous les deux. » (F12)

« Classe moyenne. Mais dès les grands-parents, c'est carrément prol. Du côté de mon père, ils n'avaient vraiment pas un rond. Mon grand-père était violoniste de bal musette et à la fin, il faisait juste des paniers d'osier. Ils avaient 5 gosses, à peine habillés, tous sales. Mon père, il a toujours dit : « à Noël, on n'avait qu'une orange ». Enfin, ce genre de truc. Mais, ma mère a eu son bac et du coup, elle est passée dans une catégorie supérieure. Elle a eu un travail qu'elle a gardé toute sa vie. Mais, oui, classe moyenne. » (B15)

Des données structurelles expliquent enfin cette possibilité de faire carrière, d'évoluer socialement et économiquement :

« Mon père, il n'a pas toujours fait le même travail et c'est l'exemple parfait du « self made man », je ne sais pas comment on dit, mais qui est parti de rien, et qui aujourd'hui est cadre. » (F14)

Ces différents facteurs ont donc permis aux parents des personnes interviewées de trouver leur place sur un marché du travail et de s'assurer des trajectoires ascendantes. Nous notons cette donnée sociologique parce qu'elle explique et rend compte d'une autre dimension de l'origine socio-familiale de notre corpus :

« C'est la majorité des gens dans le réseau qui sont plutôt de familles de gauche. » (B14)

Cette culture de gauche est comme imbriquée à l'évolution socioprofessionnelle de la génération des parents. Cette dynamique les faisant passer d'une condition populaire ou prolétaire à un statut social intermédiaire, voire privilégié, a façonné un sentiment et un positionnement politique. A la lecture de nos données, cette génération a, en effet, une conscience politique de « gauche ». Sur 35 personnes interviewées, seulement 3 répondent spontanément que leurs parents sont apolitiques⁶²¹ et que, par conséquent, il n'y a pas de transmission d'une culture de l'engagement. Cette donnée a pour corollaire une condition sociale inférieure⁶²².

Le reste de notre corpus (soit 32/35) s'inscrit directement dans une filiation de gauche. Pour les parents ayant vécu une ascension sociale, leur trajectoire militante est souvent ancrée dans une tradition anarchiste, communiste, syndicaliste :

« C'était vraiment communiste, syndicaliste. Mais, du coup, même si ça n'a pas tant été présent dans mon enfance que dans l'histoire qui est racontée, que tu sais que tes parents étaient ça, ta mère, elle a été élue communiste, làlàlà... Enfin, tu vois, c'est des imageries. Et puis, moi, je ne comprenais pas grand chose de toute façon. Si, je me souviens des réunions de la CGT (rires) quand j'étais gamine et qu'on se faisait chier (rires). Oui, moi, je viens d'une famille de gauche, du coup politisée et oui, militant d'une certaine façon. » (F14)

Pour certains, cette conscience de gauche s'est traduite par un engagement politique concret dans des secteurs spécifiques que sont, par exemple, l'antipsychiatrie, l'éducation populaire, l'aide aux personnes en difficulté sociale... Ces données ont façonné un parcours professionnel qui se révèle dans les professions fortement représentées de l'enseignement et du secteur social.

⁶²¹ Elles rajoutent, pour deux d'entre elles, l'adjectif « fasciste » pour qualifier la non-politisation de leurs parents et la rupture idéologique entre elles et eux.

⁶²² Nous le soulignons bien que cela ne correspond qu'à 3 profils sur 5.

Ces données nous permettent d'avancer que les personnes de notre corpus ont bénéficié d'une socialisation politique et plus spécifiquement d'une socialisation militante, processus qui consiste en la formation d'un capital militant⁶²³. Nous pouvons dire que la famille a joué le rôle de vecteur⁶²⁴ de dispositions au militantisme :

« Tout ce qui est collège, lycée, j'avais une culture politique gauchiste, comme mes parents en fait où je me prenais la tête, surtout au lycée, avec mes copains qui avaient des idées de droite, mais du coup, un truc qui n'était pas assumé ou réfléchi, enfin qui venait vraiment de mon éducation et de ce que m'avaient apporté mes parents. » (F1)

Si la génération des parents n'a pas converti sa conscience politique en un engagement réel et effectif, elle porte, selon nos informatrices :

« Une sympathie de gauche, pour les alternatives, les droits humains. » (F12)

Nous notons également que les catégories sociales moyennes supérieures tendent davantage vers un socialisme institutionnalisé :

« Mon père était très, très fier de dire qu'il appartenait aux jeunesses socialistes et qu'il était l'anarchiste de la bande. Mais sinon, non, non. C'est individualiste pure souche. [...] Déjà de part leur fonction, psychiatre, ce n'est pas... C'est vachement connoté et puis leur truc bourgeois, ils viennent tous les deux d'une famille bourgeoise, ils n'ont jamais trop remis ça en question » (F8)

« Ils sont plutôt de gauche. Mais, mon père, il est au PS, quoi, enfin un truc comme ça. Il a pris sa carte récemment histoire de... Je ne sais pas. Je ne sais même pas s'il n'a pas déjà arrêté ce truc là, je n'en sais rien. Il a une façon très à lui de voir les choses. [...] C'est plutôt un truc que je rejette : sa façon de voir les choses et ce pourquoi il milite, moi c'est... Je le repousse à fond. Après le fait qu'il soit de gauche et qu'il ait envie de changer les choses, oui ça m'a sûrement influencée, je n'en sais rien. » (F7)

Les deux exemples précédemment mentionnés nous renseignent sur un « décrochage » du modèle d'engagement des actrices issues de classe moyenne supérieure dont la conscience serait de gauche car inscrite dans un socialisme. Nous lisons, de la part des militantes anarcho-féministes, relativisme de cette donnée familiale et critiques. Celles-ci se fixent sur le manque de réflexivité de cette catégorie sociale, de ce que signifie « être de gauche », si cette donnée n'est pas confrontée à la lumière d'une position sociale, d'un statut social et/ou d'un habitus

⁶²³ MATONTI Frédérique, POUPEAU Franck, « Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n°155, 2004 : 5-11.

⁶²⁴ Au moins de compréhension et de non-répression.

de classe. Cette donnée critique nous renseigne sur un modèle d'engagement et un rapport particulier à l'objet squat :

« Je crois que c'est vraiment le développement, déjà d'une certaine précarité, parce que moi je viens quand même d'une famille bourgeoise, donc je crois que c'était important pour moi cette expérience de la précarité. » (F8)

Comment ce passage d'un milieu d'origine qualifié de « bourgeois » à l'expérience de la précarité que symbolise le squat est-il possible et envisageable ?

Pour comprendre cette disposition, nous nous référerons à ce que Bourdieu nomme l'habitus clivé, déchiré, lorsque celui-ci est en tension, en contradiction et provoque une division contre soi-même, un clivage du moi comme ce que révèle l'exemple ci-dessus, qui exprime une situation de « double contrainte » entre « une classe d'origine », celle d'une catégorie sociale supérieure et une « classe d'appartenance », celle de la précarité.

On lit un écart entre un espace des positions et un espace des dispositions qui crée un habitus déconcerté chez les personnes issues des catégories sociales supérieures. Cela s'exprime en étant « mal dans leur place », en étant « mal dans leur peau ». Cette propension incline à la critique par les actrices des squats de leur milieu social d'origine. Et au-delà d'une simple critique du modèle parental, nous observons, avec l'expérience du squat, une volonté d'ajuster ses dispositions à une position qui s'exprime par une homologie entre un habitus et l'habitat du squat. Cette donnée est particulièrement intéressante à souligner car les personnes confrontées à cet écart entre espace de positions et espace de dispositions ont des trajectoires habitantes spécifiques que nous pourrions qualifier de marginales, en comparaison à l'ensemble des trajectoires des habitantes des squats féministes. Si on regarde la teneur de leurs pratiques habitantes, celles-ci peuvent prendre la forme d'un nomadisme sans rattachement à un espace habité ou d'une inscription dans des squats dits « sociaux » :

« J'ai aussi été dans des squats ouverts par des associations, dans l'esprit droit au logement, avec, je ne sais pas, 120 personnes en cours de régularisation ou des trucs comme ça. [...] C'était beaucoup de gens qui avaient fait la grève de la faim quelques mois avant. Et donc, c'était des gens qui, en général, avaient reçu des papiers pour 3 mois, renouvelables 4 fois. Donc, en gros, ils avaient des papiers pour un an, sauf que la plupart continuait à ne pas correspondre aux catégories demandées pour qu'ils soient légalisés. Donc, la plupart restait sans-papiers. Là, ils étaient temporairement plus sans-papiers, mais certains étaient quand même sans-papiers, bon c'était un peu... Oui, de manière générale, c'était la catégorie qu'on appelle sans-papiers. [...] A la fois, je pense que c'est bien, mais ça restait beaucoup sur le plan de la charité ou de l'humanisme. Et moi, je ne me sens pas spécialement en accord avec ça. Mais, en même temps, j'étais

contente de ce qu'il s'y faisait et du fait que je pouvais vivre aussi avec des gens qui ne viennent pas de mon milieu et qui n'ont pas non plus l'habitude de s'organiser collectivement, des trucs comme ça, c'était vachement enrichissant, ça aussi. » (F8)

Elles expérimentent ainsi une autre précarité que celle des squats politiques⁶²⁵ et pour réajuster l'espace des positions avec l'espace de dispositions, elles en arrivent à transgresser l'espace de positions en adoptant des stratégies de mise en marge au travers de pratiques habitantes.

Ce rapport entre espace des positions et un espace des dispositions ne concerne pas seulement les habitantes issues des catégories sociales supérieures de notre corpus, il se révèle également dans certaines trajectoires de parents. Dans ce cas, il ne s'agit pas de convertir un habitus déconcerté en une forme d'habitat, mais en une évolution sociale et politique :

« Mon père était au PC, instit, qui a fait le choix d'un déclassement social pour devenir instit en milieu rural auprès d'élèves en difficulté, alors que mon père était le fils du doyen de la fac de sciences de Dijon. Donc, il a fait ce choix-là comme une espèce de sacerdoce, il a choisi de bosser, il a lâché la fac, il était en fac de bio, il était hyper brillant et tout, il a lâché la fac de bio pour devenir instit, alors aujourd'hui, c'est ce qu'on appelle des CLIS, des classes d'intégration scolaire, à la campagne. » (F10)

« Mes parents, c'est plutôt un peu des gens, je pense, dans les années 70, qui étaient plutôt hippies, qui étaient, enfin du coup, un peu dépolitisés pour moi, dans le sens... Plutôt des gens qui avaient envie de vivre leur vie librement, sans entrave, ce qui est quand même politique en soi. Ce n'est pas des personnes qui ont lutté au sein de collectif, ce n'est pas des personnes qui ont particulièrement participé à des mouvements sociaux. Mais, il y a plutôt chez ces gens... Oui, des personnes un peu en rébellion contre leurs parents. Des parents plus représentants d'une norme, d'un ordre assez traditionnel, type mariage, plutôt du côté de ma mère et de mon père d'ailleurs. Des grands-parents assez bourgeois, assez cathos, assez fermés. Du coup, mes parents, ils ont développé autre chose. Ils ont choisi des vies plus précaires que ce à quoi ils étaient destinés. Ils ont vécu une relation non-exclusive quand ils étaient ensemble, par exemple. » (F13)

Ces deux extraits d'entretien soulignent des phénomènes de déclassement social⁶²⁶. Le premier extrait rend compte d'un déclassement social guidé par un assentiment politique, tandis que le second extrait nous informe d'une volonté de rompre avec un modèle socio-

⁶²⁵ La précarité des squats dits sociaux peut être comprise comme étant à la fois sociale et économique, pendant que celle des squats politiques est économique et non sociale si on considère l'origine socio-familiale des habitantes étudiées.

⁶²⁶ Ces phénomènes de déclassement social ne sont pas majoritairement partagés par la catégorie des habitantes des squats puisque la tendance est plutôt inverse : un passage d'une condition sociale populaire ou prolétaire à un statut social intermédiaire, voire privilégié. Toutefois, nous les soulignons car ils nous informent sur un rapport au politique des habitantes des squats et à une socialisation socio-familiale empreinte d'une culture de l'engagement.

familial normatif et contraignant. Ces deux exemples, s'ils rendent compte d'une même finalité, d'un processus de déclassement social, nous informent sur une catégorie sociale qui a pris le pas de la contestation de l'« ordre bourgeois », avec comme moyen d'action, l'expression réfractaire aux institutions et l'opposition aux valeurs traditionnelles. Nous lisons un refus d'un espace des positions en un espace de disposition politique et sociale et une tentative de rompre avec un modèle normatif en revendiquant « la libération des mœurs » avec la mise en place d'un mode de vie « non exclusif » dans les relations homme-femme.

Nous relevons également une différence de registres entre ces deux extraits qui se matérialise par, d'un côté, l'annonce franche d'un positionnement politique de filiation communiste et, de l'autre, par l'hésitation d'une filiation politique du modèle parental. Autour de cette dualité des registres, nous pouvons lire l'expression de la redéfinition du politique opérée dans les années 70⁶²⁷ : qu'appelle-t-on politique ? Qu'est-ce qui est réellement politique ?

Ces exemples nous donnent à voir l'héritage historique du mouvement ouvrier et l'influence du Parti communiste à l'époque et dans le même temps, les nouveaux mouvements sociaux qui ont redessiné les limites de l'intérêt général jusqu'aux particularités des individus, le personnel, le privé. Ce double registre ponctue, d'ailleurs, la majorité des discours portés sur la question de l'engagement des parents. Pour certaines habitantes des squats, il est difficile de nommer l'engagement de leurs parents car celui-ci rend davantage compte de valeurs plus qu'un engagement politique concret dans des organisations ou des mouvements sociaux spécifiques. Les valeurs sont celles de la justice sociale, de l'égalité hommes/femmes, de l'indépendance, d'un anti-autoritarisme exprimé par le rejet de la culture militaire, de l'ordre « patriarcal ». La question des valeurs rend floue le qualificatif de militant :

« Militant, finalement, non, politique, en tout cas » (F14)

Sur cette difficulté à nommer l'engagement de leurs parents, une autre dimension est à relever. Bien qu'inscrit dans des causes sociales et politiques de « gauche », l'engagement des parents s'est, en quelque sorte, dilué au fil du temps :

1. « C'est marrant parce que leur culture militante, elle s'est estompée. Aujourd'hui, il n'en reste pas grand-chose ». (F3)

⁶²⁷ Sur ce sujet, voir HATZFELD Hélène, *Faire de la politique autrement. Les expériences inachevées des années 1970*, op. cit. : 253-274.

2. « Maintenant, ils sont tous rangés et que finalement... Pour moi, ils sont quand même sur un constat d'échec, où ils ont échoué sur ce qu'ils avaient envie de faire. Je me dis en tout cas qu'ils ont tenté plus que moi, ce que je peux tenter. » (F11)
3. « Ouais, ouais, ouais, mes parents étaient communistes, j'ai grandi à la fête de l'humain (rires). [...] Moi, ma mère était très militante avant d'avoir des enfants. Après, elle a eu des enfants et elle s'est calmée sur le militantisme comme beaucoup de femmes, je pense. » (F14)

Ces différents extraits nous renseignent sur des processus de désengagement de la génération des parents : le premier rend compte de « la transformation des relations de sociabilité⁶²⁸ », le second, d'« une perte du sens idéologique » pendant que le troisième souligne l'« épuisement des rétributions de l'engagement ».

Plus précisément, le premier extrait concerne des parents, militants communistes. Le père s'est engagé politiquement au sein de sa commune, il a été élu PC, attaché aux affaires sociales. Conjointement avec son épouse, ils ont œuvré au sein de mouvements d'éducation populaire, se sont engagés contre l'illettrisme :

« Ils avaient aussi un fonctionnement très collectif. Mes parents n'étaient pas des gens isolés dans leur coin. C'est des gens qui avaient un certain nombre d'activités sociales, très investis dans la vie associative. » (F3)

Notre informatrice expose de multiples réseaux de sociabilité qui ont forgé l'activisme de ses parents. C'est, par ailleurs, cette vie collective qu'elle retient de l'engagement de ses parents et cette socialisation collective qu'elle prolongera au sein du squat. Toutefois, elle en arrive à la conclusion qu'il ne reste pas « grand chose » de la culture militante de ses parents. Dans un premier temps, nous pouvons l'interpréter comme le résultat ou la conséquence d'une transformation des réseaux de sociabilités dans lesquels ses parents étaient engagés. Nous pouvons également le comprendre à la lecture des analyses sociologiques de McPherson⁶²⁹ sur le désengagement. Ces analyses montrent que les individus qui multiplient les réseaux en arrivent à se désinscrire des organisations et collectifs dans lesquels ils étaient intégrés.

⁶²⁸ Ici, nous reprenons la typologie énoncée par Olivier Fillieule dans son travail de définition des processus de désengagement. FILLIEULE Olivier, « Désengagement » in : FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile, (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009 : 183-187.

Plus spécifiquement, ces trois niveaux rendent compte de la manière dont les processus de désengagement sont appréhendés sociologiquement.

⁶²⁹ Cité par Olivier Fillieule, in : FILLIEULE Olivier, *Le désengagement militant*, Belin, Paris, 2005.

Le deuxième extrait relate une expérience communautaire dans laquelle notre informatrice a été socialisée. Il s'agit d'une communauté de « cathos, babas cool, des années 68⁶³⁰ ». Cette expérience communautaire n'était pas rattachée à un mouvement plus large. Pour nous éclairer, notre informatrice la compare aux communautés de l'Arche⁶³¹ :

« C'était une communauté de hippies, catholiques ou genre ils ne nous mettaient pas à l'école. Et du coup, il y avait quand même des trucs qui étaient portés, ils remettaient en cause les structures sociales, enfin sociales, les travailleurs sociaux. Ils accueillaient des personnes en difficulté dans leurs apparts. Ils disaient que mettre des gens dans des institutions, c'était nul. Et du coup, ils accueillaient les gens chez eux. Du coup, j'ai grandi dans des endroits un peu bizarres. Alors, on pourrait dire que ma mère, chez qui j'ai grandi, a quand même un côté militant. Elle a beau être catho et tout ça, mais ça reste catho de gauche, un peu hippie. » (F11)

Cette communauté était composée d'une soixantaine d'adultes répartis spatialement sur un territoire. Ils n'habitaient pas forcément ensemble, pouvaient avoir des logements séparés du groupe tout en faisant partie de la mouvance : « il y avait une partie à la campagne, une partie en banlieue parisienne et du coup, ils étaient dans des périmètres. » (F11).

Au-delà de la description qu'en donne notre informatrice et des informations qu'elle nous livre sur l'éducation, la remise en question de l'institutionnalisation du secteur social, les membres de cette communauté ont créé leurs propres emplois au sein du secteur social. Ils sont allés jusqu'à la mutualisation de leurs salaires qu'ils redistribuaient ensuite également à l'ensemble des membres de la communauté.

« Ils ont tenté plus », « ils sont quand même sur un constat d'échec. » A la lecture de la trajectoire de notre informatrice, l'expérience communautaire a pris fin dans les années 90. Ce processus conduisant au désengagement nous apparaît rendre compte d'une autodissolution d'un groupe, du déclin d'un mouvement dont le corollaire est la perte du sens idéologique : « on tente », « on échoue ». Est-ce l'expression de l'effritement des croyances à entreprendre autrement qui conduit à une réévaluation à la baisse de l'investissement que l'on est prêt à faire pour la cause ? L'expérience communautaire aura duré une trentaine d'année. Doit-on

⁶³⁰ Cette dimension chrétienne, marquée à gauche, est intéressante à relever. Elle interpelle en effet le politique, dans les années 70. Les raisons de l'implication de chrétiens dans une mouvance alternative et communautaire « tiennent moins à des enjeux religieux et prosélytes qu'à la volonté plus existentielle de redéfinir leur rapport au monde, d'entrer dans la modernité par un chemin approprié », nous apprend Hélène Hatzfeld, dans son ouvrage *Faire de la politique autrement*. L'idée de communauté est au fondement d'une utopie sociale et politique de la pensée chrétienne. Sur ce sujet, voir le chapitre consacré à la question chrétienne in : HATZFELD Hélène, *Faire de la politique autrement*, op. cit. : 225-235.

⁶³¹ Le père fondateur des communautés de l'Arche se nomme Lanza del Vasto, qui était un penseur et un écrivain français d'origine italienne (1901-1981). Disciple de Gandhi (sans avoir abandonné la foi catholique), il a tenté de formuler une éthique qui se caractérise par le retour à la nature, le refus de la violence et des servitudes du monde actuel. Pour mettre en pratique sa doctrine, il a fondé plusieurs communautés, qui existent toujours.

comprendre le désengagement comme la conséquence d'un changement d'un climat politique, d'un cycle social ou encore dans l'épuisement historique d'un modèle d'engagement ce que Catherine Leclerc expose, dans son travail socio-biographique du désengagement des militants du Parti communiste français⁶³² ?

Cette dimension de l'épuisement du modèle d'engagement communiste pourrait être l'explication du troisième extrait mis en exergue. En effet, les parents de notre informatrice étaient communistes et syndicalistes. Bien qu'elle ait grandi à la « fête de l'huma » et qu'elle se soit ennuyée, toute sa jeunesse, dans des réunions de la CGT, elle considère que l'engagement de sa mère a décliné à partir du moment où celle-ci a eu des enfants : « elle a eu des enfants et elle s'est calmée sur le militantisme comme beaucoup de femmes, je pense. » (F14) Cette analyse nous donne à entendre qu'à partir de l'arrivée d'enfants, les rétributions de l'engagement s'épuisent à la faveur des rétributions familiales et que l'engagement dans une activité militante devient problématique. L'arrivée des enfants au sein d'un couple de militants amène ces derniers à réévaluer leur participation pour une cause et un engagement qui ne disparaît pas réellement puisque notre informatrice se souvient de la fête de l'humanité et des réunions de la CGT. Toutefois, de manière effective, l'arrivée des enfants a un impact sur la disponibilité et l'implication des femmes au sein d'organisation militante.

Si nous insistons sur ces processus conduisant à des formes de désengagement, c'est que le schéma militant des parents⁶³³ a des conséquences sur le contenu même de l'engagement des personnes que nous avons rencontrées puisque une « radicalité » s'exprime au travers des idées anarchistes et du type d'organisation dans lequel elles vont s'inscrire : le squat. Ainsi, l'évolution sociale et politique des parents oscillant entre engagement/désengagement, sens idéologique/perte, rétribution/épuisement, influe sur le rapport au politique de la génération des enfants :

« Moi j'avais l'impression que ça ne tenait pas du tout la route face à la situation politique à laquelle, moi, je devais faire face. Leur truc à eux, ça ne me semblait pas du tout une bonne réponse : le syndicalisme institutionnalisé, l'idée de la social-démocratie

⁶³² LECLERCQ Catherine, *Histoire d' « ex »*. Une approche socio-biographique du désengagement des militants du Parti communiste français, Thèse de science politique, Sciences Po, 2008.

⁶³³ Dans son ouvrage *Droit au logement, genèse et sociologie d'une mobilisation*, Cécile Péchu expose qu'une rupture avec une institution centrale de la socialisation primaire (il s'agirait, en ce qui nous concerne, de la famille comme institution centrale) a des conséquences sur le contenu même de l'engagement. Voir : PECHU Cécile, *Droit au logement, genèse et sociologie d'une mobilisation*, Dalloz, coll. « Nouvelles Bibliothèques de thèse », Paris, 2006.

n'était déjà plus un idéal auquel moi je pourrais me fier. [...] J'ai dû trouver mes propres réponses politiques. Je n'ai jamais entendu... Mes parents sont très, très loin des questions de radicalité politique. Par exemple, moi, je me définis clairement comme anarchiste dans mes valeurs politiques. Et ça, ce n'était pas du tout quelque chose porté... Pour ma famille, c'est vraiment quelque chose d'exotique. » (F7)

Si l'évolution politique et sociale de la génération des parents apparaît pertinente pour expliquer et comprendre les processus d'engagement au sein du squat, l'extrait d'entretien souligne l'écart structurel existant entre le contexte sociopolitique de la génération des parents et celui de la génération des habitantes des squats. Face à cette différence de contexte, notre informatrice nous explique pourquoi elle en est arrivée à faire des choix plus « radicaux » et à investir le squat pensé comme « exotique » par la génération précédente.

Jean-Manuel Traimond⁶³⁴ qui a travaillé sur le quartier de Christiania à Copenhague, considéré, pendant les années 70, comme le plus grand squat du monde, constate qu'après l'euphorie de l'après-68, Christiania a connu un fléchissement. Qu'au début des années 90, un réel essoufflement semblait se manifester et qu'au début des années 2000, une nouvelle jeunesse du mouvement se manifeste à l'initiative des enfants des « pionniers » qui cherchent, à leur tour, les moyens de « vivre autrement ».

A la lecture de ces réalités sociales, pouvons-nous nous accorder avec l'analyse faite par Jean-Manuel Traimond : les habitantes des squats seraient-elles les exemples de cette nouvelle jeunesse qui œuvre, à l'instar de leurs parents, à « entreprendre autrement », à « vivre autrement » ?

La filiation est explicite chez les personnes issues de classe moyenne dont les parents ont forgé, au cours de leur trajectoire, un positionnement social et politique. C'est ce que nous dévoile cette réflexion sur les écarts entre l'engagement de la génération des parents (exemple de la communauté catholique et libertaire) et de l'engagement anarcho-féministe actuel :

« Enfin pour moi, là où j'en suis de ma réflexion là-dessus, en ce moment, est que l'éducation qu'on a eue, elle nous forge, quand même plus que ce qu'on aimerait bien se faire croire à nous-mêmes. Ca, c'est sûr. Des fois, j'ai l'impression que même ma mère, enfin chez qui j'ai grandi, malgré le fait que c'était dans un truc catho, machin et tout ça et bien finalement, ils sont allés peut-être plus loin que moi, plus loin que où j'ai été dans mes expériences collectives parce qu'ils ont mis leur salaire en commun, ils redistribuaient par part, ils se sont créés des emplois dans l'activité qu'ils avaient envie

⁶³⁴ TRAIMOND Jean-Manuel, *Récits de Christiania*, Atelier de création libertaire, Lyon, 1994.

de faire qui était du coup dirigée vers le social. Tu vois, ils ont créé leur revenu qu'ils ont redistribué après, ensemble, de manière équitable comme eux, ils essayaient de le voir, en tout cas, à l'époque.

[...]

« Là où par contre, je pense que nous, enfin dans ma vie, avec les gens que je fréquente, c'est qu'ils étaient hyper bornés à la cellule familiale. Et ça, j'ai l'impression que, de ce côté-là, nous, on va un peu plus loin. Mais, après, il y a des gens que je connais qui font ça, qui mettent leur revenu en commun, sur des groupes, plutôt très affinitaires, pas très grands.» (F11)

Cet extrait d'entretien nous renseigne ainsi sur une filiation de l'engagement entre une continuité d'une socialisation en communauté à l'alternative du squat et en même temps, sur les ruptures entre le schéma militant de la génération des parents et les expérimentations au sein des squats. Il est intéressant de voir que cette réflexion n'est pas manichéenne et qu'elle rend compte de différences organisationnelles et idéologiques des deux modèles alternatifs : la redistribution des salaires par une mutualisation des revenus au sein du modèle communautaire des années 70 alors que celui du squat se pense en dehors du travail salarié et que la mutualisation de l'argent (minima sociaux, travaux saisonniers...) n'est pas une constante organisationnelle au sein des espaces observés⁶³⁵.

C'est probablement ces différentes formes de décalage qui n'aident pas notre corpus à entrevoir et à formuler une filiation directe entre l'engagement de la génération des parents et celui de la génération des enfants. Pourquoi observe-t-on, dans le même temps, des « régularités » et des divergences, des décalages forts dans les engagements ?

Au-delà de notre corpus, nous avancerons que ces décalages ressentis se comprennent davantage sous l'angle des répertoires d'actions mis en place pour « tendre vers » - l'illégalisme du squat en est la manifestation - et non sous l'angle des valeurs transmises par leurs parents.

4.1.2. Valeurs ou normes

La question des valeurs comme prescription ou comme norme semble jouer dans la poursuite des intérêts militants observés, dans la recherche d'une vie « affranchie ». A la suite de notre propos sur la famille comme vectrice de dispositions au militantisme, sur le lien qui existe entre une socialisation politique, une socialisation militante et l'engagement actuel de notre

⁶³⁵ Cette question de l'argent est traitée le chapitre « L' « économie » du squat féministe. »

corpus, il nous semble que les normes socio-familiales favorisent en amont l'entrée au sein d'un mouvement contestataire, considéré comme légitime, comme allant de soi.

Certaines personnes de notre corpus avouent d'emblée qu'elles ne sont pas en rupture avec un modèle familial, qu'elles ne s'inscrivent pas à « rebours des valeurs familiales » (F10) et que, si elles franchissent le pas de l'illégalité, elles n'en restent pas moins fidèles aux valeurs inculquées.

« Ma mère, oh, non, ça s'est bien passé. Ma mère m'a dit : « tant que tu ne tues pas des gens, ça va, que tu ne poses pas des bombes, c'est ma limite. » [...] C'est quand même des sympathisants, révolutionnaires. Je pense qu'ils trouvent que le monde est pourrave. » (F12)

Il n'y a pas rupture entre un engagement anarcha-féministe et le sens des valeurs de la génération des parents. Cette réalité sociale se voit expliquée par la mobilisation d'un répertoire d'actions extrémistes et terroristes : tuer des gens, mettre des bombes. Or, comme le répertoire d'actions des habitantes des squats n'est pas celui d'un terrorisme ou d'un extrémisme, notre informatrice en arrive à confirmer l'assentiment de sa mère à son mode de vie radical et à un engagement spécifique.

C'est la question de la limite de l'engagement que le squat en tant que moyen de contestation et d'opposition ne transgresse pas.

Toutefois, certaines modalités de l'engagement peuvent heurter certaines valeurs familiales :

« Il y a eu des trucs difficiles quand même et des confrontations et notamment sur la valeur du travail. Mes parents tiennent beaucoup, enfin c'est hyper important le travail. Mon père, voilà, tout ce qu'il a fait tout seul, tout ce qu'il a créé. Ma mère peut être pas de la même façon mais quand même le travail comme... Moi au début que je lui ai dit que je vivais avec le RMI, être dépendante de l'Etat, alors qu'elle-même est fonctionnaire (rires), mais ce n'était pas pareil. Il y a eu des confrontations un peu dures sur ces trucs là de choix de ne pas bosser, même si aujourd'hui, je travaille un peu plus, mais pendant de nombreuses années, je n'ai pas travaillé et j'ai vécu seulement des aides sociales et ça, pour eux, ce n'était pas une bonne chose. Bah, ils sont communistes, alors le travail pour les communistes, c'est important. C'est la différence peut-être avec les anarchistes (rires) » (F14)

La réalité du squat politique, anarcha-féministe, va à l'encontre de la valeur travail. En choisissant ce mode de vie, les habitantes des squats refusent de travailler et font le choix d'une précarité économique entretenue par les minimas sociaux. Ce décalage relève de l'idéologie, comme le souligne notre informatrice, qui confronte l'idéologie communiste de ses parents avec celle de l'anarchisme.

Cet exemple souligne que ce n'est pas l'occupation illégale d'un bien d'autrui qu'incarne le squat qui fait l'objet d'une opposition entre des valeurs politiques et/ou morales de la part de la génération des parents bien qu'une inquiétude s'exprime :

« J'essaie de ne pas leur montrer quand je n'ai pas d'appart. J'essaie de leur faire croire que j'habite dans un endroit fixe. Mais après, ils savent très bien que je m'inscris dans une logique et au niveau du logement que je suis assez intéressée par la logique de squat. Et c'est vrai que ça ne les dérange pas. Tout ce qu'ils demandent, « fais attention à toi ». (B19)

« Ca les a énormément effrayés. Ils se sont demandés ce qu'on foutait. Ils ont même insisté pour nous donner plus de fric pour qu'on recommence à louer. Je dis « on » parce qu'il y a ma sœur qui a beaucoup vécu avec moi, aussi, en squat. Ils ont beaucoup insisté pour qu'on reloue un appartement et tout. Et puis, je pense que ça s'est un petit peu calmé, bon déjà parce qu'on en avait marre qu'ils nous fassent des remarques et ils se sont un peu calmés. Et aussi à un moment, on a squatté à plusieurs un truc très, très, très chic (rires) avec du marbre par terre, du velours vert foncé sur les murs, avec des pièces énormes et là on a fait un banquet avec tous les parents des co-squatteurs. Et on a fait un banquet hyper classe et donc ça a fait qu'on s'est mis tous les parents dans la poche (rires).» (F8)

Cette expression d'une inquiétude est liée au fait que la majorité des personnes que nous avons interrogées ne sont pas en rupture affective avec leur entourage familial. A la lecture de nos données, seulement 4 personnes sont en conflit avec leurs parents, ce qui nous incite à dire qu'elles ne sont pas en rupture affective avec leur entourage bien qu'elles évoluent dans un milieu marginalisé par l'ensemble du corps social⁶³⁶.

Si le squat est objet de délit et s'il provoque la stigmatisation et la désapprobation de ses habitant-e-s, la pratique du squat révèle également de nombreuses réalités sociales et économiques qui peuvent heurter le sens commun. Le squat informe, en effet, sur un état de l'ordre social : celui de la spéculation, du vide des espaces, des logements et de réalités sociales plus larges comme la préemption d'un espace ou l'expropriation. Il ne s'agit alors pas de penser les habitant-e-s des squats comme des parasites ou des personnes qui s'emparent d'un bien d'autrui, (souvent un bien public), mais comme des actrices politiques qui pointent des « dérives » sociales et économiques qui peuvent rejoindre les valeurs et le sens moral de la génération des parents.

⁶³⁶ Par contre, nous notons que, si elles ne sont pas en conflit avec leurs parents, elles ont construit et construisent des trajectoires habitantes en dehors d'une proximité géographique avec le domicile ou la ville de ces derniers.

L'ensemble de ces données nous conduit à dire que les actrices des squats féministes ont acquis, au cours de leur socialisation familiale, une « formation », des dispositions à l'engagement. Elles articulent des apprentissages, qui, sans être directement inscrits dans l'engagement anarcha-féministe et qui, sans être forcément conscientisés, sont constitutifs d'un rapport politique au monde social. Nous nous accorderons ainsi avec les travaux d'Anne Muxel⁶³⁷ qui démontrent que la classe sociale d'origine constitue « un creuset » de l'identité politique.

4.1.3. *Une socialisation collective extra-familiale*

Nous avons largement mis l'accent sur la socialisation dite « primaire », celle de la famille et nous avons montré que celle-ci a constitué une instance de socialisation politique, a construit un rapport au politique. Toutefois, nous ne pouvons pas la penser en dehors d'une socialisation extra-familiale, constitutive de l'engagement des parents :

« Et ça a fait que moi, j'ai toujours vécu en collectif. Du coup, très jeune, j'ai été obligé de dealer ça : l'intime dans le collectif. [...] Là, je me suis rendu compte qu'habiter seul, ça va être vraiment compliqué. Et du coup, quand j'ai découvert les Tanneries [squat politique dijonnais], quand j'ai découvert les squats, je me suis dit : « ah j'ai peut-être une possibilité de ne pas habiter seul, dans ma vie ». Et même au jour d'aujourd'hui, je ne pourrais pas habiter seul. En fait, c'est comme un espèce de truc négatif d'avoir habité en collectif ... » (F9)

« Je pense que mes parents m'ont sensibilisée à ça. Ne serait-ce que, parce qu'ils avaient aussi un fonctionnement très collectif. [...] Et puis ce truc du collectif, c'est faire souvent des choses avec des gens, partir en vacances, faire des bouffes, faire des randonnées, faire des trucs avec des gens, des amis qu'ils ont depuis très longtemps qui pouvaient être dans les mêmes organisations associatives ou politiques. Il y avait ce truc-là et aussi où les adultes étaient mélangés avec les enfants : ils font des trucs ensemble. » (F10)

Nous mettons en confrontation deux mouvements distincts pour éclairer cette dimension d'une socialisation tournée vers le collectif. Le premier extrait rend compte d'une socialisation collective au sein de la structure familiale. Plus clairement, notre informateur⁶³⁸

⁶³⁷ MUXEL Anne, « Socialisation et lien politique », in : BLÖSS Thierry (sous la direction de), *La dialectique des rapports hommes-femmes*, PUF, Paris, 2001.

⁶³⁸ Le genre s'applique à une personne trans (FtM) qui nous a raconté son expérience habitante dans un squat féministe non-mixte, « femmes, lesbiennes », du temps où il était une « elle ». Nous l'avons conservé dans notre échantillon car sa trajectoire militante et habitante met en exergue l'idée que la transgression de l'espace du squat est une transgression du poids du genre.

est issu d'une famille, inscrite dans des logiques antipsychiatriques. A partir de cet engagement, ses parents ont repensé la prise en charge d'autrui au sein de la cellule familiale :

« Ils ont décidé d'ouvrir un lieu de vie comme ça se faisait vachement à cette époque. Maintenant, ça ne se fait plus trop. Ils ont ouvert un lieu de vie, moi j'avais deux, trois ans et ils font toujours la même chose. Ils habitent toujours en lieu de vie, ils accueillent toujours des enfants, des ados et des adultes, de jeunes adultes. » (F9)

Sa socialisation s'est donc faite au sein d'un groupe plus large que la simple cellule familiale. Cette socialisation collective se voit ensuite prolongée dans l'expérience du squat et de ses modalités collectives :

« Quand j'ai découvert les squats, je me suis dit : « ah j'ai peut-être une possibilité de ne pas habiter seul, dans ma vie » (F9)

Le second extrait nous informe, quant à lui, sur l'impact que l'engagement de ses parents a eu sur sa socialisation. Toutes les dimensions qui forment l'engagement de ses parents - la participation à une action collective, l'inscription dans des associations - inscrivent l'ensemble de la cellule familiale dans un groupe social plus large. Il y a une filiation de la cellule famille à une dynamique collective, provoquée par les différentes inscriptions sociales dans des causes et qui s'exprime par une vie tournée autour du collectif.

Pour prolonger cet aspect d'une socialisation tournée autour d'un groupe social plus large que le modèle de la famille nucléaire, nous notons que s'ajoutent, à la conscience politique des parents, des expériences communautaires dans les années 70. Trois mères ont fait l'expérience d'une vie communautaire dont les filiations historiques étaient celles des libertaires des années 60-70. 4 parents ont, quant à eux, traversé des expériences communautaires et collectives sans s'y installer durablement et une personne de notre corpus a été socialisée dans une communauté⁶³⁹.

4.1.4. L'éducation sous le prisme de la scolarité

⁶³⁹ Soit 8 personnes sur 35.

Cette forme de vie collective nous conduit à souligner la scolarité des habitantes des squats⁶⁴⁰. Une majorité a suivi une scolarité dans des collèges, lycées classiques. Si cela représente 25 personnes de notre corpus, dix d'entre elles ont : soit fait un passage dans des écoles privées non-mixtes et mixtes⁶⁴¹, deux d'entre elles ont été déscolarisées à l'âge de 16 ans et le reste a connu un mode de scolarisation que nous pourrions qualifier d'alternatif : avec soit des valeurs de gauche, soit une non-scolarisation jusqu'à l'âge de 11 ans avec pour instruction les méthodes éducatives de Célestin Freynet⁶⁴² et une déscolarisation à l'âge de 14 ans pour expérimenter une vie collective, sans autorité parentale, pendant un an.

Si nous prolongeons cette question de l'éducation, nous pouvons dire que les actrices des squats ont un fort capital culturel. Elles ont fait ou continuent de faire des études supérieures : 20/35 justifient d'un niveau scolaire Bac + 3/Bac + 5. Nous relevons plus précisément que sur 35 personnes :

- 2 n'ont pas le bac car elles se sont orientées dès l'âge de 16 ans dans des formations artistiques ;
- 9 ont le baccalauréat. Plus clairement, elles ont arrêté la faculté en première année ou elles se sont orientées vers des formations culturelles et artistiques (ex. la pratique du cirque). Certaines ne souhaitent pas poursuivre des études supérieures, préférant vivre des expériences singulières, comme le souligne l'exemple ci-dessous :

« J'ai passé mon baccalauréat en mars 2002. Néanmoins, j'étais inquiète sur la question de l'avenir : je ressentais une urgence à vivre des expériences fortes et à partir de cette petite ville de province. Ayant en tête une critique floue du fonctionnement du système académique, je ressentais un impératif à faire mes preuves sur un autre terrain. Marquée

⁶⁴⁰ Nous avons pu noter, dans nos différents passages en squat, qu'il existait une corrélation entre un mode de socialisation alternatif avec l'alternative du squat. Au moment de nos immersions en squat, nous avons rencontré plusieurs personnes qui avaient été scolarisées en lycée autogéré : elles passaient donc d'un modèle autogestionnaire véhiculé par cette institution éducative à l'autogestion des squats et de son mode de vie.

⁶⁴¹ Cette dimension ne peut être analysée ici. Les personnes qui ont connu cette scolarisation sont majoritairement allemandes. Pour comprendre cette réalité, il faudrait comparer le système scolaire allemand au système scolaire français. Le principe de laïcité, cher au système français, n'a pas d'équivalent en Allemagne. Dans une institution publique sont octroyés des enseignements de religion et/ou d'éthique et les institutions privées allemandes ne sont pas forcément des institutions religieuses. Il faut penser la notion de privé comme une alternative au public et non comme des institutions dans lesquelles est véhiculée une morale chrétienne. Nous n'avons pas poussé notre questionnement au-delà de cet écart factuel entre public et privé.

⁶⁴² Célestin Freynet (1896-1966) est un instituteur, éducateur français. Sa pédagogie refuse l'autoritarisme qu'il voit comme « le laisser-faire qui ne résout aucun problème » et promeut la formation de la personnalité ainsi que le travail en groupe en développant des méthodes « expérimentales ». Sa pédagogie, bien que marginale, est reprise, aujourd'hui, dans des institutions dites alternatives.

par l'histoire de mes parents qui avaient quitté leur maison à l'âge de 15 ans, je sentais que mon envie d'indépendance exigeait des prises de décisions fortes et sans hésitations.» (F3)

Si cet exemple est mis en exergue, c'est que ce niveau bac ne révèle pas l'absence de capital culturel. En effet, si elles ne poursuivent pas de formation scolaire, elles développent néanmoins des savoirs et savoir-faire. Elles peuvent s'inscrire à un module sur le genre, prendre des cours d'allemand pour les étrangères installées à Berlin ou bien s'inscrire dans des circuits d'apprentissage alternatif comme notre informatrice qui « ressentait une urgence à vivre des expériences fortes » et qui, aujourd'hui, justifie d'un bac +4 :

« Peu après mon baccalauréat, une association travaillant sur le militantisme et l'action non-violente m'a proposé de partir dans un projet collectif à la campagne en France. Le projet d'accueil était situé en Auvergne, dans un vieux château en voie de rénovation, habité par des volontaires internationaux qui y restaient entre trois semaines et douze mois. [...] En constatant mon enthousiasme, la responsable des volontaires me proposa donc d'intégrer le « compagnonnage du REPAS » (réseau d'échange et de pratiques alternatives et solidaires), une formation à la culture coopérative dans un réseau de petites entreprises coopératives.» (F3)

- 9, un niveau Bac + 3 ;
- 11, un niveau Bac + 5 ;
- 4, un niveau Bac + 8, elles sont, pour trois d'entre elles, en cours de thèse. Seule une personne a abandonné son travail de recherche pour des raisons de difficultés d'adaptation dans le système académique. Sur 3 personnes actuellement en thèse, une vit au Liebig, une est sortie du squat, expérience qu'elle a vécue il y a quelques années en tant qu'étudiante et une est toujours intégrée dans ce mode de vie, bien qu'elle prenne ses distances pour l'écriture de son doctorat.

Les « étrangères » à Berlin : Plus précisément, pour le terrain allemand, sur les 20 personnes que nous avons interviewées, 3 d'entre elles sont venues à Berlin dans le cadre d'un programme Erasmus. Elles expliquent ce choix comme un prétexte pour s'y installer, deux d'entre elles sont venues à Berlin par le biais d'un volontariat international et une d'entre elles s'y est installée pour vivre la *subculture* allemande et finaliser sa thèse : soit 6 étrangères sur

13⁶⁴³ s'installent à Berlin pour des prétextes « scolaires », par le biais d'organisme et de réseaux européens.

Les 7 autres s'installent à Berlin pour la ville et son « territoire de la contestation ». Elles ont préparé leur installation dans la capitale allemande en travaillant dans leur pays d'origine et en mettant un peu d'argent de côté afin de s'installer durablement dans la ville⁶⁴⁴.

Les allemandes sont, pour trois d'entre elles, étudiantes : deux sont boursières pendant qu'une seule finance sa scolarité avec l'aide de ses parents. Les 4 autres se sont installées à Berlin pour échapper à un environnement social jugé « moribond » que leur inspirait leur ville d'origine. Elles ont fait le choix de Berlin pour sa culture alternative.

A partir de ces données, nous constatons qu'elles ne cherchent nullement à convertir un capital culturel, octroyé par leur environnement social en capital économique, elles font le choix d'une vie alternative, anticipée par un travail, utile à la réalisation de leur projet d'« habiter autrement ».

Les champs disciplinaires : Ils sont assez homogènes⁶⁴⁵. Ils se répartissent autour de trois catégories spécifiques :

- Art et culture (Beaux-arts ou école d'art, Art du spectacle, culture et communication, histoire de l'art...)
- Sciences humaines et sociales (sociologie, philosophie, histoire, sciences politiques, sciences économiques, droit)
- Lettres et langues

A la lecture de l'ensemble de ces données, nous observons que se mêlent : le goût de l'alternative et cette volonté de construire des parcours singuliers en dehors d'une ligne droite normative ; le capital culturel et éducatif qu'elles se forment dans le milieu alternatif et le milieu étudiant.

Si ces données ne révèlent pas explicitement les soubassements de l'engagement, elles indiquent néanmoins l'univers symbolique dans lequel les habitantes des squats évoluent et cette tension à sortir des voies normatives.

⁶⁴³ Les allemandes ne représentent qu'un tiers de notre corpus « allemand ».

⁶⁴⁴ Ce sont majoritairement ces catégories là qui justifient que du baccalauréat.

⁶⁴⁵ Il serait ici intéressant de comparer les résultats sur la composition sociale des squatteuses avec ceux énoncés par Bernard Lacroix dans son ouvrage *l'utopie communautaire* et ceux de Louis Gruel, dans *La rébellion de 68*. LACROIX Bernard, *L'utopie communautaire. Mai 68. Histoire d'une révolte*, PUF, Sociologie d'aujourd'hui, Paris, 1981 ; GRUEL Louis, *La rébellion de 68, une relecture sociologique*, PUR, Le lien social, Rennes, 2004.

4.2. Les « organisations » militantes comme instances de socialisation

Si nous avons mis l'accent sur des instances de socialisation ayant pour effet l'engagement militant des individu.e.s observées, d'autres facteurs constituent en eux-mêmes des viviers de la contestation et de l'engagement militant. Le franchissement d'une étape dans les logiques d'engagement est facilité par l'existence préalable d'organisations, de réseaux de relations, de moyens et de solidarités préconstituées.

Les *manifestations*, ces actions consistant en une « occupation momentanée par plusieurs personnes d'un lieu ouvert public ou privé et qui comporte directement ou indirectement l'expression d'opinions politiques⁶⁴⁶ » sont les premières instances militantes :

« Les premiers trucs militants que j'ai faits, auxquels j'ai participé dans ce milieu là, c'est quand j'étais au lycée, c'était des manifs à vélo. C'est des manifs contre la bagnole en ville. Et là, il y avait un certain nombre de personnes qui gravitaient et puis après, voilà, c'est ce truc de rencontres. » (F10)

« Ce fut aussi le moment de mes premières implications dans des mobilisations politiques : les grandes manifestations à Bruxelles et à Munich contre la politique de l'Union Européenne et de l'OTAN présentaient pour moi une marée d'informations sur les différents courants politiques qui y participaient. Je sentais le besoin de lire, de comprendre davantage avant de me positionner. » (F3)

En France, nous identifions spécifiquement le mouvement anti-CPE⁶⁴⁷ comme un événement révélateur : « C'est sûr que ça a repolitisé une génération. » (F3). A cette occasion, certaines militantes ont découvert l'intensité du groupe, la gestion collective de la contestation, l'occupation de locaux, l'horizontalité d'une organisation, les pratiques de récupération de l'ensemble des biens nécessaires à une occupation :

« Et c'est vraiment au moment du CPE, que j'ai dit : « Waouh ». D'ailleurs, le CPE, pour toutes les personnes avec qui j'habite maintenant sauf une, c'est des personnes qui ont été intégrées en fait dans ce milieu-là, par le CPE. Et ça a été une espèce de vague qui a réuni plein de monde et qui a ramené plein de jeunes. » (F4)

⁶⁴⁶ FILLIEULE Olivier, *Stratégie de la rue. Les manifestations en France*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997 : 44.

⁶⁴⁷ L'âge des squatteuses confirme cette entrée dans le militantisme.

Nous observons qu'il y a une différence de registre dans le type de manifestations énoncées. Elles se déploient là encore à une double échelle : locale et internationale : d'une manifestation à vélo aux grandes manifestations à « Bruxelles et à Munich contre la politique de l'Union Européenne et de l'OTAN ». Ces différences de registre nous amènent à considérer les cibles de la mobilisation qui apparaissent variées, mais qui ancrent pourtant nos informatrices dans une mouvance spécifique :

- une manifestation à vélo contre l'usage de la voiture en ville pourrait s'affilier à une mouvance écologiste, pendant que notre informatrice réajuste cette donnée en soulignant que cette manifestation s'inscrivait déjà « dans ce milieu là » ;
- une manifestation contre la politique de l'Union européenne et de l'OTAN s'inscrit dans une mobilisation « altermondialiste »,
- un mouvement social porté majoritairement par des syndicats de gauche, des étudiants et des lycéens qui ciblait spécifiquement une politique intérieure (celle du gouvernement de Dominique de Villepin, alors premier ministre de Jacques Chirac).

Bien que nous notions une diversité des registres, ces derniers s'inscrivent dans, ce que nous pourrions nommer, la nébuleuse « gauchiste ».

Si la manifestation est une « occupation momentanée par plusieurs personnes d'un lieu ouvert public ou privé et qui comporte directement ou indirectement l'expression d'opinions politiques », nous devons toutefois distinguer, à la lecture de nos données, le simple cortège sur la voie publique qu'évoque le plus immédiatement le mot « manifestation » et la pratique de l'occupation ou l'action occupante, définie comme « l'investissement momentané, par plusieurs personnes, d'un bâtiment ou d'une propriété, privés et publics et qui comporte directement ou indirectement l'expression d'opinions politiques.⁶⁴⁸ ». Ce travail de définition fait apparaître qu'une manifestation et une occupation sont analytiquement identiques ou s'il y a une distinction, celle-ci se joue sur l'investissement dans un temps plus long que la seule prise de la rue.

Toutefois, si nous faisons la distinction, c'est que l'occupation réelle et effective d'un bâtiment public - comme les bâtiments d'une université - est une constituante importante de l'entrée dans la mouvance squat. L'occupation est une extension du droit de grève et une

⁶⁴⁸ PENISSAT Etienne, « Occupations de locaux », in : FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile, (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux, op.cit.* : 386.

tactique de désordre. Cette pratique est aussi la réappropriation d'un lieu et le renouvellement de ses usages par un groupe :

« Ma formation entre guillemets, ma formation politique, elle a eu lieu pendant le CPE : j'ai vécu un CPE, enfin une grève assez mouvementée et en fait, ça c'est important aussi, parce qu'en fait, j'ai habité à la fac. En fait, j'ai habité la fac, un mois. C'est long, en vrai. [...] Et ç'a été hyper fort, hyper vite parce que, pendant le mouvement CPE, donc on bloquait la fac et on avait une pièce, réservée aux élèves, qu'on avait toute la journée et toute la nuit, et tout le temps, qui était devenue notre maison en fait, à tous. Et on était 15 à dormir. C'était un amas de sacs de couchage. Et au fur et à mesure des semaines, on avait emmené des trucs pour mettre dessous, des cartons, pour ne pas avoir froid. Et, on habitait tous là-dedans et on faisait tous à manger [...] Et du coup, c'est pendant ce temps-là que j'ai commencé à faire mes premières récup où on m'a dit : « Viens, il faut du pain ». Et, on était un peu cinquante à tourner, à la fac, la journée. Du coup, à faire des récup, à voir comment ça marchait et en se disant que c'était trop bien : autant de légumes dans une poubelle, trop classe ! Et du coup, à commencer oui vraiment et puis du coup à réfléchir à tout, à partir de ce moment là. [...] Et oui, c'est les premiers moments de collectif fort, de se sentir unie avec des personnes, envers et contre tout, et en plus, pendant un mouvement social, tu penses vraiment que tu as le droit de tout faire. » (F4)

Au travers de cet extrait, nous constatons qu'au-delà de l'occupation, c'est la découverte d'un fonctionnement alternatif, de l'esprit contestataire, d'un mouvement de contre-culture. Facilitée par l'ambiance, l'environnement, les liens de sociabilité, l'occupation d'un bâtiment public tel que l'université a permis ce basculement dans la mouvance autonome et libertaire :

« Pour toutes les personnes avec qui j'habite maintenant sauf une, c'est des personnes qui ont été intégrées en fait dans ce milieu-là, par le CPE » (F4)

Nous pourrions dire que l'action occupante facilite ce passage entre une atteinte au droit de propriété par l'occupation de locaux ou la transgression d'un interdit social, à la propriété d'usage du squat, à la découverte d'usages sociaux en dehors des règles sociales et de la loi.

Au-delà des manifestations, nous observons qu'un territoire de la contestation est une des conditions essentielles au développement de l'engagement anarcho-féministe, favorisé par l'interconnaissance et les réseaux de sociabilité. La fréquentation d'un local autogéré, d'une bibliothèque militante, d'un squat, de lieux de sociabilités alternatifs, d'un mouvement social aux manifestations sont des données favorables pour expliquer et comprendre la conversion militante où se joue une socialisation spécifique. Ces réalités sont majoritairement vécues et partagées par les actrices des squats :

« Je me suis sentie d'aborder le milieu militant que j'avais déjà abordé, mais peut-être plus vers 19, 20 ans. A Grenoble, il y avait les 400 Couverts, qui était un lieu vachement central dans la lutte où j'allais à des soirées, où j'étais allée à une soirée non-mixte *Les Monologues du Vagin...* » (F13)

« Il y avait un local, enfin qui existe toujours, qu'on appelle Le Local [...] où il y avait des restos tous les jeudis soirs, où le samedi il y avait un info shop, où il y avait des projections, des débats, des trucs organisés et voilà. Et donc, du coup, tu vas à un truc et tu rencontres des gens et puis tu te dis que ça fait écho chez toi. Et donc, c'est comme ça que cela s'est fait. » (F10)

« En Norvège, j'avais l'habitude de traîner dans un squat où viennent aussi beaucoup d'étrangers et en étant dans ce squat, j'avais entendu parler d'autres lieux et on m'avait parlé plus spécifiquement du 84. Donc, je voulais aller à Rigaer84 parce que j'en avais entendu parler. » (B12)

Nous observons là encore que ce territoire de la contestation se déploie à une double échelle : une échelle locale avec des rendez-vous hebdomadaires, des actions au jour le jour et une échelle internationale par une mise en réseau plus large du projet politique qui s'exprime par l'accueil et l'échange avec des acteurs et des actrices. Cette échelle internationale façonne alors des parcours spécifiques, comme le souligne notre informatrice norvégienne qui, avant même de s'installer à Berlin, savait où elle se rendrait.

Nous constatons ici que les espaces sociaux ou, pour le dire autrement, la géographie de la contestation portent une dimension non négligeable dans l'acte d'engagement et que la construction d'espaces de mobilisation est une composante fondamentale à la mobilisation dans ce mouvement non-institutionnalisé qu'incarne le squat :

« Ca permet d'accueillir de nouvelles personnes. C'est pour ça que moi, je trouve important de continuer d'ouvrir des maisons qui ne tiennent que 6 mois. Tu perpétues une continuité. Sinon, quand ça s'arrête un moment, comment les gens vont-ils de nouveau continuer à squatter, sans savoir comment tu ouvres une maison, sans savoir si sans savoir ça. Comment tu accueilles de nouvelles personnes, si tu n'as plus les pratiques ? Tu les perds au bout d'un moment. Et ici, les gens ne savent plus squatter. Les gens ne savent pas changer des verrous, les gens ne savent pas réparer des portes, ne savent pas installer l'électricité, ne savent pas repérer les maisons, ne savent pas les ouvrir juste. Les réparer, on sait parce qu'on doit les réparer tout le temps. Mais, tu passes un peu plus la main à des spécialistes, pas tout le monde sait mettre l'électricité. Aussi, les maisons qui sont squattées ici, c'est des barres d'immeubles. Et du coup, c'est un niveau électrique un peu plus poussé et du coup, une personne ou 2, 3 personnes suffisent à mettre l'électricité pour 40. En France, c'est des plus petites maisons, des plus petits collectifs ce qui fait que tu es vachement plus poussée à savoir faire les choses parce que tu es 6, mais il va falloir que tu apprennes à mettre l'électricité. » (B11)

Ce discours s'inscrit dans une comparaison franco-allemande du mouvement autonome et libertaire et de son répertoire d'action qu'est le squat. Il s'articule autour de la question : pourquoi ouvrir des squats si ces derniers se voient expulsés au bout de 6 mois ?

En Allemagne, les maisons ont été pérennisées par l'obtention de baux précaires, ce qui a conduit à la perte des pratiques du squat, pourtant symboliques de la contestation autonome et libertaire allemande : localiser les maisons à occuper, les ouvrir, changer les verrous, installer l'électricité.... En France, les habitant-e-s des squats détiennent encore ces savoirs et savoir-faire pour ouvrir des maisons et y construire des projets politiques. Or, l'illégalité du squat a pour conséquence de fragiliser les occupations qui se voient rapidement expulsées. Face à ce double constat de la compétence des squatteuses français-es et de la perte des savoirs de la scène autonome et libertaire allemande, la logique militante sous-tend cette nécessité de construire des espaces de mobilisation pour transmettre les pratiques du squat, permettre l'accueil de nouvelles recrues et pérenniser une dynamique contestataire.

Cet exemple est intéressant car il informe sur cette dimension de l'espace comme condition à l'engagement, comme moyen de transmettre une culture, des savoir-faire. Cette structuration de l'espace est une ressource non négligeable de l'entrée dans une contestation et permet la transmission d'une culture militante non-formelle puisqu'illégale et non institutionnalisée. Sur cet aspect de la transmission d'une culture militante, la stabilisation du contexte allemand a permis l'« institutionnalisation » du territoire de la contestation :

« Vu qu'il n'y a pas de continuité [en France] sur une scène de gauche, comme ici, qui ne s'est jamais vraiment arrêtée, avec des hauts et des bas, mais elle ne s'est jamais arrêtée parce qu'il y a des structures qui sont restées. Et du coup, il y a une sorte de mémoire comme, par exemple, les Infoladen qui ont 15 ans. Les infokiosques, en France, on les trimbale encore dans une valise maintenant (rires). Et du coup, cette mémoire, elle est là. En bas, il y a des étagères entières et il n'y a pas qu'un seul Infoladen, il y en a je ne sais pas combien à Berlin. [...] Les gens continuent à archiver et il y a toujours moyen d'y revenir. » (B11)

Si cette « institutionnalisation » a pour corollaire une perte des savoirs techniques nécessaires à la mouvance squat, le territoire de la contestation allemande fait néanmoins partie, depuis une vingtaine d'années, de la cartographie de la ville. Les lieux de rencontre et de vie sont visibles, la mémoire des luttes est constituée par un travail d'archives et par sa valorisation au sein de structures fixes et instituées. Les maisons allemandes, inscrites dans ce territoire de la

contestation, sont devenues des « lieux exemplaires⁶⁴⁹ » « des lieux produits, construits pour signifier la possibilité d'un avenir différent. Des lieux donc qui se définissent en ce qu'ils sont le théâtre d'une action sociale pour la résolution d'un problème. [...] Ceux pour lesquels l'action pour un autre futur en vient à être pensée comme indissociable d'une forme spatiale montrée comme préfiguratrice d'un nouvel ordre. Ces lieux exemplaires peuvent bien être rangés dans la grande famille des lieux utopiques, mais des lieux utopiques qui ont lieu, et qui, et c'est là l'important, se donnent à voir comme préfigureurs d'un autre territoire. D'un autre territoire non pas au sens géographique du terme mais au sens de circonscription technico-institutionnelle, construction sociale et politique et donc espace interprétatif par lequel un pouvoir peut, ou pourrait, s'instituer pour la résolution d'un problème. [...] autre manière d'organiser l'espace social et, enfin, construits pour être reproduits et imités.⁶⁵⁰ ».

Le Liebig³⁴ fait partie de cette catégorie : depuis plus d'une dizaine d'années, la maison incarne la contestation anarcho-féministe en Allemagne et au-delà de ses frontières, d'où la présence d'un certain nombre d'étrangères en son sein. Sa légalisation et sa pérennité ont aidé à la mise en place d'outils de promotion et de visibilité, comme un site internet et font de cet espace collectif un lieu exemplaire, préfigurant un nouveau système normatif, pensé « en dehors ».

L'ensemble de ces données topographiques a pour conséquence que l'entrée dans des logiques habitantes spécifiques sont différentes entre le contexte français et le contexte allemand, bien qu'une homogénéité sociale s'exprime des deux côtés de la frontière. Tandis qu'en France, on observe la constitution des groupes d'habitantes en amont de l'occupation signifiant une prise de conscience politique avant l'entrée dans une dynamique habitante au sein du squat féministe, à Berlin, de nombreuses habitantes s'installent dans la maison sans expériences, au préalable, d'expériences collectives et/ou militantes, sans inscription définie dans des logiques d'engagement spécifiques. L'« alternative » qualifie une diversité de mouvements et d'expérimentations qui s'exprime dans l'analyse des terrains français et allemands. L'alternative recherchée par les habitantes du Liebig 34 porte en premier lieu sur une contestation du modèle de croissance dit « de consommation » avec comme, arguments premiers, une volonté de vivre « intensément », une remise en question du travail, une volonté de consommer autrement, d'échapper à la massification et à l'uniformisation. Cette

⁶⁴⁹ La notion de « lieu exemplaire » est reprise à André Micoud in : « Les lieux exemplaires, des lieux pour faire croire à de nouveaux espaces », in MICOUD André, *Des Hauts-lieux, la construction sociale de l'exemplarité*, Editions du CNRS, Paris, 1991.

⁶⁵⁰ *Ibid.* : 53-54.

dynamique habitante se distingue du terrain français où l'alternative habitante est un prolongement de sociabilités militantes :

« C'était des questions : oui, de vouloir vivre selon mes convictions. Ca, c'était pour les squats. Enfin, je veux dire que c'est pour les six dernières années. Avant, c'était plus par sociabilité, j'étais plus à l'aise avec des gens qui étaient un peu marginaux, hors norme. » (F12)

Au Liebig 34, la dimension féministe de l'espace habité n'est pas une entrée car celle-ci échappe, de prime abord, au sens commun. Pour certaines, c'est de l'ordre de l'expérience, l'expérimentation, l'exotisme, n'habiter qu'avec des femmes :

« Je pensais que ce serait une bonne expérience : voir ce qui se passerait si je ne vivais qu'avec des femmes et voir comment je me développerais de mon côté et apprendre de nouvelles choses sur moi et sur d'autres choses et sur d'autres gens et j'ai toujours voulu vivre en collectivité. »(B4)

Pour d'autres, c'est un test de quelques mois :

« Je ne la connaissais pas trop avant et puis j'ai rencontré des gens. C'est aussi parce que c'est une autre façon de vivre, je me suis dit que j'allais essayer, voir comment c'est. Au début, je pensais que je resterais 1 ou 2 mois et que je changerais après. Et puis, je me suis dit que c'était très bien et j'ai décidé de rester plus longtemps. » (B1)

Cela se révèle, toutefois, positif puisqu'elles finissent par s'y installer durablement et par y développer des pratiques militantes :

« Je pense que je n'ai pas bien percuté tout ce qui se passe dans la maison. [...] Et juste, par hasard, il y a quelqu'un qui habitait ici, que j'ai rencontré et que je trouvais cool, deux filles et, j'avais demandé dans trois maisons et je me suis dit : « bah, je le sens bien là ». Je n'avais pas de raison de venir là plus qu'ailleurs. Moi, je n'avais pas encore bien percuté tous les tenants et les aboutissants du féminisme à ce moment. » (B11)

Nous pouvons ainsi dire que la maison opère, de manière informelle, un effet socialisateur⁶⁵¹ sur ses habitantes qui, une fois à l'intérieur de celle-ci, opèrent un changement de regard sur la société, construisent un discours sur les inégalités faites aux femmes, les rapports de pouvoir dont elles sont les « victimes », les rapports de domination qui deviennent intolérables. La sociabilité féminine et les nombreux échanges qu'elles peuvent avoir entre

⁶⁵¹ Sur les effets socialisateurs, voir : YON Karel, « Modes de sociabilité et entretien de l'habitus militant. Militer en bandes à l'AJS-OCI dans les années 70 », *Politix*, n°70, 2005 : 137-167.

elles aident à la formation d'un capital militant. De ce point de vue, nous nous accorderons avec Olivier Fillieule⁶⁵² qui défend l'idée que le cadre des mobilisations se forge dans l'action elle-même, en se définissant dans les interactions entre groupes mobilisés.

Cette interdépendance relationnelle modifie le répertoire d'actions de certaines personnes de notre corpus, qui passent du simple statut d'habitante à celui de « militante ».

4.2.1. *Des sociabilités militantes à la logique des réseaux*

Si nous avançons que la maison allemande opère, de manière informelle, un effet socialisateur, nous identifions de nombreuses manifestations qui concourent à cet effet. Ces manifestations rythment des parcours militants pour se prolonger comme un mode d'habiter des personnes issues de la mouvance anarcho-féministe. Ces manifestations sont ouvertes à l'ensemble des personnes désireuses de s'inscrire ponctuellement dans des dynamiques politiques, culturelles, artistiques et festives, anarcho-féministes et aident à la conversion d'une conscience politique, en pratiques militantes et pratiques habitantes.

Nous nous proposons de présenter spécifiquement les festivals autogérés les Ladyfest qui apparaissent dans les parcours militants des personnes que nous avons rencontrées et interviewées et qui créent une interdépendance relationnelle constitutive d'un parcours militant au sein de la mouvance féministe, autonome et libertaire. Cette interdépendance relationnelle rend alors possible l'acte d'habiter le squat puisque, comme nous le verrons au travers de cet exemple, les ladyfest⁶⁵³ prennent place dans des espaces autogérés, s'appuient sur la même organisation politique et économique qui forge la vie en squat, permettent ainsi la transmission d'un modèle de vie.

⁶⁵² FILLIEULE Olivier, *Stratégies de la rue. Les manifestations en France*, Presses de Sciences Po, Paris, 1997 : 57.

⁶⁵³ Ce mouvement est né d'une contestation de femmes engagées dans des formations punks au début des années 90, à Olympia aux Etats-Unis. Sur des bases féministes de remise en question de la place des femmes dans le milieu punk, ces activistes ont initié des réunions, des actions féministes. Leur initiative a ensuite dépassé la seule scène punk : des collectifs et des groupes locaux sont ainsi nés aux Etats-Unis, puis en Europe. Pour en savoir plus, voir : LABRY Manon, *Le cas de la sous-culture punk féministe américaine : vers une redéfinition de la relation dialectique « mainstream –underground »?*, Thèse de doctorat en Études du monde anglophone, sous la direction de Nathalie Dessens et de Philippe Birgy, à Toulouse 2, dans le cadre de Ecole doctorale Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication (Toulouse), 2011 ; Labry Manon, « Riot Grrrls américaines et réseaux féministes « underground » français », *Multitudes*, n° 42, 3/2010 : 60-66. URL : www.cairn.info/revue-multitudes-2010-3-page-60.htm



Figure 16. LADIYFEST - Berlin, 2008

« Le sexisme provoque, à vous et à votre entourage, des dommages considérables. »



Figure 17. LADIYFEST - Grenoble, 2007

4.2.2. Un festival « do it yourself » féministe : la ladyfest

Si nous mentionnons les festivals autogérés les Ladyfest, qui prennent place en Allemagne, en France⁶⁵⁴ et dans toutes les villes du monde⁶⁵⁵ où s'exprime une contestation anarcho-féministe, c'est qu'ils apparaissent comme des moments incontournables du mode de vie anarcho-féministe. C'est, par ailleurs, ce que l'angliciste Manon Labry souligne dans ses travaux sur le mouvement des Riot Grrrls⁶⁵⁶ :

« Ce réseau féministe cultive de nombreuses accointances avec la culture du squat, incarnation par excellence de l'idéologie Do-It-Yourself appliquée au quotidien⁶⁵⁷. »

Plus exactement, une Ladyfest est un festival - Do It Yourself - féministe porté par un collectif féministe particulier qui vise à promouvoir la création artistique féministe : des concerts (tous styles musicaux), des performances (slam, théâtre, poésie, danse,...), des projections de films, des débats, des expositions... Au-delà de l'aspect artistique et festif, de nombreux ateliers sont proposés : atelier d'échange de savoir (apprentissage mécanique, logiciels libres, pochoirs-sérigraphie, création-écriture BD-fanzines, charpenterie, cuisine vegan, sonorisation concerts, électricité, platrogravure, forge et soudure, fabrication de pochoirs, reliure, atelier de réflexions autour de thèmes féministes et/ou queer, atelier d'auto-défense, atelier autour de corps et du bien-être (massages, sexualités, auto-examen gynécologique, MST, contraception...), atelier réparation de vélo, «fabrique ton gode toi-même», atelier: «fais ton pain toi-même», des sessions de récupération d'aliments en fin de

⁶⁵⁴ Nous avons nous-même participé à trois de ces festivals lors de notre travail de terrain (Berlin (2008), Dijon (2009) et Berlin (2010))

⁶⁵⁵ Selon Manon Labry, plus de cent Ladyfest ont eu lieu partout dans le monde.

⁶⁵⁶ « Le courant Riot Grrrls est né dans la petite ville d'Olympia, état de Washington, au Nord Ouest des États-Unis, petite ville connue pour son université «contre-culturelle» et expérimentale, ainsi que pour la fécondité et l'inventivité de la scène musicale locale. À la fin des années 1980, la scène punk américaine, notamment sous l'influence de groupes hardcore, est devenue très masculine, très violente et très codée, laissant loin derrière elle les principes de ce mouvement. Dans ce contexte hostile, quelques jeunes femmes (elles ont globalement entre 15 et 25 ans), décident de se mobiliser pour faire entendre leur voix. [...] En août 1991, un festival, est organisé avec des concerts, mais aussi de nombreuses discussions autour de sujets variés (sexisme, homophobie, racisme, validisme, pour en citer quelques-uns) et ateliers d'échanges de savoirs. Le mouvement se fédère un peu plus ce qui commence à lui donner davantage de visibilité. À partir de ce moment-là, en partie grâce à une couverture médiatique à l'égard de laquelle les jeunes femmes nourrissent pourtant une franche circonspection, des collectifs se créent dans plusieurs villes des États-Unis et les idées des Riot Grrrls s'expatrient vers l'Angleterre. [...] En 2000 certaines des activistes Riot Grrrls de la première heure collaborent à nouveau pour organiser sur plusieurs jours, à nouveau à Olympia, un festival féministe qu'elles nomment Ladyfest et décrivent en ces termes: « a non-profit, community based event designed by and for women to showcase, celebrate and encourage the artistic, organisational and political works and talents of women ». Cet événement s'étale sur six jours et s'inscrit dans la lignée du festival Riot Grrrl quelques années auparavant, en proposant discussions, ateliers, concerts, performances et expositions. » LABRY Manon, « Riot Grrrls américaines et réseaux féministes « underground » français », *op.cit.* : 61-62.

⁶⁵⁷ LABRY Manon, « Riot Grrrls américaines et réseaux féministes « underground » français », *op.cit.* : 64

marché sont organisées et des groupes de volontaires se chargent de cuisiner pour l'assistance un repas proposé à prix libre :

« Après un week-end de préparation proposé par les Dragogniasses, collectif féministe de Dijon, nous sommes déjà à même de vous dire que des ateliers de discussions et d'écriture auront lieu tous les jours, des expositions et d'autres ateliers plus ou moins permanents : de destruction défoulatoire, de body painting, de play piercing, des espaces de massages, pour observer et comprendre son corps, pour en faire des moulages en plâtre, faire des jeux, de la sérigraphie... et même plus encore ! et des surprises ! Il y aura un concert le vendredi soir et une boum le samedi, toujours en non mixité. Venez donc compléter le programme en proposant de nouveaux ateliers et/ou discussions autour de plein de choses (validisme, agisme, racisme, sexisme, trans-identité, travail du sexe, masturbation, (non) sexualité, normativité, rapport à la bouffe, maladie, transformations corporelles, mutilations...) ⁶⁵⁸ »

Ces ateliers illustrent tous une volonté de s'extraire d'une dépendance générée par l'ordre social, de s'appropriier des savoirs et savoir-faire spécifiques à la connaissance de soi, à son bien-être et à la valorisation de soi.



Figure 18. LADYFEST - Dijon, 2009 ⁶⁵⁹

En France, sept de ces événements se sont tenus entre 2003 et 2010, dans les villes de Grenoble, Dijon, Toulouse (à trois reprises), Nantes et Bordeaux. L'accélération de leur fréquence (cinq ont eu lieu entre 2008 et 2010) témoigne de la vivacité des réseaux impliqués et de la transmission de ce modèle de festival féministe, autogéré. Cela rend compte d'une certaine appétence pour cette forme de mobilisation féministe de la part d'une population âgée entre dix-huit et quarante ans. Ces événements drainent une assistance qui dépasse le niveau strictement local, et révèlent l'existence de liens entre différents réseaux à un niveau national

⁶⁵⁸ Présentation LADYFEST- Dijon- 2009 : <http://ladyfest.brassicainigra.org/view.php?page=12>

⁶⁵⁹ Chaque Ladyfest a ses propres objectifs : certaines sont plus axées sur l'art féministe, d'autres sont plus dans l'activisme et la réflexion. En septembre 2009, la Ladyfest de Dijon avait, pour thématique centrale, *les corps*.

et transnational. Les protagonistes de ces réseaux font, en effet, preuves d'une grande mobilité lorsque se tient ce type de manifestation.

Les bases politiques et les moyens organisationnels de ces festivals sont les mêmes que ceux pratiqués au sein des squats. Toutes les manifestations sont à but non-lucratif, organisées par des associations ou des collectifs informels féministes. Les politiques de mixité varient selon les collectifs à l'initiative du festival et la nature des activités proposées. Tous les festivals ont été auto-financés⁶⁶⁰.

Si les bases politiques et organisationnelles sont les mêmes que celles pratiquées en squat, le squat comme lieu de vie et espace d'activités structure et permet l'organisation même de ces festivals autogérés, comme le souligne Manon Labry, qui en prenant l'exemple des ladiyfest de Toulouse, mentionne que « le réseau s'est progressivement élargi et a pu perdurer grâce à l'existence de squats tels que le «Clandé» ou les «Pavillons Sauvages», qui offrent des espaces de liberté et de gratuité indispensables pour la tenue de ce genre d'événements (en effet les organisatrices s'attachent pour la plupart à ce que les bénéfices, servant principalement à défrayer les groupes et acheter du matériel, proviennent de dons volontaires).⁶⁶¹ » A Grenoble, le festival était organisé dans différents espaces autogérés de la ville. Un squat mixte est devenu non-mixte pour l'occasion afin de permettre l'hébergement des nombreuses festivalier-es, venu-e-s pour l'occasion dans la ville :

« Cette année-là, on a organisé la ladiyfest de Grenoble, on a accueilli, je ne sais pas combien, une soixantaine de féministes de partout, dans le squat. [...] Il n'y avait pas besoin de négocier, c'était ok, on organisait la ladiyfest, on hébergeait les féministes chez nous et il y avait 60 féministes à la maison. On avait un grand immeuble, on avait de la place.»(F14)

A Dijon, c'est l'espace autogéré des Tanneries qui a été redéfini en espace non-mixte et investi le temps du festival :

⁶⁶⁰ Excepté dans le cas de la Ladiyfest Bordeaux.

⁶⁶¹ LABRY Manon, « Riot Grrrls américaines et réseaux féministes « underground » français », *op.cit.* : 64.



Figure 19. Les Tanneries : Ladyfest Bienvenue

Les Tanneries

« Il n'est peut-être pas nécessaire pour beaucoup de re-présenter les Tanneries, mais pour certain-es oui. Et il nous semble important aussi que ce lieu soit présenté d'un autre point de vue, un point de vue de femmes même ! Alors, les Tanneries c'est, officiellement, un « centre social autogéré », dans lequel des personnes vivent, et où un certain nombre d'activités plus ou moins permanentes et (ir-)régulières sont proposées telles que une bibliothèque, un atelier mécanique vélo, des espaces discussion débat autour de thématiques diverses, une salle de concert avec son dance floor pour les boums, et plein d'autres choses selon les envies de chacun-e. Mais les Tanneries, c'est aussi un espace essentiellement -pour ne pas dire uniquement- habité par des hommes. Malgré une volonté pouvant s'inscrire dans une logique politique de questionnements de la part des personnes investies ou des gens de passage, autour des constructions de genre, et de discriminations, il n'en reste pas moins que l'ambiance de punk, de oi, etc puant le « virilisme » ne donne ni le goût ni l'envie pour nous femmes de pleins d'horizons d'y venir.

C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il nous a semblé qu'il était temps d'enfin oser « prendre le taureau par les cornes ». S'y retrouver ensemble, filles-lesbiennes-trans, proches ou non de ce lieu, dans le cadre d'un Lady Fest. L'occasion ou jamais de se réapproprier pendant quelques jours les Tanneries. ⁶⁶²»

⁶⁶² Présentation LADIYFEST- Dijon- 2009 : <http://ladyfest.brassicanigra.org/view.php?page=12>

« Evidemment ce ladyfest se fera en non mixité femmes, gouines, trans. Non mixité ça veut dire entre personnes qui se reconnaissent dans une identité de femme, gouine, trans et transgenre. Pourquoi ça, me direz-vous, et à quoi ça sert donc ? Ben le fait d'être entre femmes-gouines-trans autour d'ateliers divers et variés ça nous donne une force collective mais aussi individuelle. La volonté de se serrer les coudes et de se visualiser comme étant une force collective et ben ça donne la pêche !

Et puis c'est se retrouver et partager des trucs parce que l'on subit les mêmes oppressions et qu'à partir de ça on peut construire des réflexions collectives et mieux se comprendre.

En fait, il s'agit simplement de réapprendre dans un cadre favorable à créer des espaces de discussion et de réflexion entre personnes touchées par des questionnements communs. Parce qu'il faut bien le dire, parler et

Les Ladyfest constituent des moments de rencontres et d'échanges importants où se transmettent et circulent des savoirs, des savoir-faire et des informations, grâce aux ateliers et discussions thématiques. Ce sont les influences culturelles, pratiques et théoriques qui voyagent et qui remodelent des parcours activistes collectifs plus quotidiens et plus locaux, les expressions locales de cette forme de féminisme.

Nous pourrions prolonger la liste en fonction des spécificités d'engagements en mentionnant, par exemple, la Queeruption, ces rassemblements de *queers* radicaux qui se tiennent en Europe et qui mobilisent les personnes dont l'engagement tourne davantage autour des minorités sexuelles ; l'Université d'Été Euro-méditerranéenne des Homosexualités⁶⁶³ (UEEH) est également un espace de rencontre privilégié à la croisée entre la recherche, le militantisme et la vie quotidienne ; les « No Border⁶⁶⁴ », littéralement « pas de frontière », réseau, dont les objectifs sont d'agir concrètement contre le contrôle d'État et les différentes formes d'exploitation des migrant-e-s ; l'Action Mondiale des Peuples ou People's Global Action (PGA), réseau mondial d'activistes anti-capitalistes⁶⁶⁵ ...

Une constellation de mouvements, de dynamiques contestataires trace des mobilités spécifiques en fondant et renforçant ce capital militant précédemment souligné. L'ensemble de ces manifestations construit un maillage de la contestation anarcho-féministe et fonctionne comme un système de relations et d'actions socio-politiques. Cette structuration du militantisme qui passe toujours par une structuration de l'espace, de manière ponctuelle et éphémère, aide à permuter un sentiment, une sensibilité en une trajectoire militante et habitante :

réfléchir avec des personnes qui ont des vécus et des ressentis semblables, malgré toutes leurs différences, c'est plus facile tout de même ! »

⁶⁶³ Créé en 1979 par le groupe de libération homosexuelle de Marseille, cet événement rassemble, durant une semaine, 500 participants sur le campus de Luminy, dans le massif des Calanques. Après s'être tenue tous les 2 ans entre 1979 et 1987 sous le nom d'Université d'Été Homosexuelle de Marseille (UEH), cette manifestation s'est interrompue pour renaître annuellement en 1999 sous l'impulsion du Groupe de Libération Homosexuelle, d'associations marseillaises et de la commission des homosexualités de la Ligue communiste révolutionnaire. Elle bénéficie aujourd'hui du soutien de la ville de Marseille, du Conseil général des Bouches du Rhône et de la Région Paca. Des cycles d'ateliers, de conférences, de forum sur les questions internationales, la vie quotidienne, la culture et l'histoire, des ateliers d'expression artistique, des divertissements, des soirées festives, des spectacles sont au programme. Les principes organisationnels des UEEH sont : l'autogestion (programmation des contenus, prise de décisions, gestion collective de la vie quotidienne), l'horizontalité comme principe de fonctionnement et la non hiérarchisation des savoirs et des pouvoirs.

⁶⁶⁴ Un « No Border » prend place aux frontières territoriales, mais également aux frontières intérieures et virtuelles. Le camp de 2001, par exemple, s'est focalisé autour de l'aéroport de Frankfurt, et le camp international 2002 à Strasbourg s'est centré sur la frontière numérique du Système d'Information de Schengen (SIS), avec pour localisation géographique : le Parc du Rhin qui se situe le long du fleuve, à la frontière de l'Allemagne.

⁶⁶⁵ La première conférence globale s'est tenue, en 1998, à Genève, avec plusieurs centaines de représentants de mouvements populaires du monde entier ce qui a permis, par la suite, de coordonner des organisations lors de contre-sommets et aussi au moment d'événements ponctuels tels que les caravanes itinérantes de rencontres : la Caravane Intercontinentale, les journées mondiales d'actions, etc.

« Je me suis rendue compte que le collectif, ça fait vraiment du bien aussi, comme ça donne de l'énergie. J'étais épatée. J'étais là-bas, je me disais, je vais faire quelques trucs et j'ai fini par y habiter, j'ai bossé à fond et ça, c'était vraiment le collectif. » (B13)

Cet exemple structuré autour de la notion de « collectif » énonce le glissement opéré : une action collective devient un mode d'habitat : « j'ai fini par y habiter ».

Autour d'activités et de manifestations, se tissent des sociabilités qui permettent aux actrices de cette mouvance de les inscrire dans un groupe social de référence, de les affilier socialement, de les placer dans des réseaux amicaux :

« Je retiens surtout des gens que j'ai rencontrés là, que je n'aurais peut-être jamais rencontrés sinon. Pour certaines, ce sont devenues des proches. J'ai envie de dire ça d'abord. » (F1)

Cela les place aussi dans une certitude. Elles se voient rassurées dans des choix de vie :

« Ça rassure et ça légitime et ça enrichit la vie qu'on choisit un peu comme ça, avec une main tremblotante, on met un pied dedans et puis finalement, c'est aussi un flot qui nous porte. Et je pense que pour tout le monde, c'est comme ça. Même pour les gens qui vivent « en-dehors » (rires). J'ai envie de dire que tout le monde a besoin d'avoir quelqu'un qui les rassure pour leur dire que oui, oui, mais c'est bien, il faut travailler. Moi, en ayant travaillé, regarde, j'ai pu me payer ma nouvelle voiture. Et puis, oui, tout le monde a besoin d'être rassuré. Donc, vivre ici, par rapport à la vie que j'ai envie de mener et puis mes idéaux, ça me rassure. Donc heu, oui, ça me confirme. C'est indispensable, j'ai envie de dire. C'est difficile d'avoir des idées comme ça sans pouvoir effectivement les concrétiser, les réaliser au quotidien et de pouvoir y croire encore dans 5 ans parce que ça peut être une envie passagère de jeunesse, n'est-ce pas ! (rires) Un truc inexplicable et puis après, hop, on te remet dans le rang et puis tu oublies un peu. Et je n'ai pas envie d'oublier ça, je n'ai pas envie de perdre mes idéaux qui ont été déjà durs à gagner. » (B18)

Les sociabilités renforcent l'identification sociale des personnes inscrites dans la mouvance squat et accroissent la motivation à devenir habitantes et/ou militantes.

Cette question des réseaux de sociabilités est primordiale dans l'entrée dans cette mouvance, dans la construction d'un lieu de vie et dans sa sauvegarde. Ces réseaux de sociabilités permettent la transmission d'un « modèle d'habiter alternatif » ayant pour conséquence l'engagement et l'inscription dans une mouvance autonome et libertaire. Ils aident au développement d'une capacité critique par rapport aux mondes environnants, d'une connaissance forte des possibles d'une nouvelle organisation sociale, d'une capacité à mettre

en place le système concret de mise en application d'un idéal de société que nous pouvons schématiquement décrire ainsi :

- reconstituer un microcosme social pour fuir les multiples formes de contraintes sociales ;
- l'élection d'un espace de vie afin de libérer les rapports sociaux ;
- l'instauration d'îlots d'économie de subsistance en vue de la déstabilisation du capitalisme ;
- s'abstraire de l'ordre social pour transformer sa vie.

L'accent a été mis sur l'entrée dans une mouvance plus large que celle de la contestation féministe, bien que celle-ci se profile lorsque nous avons traité la question des réseaux et des formes de sociabilités propres à la consolidation d'un engagement au sein d'espaces de vie anarcho-féministe. Nous avons souligné que l'entrée dans le mouvement autonome et libertaire est à expliciter au travers d'une éducation spécifique, d'une transmission d'une culture de l'engagement et de valeurs spécifiques telles que : la justice sociale, l'égalité hommes/femmes, l'indépendance. Ces valeurs, si elles se confondent avec celle du féminisme, n'expliquent pas la manière dont les habitantes des squats permutent une socialisation en une action collective, un « acquis » en des revendications ?

4.2.3. *La formation d'un capital féministe*

La socialisation politique tournée autour de valeurs dites de « gauche » s'exprime rarement en une socialisation féministe. Seule une personne de notre corpus déclare l'engagement de sa mère au sein du mouvement de libération des femmes, des années 70 :

« Alors, c'est facile, ma maman, elle était au MLF. Voilà. Pour le coup, c'est assez simple. Après, cela aurait pu être pas du tout ça, j'aurais pu ne pas en venir au féminisme avec une mère avec une culture féministe. Mais, je pense qu'elle l'a bien transmise. Dans la famille, il y a quand même une culture alternative, militante qui est assez forte, enfin de la part de mon père et de ma mère, juste. Si on retourne un peu en arrière, il y a un peu, pas des figures, mais des personnes qui font que tu vois qu'il y a des transmissions militantes ou des choses comme ça. Et c'est vrai que moi, du coup, j'ai eu une éducation en prise par ce truc du féminisme. Oui, ma mère, c'est le féminisme des premières heures. Je sais qu'à 14 ans, j'ai vu *Du côté des petites filles* dans la bibliothèque. Des choses comme ça. Mais, ça a pris tout son essor plus tard. »
(F9)

Cet extrait d'entretien ne résume pas l'ensemble des profils idéologiques des habitantes des squats, bien qu'il réaffirme le capital « militant » précédemment souligné. Il souligne une histoire socio-familiale et les conséquences de cette histoire sur un environnement socio-familial : « à 14 ans, j'ai vu *Du côté des petites filles* dans la bibliothèque. » Cette annonce d'un ouvrage de référence de la culture féministe est contrebalancée par la locution : « Mais, ça a pris, tout son essor, plus tard. ». C'est cette question de l'essor d'une critique féministe qui est à questionner.

La socialisation primaire témoigne d'une socialisation émancipatrice, articulée autour de valeurs égalitaristes. Ces dimensions ne sont pas niées par les actrices de notre corpus. Elles sont même valorisées au travers du rapport qu'elles entretiennent avec leur mère et/ou leur père :

« C'est plus une évolution, je pense que j'ai toujours été élevée avec la notion que l'homme et la femme sont égaux. » (B1)

« Oui, en fait, ma famille, mon père par exemple, a une très grande conscience sur les sujets féministes. Et donc pour moi c'est normal que tu agisses sur ces questions-là. En Suède, c'est un peu mieux qu'en Allemagne. Venir ici me fait me rendre compte de choses que je savais sans y avoir forcément réfléchi, des choses qui, pour moi, sont totalement claires comme comment se comporter avec les autres et ce n'est pas forcément évident ici. » (B4)

Elles ont bénéficié d'un *empowerment*⁶⁶⁶ :

« [Ma mère] ne m'a jamais dit, « je suis féministe », elle ne m'a jamais parlé de féminisme. Par contre, de part, les modèles que j'avais, c'était des modèles pour pousser les filles. C'est-à-dire que elle, elle était prof de gym, à la campagne. Donc, elle s'occupait des filles et des garçons. C'était la seule, c'était un tout petit établissement. Donc, il y avait ce truc. Systématiquement dès qu'il y avait des propos sexistes, de remettre les gens à leur place. C'était ce truc : « non, non, allez les filles. » Moi, j'ai deux petites sœurs, je n'ai pas de frère, on pousse les filles, on y va. Tu es bien capable de faire des choses. Ce n'est pas parce que tu es une fille que tu peux moins faire. Il n'y avait pas du tout ce truc de dévalorisation ou de sentiment d'infériorité. Je n'ai pas eu un truc de... On ne m'a pas parlé du féminisme, mais après on m'a montré que ce n'était pas parce que j'étais une fille qu'il y avait des barrières. Donc, voilà. C'est plutôt quelque chose qui aide, ils m'ont toujours poussée, ils ne m'ont jamais empêché de faire des trucs. Genre, une de mes sœurs a voulu faire du foot, et bien elle a fait du foot. Voilà, ce n'était pas un truc qui posait problème. » (F10)

⁶⁶⁶ Nous utilisons ce terme anglais pour souligner une perspective féministe qui se profile et qui traduit, ici, une éducation émancipatrice.

Le mot « féministe » n'est toutefois pas dans les traditions socio-familiales de nos informatrices. C'est d'ailleurs la génération des enfants qui énonce ce vocable pour décrire une attitude, des pratiques sociales, des idées et qualifier leurs parents :

« Pour moi, c'est une féministe, mais juste, [Ma mère] ne va pas forcément le dire. Ou en tout cas, c'est une femme qui s'est battue pour ses droits, pour être respectée en tant que femme aussi et qui est un peu dégenrée, ma mère, qui est quand même sur ce côté, « je bricole, je fais plein de trucs de gars, je m'en fous ». Moi, je la vois un peu comme ça. » (F13)

« [Ma mère] ne l'est pas vraiment, elle est féministe dans l'idée et dans la manière dont elle se comporte mais elle ne voit pas l'intérêt d'être féministe, de le crier fort et de se battre pour ça parce qu'elle vient d'un endroit où elle a eu la possibilité de choisir, elle avait la possibilité de choisir si elle voulait travailler ou pas, oui plus ou moins... Pour elle, c'est normal d'aller travailler et de ne pas être toute seule à s'occuper des enfants, par exemple ou des choses comme ça. [...] Elle ne vit pas dans un système patriarcal.»(B9)

L'énonciation d'une posture ou d'un engagement féministe ne va pas de soi. C'est la question de l'environnement social qui se trouve questionné dans le dernier extrait d'entretien. Pourquoi se déclarer d'un féminisme si dans sa propre vie quotidienne, la dimension du « choix » se trouve posée ? Si la mère de notre informatrice ne vit pas dans un système patriarcal, pourquoi notre informatrice ne considère-t-elle pas qu'elle vient du même système social ? Où se trouve la frontière entre le système dans lequel évolue sa mère et son propre système social ?

Au-delà de ce questionnement, c'est la question de ce que recouvre le vocable « féministe » : une posture, des valeurs, un engagement concret dans des instances politiques. Comment en arrive-t-on à se dire : « féministe », à se réclamer d'un féminisme ?

Au-delà de ces contours poreux de ce qu'est « être féministe », cela souligne une dimension liée au mouvement lui-même : le féminisme fait l'objet de représentations négatives véhiculées par l'ordre social. Ces représentations imprègnent, d'ailleurs, les représentations sociales de certaines habitantes des lieux de vie étudiés :

« En Italie, les femmes, les maisons de femmes sont connotées « vieilles femmes », des femmes de plus de 50 ans, c'est assez ennuyant si tu veux parler de maisons de femmes, ou de projets féministes, ce n'est pas très jeune... » (B2)

« On en rigolait l'autre jour par rapport à nos craintes avant d'arriver ici. On ne savait pas du tout à quoi s'attendre parce qu'un squat de féministes, en tout cas, en en

connaissant certaines à Genève, ça peut être des femmes de 50, un peu alcoolos sur les bords, mais vraiment engagées, qui sont très sympas, mais finalement invivables. Et puis, là vraiment, on a eu une bonne surprise de voir que c'était des gens comme nous » (B18)

Si nous pointons cet écart, voire même ce fossé, qui s'exprime en termes de génération, c'est pour souligner qu'aucune d'entre elles n'a eu de parcours politique ou militant ancré dans une critique féministe, avant d'intégrer ce monde de l'alternative. Aucune d'entre elles n'a eu l'expérience d'un féminisme « institutionnel » ou d'association œuvrant pour le droit des femmes. Le rapport serait même inversé : c'est au moment où leur identité féministe est déjà constituée que les habitantes des squats cherchent ensuite à tisser des liens avec les associations ou les organisations féministes locales, à rencontrer des féministes capables de les inscrire dans des dynamiques spécifiques :

« Je me suis un peu motivée à rencontrer des féministes, quand c'était le 8 mars, journée des femmes. Et je me suis retrouvée une des seules des moins de 25 ans, voire moins de 30, voire moins de 35. Et il y avait un petit groupe. Et l'année d'après, je voyais que c'était toujours les mêmes qui se bougeaient. C'est l'ancienne génération, elles ont plus de 50 ans. Et du coup, c'était mon entrée dans le milieu féministe genevois où je me disais : « mais, je ne comprends pas, est-ce qu'il n'y a qu'elles ? » Et voilà, on a monté un petit collectif avec deux autres amies et du coup, j'ai rencontré d'autres petits collectifs qui sont complètement invisibilisés, soit parce qu'elles choisissent de l'être, soit parce que personne ne s'y intéresse. Ce n'est quand même pas très répandu, enfin je n'ai pas l'impression qu'il y ait un mouvement fort. Et voilà. Mais, en fait, quand on cherche ou quand on commence à rentrer dedans, on voit à quel point, il y a en fait beaucoup plus de petites assocs, de collectifs, d'individu-e-s qui sont touchés par ces questions et qui se motivent dans un travail ou activités sociales, artistiques. » (B17)

« Ancienne génération », « vieille école », « plus de 50 ans », « un peu alcoolos sur les bords, mais vraiment engagées, qui sont très sympas, mais finalement invivables » sont autant d'expressions qui qualifient les féministes inscrites dans des organisations ou des associations de lutte pour le droit des femmes. Nous nous accorderons avec Vera Taylor⁶⁶⁷ pour qui « les mouvements ne meurent pas, mais se rétractent et se retranchent pour s'adapter aux

⁶⁶⁷ Vera Taylor a construit son cadre théorique dans l'appréhension des mouvements féministes étatsuniens. Elle met à jour des nombreux liens entre le féminisme des années 60 et celui du début du XXe siècle, au moment des revendications pour l'obtention du droit de vote. A la lumière de ses résultats, elle invite les lecteurs à appréhender l'engagement dans un continuum de pratiques - changeantes, adaptées au nouveau contexte auquel elles doivent faire face, pour saisir les processus par lesquels les mouvements peuvent se maintenir dans le temps et éventuellement ressurgir au bénéfice d'un contexte d'opportunités politiques plus favorable. JOSHUA Florence, « Abeyance structure », in : FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile, (sous la direction de), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Presses de Sciences Po, Paris, 2009 : 17.

changements de climat politique »⁶⁶⁸. Vera Taylor utilise la notion d'« abeyance structure » pour analyser les phénomènes de continuité des mouvements sociaux. Cette notion « décrit un processus de maintien ou de mise en veille par lequel les mouvements parviennent à durer dans des environnements politiques devenus non réceptifs, jouant ainsi un rôle de passeur entre deux étapes⁶⁶⁹ ». C'est bien cette figure du « passeur » ou de la « passeuse » qui nous questionne.

« J'ai l'impression qu'il y a deux types de féministes (rires). Il y a celles qui arrivent au féminisme par les études. J'ai l'impression que j'en ai rencontré plusieurs qui, dans leur cursus d'études, et bien elles ont découvert le féminisme et bang, ça a été hyper important et il y a celles, comme moi, qui ont rencontré des féministes. Bon, des fois, c'est mélangé, c'est les deux.» (B14)

Ce constat énoncé par une de nos interviewées se vérifie à la lecture de nos données⁶⁷⁰. Les profils se scindent en deux catégories :

- Les personnes se révèlent féministes par le biais d'un enseignement à l'université, qu'elles concrétisent ensuite par des lectures et des retours à la théorie.
- Les personnes construisent un discours féministe à l'intérieur du mouvement autonome et libertaire.

Sur cette première figure militante que nous pourrions qualifier de « théorique », il y a des soubassements personnels :

« Il y a eu un type, [...], que je vois encore, en fait, parce qu'il fait partie de ce milieu un peu militant, qui nous a fait une conférence sur le féminisme parce qu'on avait en tant que journaliste, tous les mois, une conférence sur un sujet divers et varié [...]. Tu avais des sujets de géopolitique et tu avais des sujets comme ça plus sociologique ou quoi. Et il nous a fait cette conférence sur le féminisme. Donc, c'est marrant parce que c'est un gars qui a fait ça dans ce cadre et moi, en fait, ça a mis des mots, c'était ma dernière année d'école, je devais avoir, 21 ou 22, je ne sais plus. Et ça a mis des mots sur des choses que je ressentais. C'était super important et c'était la première fois que j'étais confrontée à une théorisation en fait de ce que je ressentais. Alors du coup, bien évidemment, j'ai eu la bouche grande ouverte et j'ai fait : « ah ouais, mais merci, merci d'avoir dit ça, merci. » Et ça a généré en fait des discussions forcément dans la classe

⁶⁶⁸ TAYLOR Verta, « La continuité des mouvements sociaux. La mise en veille du mouvement de femmes », in : FILLIEULE Olivier (sous la direction de), *Le Désengagement militant*, Belin, 2005 : 250.

⁶⁶⁹ JOSHUA Florence, « Abeyance structure », *op.cit.* : 17.

⁶⁷⁰ Bien que relativisé pour le cas allemand.

[...] Il y a eu des discussions avec ces gars qui m'ont dit : « mais, non, attend, il exagère, non mais là, il faut arrêter. Enfin, c'est bon. » Et là, ça a vraiment fait une scission en fait. Ou moi, j'ai capté des choses, j'ai capté la mauvaise foi qu'il y avait en face. Après, j'ai continué à me renseigner, à lire des bouquins, à rencontrer des personnes et du coup, à me dire, oui il y a vraiment un souci. Ce que je ressens, ce n'est pas juste moi qui le ressens. Ah oui, c'est un truc en fait systématique. » (F13)

« Et puis là, j'ai eu une prof qui abordait ces questions. Son premier cours était intitulé : « un homme sur deux est une femme. » Et puis, juste, j'étais là : « ouf, enfin, quelqu'un en parle de manière aussi théorique et appuyée par des auteures et pas juste, c'est mon ressenti de me sentir toujours écrasée partout et de voir qu'en fait, il y avait des études féministes, il y avait des études sur le genre, il y avait des études queer et que c'était aussi analysé tous ces phénomènes. Et pas juste, c'est moi qui suis folle et qui hallucine. Je dis tout le temps ma mentor, mais c'était vraiment une rencontre impressionnante avec cette femme. » (B18)

La théorie donne sens à des émotions, à des sensations, à des constats. Elle met des mots sur un ordre social qui les interpelle et dont elles ne comprennent pas le sens. Le féminisme est une rencontre. Il se rencontre par le biais de « passeur-euses » : un militant, une enseignante qualifiée de « mentor ». Il se prolonge ensuite par la lecture de textes. Il se rencontre également à l'intérieur de la scène autonome et libertaire dans laquelle les idées féministes sont véhiculées et dans laquelle elles se regroupent autour de ces idées. Cette rencontre caractérise le second profil des militantes anarcho-féministes :

« Il y a des parcours peut-être plus classiques de féministes qui sont dans le milieu alterno, assez masculiniste et puis qui le découvrent plus ou moins ensemble ou qui rencontrent des filles et qui leur ouvrent les yeux et puis finalement, elles deviennent copines et puis elles vont lutter contre ce milieu là. » (F12)

« J'ai rencontré ce féminisme, enfin vraiment. Il y a eu un timing vraiment... On se croisait dans Lyon. Je les croisais, je les regardais avec un peu de curiosité, elles me faisaient trop peur parce que, quand même, ça fait toujours peur les féministes quand tu les vois de loin (rires). Et en même temps, un truc d'admiration hyper fort. Ah làlàlà, elles ont l'air fortes, elles ont l'air grandes. J'ai l'impression qu'elles étaient toutes hyper grandes, hyper sûres d'elles. Bon, après quand tu les rencontres, tu te rends compte que tout est plus compliqué que ça et qu'on a toutes nos failles. Et bref, je les ai vraiment rencontrées au bon moment de ma vie où je ne savais vraiment pas ce que j'allais faire. Je n'avais pas envie de reprendre les études. Je n'avais pas spécialement d'envie de bosser ou quoi. Et du coup, c'est pour ça que j'ai pu me jeter à cœur ouvert dans cette aventure qui s'offrait à moi. C'était un moment où j'avais besoin d'une ouverture quelque part et du coup, je me suis jetée dedans sans problème. Je n'avais même rien à abandonner en fait. Ca a été ça aussi. » (F14)

L'entrée dans la mouvance autonome et libertaire ouvre la voie à une critique féministe au sein du mouvement même. Par définition, l'anarchisme, opposé à toute forme illégitime

d'autorité, se contredirait lui-même s'il ne rejetait pas le sexisme, comme le racisme, l'homophobie et toutes les formes de discrimination. C'est l'essence féministe de l'anarchisme que nous avons précédemment soulignée qui ranime une critique féministe de l'ordre social :

« Moi, je suis hyper nulle en théorie ou en grand blabla. Mais, là, dans ma maison, la façon dont j'habite aide à lutter contre toutes les oppressions et pour moi, c'est une des définitions avec l'anti-hiérarchie, de l'anarchisme. Et du coup, toutes les oppressions dont celles du mâle dominant. C'est pour ça que j'ai fait ce lien. Mais, pour moi, la lutte féministe et la lutte anarchiste, elles ne peuvent qu'aller main dans la main. Et d'ailleurs, je ne comprends pas pourquoi les anars, ils ne comprennent pas ça. » (F4)

La filiation théorique entre féminisme et anarchisme paraît évidente pour celles qui vivent au sein de ces espaces de vie autonomes, libertaires et féministes. Toutefois, cette « essence féministe » est souvent malmenée par des attitudes et des comportements « virilistes » ayant pour conséquence la construction de groupes féministes, l'alliance de femmes autour de la dimension émancipatrice de la critique anarchiste de l'ordre social :

« Quand je squattais à Marseille, en gros c'était des squats très virilistes, cette ambiance là, mais les milieux militants, c'était pareil parce que je faisais partie d'autres organisations militantes. Et c'est plus que je trouvais ça assez incohérent de militer avec des gens pour l'abolition des inégalités et des injustices, et des pratiques de domination dans le monde et qu'en fait que ça se reproduise au sein de nos propres collectifs sur les questions de genre où c'était clairement, beaucoup, beaucoup plus dur pour une nana de faire sa place là-bas enfin pour plein de raisons, de faire sa place, d'avoir le droit à la parole, d'être écoutée, de ne pas être considérée avant tout comme une potentielle amante parce que c'était vraiment, dans ces squats-là, c'était vraiment le cas : une nana nouvelle qui arrivait, c'était... Il y avait les copines de, en fait, qui étaient dans le squat. Ce n'était pas des squatteuses, quoi. Et puis, supporter toutes les violences sexistes, les blagues, les remarques, les déconsidérations et puis après toutes les agressions parce que c'était aussi assez fréquent d'où le fait qu'il n'y avait pas beaucoup de femmes qui habitaient là-bas. Donc, oui, c'était assez insupportable quand même de vivre là-dedans en ayant une conscience féministe, c'était un peu une lutte de tous les jours. Donc, oui, du coup, j'avais plutôt envie de lutter en dehors de mon réseau militant, plutôt qu'avec mon réseau militant. » (F12)

La liberté prônée par le mouvement anarchiste, l'émancipation recherchée et l'autonomie proclamée devraient en effet s'appliquer aux hommes comme aux femmes issus du mouvement, pendant qu'au sein des squats, les femmes sont souvent confrontées à des situations sexistes, voire oppressives provoquées par leurs homologues masculins. Elles ne sont pas pensées comme squatteuses, mais comme « copines de ». Elles se retrouvent à lutter

au sein même du mouvement autonome et libertaire pour asseoir une présence, pour faire valoir une parole :

« Parallèlement, il y avait le squat mixte et le groupe féministe qui se réunissait toutes les semaines. Et ça se passait super mal, le squat mixte. Disons, c'était hyper chiant. En plus, c'était vraiment en décalage avec mes problématiques, les discussions qu'on mettait en place dans le groupe féministe. Et du coup, on a eu une idée folle : d'ouvrir ce squat [féministe, non-mixte] » (F9)

Cette idée folle « ouvrir son propre espace dédié à la culture féministe » se donne à lire comme une rupture qui crée une radicalité dans la démarche militante française que la pérennité du contexte allemand trouble en quelque sorte.

4.3. Le Genre et la sexualité, des variables d'engagement

Les éléments biographiques laissent entendre que l'origine du développement de la mobilisation anarcho-féministe s'inscrit dans une structure sociale d'opportunités politiques⁶⁷¹ : la transmission d'une éducation militante, d'une éducation en faveur de l'émancipation des femmes et de leur autonomisation, l'existence préalable d'un vivier de la contestation, renforcée par l'interdépendance relationnelle qui se construit au cours de l'expérience, au cours de l'action collective. Au-delà de ces données, des événements, des ruptures ponctuent les trajectoires militantes et habitantes des personnes de notre corpus. Ces ruptures qui s'articulent principalement autour des variables de genre et de sexualité éclairent l'engagement féministe au sein de la mouvance squat et dans le même temps, nous conduisent à reconsidérer la question du choix dans l'investissement du squat.

⁶⁷¹ Ce concept rend compte de l'environnement politique auquel sont confrontés les mouvements sociaux et qui peut selon la conjoncture exercer une influence positive ou négative sur leur émergence et leur développement. Loin de faire l'unanimité, ce concept a été particulièrement remis en question par nombreuses recherches portant sur les logiques d'engagement. FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, «Structure sociale d'opportunités politiques» in : FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile, (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009 : 538.

4.3.1. *La question des violences faites aux femmes*

Dans un premier temps, nous relaterons une dimension que nous ne pouvons pas ignorer tant elle flotte sur les deux terrains, mais qui nous est difficile à appréhender à la lumière de nos données. C'est la question des violences faites aux femmes.

A la faveur de l'implication méthodologique que nous avons mobilisée dans l'appréhension de nos terrains français et allemand, cette dimension des violences faites aux femmes nous a été avouée lors d'échanges informels et révélée⁶⁷² lors de discussions collectives au sein des squats.

Lors d'une discussion collective portant sur les violences au sein du mouvement autonome et libertaire, une des participantes a pris la parole et a interpellé l'ensemble du groupe en déclarant : « si vous êtes ici, c'est que vous avez toutes été violées. » Suite à cette interpellation frontale, elle a poursuivi en énonçant les conditions de son propre viol. Dans ce même temps d'immersion, une autre personne nous a relaté les violences sexuelles dont elle a été victime. De la même façon, à Berlin, lors de discussions informelles, il nous a été avoué que la moitié des personnes présentes dans la maison avait été victime d'agressions sexuelles. Cependant, dans les entretiens⁶⁷³, cette réalité ne se dévoile pas ou se révèle de manière fortuite : « Puis comme beaucoup de féministes, j'ai eu l'histoire du grand-père qui se fout à poil devant toi, tout le bordel ». Cette révélation sous-entend que si notre informatrice a vécu cette situation, celle-ci est communément partagée par les activistes féministes et forge un engagement féministe.

Ces réalités de violences faites aux femmes apparaissent parfois dans les trajectoires de vie des mères, ce qui façonne une éducation faite de peur ou à l'inverse, une transmission d'une hyperconscience de ces réalités de violence sexuelle et physique dont sont victimes majoritairement la catégorie des femmes. Dans certaines trajectoires, nous avons parfois le sentiment que c'est une dimension sous-jacente d'une révolte et d'une volonté de n'habiter qu'entre femmes.

Toutefois, à la lecture de nos données, cette variable reste « objectivement » en suspens. C'est pourquoi il nous est difficile de la traiter⁶⁷⁴. Si nous ne pouvons pas objectiver cette question, nous la retenons à la suite des propos d'une de nos informatrices :

⁶⁷² Dès notre première immersion en squat féministe, non-mixte, cette réalité s'est révélée par l'annonce franche d'une activiste relatant le viol dont elle a été victime.

⁶⁷³ Cette dimension de l'élaboration des entretiens est expliquée dans la partie méthodologique.

⁶⁷⁴ Toutefois, cet indicateur de la violence faite aux femmes éclaire les violences d'espace qui vont être exposées dans ce travail, l'engagement féministe qui fait de l'espace public et d'une temporalité spécifique un problème

« C'est qu'ouvrir des espaces féministes, c'est aussi des espaces où tu prends conscience des violences misogynes, sexistes, homophobes et on s'est retrouvé à accompagner des femmes qui se sont faites violer, qui ont été violées. » (F14)

Comme le souligne notre informatrice, un espace féministe et des activistes féministes polarisent l'ensemble de ces violences, en permettant une parole, en apportant du soutien, en accompagnant les personnes qui sont en souffrance ou qui sont victimes de violences sexuelles et/ou physiques :

« Dans la brochure qu'on a écrit, il y a des... Voilà, ça dit des histoires de filles classiques : de viol, de difficultés dans sa vie, dans ses trucs, voilà tout ce que chacune a pu sortir dans ses textes, mais quand même dans un truc de le faire ensemble pour qu'ensemble, ce soit chouette de le partager et puis qu'après, on se donne de la force. Pas dans un truc de dire, il y a en France, tant de femmes qui se font violer, par an, par leur mari... Enfin, tu vois, moi ce n'est pas ça que j'ai envie de raconter. Mais, heureusement qu'il y a des statistiques qui existent, c'est sûr. Mais, partie de ce constat-là, juste par exemple, ces histoires de viol, ça revient dans plusieurs textes de la brochure, c'est juste navrant comme c'est des histoires communes. Juste tu as plein de meufs... Et, tu sais, quand tu fais circuler les trucs, les gens, ils font des retours après. Bon, nous, les textes, ils sont anonymes, on a décidé de garder secret, il n'y a que nous qui savons qui a écrit tel texte et puis, tous les copains essaient de nous soutirer des infos, mais on tient bon. Et du coup, les gens, ils font quand même des retours, même s'ils ne font pas un retour direct sur ton texte où je ne sais pas quoi. Ils font des retours sur les brochures et tu te rends compte que c'est des expériences partagées où les nanas, elles vont te dire... » (F11)

L'espace féministe crée les conditions d'énonciation de violence. Il est un espace où il est possible de dire ou d'écrire des événements tragiques, douloureux.

Au-delà de cette question des violences sexuelles, d'autres dimensions nous apparaissent délicates dans leur appréhension sociologique. Nous observons en effet dans les trajectoires des militantes interviewées des événements renvoyant à des réactions de nature affective forte qui préexistent à leur mobilisation et à d'éventuelles rationalisations ultérieures d'un parcours militant. Nous empruntons au sociologue américain, James M. Jasper⁶⁷⁵ le concept de choc

politique, qui s'insurge des rapports sociaux de sexe qui se traduisent dans les espaces publics. Cet indicateur affermit l'idée que les habitantes des squats féministes cherchent à construire des espaces sécurisants, des espaces *safe* ce qui sera exposé dans le sous-chapitre « Construire des espaces *safe* ». Nous conservons d'autant plus cet indicateur que nous allons montrer les différents mécanismes sociaux que révèle l'espace féministe, la structuration du social articulée autour de la différence des sexes qui s'exprime au travers de la double dialectique du genre et de la sexualité.

⁶⁷⁵ Concept emprunté au sociologue américain, James M. Jasper, qui se propose de placer le concept de moral shock (1997) au cœur de l'analyse des mobilisations collectives.

Voir : JASPER James M., *The Art of Moral Protest. Culture, biography an Creativity in Social Movements*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 1997.

moral pour qualifier ces réactions de nature affective et « désigner un type d'expérience sociale se caractérisant par quatre traits complémentaires : cette expérience sociale résulte d'un évènement inattendu ou d'une modification imprévue, plus ou moins brusque de l'environnement des individus ; elle implique une réaction très vive, viscérale, ressentie physiquement parfois même jusqu'à l'écoeurement, la nausée, le vertige ; elle conduit celui qui y est confronté à jauger et juger la manière dont l'ordre présent du monde semble s'écarter des valeurs auxquelles il adhère ; enfin, cette expérience sociale suscite un sentiment d'épouvante, de colère, de nécessité immédiate qui commande un engagement dans l'action ⁶⁷⁶». Si nous mobilisons ce concept, c'est que nous notons des récurrences d'évènements dans les trajectoires habitantes des personnes interrogées.

4.3.2. *Des épreuves existentielles*

La majorité de notre corpus a quitté le domicile familial à l'âge de 18 ans (20/35), 4 d'entre elles à l'âge de 19 ans après l'obtention de leur baccalauréat (excepté un cas unique qui est resté un an de plus chez ses parents au moment de sa première année à la faculté). Cette réalité sociale révèle toutefois que 11 d'entre elles avaient déjà « quitté » la cellule familiale : soit 2/7. Ce chiffre révèle plusieurs réalités qu'il est difficile de circonscrire dans les limites de l'objectivation sociologique. Nous pourrions penser tout d'abord à un « libéralisme » dans le modèle éducatif :

« La première fois, j'avais dans les environs de 16 ans [...] Je ne voulais pas vivre avec mes parents... Tu sais à cet âge tu n'aimes rien, mon petit copain habitait là donc j'y suis allée pour y vivre. Ca a duré un an. Après, on a été expulsé et ils ont détruit la maison, c'était une bonne expérience. » (B2)

L'expérience de la vie alternative et du squat s'explique selon deux variables : la première est une relation amoureuse qui conduit notre informatrice au sein d'un squat dans lequel elle choisit de s'installer pour suivre son ami. La deuxième pourrait s'apparenter à une crise de génération liée à l'adolescence : « à cet âge tu n'aimes rien. » « Je ne voulais pas vivre avec mes parents » annonce un choix qui n'apparaît pas contraint, couplé d'une éducation permissive.

⁶⁷⁶ TRAÏNI Christophe, « Choc moral » in FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Presses de Sciences Po, Paris, 2009 : 101-102.

Cette donnée ne résume pas l'ensemble des départs du foyer familial à l'âge de 16 ans, ce serait nier les difficultés, les traumatismes, les accidents de vie et les événements violents qui traversent les trajectoires sociales des personnes interviewées :

« Je me suis trouvée un mec à la fin de la seconde, j'avais donc 16 ans et demi. Comme ma mère n'était pas là, j'estimais que je n'avais pas à rester. Ma mère n'a pas eu le choix. » (F5)

S'il rejoint l'extrait précédent avec ces mêmes réalités sociales : la rencontre d'un garçon qui conduit cette informatrice dans les squats et la décision de quitter le domicile familial ; ces réalités ne rendent pas compte des mêmes réalités socio-familiales. Pour le premier extrait, notre informatrice est issue d'une famille d'enseignants qu'elle qualifie de « cool », pendant que le second extrait renvoie à une trajectoire de vie « douloureuse » faisant suite au suicide d'un père, avec des difficultés financières et une relation mère-fille difficile.

C'est toute la question du choix qui se trouve être questionnée. Nous voyons que celle-ci ne se pose pas dans les mêmes termes : entre la possibilité de s'opposer aux règles établies (pour la première figure) et le refus de se soumettre aux règles établies (pour la deuxième figure). Cette question du choix peut se décliner jusqu'à la contrainte, comme le souligne l'extrait suivant :

« J'ai vécu 16 ans dans la maison de mes parents, avant que je ne déménage. Ma familiarité avec la scène des squats à New York était quand j'avais 16 ans, quand je suis partie de chez mes parents. [...] Je n'avais pas d'autre choix, je suis partie mais c'est comme si j'avais été mise à la porte en même temps... » (B6)

Cet effet de contrainte s'exprime ici par la locution : « je n'avais pas d'autre choix ».

Toutefois, si nous soulignons ces différentes acceptions de ce que peut recouvrir un « choix », cette déclinaison n'en reste pas moins difficile à appréhender. Si nous prenons les deux exemples suivants, que nous disent-ils de ce départ du foyer familial à l'âge de 16 ?

« Je suis une enfant frustrée et j'ai passé la moitié de mon enfance en étant frustrée. J'avais mon propre appartement à 16/17ans et ensuite je suis allée à l'étranger. Ensuite, je me suis détendue, j'étais à l'étranger, c'était très important pour moi de prouver que je pouvais faire les choses. Je ne connaissais personne, j'ai travaillé sur moi, j'avais quelques problèmes. Les choses qui m'affectaient précédemment ne m'affectent plus vraiment maintenant. » (B8)

« 16 ans, je suis partie de chez mes parents. Je squattais mais chez une pote. J'ai squatté à 17. On a ouvert à trois et on s'est retrouvé à 8... » (F2)

Le premier extrait pourrait renvoyer à une éducation permissive précédemment soulignée : « j'avais mon propre appartement à 16/17ans ». Or, la frustration éprouvée par notre informatrice s'apparente davantage à un mal-être qui dépasse largement une crise d'adolescence, au regard de sa trajectoire socio-familiale empreinte de décès, de désaffiliation sociale avec des fugues et l'expérience de la rue.

Dans ce premier extrait, nous nous situons dans le champ des émotions à la différence du second qui renvoie à une trajectoire habitante, dépourvue d'affect. Toutefois, il n'en reste pas moins que ce second extrait renvoie à des situations de violence extrême. Notre informatrice n'a pas eu le choix de quitter le foyer familial, bien que sa tournure langagière laisse entendre que c'était volontaire : « je suis partie de chez mes parents. » Au même titre que sa mère, victime de violence conjugale, que son petit frère, victime d'inceste, notre informatrice s'est retrouvée à la rue, prenant le pas de l'indépendance pour décharger sa mère confrontée à une situation d'extrême violence psychologique et matérielle.

Au travers de ces trajectoires, la déclinaison de ce que recouvre le choix nous amène à considérer le départ du foyer familial en termes de rupture dans une trajectoire de vie. D'ailleurs, cette dimension se révèle au regard des trajectoires habitantes qui se profilent au travers des extraits mentionnés. Nous constatons un lien entre un départ du foyer familial à l'âge de 16 ans et une familiarisation avec la mouvance squat. Sur 11 personnes ayant quitté le foyer familial à l'âge « symbolique » de 16 ans, deux personnes ont fait l'expérience de la vie en squat à l'adolescence, pendant que les autres les fréquenteront sans s'y installer.

Aussi, si nous mentionnons ce concept de choc moral utile à l'appréhension de ces trajectoires sociales pensée en termes de rupture dans une trajectoire de vie, nous observons que le champ des émotions⁶⁷⁷ ou plutôt l'ensemble des états affectifs⁶⁷⁸ que sont l'affect (« dimension subjective des états psychiques élémentaires depuis l'extrême de la douleur jusqu'au plaisir

⁶⁷⁷ Ce que nous nommons le champ des émotions pourrait être associé au concept de « libération cognitive » de Doug Mac Adam (1982) qui renvoie à la colère suscitée par la perception d'une injustice ou bien celui des « cadres d'injustices » de William Gamson (1992).

⁶⁷⁸ En sociologie des mouvements sociaux, cette approche en terme d'émotions a fait l'objet de critique montrant qu'elle est significativement et doublement genrée, à la fois par l'investissement des chercheurs sur le sujet de recherche, et par les études de cas qu'elle a privilégiées, comme par exemple les recherches de Taylor et Whittier sur les mobilisations de femmes (1995) ou bien celles de Gould sur les mobilisations d'homosexuels (2001, 2004). Lecture que nous faisons des entretiens n'est-elle pas empreinte de notre construction sociale de femme ? A analyser les dynamiques d'engagement et de désengagement, la différence de registres allant d'émotions positives (la satisfaction, le bien-être) à des états négatifs (épouïsment, dépression, burn out) nous font dire que le champ des émotions est pertinent à mobiliser dans cette recherche.

intense⁶⁷⁹ »); l'émotion (« excitation vive et limitée dans le temps, accompagnée de manifestations physiques et culturelles différenciées selon leur contexte social⁶⁸⁰»), la passion : (« affectivité intense se manifestant par des comportements collectifs créateurs ou destructeurs, des mobilisations d'énergie, des attitudes peu accessibles au raisonnement⁶⁸¹») et même les sentiments : (« réactions affectives de longue durée, positives ou négatives intervenant dans la socialisation, les motivations et la construction des actions collectives⁶⁸²») constitue une dimension primordiale dans l'appréhension de ces trajectoires de vie. Traumatismes, accidents de vie, évènements violents ont été éprouvés par nombre des personnes interrogées. Ces épreuves sont toujours vivaces, si on en juge le registre de langue utilisé empreint d'affects : de colère, de douleur et de haine.

« Je suis sortie de la simple révolte personnelle, ça a croisé, c'est une énergie de révolte qui a croisé des questions politiques à un moment. » (F10)

« Je pense que ça m'a vachement radicalisée d'un seul coup parce qu'il y avait cet espèce de rage, de rage totale. » (F2)

Nous pouvons compléter ce sentiment en reprenant quelques extraits du texte « Colères de femmes. Ou comment on devient une sale féministe⁶⁸³ » :

« Je suis en colère parce que je me croyais forte. Et que j'ai laissé un homme me soumettre, m'humilier, me culpabiliser. Parce que je n'ai jamais voulu regarder cette situation de domination, parce que je ne voulais pas me voir comme la victime. »

« Je suis en colère parce que je n'ai pas le droit d'exprimer cette colère, parce que la femme qui s'insurge de ce qu'elle subit exagère toujours, va trop loin, est antimec. »

« Je suis en colère parce que j'ai peur des hommes. De ce qu'ils peuvent faire subir, à moi ou à d'autres femmes. Parce qu'aujourd'hui il n'y a qu'en non-mixité que je me sens en confiance. Parce que oui, c'est dommage, mais que je n'ai simplement pas d'autre choix. »

« Je suis en colère parce que dans tous les cas c'est à la femme de porter. De porter son histoire, les violences qu'elle subit, de porter la critique, les attaques antiféministes, le déni de sa rage. De porter la responsabilité de toujours réexpliquer.»

⁶⁷⁹ AKOUN André et ANSART Pierre (Sous la direction de), *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert, Seuil, Paris, 1999 : 12-13.

⁶⁸⁰ *Ibid.* : 179-180.

⁶⁸¹ *Ibid.* : 385.

⁶⁸² *Ibid.* : 472.

⁶⁸³ Texte extrait de la brochure *De la misère sexiste en milieu anarchiste*, publiée par Nancy Antisexist, Groupe antisexist nancéen créé en novembre 2007 dans le but de gérer collectivement des problèmes tels que les violences faites aux femmes et autres situations liées au sexisme.

Ce registre de langue empreint d'affects est prolongé d'ailleurs par un autre registre qui s'ancre, quant à lui, dans la dialectique de la vie et de la mort :

« Je n'étais jamais venue à Berlin avant alors je pense que tout d'abord je voulais m'évader de la Suède car je mourais et j'ai trouvé cet endroit. C'était la meilleure chose qui pouvait se passer. » (B2)

« J'ai été morte la moitié de ma vie et doucement je progresse. Oui j'essaie de vivre au maximum et de faire des choses que j'aime, parce qu'il n'y a pas d'intérêt, pas de grand d'intérêt de faire des choses ou de s'investir dans des choses que tu n'aimes pas » (B8)

« J'ai rencontré ce féminisme, enfin vraiment. [...] J'ai rencontré des féministes, elles m'ont sauvé la vie » (F14)

Ce registre qui oscille entre la mort et la vie nous conduit à appréhender les trajectoires individuelles des actrices qui résident dans ces espaces alternatifs en termes d'épreuve existentielle que nous entendons au sens de Luc Boltanski par « ce qui les *affecte*⁶⁸⁴ ». Ces épreuves existentielles conduisent les actrices des squats à envisager d'autres possibles dans leurs manières d'habiter qui se prolongent par une critique féministe de l'ordre social. Elles cherchent à faire d'elles des « habitantes », à re-construire une personnalité, à être soi-même :

« Et pendant 16 ans, je me sentais moins à la maison qu'ici. Ici, je suis vraiment ici, j'ai ma propre chambre, ma propre individualité dans la maison. [...] Je pense que c'est bizarre que ça soit devenu une part normale de ma vie, de tous les jours. Mais, quand je pense à avant, à toutes les difficultés que j'ai rencontrées, en pensant à la maison où j'ai grandi, je pensais que je n'en avais pas vraiment une, je me sentais vraiment aliénée par la maison où j'ai grandi. J'ai donc toujours été une voyageuse, assez nomade, vivant dans différentes villes, en rencontrant tout le temps des gens, en vivant toujours avec une valise, je me sentais vraiment comme une plante dans un pot que tu peux emmener partout, c'est toujours vivant mais ce n'est pas concrètement dans le sol. Ça a des avantages et des inconvénients que de vivre comme ça. Connaître la notion de maison, avoir une maison où se développer est très important pour se sentir forte, pour se sentir en sécurité. C'est primordial d'avoir un endroit où tu peux être sur tes deux pieds. Ici, je me sens plus à la maison que nulle part ailleurs. » (B6)

Cet extrait prolonge cette dimension existentielle précédemment soulignée. La métaphore de la plante « dans un pot que tu peux emmener partout, c'est toujours vivant mais ce n'est pas concrètement dans le sol » reprend cette dialectique de la vie et de la mort qui pousse notre informatrice à entrevoir d'autres possibles dans le fait d'habiter. Nous observons que cette épreuve existentielle a consisté à formuler une solution « alternative » à la question de l'habitat : « j'ai donc toujours été une voyageuse, assez nomade, vivant dans différentes villes,

⁶⁸⁴ BOLTANSKI Luc, *op.cit.* : 162

en rencontrant tout le temps des gens, en vivant toujours avec une valise » pour en arriver à faire de soi une habitante : « j'ai ma propre individualité dans la maison ». La locution qui suit : « c'est bizarre que ça soit devenu une part normale de ma vie, de tous les jours » est intéressante car elle questionne la normalité de ce mode de vie croisée à cette dimension existentielle d'habiter en marge. Cela renvoie à la question d'un système normatif propre englobé dans une totalité sociale qui le classe comme n'étant pas normal, pourtant essentiel, existentiel, du point de vue de nos informatrices dont le discours est construit autour de cette dialectique de « mort » et de « vie ».

Pour aborder les logiques d'engagement, nous faisons donc état d'évènements renvoyant à des réactions de nature affective forte, de ruptures, de traumatismes, d'accidents de vie que nous analysons en termes d'« épreuve existentielle », consistant à formuler une solution alternative à la question de l'habitat. Nous énonçons ce postulat au regard du registre discursif des militantes féministes qui est rempli d'affects, oscillant entre de la colère, de la haine, de la rage. Elles en viennent à mobiliser la dialectique de la vie et de la mort dans laquelle elles étaient absorbées avant de prendre le pas de l'illégalisme de la vie en squat⁶⁸⁵.



Figure 20. Les autres vont où elles veulent...

« *Good girls go to heaven, bad girls go everywhere* » est une citation d'Helen Gurley Brown, éditrice et auteure de *Sex and Single Girl* paru dans les années 60, aux Etats-Unis et qui prônait la liberté sexuelle des femmes : « *Les filles sages vont au paradis, les autres vont où elles le veulent* »

⁶⁸⁵ Ces dimensions sont à corrélérer avec les dynamiques spatiales que mettent en œuvre les actrices des squats féministes (Partie 3, sous-chapitre « A l'épreuve de la spatialité »).

Nous voyons que ce rapport les pousse dans cette nécessité, ce besoin, décrit par Lefebvre⁶⁸⁶, d'investir l'espace, de le produire :

« Rien ni personne ne peut éviter l'épreuve de l'espace. [...] Plus et mieux, un groupe, une classe ou fraction de classe, ne se constitue et ne se reconnaissent comme « sujets » qu'en engendrant (produisant) un espace. Les idées, représentations, valeurs, qui ne parviennent pas à s'inscrire dans l'espace en engendrant (produisant) une morphologie appropriée se dessèchent en signes, se résolvent en récits abstraits, se changent en fantasmes. L'investissement spatial, la production de l'espace, ce n'est pas un incident de parcours, mais une question de vie ou de mort.⁶⁸⁷ »

Il ne s'agit pas d'un accident de parcours ou même d'un incident, bien que des événements puissent le laisser entrevoir. Nous pouvons reprendre l'exemple d'une de nos informatrices dont la trajectoire militante et habitante bascule suite à l'incendie de son appartement, lors duquel elle a tout perdu :

« Ça a changé ma vie pour ça parce que ça m'a amenée à me poser des questions que je me serais posées 30 ans plus tard, s'il n'y avait pas eu cet accident. Et du coup, je n'ai plus habité pendant vachement longtemps, j'étais en quête de je ne sais quoi, de sens ou de pfou, de vie ou de je ne sais pas comment appeler ça. En tout cas, à naviguer entre plein de lieux collectifs ou de personnes, surtout en France, un peu en Espagne, un peu en Allemagne, en faisant du stop, tout le temps, à revenir hyper souvent dans certains lieux, mais sans me sentir habiter quelque part, pendant longtemps. A participer de près ou de loin à plusieurs ouvertures dans la Drôme. Je ne vais pas te faire la liste des villes où j'ai passé du temps parce qu'on n'a pas fini. [...] Mais, je remercie le hasard, ou je ne sais pas quoi, d'avoir brûlé mon appartement, sans me prendre la vie parce que je ne suis pas passée loin et ça m'a vraiment, je le dis avec presque 10 ans de recul, maintenant, mais ça m'a vraiment ouvert les yeux sur ce que j'ai vraiment envie de vivre et sur ce que je n'ai pas envie de supporter. J'ai l'impression que je suis née à ce moment-là. » (F1)

A travers cet exemple, nous voyons bien les deux registres énoncés : l'épreuve existentielle et l'épreuve spatiale du squat. Cet événement a eu pour conséquence une forme de nomadisme qui a conduit cette informatrice vers des expériences alternatives en matière d'habitat tournées autour de projets politiques et féministes. Cette trajectoire, si elle est provoquée par un événement dramatique, est pourtant le moment où notre informatrice « naît » comme elle le souligne. A partir de cette épreuve existentielle, s'enclenche alors une mise à l'épreuve de soi, à travers l'espace.

⁶⁸⁶ Henri Lefebvre formule l'idée que les forces subversives luttent pour s'affirmer et se transformer à travers une « épreuve » dans et de l'espace.

⁶⁸⁷ LEFEBVRE Henri, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris, 1974 : 478-479.

Cela questionne directement l'action d' « habiter ». « La notion de maison » est par ailleurs mobilisée pour « se développer », « se sentir forte », « se sentir en sécurité », « être sur ses deux pieds ». Investir le squat revient-il à faire de soi une habitante, à construire sa personnalité, être soi-même dans l'espace social ? Ces modalités sociales nous informent que le squat dépasse la simple occupation d'un lieu ou d'un espace, mais questionne les finalités même de cette occupation : pourquoi investir précisément cette forme d'habitat ? Que recherchent les habitantes de ces lieux de vie ? Ce registre existentiel et identitaire nous conduit à penser cette forme d'habitat comme l'instance essentielle à la « libération des sujets » qui l'investissent :

« L'envie d'ouvrir des portes à ce truc binaire : garçon/fille, homo/hétéro ou tout un tas de trucs, clairement séparés où je ne me retrouve pas. Et j'avais envie de trouver d'autres personnes qui ne se retrouvent pas là-dedans et de chercher ensemble : qu'est-ce qu'on peut faire d'autre ? Maintenant, je peux dire que je suis une femme et que je suis féministe, entre autre, mais c'est un truc qui s'est fait avec le temps. Quand j'avais 18 ans ou 20 ans, je disais non, je ne suis pas une femme, je ne veux pas porter ça, ça ne me va pas. Alors qu'en fait dans le regard des autres, si, donc. Je ne sais pas pourquoi je parle d'identité maintenant. En fait, si, c'est une espèce de recherche d'identité ou de recherche de me connaître moi aussi, qui fait partie de mon engagement, du fait que je vais participer à tel ou tel projet collectif. » (F1)

A partir de cet extrait, nous pourrions faire une analogie entre l'ouverture des portes des maisons squattées et la volonté de transgresser les normes de genre ou pour le dire autrement, la transgression de l'espace à travers une démarche habitante et militante porte la transgression des normes de genre et de sexualité. Cette transgression qui porte sur l'espace est à comprendre comme le franchissement volontaire d'une limite, à la différence de celle du genre et de la sexualité qui relève de la non-conformité à la norme de genre et/ou de sexualité.



Figure 21. Quel genre de genre ?

4.3.3. *La non-conformité à la norme de genre*

Cette non-conformité à la norme de genre s'exprime dans les entretiens par ce que nos interviewées provoquent dans l'ordre social. Elles ne correspondent pas aux codes normatifs de la féminité ce qui conduit, d'ailleurs, notre informatrice précédente à énoncer « qu'à 18, 20 ans, elle n'était pas une femme, elle ne voulait pas porter ça, que ça ne lui allait pas » (F1). Cet écart à la norme de genre se comprend également lorsque nos informatrices relatent les réactions que suscitent leur apparence physique, leur corps, la confusion qu'elles produisent dans le champ social :

« Pour moi, c'est relevé ce défi des normes de genre, c'est relevé justement ce défi de n'être pas ce qu'une femme est supposée être. Une femme est supposée être féminine au sens où on la prive de sa force, on l'affaiblit par ce rôle féminin. Et c'est le problème pour beaucoup de personnes et entre autre pour ma famille, quand j'étais plus jeune, ce que je me devais d'être. » (B6)

« [Dans mon pays], les remarques des gens me font dire que je suis une merde.» (B9)

Ces extraits ne reflètent pas toute l'intensité de leur propos. Il faut y associer des gestes, une posture et surtout mettre en image un corps avec un registre de langue qui nous échappe, qui

touche au genre, à ce qu'est la féminité, la masculinité, aux frontières parfois floues et perméables d'un corps.

Ce qu'elles nous relatent est que le genre est une instance contraignante dans la mesure où en tant que sujet social, nous nous devons d'être reconnaissables et reconnues en tant que femme, relever l'injonction à la norme : à la norme de genre. Cette normalisation impose des modes d'être, socialement valorisés. Or, lorsqu'on ne relève pas cette injonction, lorsqu'une autre « fabrique » de soi est exprimée, elles s'exposent à la vindicte sociale. Ces exemples soulignent que, s'il y a écart entre les deux genres intelligibles, le féminin et le masculin qui expriment bien le sexe dit biologique, et si comme pour certaines des militantes interrogées, le genre va à l'encontre des codes de la féminité ou ne correspond pas au genre lisible, intelligible et donc acceptable culturellement et respectable, le pouvoir normalisateur se révèle⁶⁸⁸. Les identités de genre et/ou de sexualité renvoient à un ordre social contraignant et violent qui assujettit la catégorie « femme » à l'objet femme. Face à cet ordre social contraignant et violent, il y a un sentiment fort de se réapproprier son existence, de devenir le sujet de sa propre existence, par l'intermédiaire de multiples processus de conscientisation et de politisation individuels et/ou collectifs de cette expérience de violence symbolique, voire de domination :

« La raison pour laquelle j'étais venue à Berlin était de trouver un endroit où je me sente bien d'être ce que je suis. » (B9)

Cette tension sociale de ce qui est culturellement autorisé ou non provoque de la colère, du ressentiment et faire de soi un sujet politique, contestataire, revendicatif aide à permuter ces émotions négatives en émotions positives :

« Ça me donne le sentiment d'avoir du pouvoir, je peux être fondamentalement qui je suis, ce qui fait que toutes les choses dans ma vie sont plus belles et étincelantes. » (B6)

« Après peut-être plus que je ne le crois mais j'ai l'impression que c'est tellement personnel, après le personnel est politique, blablabla. [...] Et même de pouvoir dire partout où est-ce que tu habites : bon, bah, voilà, j'habite dans une maison Femmes/Lesbiennes. J'étais fière à chaque fois de le dire. C'était important pour moi de le signifier. » (B13)

« Maintenant, je peux dire que je suis une femme et que je suis féministe. » (F1)

⁶⁸⁸ Nous avons souligné de nombreux mécanismes de ce pouvoir dans le chapitre intitulé : « Le genre des squats à l'épreuve de l'ordre social »



Figure 22. Je ne suis pas un garçon manqué...

4.3.4. *La non-conformité à la norme de sexualité*

L'entrée dans le monde des squats est également à explorer avec la variable de la sexualité. Dans notre échantillon, nous comptons 24 « lesbiennes », 8 « hétérosexuelles » et 3 « bisexuelles ». Cette dimension sexuelle pourrait nous amener à dire que le squat est le lieu d'une homosexualité, celle du lesbianisme. Or, cette donnée ne s'annonce pas d'emblée à la lecture des trajectoires habitantes et sexuelles des personnes engagées dans ces lieux de vie et se doit d'être complétée et affinée. En effet, il n'y a de corrélation claire et nette entre lesbianisme et squat⁶⁸⁹.

Seule une personne sur 24 entre dans le squat par le biais de sa sexualité :

⁶⁸⁹ Il faut comprendre cette relativisation du propos par la non-concordance entre « être lesbienne » et « vivre en squat ». Si toutes les personnes qui se disent lesbiennes vivaient en squat, il y aurait davantage de squats ouverts.

« Après ma première expérience de squat, le premier squat dans lequel je suis allée, c'était en juillet 96, un squat qui n'était pas très loin de mon lycée de l'époque où en fait, c'était un squat d'habitation, investi par des gens du milieu libertaire [...], qui étaient plus âgés que moi et en fait, il y avait... Une de mes grandes copines de lycée, son grand frère qui avait, je crois, 3 ans de plus qu'elle, était dans ce milieu là et c'est par cette porte là que le lien s'est fait. Et moi, je me retrouvais [...] avec ma camarade de jeu et on n'avait pas d'endroit où aller, on n'avait pas de maison et on voulait juste être ensemble. [...] Et du coup, il y a des gens, très gentiment, qui nous ont dit : « bah si tu veux, il y a la chambre de truc muche qui est partie en voyage, si tu veux, tu peux t'installer là, pendant une semaine. » Voilà, c'est comme ça que j'ai poussé la première fois la porte d'un squat, je me suis retrouvée dans un squat. Je ne connaissais absolument pas, j'étais un peu impressionnée, j'avais 16 ans, ma copine aussi. Et puis voilà, je me retrouvais à côtoyer des gens qui avaient un look un peu punk et moi, je ne connaissais pas du tout, avec des affiches militantes partout. Et j'ai trouvé ça chouette parce que je ne me suis pas sentie jugée d'être là et de ne pas avoir la panoplie, le pedigree. C'est comme ça, il y a eu ce truc. En fait, ces gens-là nous connaissaient aussi parce que mon passage en conseil de discipline a fait beaucoup de bruit, il y avait des pétitions qui avaient circulé dans les lycées, donc ça avait été su et du coup, il y a eu ce truc de solidarité de dire : « merde, il y a des filles là, elles s'en sont pris plein la gueule, si on peut leur rendre service d'une manière X ou Y, pourquoi pas le faire. » C'est comme ça que j'ai rencontré cet univers là. » (F10)

Cet exemple témoigne que la sexualité lesbienne est autorisée et permise au sein du squat, pendant qu'elle est stigmatisée dans/par l'ordre social. Elle relate son éviction d'un lycée public pour « lesbisme en internat⁶⁹⁰ », la stigmatisation de ses pratiques sexuelles à l'échelle d'une ville bien qu'un mouvement pétitionnaire se soit mis en place en solidarité avec notre informatrice et son amie.

La « mise en marge » opérée par l'ordre social se prolongera par une transgression sociale urbaine au sein du squat, présenté comme un lieu autorisé de la sexualité lesbienne.

C'est donc clairement la sexualité lesbienne qui a ouvert les portes du squat dans lequel elle ne s'est pas « sentie jugée d'être là et de ne pas avoir la panoplie, le pedigree ».

Cette réalité du squat comme lieu de la sexualité lesbienne se prolonge différemment dans de nombreuses trajectoires :

« C'était à la période de mon coming out⁶⁹¹, je croyais que j'étais bi à l'époque. Je croyais que j'étais bi, j'étais en squat, on essaie de monter un petit groupe de féministes, on se retrouve... Je me suis retrouvée à passer [dans un squat féministe non-mixte] et

⁶⁹⁰ C'est bien ce vocable qui a été utilisé par l'administration publique, l'institution scolaire. Celui-ci renvoie au lesbianisme, mais son utilisation fait partie d'une tradition ancienne de la langue française à comprendre avec des notions tout aussi anciennes que sont le *saphisme* et le *tribadisme*.

⁶⁹¹ Contraction de l'expression *coming out of the closet* (en français, cette expression est traduite non par sortir, des toilettes, mais du placard), ce vocable désigne ici l'acceptation, l'affirmation et l'annonce de son orientation sexuelle et/ou de son identité de genre.

puis y passer de plus en plus et puis mon coming out et me dire que je ne suis pas bi du tout en vrai et puis y rester à faire des trucs. » (F2)

Dans cet extrait, nous remarquons que ce n'est pas le squat qui révèle la sexualité lesbienne, mais la non-mixité de l'espace squat. Notre informatrice est en effet déjà intégrée dans une mouvance alternative, autonome et libertaire. Elle se pense, à ce moment, « bisexuelle » au sein des squats mixtes. Or, la fréquentation d'un espace non-mixte réajuste son identité sexuelle par l'énonciation de son lesbianisme. La non-mixité est un révélateur de la sexualité lesbienne :

« Enfin, moi, je ne l'ai pas vécu tant comme un moment vers l'extérieur, qu'un moment plus pour moi. Ca a été énorme ce qui s'est passé dans cette maison, de découvrir son lesbianisme (rires), enfin des trucs qui sont très personnels et qui prennent une dimension politique aussi hyper forte. » (F14)

Nous retiendrons, de cet extrait, la dialectique opérée par notre informatrice entre un rapport à l'environnement social qu'implique l'occupation d'une maison -soit un rapport public que celle-ci opère dans l'ordre social - et un rapport intime, personnel qui se joue à l'intérieur des maisons occupées qui devient toutefois un rapport politique. C'est finalement toute la dimension transgressive que recouvre le lesbianisme dans un ordre hétérosexuel.

Dans un parcours personnel et identitaire, à quel moment en arrive-t-on à énoncer sa sexualité lesbienne dans un ordre hétéronormatif ? C'est d'ailleurs la difficulté que souligne l'entretien précédent où notre informatrice se refuse un temps à être lesbienne en se pensant bisexuelle. Cette bisexualité énoncée est, en quelque sorte, une négation de ses désirs lesbiens, une résistance incorporée de l'ordre hétéronormatif face à l'homosexualité. Ainsi, se révéler lesbienne au sein d'un espace qui autorise à le faire s'inscrit à une échelle personnelle de découverte de sa sexualité et de prise de conscience de ses désirs tout en étant politique dans sa dimension transgressive à la norme hétérosexuelle.

Le squat féministe, non-mixte, permet justement cette transgression. Il apparaît comme le lieu de la déconstruction de la sexualité hétérosexuelle.

« La maison qu'on avait occupée après, il n'y avait pas de lieu. Du coup, on a fait quelques projections et puis des fêtes. On faisait pas mal de fêtes non-mixtes, à l'époque, ce qu'on fait moins d'ailleurs. On faisait beaucoup des fêtes non-mixtes. C'était assez important aussi. Je pense que ça créait des trucs assez forts, pas toujours simples, mais je pense que ça créait autre chose de faire la fête ensemble et encore une fois, dans la question de l'émancipation et de comment tu t'affranchis du besoin de

mecs dans ta vie ou quoi. Bon, après, c'est différent selon si tu es hétérosexuelle ou si tu es lesbienne, mais j'ai envie de dire : même si tu es hétérosexuelle, je trouve qu'il y a quelque chose de fort dans le fait de faire des fêtes non-mixtes et de s'amuser justement sans être dans des problématiques de séduction. Pour les lesbiennes, c'est un peu différent parce que les problématiques de séduction sont présentes du coup (rires). Mais, en tout cas, je pense que ça a été important pour plein de meufs ces fêtes non-mixtes. Ce squat, il continuait ces dynamiques là. Il était quand même aussi toujours visible comme un squat non-mixte de meufs et de lesbiennes. » (F14)

Dans cet extrait, l'accent est mis sur le côté festif des modes de sociabilités qui se tissent au sein d'un espace habité⁶⁹². Il souligne cette dimension de la déconstruction de la sexualité hétérosexuelle. Les femmes hétérosexuelles investies au sein des squats féministes non-mixtes déjouent, au sein de ces moments de vie, les relations hommes-femmes, s'affranchissent d'un regard et des règles sociales de genres. Ces soirées festives en non-mixité aident à rompre les rapports sociaux entre les hommes et les femmes, à casser les rapports de séduction hétérosexuels inhérents à ces moments de convivialité ayant pour conséquence l'émancipation vis-à-vis des rapports hétéronormés et le développement d'un rapport au corps spécifique.

Si nous remarquons que certaines personnes sont entrées dans la mouvance squat par leur relation hétérosexuelle⁶⁹³, elles cherchent toutefois, au travers de la non-mixité des espaces, à casser non pas leur relation amoureuse, mais à la repenser au travers d'autres modalités d'habiter :

« Je n'ai surtout pas envie de vivre en couple parce que j'ai remarqué justement en vivant pendant plus de six mois, de manière un peu forcée, avec mon copain, que ça ne marchait pas. J'ai besoin d'avoir mon truc à moi. J'ai tendance à m'enfermer dans cette relation de couple et c'est un peu pour éviter ça que je cherche des alternatives. Mais, c'est aussi parce que ça ne m'intéresse pas d'être tout le temps avec mon copain et de faire des trucs à deux ou avec nos amis. Non, c'est quelque chose qui ne m'apporte pas satisfaction. Je me sentirais peut-être trop dépendante tout simplement. » (B19)

Le squat féministe, non-mixte, apparaît comme une résistance au modèle du couple hétéronormé :

« Je largue ma maison, je quitte mon mec. » (F11)

⁶⁹² L'espace occupé, décrit dans cet extrait, ne permettait pas de construire, à l'intérieur de la maison, un espace dédié à l'activité politique. La configuration de la maison ne permettait pas d'établir une frontière entre un espace habité et un espace d'activités. L'espace habité a alors pris une tournure plus « intimiste », se limitant à un collectif plus restreint.

⁶⁹³ Nous nous référons ici aux personnes de notre corpus qui se disent hétérosexuelles au moment de la relation d'entretien.

Ce lapsus d'une de nos informatrices qui s'exprime par l'inversion des verbes est significatif de cette tentative de résistance à un modèle social du couple hétéronormé : elle « largue », non pas son copain, mais sa maison ; pendant qu'elle quitte, non pas sa maison, mais son copain. Cela nous conduit à dire que les personnes qui se disent hétérosexuelles cherchent, au travers de pratiques habitantes singulières, à décroiser la relation homme-femme, à repenser les modalités sociales de la relation amoureuse, à s'affranchir, non pas de leur sexualité, mais des carcans sociaux qui la régulent.

Au travers de ce lapsus, se pose également la question de la dimension de l'habitat dans la relation amoureuse et/ou sexuelle. L'habitat structure la sexualité. La sexualité se présente comme étant structurée par l'habitat :

« Il se trouve que les habitantes hétérosexuelles étaient dans une période où elles n'avaient pas envie d'avoir des histoires, c'était plutôt, c'est bon, on en a marre. Et du coup, elles n'avaient pas besoin d'accueillir des amants chez elles. Et je pense que ça aurait été extrêmement compliqué si ça avait été le cas. Je pense qu'en fait, ce n'était pas possible et du coup, ça n'existait pas et c'est probablement pour ça que certaines ont habité en mixité après. D'ailleurs, c'est ce qui s'est passé, les hétérosexuelles sont allées habiter en mixité et les lesbiennes sont restées en non-mixité. Et je pense que ce n'est pas pour rien. C'est aussi que... Dans un squat tel que celui-là où on avait tellement un truc fort autour de la non-mixité que c'aurait été très compliqué qu'elles vivent une histoire d'amour avec des hommes. Je pense que... Elles auraient du partir, en fait, probablement quand tu as envie de dormir tout le temps avec ton amoureux, quand tu as envie de passer du temps avec, quand chez toi, ce n'est pas possible, tu ne vis plus trop toi. Après, le squat d'après, on n'était moins ferme sur la non-mixité. Certaines accueillait leurs amants à la maison. C'était drôle parce que pas trop quand même, ils partaient le matin, ils ne prenaient pas trop de petit-déj à la maison (rires) ils venaient juste pour la nuit. Mais, on avait un peu desserré les exigences pour que ce soit vivable aussi. Mais, bon bref, pour moi, c'est ça, c'est la question de la non-mixité des espaces. Donc cette problématique là, je pense que ça a été quelque chose qui peut des fois faire des trucs compliqués, malgré l'envie que ça ne le soit pas, malgré des heures de discussions et des amitiés très fortes. » (F14)

Cet extrait est périlleux à analyser car il nous conduit à réfléchir en termes d'activité sexuelle et de passivité. Nous comprenons toutefois que la sexualité est une constituante essentielle à la formation des collectifs d'habitation. Nous constatons que ce sont les personnes hétérosexuelles qui sortent le plus tôt des habitats féministes, non-mixtes et que les collectifs d'habitantes au sein d'espaces non-mixtes se restructurent en fonction des départs des personnes hétérosexuelles qui poursuivent leur trajectoire habitante en mixité.

Cette acception laisserait penser que les hétérosexuelles inscrites dans un habitat non-mixte ne seraient pas actives sexuellement lorsqu'elles sont en non-mixité. Il nous est toutefois difficile

de prolonger cette analyse en termes d'activité sexuelle et/ou de passivité sexuelle. A la lumière de nos entretiens, cette distinction n'apparaît pas significative. Les « hétérosexuelles » de notre corpus qui vivent en non-mixité vivent une sexualité soit à l'intérieur des espaces non-mixtes ou à l'extérieur de celui-ci, chez leur partenaire sexuel :

« Si tu as un amant, tu peux prendre ton amant dans ta chambre et faire ce que tu veux avec. Ce n'est pas un problème. »(B10)

« Moi, je suis hétéro et elle, elle est lesbienne et du coup, elle avait peur que ça fasse beaucoup de garçons à passer. Bon, au départ, on était 4, on aurait été 4 hétéros donc j'aurais compris ce truc-là parce qu'effectivement, c'est vite fait. Il y a 5 soirs dans la semaine, ne serait-ce que chacune ramène son mec une fois, ce qui fait qu'un jour sur deux, tu as des mecs dans la maison. [...] On voulait faire les trucs toutes seules, les barricadages, l'ouverture et tout ça.» (F11)

La variable de la sexualité s'invite formellement dans les projets d'habitat non-mixte. La non-mixité est à concevoir comme une homosociabilité, décidée pour des raisons stratégiques d'autonomisation et non comme une homosexualité⁶⁹⁴ : « On voulait faire les trucs toutes seules, les barricadages, l'ouverture et tout ça », nous informe une de nos informatrices, déclarée hétérosexuelle.

Toutefois, la non-mixité a permis, comme nous l'avons précédemment énoncé, de libérer une parole lesbienne, de permettre à des militantes jusque là pensées hétérosexuelles, de découvrir, de vivre une sexualité lesbienne :

« Il y avait L qui était féministe comme moi et qui était hétéro et qui est devenue lesbienne, à ce moment là, en même temps. Donc, c'était assez marrant parce qu'il y a un parcours commun. Et C qui habitait avec nous, aussi et qui est devenue lesbienne, discrètement : un jour, on l'a retrouvée avec une fille dans son lit et on a fait : « C, tu es avec une femme ». Donc, je pense que l'habitat féministe jouait dans le sens où, puis les squats et puis le mouvement, jouait dans le sens où la possibilité d'être lesbienne était beaucoup plus autorisée, permis et puis, juste, les occasions étaient là, beaucoup plus parce que je pense que c'est vraiment une question d'occasion aussi : rencontrer des gouines et coucher avec des gouines, c'est beaucoup plus facile que d'attendre que tu les croises dans la rue. Ca ne marche pas comme ça.» (F12)

Cet extrait rend compte justement de cette possibilité qu'offre le territoire de la contestation féministe à vivre une sexualité autre que la sexualité hétérosexuelle. Notre informatrice en

⁶⁹⁴ Pour les opposant-e-s de ces formes d'habitat non-mixte, la non-mixité est perçue comme étant purement sexuelle. Nous reviendrons sur cet aspect dans le sous-chapitre « L'espace féministe à l'épreuve du masculin » (Partie 4)

parle en termes de possibilité, d'occasion, d'opportunité, de sociabilités favorables à la rencontre de sujets lesbiens :

« La gouinitude (rires), c'est un choix politique vraiment. Enfin, dans le sens, au même titre que l'habitat féministe. Il y a un choix politique... C'est toujours ce truc un peu compliqué de voir à quel point les choix politiques nous épanouissent personnellement ou pas. Il y a quelque chose d'un peu compliqué là-dedans parce que je pense que j'ai fait ce choix là aussi parce que ça m'a épanouie aussi, enfin ça va ensemble. J'ai des copines qui sont dans les mêmes choix radicaux et qui sont hétéros. Mais, bon, le point commun c'est que si elles sont dans des relations hétéros, c'est qu'elles travaillent sur ces relations là. Et puis, ce n'est pas parce que tu es lesbienne qu'il n'y a pas un travail à faire non plus, sur les relations lesbiennes. Ca reste des relations amoureuses. Ce n'est pas formidable, c'est le paradis, tous les problèmes sont résolus. « Quand tu habites en habitat féministe et quand on est gouine, et bien c'est dans le meilleur des mondes, tout va bien, c'est formidable, il n'y a plus de problème, on est heureuse ». Ce n'est pas vrai, malheureusement, ça ne résout pas tous les problèmes d'un coup. » (F12)

Cette imbrication entre identité sexuelle et territoire de la contestation féministe est difficilement saisissable, comme l'expose notre informatrice, qui parle de sa trajectoire sexuelle comme étant un choix politique qu'elle mesure, toutefois, avec la dimension du désir. Si elle fait de son identité sexuelle une identité politique, si le lesbianisme devient un choix politique et une forme privilégiée de résistance à l'appropriation des femmes par les hommes⁶⁹⁵, elle énonce toutefois que cette dimension politique ne s'exprime pas nécessaire par une identité lesbienne ou gouine.

Ce positionnement politique de l'identité sexuelle n'est pas collectivement partagé. Dans le lesbianisme, ce qui est mis en avant, c'est davantage l'aspect personnel et identitaire et non l'aspect politique. « Je suis ce que je suis ». C'est l'être qui domine et non le « devenir » ou le « sujet politique » :

« J'étais féministe avant [d'être lesbienne]. Je pense que je suis plus lesbienne parce que je suis féministe que féministe parce que lesbienne. » (F2)

Sur cette dimension complexe de la sexualité et pour mieux saisir cette « évolution » de la sexualité des militantes féministes⁶⁹⁶, nous reprendrons le titre de l'article de Maurice Godelier : « *la sexualité est toujours autre chose qu'elle-même.* »⁶⁹⁷. C'est d'ailleurs le

⁶⁹⁵ C'est un positionnement qui a été à l'origine de nombreux conflits dans le mouvement de la seconde vague. Les divergences ont traversé à la fois le mouvement féministe et les groupes lesbiens.

⁶⁹⁶ Cité par MARTEL Frédéric : 70.

⁶⁹⁷ GODELIER Maurice, « La sexualité est toujours autre chose qu'elle-même », *Esprit, L'un et l'autre sexe*, mars-avril 2001 : 96-104.

constat qu'aurait pu faire la politologue Françoise Picq qui a mené une enquête sur la sexualité des militantes, entrées dans le MLF, entre 1970 et 1972, et réinterrogées en 1986. En 1970 et 1972, un tiers des 120 femmes étaient lesbiennes, un tiers hétérosexuelles et un tiers bisexuelles. Quinze ans plus tard, les mêmes femmes se déclarent pour les trois quart hétérosexuelles, pour un quart encore lesbiennes et bisexuelles.

Ainsi, pour saisir cette dimension sexuelle au sein d'un espace féministe, il faudrait, à l'instar de Françoise Picq, l'appréhender au travers d'une temporalité plus longue que celle inscrite au sein des squats féministes.

Cette question de la sexualité et la distinction entre hétérosexualité et lesbianisme nous conduisent toutefois à réfléchir sur les conditions d'entrée au sein d'un espace habité, féministe, non-mixte :

« Après le gros clash a été plutôt de l'ordre des idées où il y a eu un conflit clairement d'idées, de volontés, etc., des féministes qui étaient hyper... En fait, il y avait des nanas féministes qui faisaient partie du groupe mais qui n'habitaient pas la maison. Ça faisait déjà un peu un décalage parce qu'on vivait toutes ensemble ; pas elles qui vivaient avec leurs mecs qui faisaient partie de la scène [autonome et libertaire] et qui n'en pouvaient plus des féministes. Donc, je pense qu'elles se retrouvaient dans un truc de dissonance, genre Grrrr. » (F9)

Notre interviewé explique les écarts entre mode de vie hétérosexuel et engagement féministe en non-mixité en mobilisant le concept de « dissonance cognitive⁶⁹⁸ », c'est-à-dire la cohabitation de normes et de valeurs contradictoires, un désaccord entre attitudes et comportements. La dissonance cognitive entraîne alors chez l'individu.e un état de malaise, une tension psychologique désagréable. Pour rétablir un équilibre cognitif et réduire cette tension, l'individu.e met en place des stratégies, autrement appelées « modes de réduction de la dissonance cognitive » ou « stratégie de rationalisation ». Ces stratégies doivent permettre la réduction de l'état de dissonance tout en conservant attitudes et comportements. Cela passe soit par une justification du comportement dissonant ou par une minimisation de l'importance des éléments dissonants. Si ces deux stratégies ne remettent pas en cause les attitudes et les comportements des individus, selon Léon Festinger, l'individu peut également changer un comportement ou une attitude, l'élément le moins résistant au changement. Nous pouvons traduire cette lecture psychologique en une lecture sociologique du pouvoir de la violence symbolique : « ce pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme

⁶⁹⁸ FESTINGER Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, Stanford, 1957.

légitimes en dissimulant les rapports de force ⁶⁹⁹» qui conduit à regretter des choix de vie, à se conformer à l'ordre social, à le respecter, à une insatisfaction ordinaire. Dans un système hétérosexiste, l'existence des rapports de force est gommée, invisible, ou présentée sous « forme euphémisée », donc préjudiciable. Pour Bourdieu, ce concept de violence symbolique peut s'appliquer à toutes les sociétés : toute société masque ses inégalités, ses rapports de pouvoir et de domination grâce à des représentations symboliques, des idéologies : « Un champ, un domaine est toujours un champ de luttes, où certains acteurs sont dominants et d'autres dominés ».

Si le concept de « dissonance cognitive » peut effectivement être mobilisé, nous le mettons néanmoins en tension avec le concept de « frustration relative », élaborée par le sociologue Robert Merton ⁷⁰⁰. Selon le sociologue, la frustration relative est le produit d'une contradiction : celle qui conduit un individu à se référer à un groupe auquel il n'appartient pas objectivement et qui secrète des normes contradictoires à celles de son groupe d'appartenance. Ce décalage vécu entre le groupe d'appartenance et le groupe de référence souligne la fonctionnalité effective que représente l'engagement anarcho-féministe : il produit des normes et fournit des points de comparaison permettant à l'individu de s'évaluer et d'évaluer les autres.

On peut ainsi avancer, avec l'aide de P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron ⁷⁰¹ que le processus d'engagement au sein d'un espace féministe, non-mixte par :

- une certaine disposition de nos informatrices à rejeter les normes dominantes et à faire « leurs » les normes du militantisme anarcho-féministe.
- une capacité à résister à la pression du conformisme
- le militantisme anarcho-féministe offre en lui-même de réelles possibilités qui vont au delà de la simple offre de s'investir dans une lutte, une expérience collective.

La notion de frustration relative constitue un outil sociologique assez ancien qui a servi de fil explicatif aux processus sociaux en général et aux mobilisations collectives en particulier ⁷⁰². Ce concept, actif en sociologie des mouvements sociaux, rend compte d'une réalité sociale :

⁶⁹⁹ BOURDIEU Pierre, *La reproduction*, Editions de Minuit, Paris, 1970 : 18.

⁷⁰⁰ MERTON Robert, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, Recherches en Science humaines, Paris, 1965 : 227.

⁷⁰¹ BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON Jean-Claude, PASSERON Jean-Claude, *Le métier de sociologue*, La Haye, Mouton, Paris, 1968 : 134-135.

⁷⁰² CORCUFF Philippe, « Frustrations relatives » in : *Dictionnaire des mouvements sociaux*, op.cit. : 242.

« ce ne sont pas les plus démunis dans une société donnée qui se révoltent et s'engagent dans une action collective. »

Les frustrations relatives concernent un état de tension entre des satisfactions attendues et des satisfactions refusées, d'où des insatisfactions, nourrissant un potentiel de mécontentement et d'action collective. La « frustration » engagerait donc un écart négatif entre ce que des individus se considèrent en droit d'attendre et ce qu'ils reçoivent effectivement. Il s'agit d'une frustration dans la comparaison avec des attentes socialement constituées.

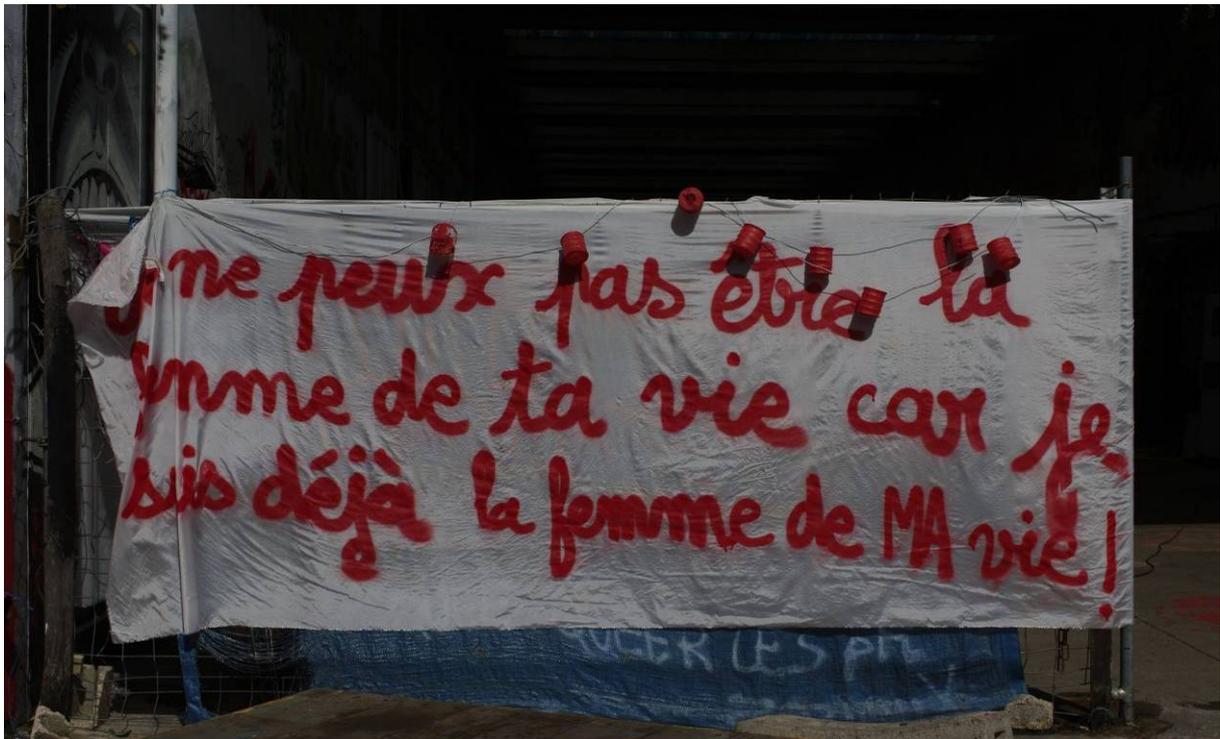


Figure 23. Je ne peux pas être la femme de ta vie...

Les actrices des squats féministes ont acquis, au cours de leur socialisation familiale, une « formation », des dispositions à l'engagement, constitutives d'un rapport politique au monde social. Ces instances de socialisation « primaire » sont prolongées par une socialisation tournée vers le collectif. Le franchissement d'une étape dans les logiques d'engagement est facilité par l'existence préalable d'organisations, de réseaux de relations, de moyens et de solidarités préconstituées et finalement en se définissant dans les interactions entre groupes mobilisés, l'impulsion militante se forge dans l'action elle-même, au contact des autres. L'interdépendance relationnelle modifie les possibles et favorise l'entrée au sein du squat. Ces

rappports de sociabilités raniment, en quelque sorte, des identités déjà constituées préalablement par une socialisation socio-familiale tournée autour du politique et/ou de dynamiques collectives. Au-delà de ces données objectives, les trajectoires militantes et habitantes des actrices des squats ne peuvent se penser en dehors de ruptures, de chocs biographiques, principalement articulés autour des variables de genre et de sexualité. Au travers de celles-ci se profilent les violences d'espace et l'épreuve de spatialité que nous allons, par la suite, traiter. Nous pensons l'ensemble de ces facteurs de manière imbriqués comme explicatifs d'une trajectoire militante au sein d'un espace féministe et de l'acceptation du mode de vie en squat. A la suite de notre propos, nous pouvons dire qu'il existe des effets d'une contrainte structurale, c'est-à-dire un décalage entre les structures sociales intériorisées par les agents (les aspirations socialement constituées, politiques, autour de valeurs spécifiques) et les structures sociales extérieures qui favorise une « sorte d'humeur anti-institutionnelle⁷⁰³ ».

⁷⁰³ Ici, nous reprenons la terminologie de Pierre Bourdieu émise dans son ouvrage *La Distinction*. BOURDIEU Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris, 1979 :163-164.

Synthèse

En travaillant la remise en question de l'ordre social opérée par une critique féministe, nous avons souligné les filiations historiques, théoriques et politiques des squats féministes que nous avons prolongées en traitant spécifiquement l'engagement féministe au sein de la mouvance squat et le profil sociologique des actrices qui font le pas de l'illégalisme du squat. Cette entrée du général au particulier nous permet de révéler des parcours tant politiques que théoriques. En essayant de saisir un « impensé » - le squat féministe- nous avons articulé notre réflexion autour du problème féministe : le féminisme est-il un problème social ? Nous avons abordé différentes dimensions du traitement de la problématique féministe au sein d'un espace habité, aux seins d'expérimentations habitantes : le féminisme ne porte pas la reconnaissance qui lui permet d'être pris en compte. L'engagement féministe n'accède pas à une légitimité sociale qui permet de faire avancer la question des rapports sociaux de sexe et penser le changement social. Celui-ci s'efface au profit d'autres enjeux sociopolitiques. Et finalement, ce n'est pas parce que des femmes s'efforcent de dénoncer les limites effectives de la mise en œuvre d'une expérimentation sociale, que ces critiques trouveront un écho favorable et qu'elles seront légitimées par le groupe social visé.

Le problème social qu'exprime le squat féministe est décidément celui que lui reconnaît la société. Dans le cas des squats féministes, c'est dans un premier temps le problème du logement et de la propriété privée qui supplantent la perspective féministe sur l'habitat, et dans un second temps, c'est la menace, le trouble à l'ordre public, le désordre social urbain du squat qui façonnent le problème.

En changeant d'approche et en confrontant les diverses tendances du féminisme, nous en arrivons à voir que le féminisme doit s'appréhender dans une continuité historique, dans un continuum de pratiques. Ce processus permet de souligner la manière dont la critique féministe s'invite dans l'habitat, dans les squats. Le féminisme a en effet mis sur pied un appareil critique dense à partir d'outils conceptuels forgés dans des luttes quotidiennes. L'engagement féministe s'articule alors autour de la transformation et la création d'un ordre social affranchi du sexisme, du racisme, de l'hostilité contre les homosexuel·les, prenant en compte les différents rapports sociaux de genre, de classe, de race... A chaque étape du cadre conceptuel de la pensée féministe, un problème social est soulevé, pour se voir discuté, remis en question prolongé. Les revendications féministes de l'ordre social se conçoivent

aujourd'hui en termes de déconstructions : déconstruction de l'ordre binaire de la pensée occidentale, déconstruction des statuts fondés sur la différence des genres ou encore déconstruction des genres et de l'hétéronormativité de l'ordre social.

Objet de discussions, de controverses, de problèmes divergents et de revendications diverses, la critique féministe ne peut se saisir que sous l'angle des définitions qu'en donnent les groupes féministes étudiés, des représentations sociales qu'ils forgent, des actions collectives qu'ils portent. C'est à partir de l'ensemble de mécanismes jugés comme oppressifs que des militantes féministes vont s'attacher à proposer des solutions, des concrétisations d'utopies féministes, vont élaborer des « alternatives » sociales féministes. L'engagement féministe mobilise un cadre militant forgé tout au long des luttes passées pour tendre vers le dépassement de l'ensemble des mécanismes sociaux. Il « ressurgit » pour se réadapter en fonction du contexte social et politique, en fonction d'un renouveau « générationnel ». Cette nouvelle « génération » qui œuvre au sein des squats féministes est porteuse de dispositions au militantisme, d'une culture de l'engagement, de valeurs spécifiques. Elle franchit une étape dans les logiques d'engagement facilitée par l'existence préalable d'organisations, de réseaux de relations, de moyens et de solidarités préconstituées. En se définissant par rapport à des groupes mobilisés, nous observons que l'impulsion militante se forge dans l'action elle-même, au contact des autres. L'interdépendance relationnelle modifie les possibles et favorise l'entrée au sein du squat aidée par une certaine disposition à rejeter les normes dominantes, à faire « siennes » les normes du militantisme anarcho-féministe.

Pour aborder les logiques d'engagement féministe, nous avons par ailleurs fait état d'évènements renvoyant à des réactions de nature affective forte, de ruptures, de traumatismes, d'accidents de vie. Ces épreuves que nous avons qualifiées d'« existentielles » conduisent les actrices des squats à envisager d'autres possibles dans leurs manières d'habiter, à formuler une solution alternative à la question de l'habitat. Ces épreuves enclenchent une mise à l'épreuve de soi, à travers l'espace. Elles cherchent à faire d'elles des « habitantes », à re-construire une personnalité, à être soi-même. Nous le comprenons spécifiquement lorsque nous abordons les normes de genre et de sexualité. Les identités de genre et/ou de sexualité renvoient à un ordre social contraignant et violent qui assujettit la catégorie « femme » à l'objet femme. Face à cet ordre social contraignant et violent, il y a un sentiment fort de se réapproprier son existence, de devenir le sujet de sa propre existence, par l'intermédiaire de multiples processus de conscientisation et de politisation individuels et/ou collectifs.

Deuxième partie

Ces différents registres identitaires nous conduisent à annoncer l'« épreuve » spatiale du squat : pourquoi élaborer d'autres manières d'être, de voir, d'agir au sein de l'espace squat ? Pourquoi construire les conditions concrètes qui leur permettent, en dehors du sexisme et de l'hétérosexisme, d'« habiter autrement » ?

L'analogie entre l'ouverture des portes des maisons squattées et la volonté de transgresser les normes de genre ouvre sur la troisième partie de notre recherche : la résolution du problème féministe par le biais de pratiques habitantes spécifiques.

**Partie 3. « Habiter autrement » ou
comment penser les pratiques habitantes au
sein des squats féministes ?**

Introduction de la troisième partie

Dans la précédente partie, nous avons souligné l'émergence de l'action collective féministe, son organisation, ses revendications, les alliances et les divergences, les stratégies politiques qui concourent à l'identification du problème féministe et à sa résolution au sein des squats. C'est la dimension spatiale de la stratégie féministe à travers les modalités habitantes qui sera l'objet de cette partie.

Le squat est éminemment spatial en ce qu'il a lieu dans et par l'espace. C'est le vide des espaces qui permet son occupation, ce glissement entre critique féministe et ordre social et sa résolution au sein d'un espace spécifique. Le squat offre à l'action féministe un espace de vie dans lequel pourront se construire des pratiques militantes et habitantes :

« Je ne sais plus vraiment qui a eu l'idée, mais à un moment donné, c'est devenu évident que c'était hyper adapté d'ouvrir une maison, une des ces multiples maisons vides parce que c'était dans un endroit hyper accessible, que les maisons, elles n'étaient pas complètement pourries, du tout.» (F1)

C'est cette évidence qu'il s'agit d'interroger. Le vide des maisons se présente comme un espace où tout serait possible, un « envers de ce qui existe déjà. » C'est cet envers que nous chercherons à saisir. Objet de contestation et acte de résistance, le squat se donne à lire comme un terrain à occuper, dans lequel des pratiques sociales se doivent d'être maîtrisées afin d'élaborer de nouvelles potentialités.

La dimension spatiale est interrogée comme une condition à l'action collective féministe. C'est pourquoi nous nous attarderons sur l'enjeu que recouvre cette spatialité pour articuler notre propos autour du squat comme moyen et comme modalité de la critique féministe. L'espace du squat est le support de la contestation féministe et implique des comportements politiques dans et pour « l'espace ». L'inscription spatiale de la contestation féministe, comme support et enjeu, va motiver et légitimer l'engagement féministe. De quelle manière l'appropriation de l'espace de squat est-elle une modalité, un moyen, une ressource de l'action féministe ?

L'espace de mobilisation féministe correspond à la répartition spatiale des « opposants » ou des « adversaires ». C'est pourquoi nous interrogerons ce passage à l'acte de squatter : du squat mixte au squat non-mixte, de la mixité des espaces à celui de l'espace féministe. Pour saisir ce passage, nous prendrons l'entrée des « espaces publics » et des espaces politiques.

« Un espace public, c'est tout le contraire d'un milieu ou d'une articulation de milieux. Il n'existe comme tel que s'il parvient à brouiller les rapports d'équivalence entre identité collective (sociale et culturelle) et un territoire.⁷⁰⁴ »

Par définition, il n'est pas appropriable par un groupe particulier qui s'en réserverait un usage privatif et est le lieu d'une libre accessibilité. A partir des espaces publics, nous analyserons la manière dont ils deviennent un enjeu de la critique féministe, la manière dont la critique féministe en fait un problème politique ?

Cette analyse qui nous conduira à saisir les inégalités spatiales se prolongera par l'appréhension de l'« épreuve de spatialité » que les habitantes des squats amorcent au travers d'autres façons d'agir. Cette mise à l'épreuve engage la production de l'espace féministe, la spatialisation de la contestation, les règles des « nouveaux espaces » qui font émerger la question des identités et la différenciation sociale des espaces habités du squat. La production de l'espace produit en effet un discours et des représentations. Cette action participe du processus d'identification de l'espace féministe et du processus d'appropriation qui se déclinera dans les espaces habités du squat.

Les manières d'habiter mettent en jeu le système d'attitudes et de pratiques qui se rapportent aussi bien à l'espace habité du squat qu'à son extériorité. Ces différentes manières d'habiter le squat dessinent un modèle spécifique d'appropriation de l'espace du squat. A partir de l'analyse des manières d'habiter le squat appréhendées sous l'angle des mécanismes intellectuels de la pensée féministe, nous questionnerons les pratiques et les attitudes qui forgent un modèle d'habiter socio-culturel spécifique.

Le féminisme se réclame en effet de l'émancipation, comme force affirmative qui, par des pratiques, cherche à rompre les mécanismes de domination pour affirmer un autre possible, d'autres rapports au monde, des modes d'être différents en vue d'une vie plus libre. A partir du projet féministe, il s'agit d'analyser l'acte d'habiter le squat. Comment les habitantes des squats transforment-elles des situations jugées aliénantes en « dynamique positive » ? Comment habitent-elles pour faire de soi des sujets émancipateurs ?

⁷⁰⁴ JOSEPH Isaac, *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, Librairie des Méridiens, Paris, 1984 : 40.

Chapitre 1. L'espace : un enjeu de la mobilisation

« Rien ni personne ne peut éviter l'épreuve de l'espace⁷⁰⁵ ». A la suite d'Henri Lefebvre que nous avons précédemment mobilisé pour supplanter la dialectique de la vie et de la mort mise en exergue par les habitantes des squats, nous avons souligné différentes dimensions spatiales: une nécessité, un besoin, une force structurante qui pousse les militantes féministes à investir d'autres modalités habitantes pour « se développer », « se sentir forte », « se sentir en sécurité », « être sur ses deux pieds ». L'engagement féministe étudié est éminemment spatial. L'espace porte l'engagement. Il s'agit d'éclairer ce processus qui conduit les militantes féministes au franchissement d'une limite spatiale et sociale. Que révèle l'espace articulé à une critique féministe de l'ordre social ? Pourquoi les militantes féministes articulent-elles leur engagement autour de la transgression de l'espace du squat, de cette « nécessité » d'ouvrir des maisons, de se retrouver sur le terrain de l'illégalité ?

1.1. L'espace en conflit idéologique

Le squat est le lieu où se fixe une idéologie pratiquée et cet espace « du faire » se trouve inévitablement confronté à certaines logiques politiques, sociales, économiques :

« Après, peut-être, je n'ai pas assez parlé des espaces parce que ça implique un ou des lieux. Et les espaces, enfin, dans la vie qu'on nous propose, alors qui c'est « on », mais le bon fonctionnement du capitalisme nous propose, il n'y a pas d'espace à la rencontre, au partage, au collectif, ou alors on est censé se rencontrer au rayon shampoing du supermarché, je ne sais pas où à la fête de la coupe du monde, dans des moments prévus à cet effet, comme une soupape à ce que le reste du temps soit encore plus monotone et solitaire. Et ça, tous les moyens de s'opposer à cette tendance là sont bons, ce qui fait que la lutte féministe est un aspect qui est hyper important, pour moi, que je ne peux pas séparer du reste. » (F1)

⁷⁰⁵ LEFEBVRE Henri, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris, 1974 : 478-479.

Notre informatrice intègre, à sa critique politique de l'ordre social, à son engagement féministe, cette dimension de la spatialité qu'elle conçoit intrinsèquement liée aux rapports sociaux. La spatialité du squat implique « un ou des lieux » et réunit les conditions et les pratiques du mode de vie en squat. Cette position au sein du squat engage alors la forme des rapports sociaux, la densité des interactions sociales qui s'y tissent. En construisant son propos à partir des espaces sociaux, nous constatons le décalage manifeste entre ordre social et squat. L'idéologie capitaliste produit des espaces qui vont à l'encontre des valeurs des actrices engagées dans la mouvance squat et qui impliquent des rapports sociaux autres que ceux qu'elles souhaitent repenser. La rencontre, le partage, le collectif sont les principes sociaux des espaces du squat qui se heurtent aux logiques capitalistes des espaces, créateurs d'individualisme, de solitude, de monotonie. Dans un système capitaliste, seuls les espaces dédiés à la consommation seraient ceux où se nouent les rapports sociaux. La critique féministe de l'ordre social ne peut alors se départir d'une critique des espaces sociaux. Nous le relevons autrement dans les discours lorsqu'il s'agit de pointer les logiques ayant trait au logement :

« Les appartements parisiens sont vraiment le modèle de l'anti-collectif. Ce sont des gens qui n'ont pas de salons parce que les apparts sont tellement petits. Ce n'est pas que les apparts sont petits, c'est que les appartements sont tellement chers que tu es obligé de te retrouver dans des situations où tu choisis un appartement où tu n'as pas de salon ou alors le salon devient la chambre. » (F9)

Le modèle de l'engagement féministe articulé autour des valeurs collectives, de l'autonomie, du partage s'oppose au modèle normatif du logement :

« Les maisons sont faites pour les familles et non pour des collectifs et qu'au-delà de cette imposition de la norme de la famille, il est compliqué de porter des projets collectifs. » (F5)

Ce modèle achoppe avec le modèle d'engagement féministe qui œuvre contre l'ordre social sexué. Les dimensions normatives et identitaires de l'espace habité se doivent ainsi d'être bousculées par les modes d'appropriations et d'investissement de l'espace du squat. En investissant le squat, il s'agit de construire les modalités de la vie collective désirée, d'éviter les espaces individualisés, cloisonnés, isolés, gérés par une autorité :

« Le squat pour moi, c'est un moyen politique de mettre cette vie-là en avant, mais disons que si c'était hyper facile d'arriver à 12, même dans un nouvel HLM, et de dire :

nous, on va vivre à 12 et on prend un étage, dans votre immeuble et puis, c'est nous qui nous organisons pour se partager nos chambres ou payer ce qu'on vous doit. Si l'idée de pouvoir vivre comme les gens l'entendent exister, bien peut-être qu'on n'aurait même pas besoin du squat en tant que tel : de prendre des maisons vides. » (B18)

A travers le squat, les habitantes revendiquent - tout en l'expérimentant- un mode de vie collectif qui permet un autre partage de la vie collective, des espaces en opposition, d'une part, à la société individualiste qui s'exprime au travers de la gestion du logement, et d'autre part, à la propriété privée qui entrave, selon elles, le projet politique féministe :

« Je me souviens de la pression que j'avais quand je n'étais pas en Hausprojekt, de devoir payer mon loyer toute seule, que quand il y avait un problème, de devoir appeler l'agence immobilière qui me dit « Bon ben OK... comme la chasse d'eau... ça coûtera tant », et toi t'es là, « la chasse d'eau, putain, mais c'est écrit dans le contrat, c'est vous qui devez »... « Mais non... ». Et toi t'es seule en face. Et après tu dois devoir sortir tes 50€, tu ne l'as pas prévu et t'es toute seule. Alors OK tu les appelles, mais après tu l'as dans le cul ! (*rires*)... Je veux dire, je ne sais pas après dans quelle mesure... Enfin moi, je me souviens d'un proprio qui nous a foutu dehors, qui a changé les verrous avant que j'ai eu le temps de récupérer... l'aspirateur à l'intérieur, heureusement que j'avais déjà enlevé toutes mes affaires dedans... Je me souviens de ça, moi. ... [...] Disons, je me sens beaucoup plus... en sécurité parce que j'ai 30 personnes derrière... donc 30 cerveaux à faire fonctionner le jour où on a un problème. Ça veut dire 30 cerveaux, on a beaucoup plus de chances de trouver une solution que si t'es seule. » (B11)

La propriété privée, à travers la location, implique des pratiques sociales spécifiques qui vont à l'encontre du principe politique pratiqué : le DIY, du Do It Yourself, autrement francisé le « Faites-le vous-même » :

« C'est le fameux principe du « D.I.Y », « dis-aïe-ouaï », Do It Yourself », en français « fais le toi-même ». Pas besoin d'être milliardaire ou de connaître la petite nièce du PDG de Universal. A coup de débrouille et avec un minimum d'organisation on peut faire des choses vraiment chouettes. »⁷⁰⁶

Faire soi-même, collectivement, plutôt que faire faire est, en résumé, le mode de vie des habitant-e-s se réclamant du DIY⁷⁰⁷. Si le DIY peut être qualifié de principe politique

⁷⁰⁶ LadyFest Zine, *Introduction*, Grenoble, 2007.

⁷⁰⁷ Cette pratique s'inspire directement du mouvement punk né dans les années 70. En l'absence de moyens de production artistiques, les punks ont du être créatifs et autonomes pour être artistiquement et politiquement libres et ont développé l'autoproduction, le Do It Yourself.

Cette filiation entre l'anarchisme et le mouvement punk s'explique par ce même refus de l'autoritarisme, de la consommation, des normes, et son opposition au fascisme, et au racisme.

Des similitudes existent par ailleurs : la promotion de la musique punk ainsi que les concerts passent par des fanzines, brochures, flyers, affiches et Internet, supports également utilisés dans le milieu anarchiste et dont l'esthétique n'est pas si éloignée de celle des outils communicationnels utilisés et créés par nos militant-e-s.

régissant le squat féministe, il n'en reste pas moins un principe de l'action, de l'« agir ensemble », du « faire collectivement ». Cela prend des formes multiples dans sa réalisation : allant à la mise en place et à la prise en charge d'ateliers d'échange et de savoir (apprentissage mécanique, logiciels libres, pochoirs-sérigraphie, cuisine végétalienne, sonorisation pour les concerts, électricité, cours de langues...) ; d'ateliers de réflexions, d'ateliers d'auto-défense (réponses aux insultes, apprendre à dire non, techniques de défense...), d'ateliers autour du corps, du bien-être et de la santé (massages, sexualités, gynécologie, MST, contraception...). Toutes ces activités qui rythment la vie en squat se voient prolongées par des moments conviviaux qui vont de l'organisation de concerts, de soirées de soutien, de festivals, à des repas collectifs végétaliens... Ces activités s'organisent toujours en autogestion, « la gestion par soi-même », qui revient à affirmer son aptitude et ses compétences à s'organiser par soi-même, collectivement. Le squat concrétise cette dynamique collective d'entreprendre soi-même.

Les Intersquats

Le conflit idéologique s'exprime au travers de la spatialité et prend forme au travers de manifestations spécifiques et d'une appropriation spécifique de l'espace.

Les Intersquats, par exemple, sont l'expression d'une différenciation sociale qu'exprime la spatialité des squats. Le but des Intersquats est de rassembler le temps d'une semaine, les différents collectifs et les différents acteurs et actrices des squats en France et en Europe afin de renforcer les liens.

Un Intersquat est le moment et le lieu d'une mutualisation des savoirs et des compétences nécessaires à cette organisation sociale. Il s'échange des informations : sur le(s) droit(s), les différentes politiques locales ou sociales, sur des organisations spécifiques liées au contexte social et urbain dans lequel ces expérimentations prennent place. Il s'agit également d'un moment de partage d'expériences autour des réalités sociales des squats : les ouvertures, les fermetures, les expulsions. Ces rencontres tissent des liens de solidarité entre les différents acteurs et actrices de ces espaces de vie.

Nous observons, à la lecture des affiches proposées ci-dessous, que les mots d'ordre ne sont pas les genres, les identités de sexe, la critique féministe de l'ordre social, mais l'expression de la lutte pour l'espace habité et/ou l'espace d'activités du squat : « mener une vie auto-gérée », « dans des espaces libres », « contre les expulsions et la propriété privée... Réapproprions-nous la ville ! » Selon une spatialité spécifique, éphémère, temporaire, nous

voyons des valeurs, des normes, des choix d'activités qui modèlent les espaces du squat et qui construisent un territoire plus large que les seules occupations des maisons.

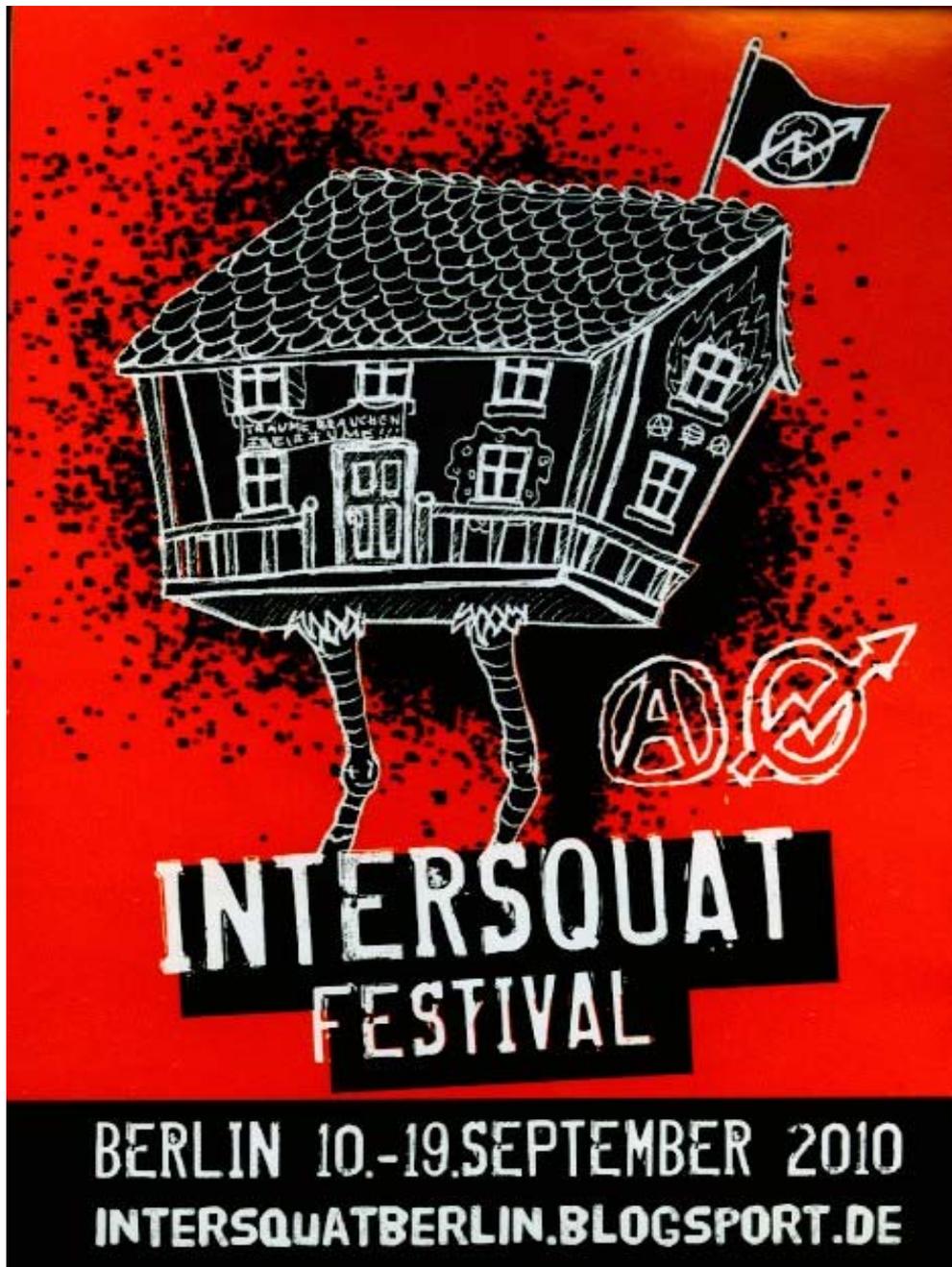


Figure 24. Intersquat Berlin

INTERSQVAT FESTIVAL
DU 10 AU 19 SEPTEMBRE 2010 A BERLIN

Les possibilités de mener une vie auto - gérée deviennent de plus en plus rares. Combattons ensemble pour les atteindre!

Le Festival Intersquat berlinois de cette année est planifié pour le 10 au 19 septembre. Il se veut être un espace libre dans lequel nous vivons et créons notre mode de vie de manière auto - géré.

Le Festival est là pour construire un lien mondialement répandu entre les projets, et pour combiner, grâce à une solidarité renforcé, l'art et la contestation.

De plus nous voulons affronter les préjugés que rencontrent les squats et leur habitant(e)s. Au sein même de ce cadre fort et diversifié, il va y avoir la place pour des Work - shops, des discussions auto - gérés, des soirées informatives, des expositions, de la musique ainsi que de l'art, quel qu'il soit.

En plus nous proposons un troc (amenez tout ce que vous êtes prêts à échanger) pour casser les logiques de l'argent.

Penser libre - vivre libre - rêver libre!

Nous avons hâte de recevoir vos idées, car c'est avec elles que le Festival grandit:

intersquat-berlin@riseup.net
intersquatberlin.blogspot.de



Figure 25. Penser libre - vivre libre - rêver libre !



Figure 26. Attaque frontale

La terrible
ATTAQUE FRONTALE!
des lampes
du 20 au 28 mars 2010 à Grenoble
venez participer au
FESTIVAL INTERSQUAT



**Contre les expulsions et la propriété privée...
réapproprions-nous la ville !**

tout le programme sur <http://grenoble.squat.net> / attaque-frontale@squat.net

Figure 27. La terrible attaque des lampes frontales

Nous lisons, au travers des quelques mots d'ordre, l'opposition manifeste avec l'ordre social et la lutte⁷⁰⁸ qui s'amorce pour préserver ces lieux d'autonomie et d'autogestion.

Cette lutte est favorisée par le tissu alternatif et par divers soutiens de personnes vivant légalement :

« Pendant tout ce temps là, il y avait un squat hyper stable à Grenoble, mixte, mais où il y avait plein de camarades féministes qui habitaient là aussi et du coup, dans les périodes où on était expulsé, où moi je n'avais plus de maison, je vivais là-bas parce qu'il a duré plusieurs années ce squat et on n'enchaînait pas l'expulsion et ouvrir. Il y avait du temps. » (F14)

Les squats sont conditionnés par l'existence d'autres squats. Les domiciles privés jouent un rôle certain dans la possibilité d'investir le squat en offrant temporairement confort et repos au moment de l'expulsion. Pour le terrain français, les expériences observées se sont toutes conclues par un « commandement de quitter les lieux » et l'expulsion. Il y a plusieurs stratégies possibles face à une expulsion : soit on défend la maison investie, soit on la quitte au moment où l'expulsion est prononcée. Cela dépend des situations : une maison squattée, sans porte ni fenêtre, ne peut faire l'objet d'une défense ; une maison, occupée quelques semaines ou quelques mois, n'est pas nécessairement défendue ; une maison ayant une histoire collective forte fait, quant à elle, l'objet d'une défense, d'un barricadage et d'une lutte avec les forces de l'ordre. Quand les habitantes rencontrées font le choix de rester dans les lieux « jusqu'au bout », d'attendre les forces de l'ordre « pour être physiquement mises à la porte », elles ont recours à une chaîne téléphonique, une liste de numéro de téléphone nommée « urgence » qui permet, le jour de l'expulsion, de mobiliser le réseau et les sympathisant-e-s qui organisent rapidement une manifestation et un soutien de la rue⁷⁰⁹.

En Allemagne, les espaces habités rendent compte également d'une lutte en faveur de la préservation des modes de vie « alternatifs » et des différentes sociabilités qui se sont construites entre les espaces de vie. Le Liebig 34 faisait face, par exemple à un autre Hausprojekt : le Liebig 14, qui a finalement été expulsé en janvier 2011. Pendant notre immersion au Liebig 34, une résistance s'était mise en place pour parer à cette expulsion.

⁷⁰⁸ « Attaque frontale » annonce bien cette lutte. Il est ici intéressant de s'arrêter sur la deuxième affiche et son titre : « la terrible attaque des lampes frontales ». Les lampes frontales, autrement appelées en squat « les frontales », sont un objet essentiel de la vie en squat et font partie du kit des squatteuses pour visiter les maisons la nuit, faire les récuys la nuit, faire le siège dans une maison nouvellement occupée, faire ses activités dans une maison sans électricité...

⁷⁰⁹ Depuis quelques temps, les forces de l'ordre ont la possibilité d'intervenir sur le réseau téléphonique pour retarder les renforts et le soutien aux personnes expulsées.

Nous pouvons découvrir, au sein de la maison, un plan de résistance, affiché à tous les étages pour rentrer en confrontation avec les forces de l'ordre et montrer sa désapprobation face à l'expulsion qui s'annonçait.



Figure 28. Le Liebig 14



Figure 29. Solidarité pour le Liebig 14

Le conflit idéologique s'exprime, par ailleurs, par une esthétisation des espaces habités, comme cette maison, se situant à proximité du Liebig 34.

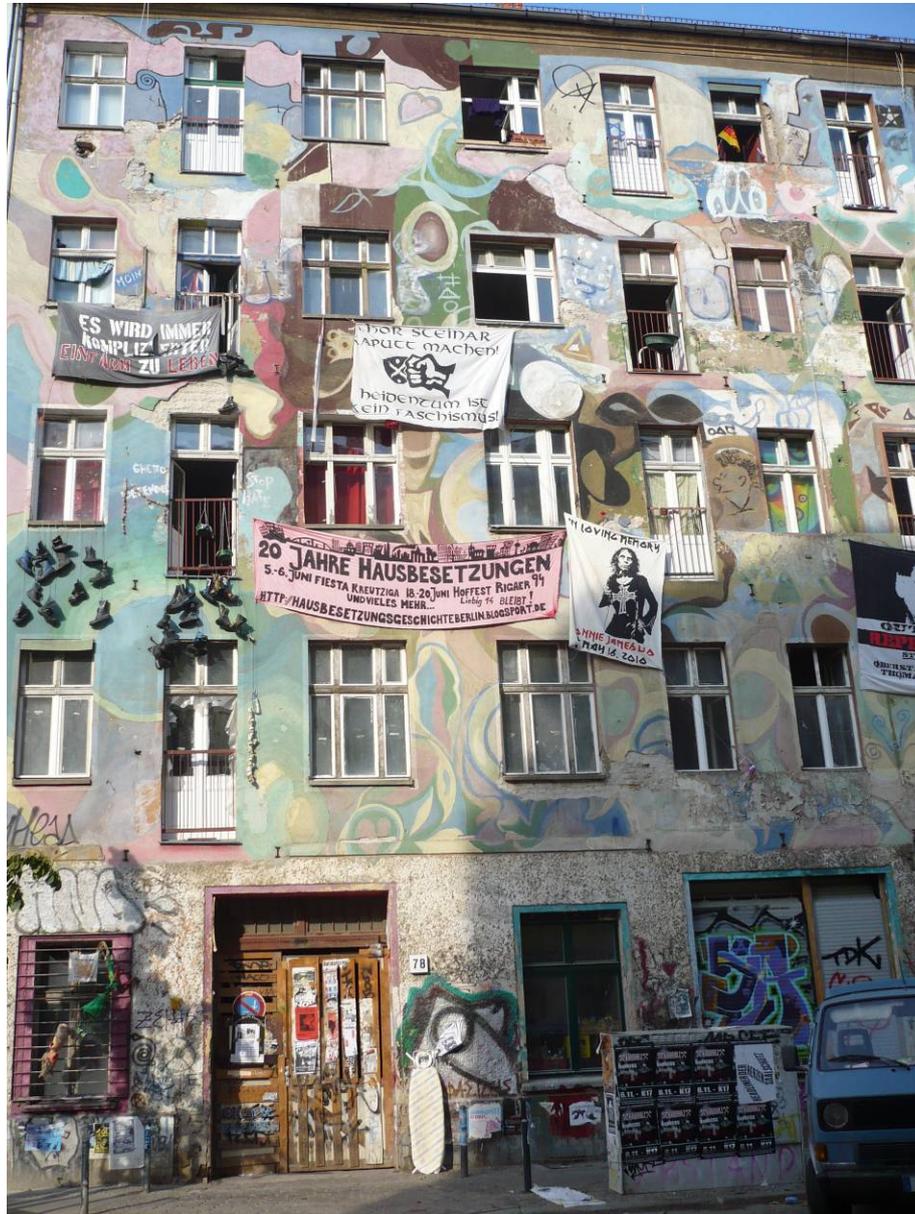


Figure 30. Rigaerstrasse 78

L'observation des maisons nous amène à considérer que l'organisation sociale des squatteuses est constitutive de son substrat matériel. Nous voyons que les espaces habités jouent un rôle essentiel pour ce maillage féministe, autonome, libertaire. Au travers de différents signes, d'une esthétisation, l'espace identifié participe de l'identité collective des habitant-e-s des squats comme squatteuses, comme opposant-e-s. Pour soutenir notre argumentation, nous pouvons citer la manifestation suivante, organisée par les « ancien-nes », à l'occasion des 20 ans du mouvement squat berlinois.



Figure 31. Les 20 ans du mouvement squat berlinois

Celles et ceux qui ont été à l'initiative de l'ouverture des maisons, ont porté une semaine de discussions, débats, projections sur le mouvement squat des années 90.

Cette manifestation souligne le rapport entre l'espace et la mémoire collective : « courant de pensée continue qui ne retient du passé que ce qu'elle est capable de vivre et qui est encore vivant⁷¹⁰ ». En organisant une semaine sur l'histoire de la lutte, les conditions de celle-ci, le

⁷¹⁰ HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, 1994.

contexte d'émergence du mouvement squat, les squatteuses « prennent conscience » de la forme du mouvement, ce qui ne peut que renforcer l'identité d'un groupe :

« Je peux me satisfaire qu'on arrive à construire des choses temporaires parce que ça crée néanmoins une mémoire collective de ça. Ça crée de l'expérience chez chaque personne. Ça rend possible d'autres identités politiques. Si on ne le faisait pas, encore moins de choses seraient possibles. Tu n'auras pas du tout le même champ de vision de ce qui est possible, ni les mêmes expériences, ni les mêmes possibilités » (F3)

Cet extrait prolonge la dimension essentielle entre espace, mémoire collective et identité collective qui se décline ici en identité politique. Nous voyons que, bien que précaire, le squat crée, pour les personnes qui participent à l'occupation ou qui la traversent, une expérience collective, une ouverture sur d'autres possibles ce qui renforce la mémoire collective des groupes et participe de la construction des identités collectives. De plus, cet extrait exprime bien le conflit en présence et la lutte entre les squatteuses et l'ordre social, qui les poussent toutefois à ouvrir des espaces. Cette nécessité se comprend sous l'angle des identités collectives et de leur défense. L'espace devient un des enjeux de la mobilisation qui s'apparente à une lutte :

« Le fait d'avoir de l'espace. Je crois que quand tu squattes, après tu deviens un espèce de bourgeois de l'espace.» (F11)

Associé à l'espace, le mot « bourgeois » nous renseigne bien sur cette dimension de l'espace comme enjeu de mobilisation et de lutte. Si nous nous attardons sur ce vocable en reprenant sa définition marxiste fréquemment employé dans le mouvement squat comme archétype de la contestation et du refus, nous savons que le bourgeois est celui qui appartient à la classe sociale possédant les moyens de production, à la classe dominante dans le régime capitaliste. Or, ces valeurs sont celles que les squatteuses contestent normalement au travers de leurs pratiques militantes et habitantes. Nous comprenons alors que cette lutte pour l'espace recouvre une dimension hautement symbolique.

Cette lutte se révèle dans toutes les iconographies que nous mobilisons dans ce travail :



Figure 32. La Flibustière résiste

Les maisons occupées sont souvent figurées, dessinées, représentées, forme de promotion, d'attribution et d'appropriation de celle-ci au groupe des habitant-e-s.

La représentation figurative de la maison avec les quelques éléments symboliques qui lui sont associés font acte de langage et de sens. Les habitantes, en la dessinant, en la représentant, donnent à voir autre chose que le seul besoin fonctionnel. Au travers de ce dessin, la revendication de l'espace occupé est clairement énoncée et son appropriation sous-tendue par l'acte de résistance est le sens même du discours énoncé. Dans le cas de la maison du Liebig 34, nous notons que la figuration de la maison va jusqu'à une personnalisation⁷¹¹ : la maison est associée à la représentation des habitantes, reconnaissables en tant que personnes.

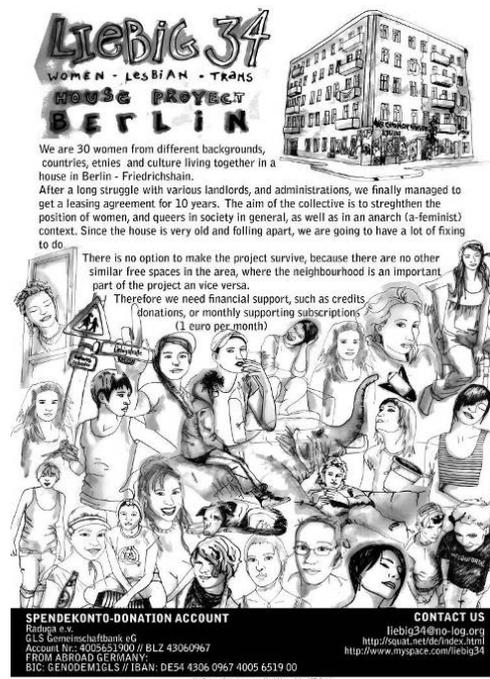


Figure 33. Le Liebig 34 résiste

⁷¹¹ Il s'agit là d'une spécificité du terrain allemand. En France, cette personnalisation n'est pas envisageable au regard de l'illégalisme du squat et de la répression qui se fixe sur ses habitantes.

Cette personnification annonce la dimension cachée de l'espace, l'espace que les habitantes maintiennent entre celui de la maison et les autres : la non-mixité de l'espace du Liebig contre la mixité des espaces sociaux extérieurs, la revendication d'un espace genré en opposition au genre des espaces sociaux. La non-mixité des squats éclaire le caractère genré des espaces qui se retrouve au cœur du conflit féministe.

1.2. La mobilisation contre le genre des espaces publics-politiques

Au-delà des conflits idéologiques entre l'ordre social et le squat qui se présente comme une dénonciation en acte du capitalisme et de la propriété privée, un lieu de vie collective et solidaire, un espace d'actions à visée politique, un moyen de s'affranchir du salariat et de pratiquer l'autonomie, la dimension féministe reste dans l'ombre d'une remise en question de l'ordre social pour se révéler de manière accrue autour la non-mixité des espaces :

« Avant qu'il y ait le squat, avant qu'il y ait le lieu d'habitation, je crois qu'on avait envie d'avoir un local, juste à nous, parce qu'on faisait nos réus, soit dans les apparts des unes ou des autres, soit au local anarchiste et c'était, ça devenait hyper chiant. Alors que la réunion, elle était hyper tard, le dimanche soir, il y avait toujours des mecs qui venaient se pointer au milieu de la réunion. Genre : « oh, on a oublié. » Donc du coup, on n'avait pas vraiment d'espace. Donc, du coup, avoir un espace pour se réunir, c'était déjà un peu un premier truc. Et puis, après, on a tiré la ficelle en disant : « oh, ce serait chouette si on pouvait faire un espace de discussion plus large, une bibliothèque... On a fait une bibliothèque, on a fait une friperie. On était aussi dans l'idée que, justement, Les Tanneries, il y avait plein de concerts, plein d'évènements, plein de trucs et ce n'était pas forcément approprié. Le sleeping : il y avait eu des histoires de viol dans le sleeping. Donc, il y avait eu des trucs pas cool. Donc, du coup, on se disait : « c'est chouette d'avoir un coin pour les filles qui viennent à Dijon, qui ont envie d'être tranquilles. Et puis, en plus, en même temps, ça pouvait créer un espace de rencontre autour du féminisme. Donc, tout ça, ça nous a motivées. On avait plus envie d'un espace collectif que d'un espace d'habitation, en fait. C'est tous ces trucs-là qui ont fait qu'on a ouvert un squat. Mais, en même temps, on n'avait plus de maison. » (F9)

« Au moment où la maison est devenue non-mixte, il y a d'autres filles qui sont arrivées et qui elles, portaient ça. Mais, je crois qu'elles portaient ça dans cet endroit-là comme elles auraient pu, enfin même à l'époque, elles y pensaient, faire une demande à la mairie pour avoir un local de femmes. Ce n'était pas forcément la dimension squat qui les intéressait. Moi, c'était plutôt quand même l'idée dans un milieu squatteur avec une maison qui a cette particularité d'être une maison pour les femmes. » (F11)

Dans ces exemples, c'est la place d'une parole féministe au sein d'espaces mixtes, dans lesquels la présence d'individus aux intérêts divergents entre en contradiction avec les militantes féministes, qui est l'objet de tensions et de mobilisations et qui conduit à permuter

des logiques militantes en logiques habitantes⁷¹². Nous constatons que c'est « spatialement » que les contradictions socio-politiques de la mouvance autonome et libertaire s'expriment, ou pour le dire autrement, les contradictions de l'espace rendent effectives les contradictions des rapports sociaux, elles « expriment » les conflits d'intérêts et des forces socio-politiques⁷¹³ ». Les contradictions des rapports sociaux se polarisent autour de la mise en place d'une expression féministe au sein d'espaces mixtes. Bien que les réunions du collectif féministe se tiennent « tard le soir », un « dimanche soir », ce qui annonce déjà une relégation de la parole féministe - que nous pourrions regarder sous l'angle de la hiérarchisation des espaces sociaux⁷¹⁴ -, ces rencontres se voient tout de même perturbées par la venue et la présence d'hommes. Ces contradictions sont d'autant plus manifestes lorsqu'il est relaté qu'au sein d'un espace autogéré, libertaire, se pratiquent des violences physiques et sexuelles à l'encontre des femmes. Dans ce contexte, nous comprenons que les conditions matérielles des dynamiques féministes engagées s'avèrent très rapidement limitées, que les contradictions des rapports sociaux deviennent des contradictions de l'espace exprimant les conflits d'intérêts et les forces socio-politiques et que ces contradictions de l'espace deviennent, pour les actrices qui portent une critique féministe de l'ordre social, des « épreuves de l'espace ». Dans ce contexte, l'engagement féministe ne peut se réaliser qu'en modifiant les espaces sociaux dans lesquels elles évoluent, qu'en permutant le sens des espaces.

⁷¹² Nous pourrions penser que si les femmes engagées dans des dynamiques politiques et féministes avaient la possibilité d'avoir des espaces à elles, des espaces dans lesquels se réunir et porter un discours féministe, elles n'envisageraient peut-être pas le squat.

⁷¹³ Selon Henri Lefebvre, ces conflits n'ont d'effet et de lieu que dans l'espace, en devenant des contradictions de l'espace. LEFEBVRE Henri, *La production de l'espace*, op.cit. : 421.

⁷¹⁴ Dans son ouvrage *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Pierre Bourdieu met en exergue, dans son analyse de la société kabyle, que l'espace est hiérarchisé par des valeurs telles que le masculin et le féminin. Il montre en effet que la maison traditionnelle Kabyle est l'inverse féminin du monde extérieur masculin. Le mur de façade ensoleillé à l'est est masculin, à l'intérieur, à l'ombre, orienté ouest, il est féminin. Par contre, le mur d'en face à l'intérieur accueille les objets masculins. Le foyer est placé dans la partie masculine de la maison, les jarres dans la partie féminine... BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Points Essais, Paris, 2000.

Fini que la rue appartienne aux mecs,
Fini de se faire traiter comme une chienne,
Fini de subir la misère sexuelle des mecs,
Fini de détourner les amours lesbiennes pour alimenter leurs fantasmes
à 2 balles
Fini de répondre gentiment qu'on est fatiguée et qu'on n'a pas envie de
parler
Fini de subir les exhibitionnistes,
Fini de s'entendre dire qu'on est bonne
Fini de s'entendre dire qu'on est belle,
Fini de s'entendre dire qu'on est moche,
Fini de baisser les yeux pour ne pas attirer l'attention,
Fini de se faire traiter de raciste par des sexistes,
Fini d'être exotique pour des colons
Fini de se faire agresser comme lesbienne parce qu'on est hors contrôle
Fini de changer de trottoir, de place, d'adresse, de quai...
Fini d'être affichée sur les murs et en accès libre dans la rue,
Fini des pseudos.égalité, mixité, et de l'hypocrisie démocratique
Fini le délire sécuritaire, les flics, les militaires
Fini de leur pseudo liberté de circulation,
Fini de la protection de ceux qui persécutent
Fini qu'ils n'aient rien à craindre de nous,
Fini les insultes
Fini de raser les murs
Fini le harcèlement
Fini les viols
Fini leur droit à disposer de nous
Fini leur guerre quotidienne !!!

Le mépris infligé à l'une d'entre nous est le mépris infligé à toutes.

SORTONS ! Seule, en bande, en horde, en groupe, soyons solidaires !

FEMINISTES jusqu'au bout de la nuit !!!

Figure 34. Les femmes et les lesbiennes reprennent la rue⁷¹⁵

Cette dimension militante contre le genre des espaces publics politiques s'exprime sous diverses formes d'actions au sein des espaces publics. Nous reprenons, pour illustrer ce conflit d'intérêts qui se fixe autour de la dimension sexuée des espaces, l'exemple d'une manifestation de nuit, en non-mixité et la manière dont les participant-e-s modifient et permutent le sens de l'espace de la rue et de la nuit comme révélateur des contradictions des rapports sociaux.

⁷¹⁵ Tract édité dans le cadre d'une manifestation féministe, non-mixte et trouvé sur une table de presse féministe.

Les personnes engagées dans cette marche, non-mixte, partent du constat que « les violences sexistes n'ont pas d'heure, elles sont partout, dans les maisons, dans la rue, au travail » et que l'espace public nocturne, s'il est du domaine du commun, reste l'apanage des hommes, que la division sexuelle de l'espace est plus fortement sexuée, la nuit, au profit des hommes et de leurs sociabilités. Ces constats émis par les participantes de cette marche s'accordent avec les conclusions des chercheur-e-s qui travaillent sur la dimension sexuée de l'espace urbain⁷¹⁶. Celles-ci peuvent se résumer par l'idée que le sexe des individus n'est pas sans conséquence sur les relations qui se tissent dans un contexte social urbain. Dans *L'Arrangement des sexes*, Erving Goffman développe, par exemple, l'idée d'un accès différentiel des « classes sexuelles » à l'espace public, il souligne les « restrictions » d'accès pour les femmes à celui-ci et affirme qu'elles y sont « exposées », « être harcelées de façon chronique⁷¹⁷ » :

« Nous, le désavantage, on l'a tous les jours. Tu as qu'à voir ce qui se passe en été quand tu es un peu plus dénudée : que se passe t-il ? Tu traverses la rue... Moi, je demande aux hommes si des fois, ça leur est déjà arrivé si quand ils attendent pour traverser la rue qu'il y a une voiture qui passe et qu'un gars vous dise : « je te nique sale pute ». Ca vous est déjà arrivé ? Moi, ça m'est déjà arrivé. Et les hommes me disent : « si un gars me dit ça, moi je le bastonne. » Mais, moi, je lui réponds : « tu crois que le mec quand il te dit « je te nique sale pute, il n'est pas dans une position où il peut vite se casser ? » Tu te fais insulter et tu restes là juste comme une conne et le mec, il se barre en voiture et tu ne peux rien faire. Et tout ça, les hommes, ils ne s'en rendent pas compte parce qu'évidemment ça ne leur arrive pas. » (B10)

C'est toute la critique féministe des participantes de cette marche qui, dans le texte d'appel à manifester, dénoncent et condamnent l'ensemble des interpellations suivantes :

« Vous êtes charmante ! », « Vous êtes seule(s) ? », « Vous n'avez pas peur ? », « T'es bonne, tu sais.. », « Tu pourrais être canon si tu mettais une jupe ! », « Tu sucés ? », « Pour qui tu te prends, salope ! », « Tu n'es qu'une sale gouine ! », « Laquelle fait l'homme ? », « C'est il ou elle ? », « Les gens comme toi ne devraient pas exister ! »⁷¹⁸

Ces interjections diverses, ces insultes, ces invectives participent de l'expérience du sexe social des femmes et plus spécifiquement des femmes les plus jeunes si nous reprenons les travaux d'Elizabeth Brown et de Florence Maillochon :

⁷¹⁶ DENEFFLE Sylvette, (sous la direction de), *Femmes et Villes*, Presses universitaires François Rabelais, Collection Perspectives Villes et territoires, Tours, 2004 ; PERROT Michelle, « Le genre de la ville » in : *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Flammarion, Paris, 1998.

⁷¹⁷ GOFFMAN Erving, *L'Arrangement des sexes*, op. cit. : 113.

⁷¹⁸ Constat énoncé par les personnes mobilisées dans le cadre de marche de nuit, en non-mixité.

« Dans l'espace public, un quart des plus jeunes femmes se font insulter au moins une fois dans l'année et 22% subissent des atteintes ou des agressions sexuelles, contre respectivement moins de 9% et 4% des plus âgées [...]

Cette différence statistique s'explique, selon ces auteures, par l'usage intense et spécifique de l'espace public des jeunes femmes, ce qui accroît indéniablement les risques :

« Plus de quatre jeunes de moins de 25 ans sur cinq sont sorties seules la nuit au cours du dernier mois contre 53% des femmes de plus de 45 ans, et l'ont fait plus souvent.⁷¹⁹ »

Au sein de l'espace public, les femmes sont confrontées à ce type de violences symboliques et psychologiques qui participe de la teneur des espaces publics en eux-mêmes. La simple présence d'une femme dans un espace public comporte une forte probabilité de subir ce genre de brimade, d'évaluation, allant du compliment⁷²⁰ - « vous êtes charmante » - à des insultes « je te nique sale pute ».

A partir de l'analyse de Didier Eribon sur le rôle de l'insulte et son rôle spécifique dans l'ordre social hétéronormatif⁷²¹, nous pouvons alors postuler que les insultes qu'endossent les femmes dans leurs mobilités quotidiennes joueraient cette fonction de rappel à l'ordre des conditions sociales de leur identité sexuée, de leur infériorité dans l'ordre social sexué. Pour Goffman⁷²², ces faits contribuent à perpétuer une forme de contrôle social. C'est l'idée défendue également par Carol Gardner⁷²³ dans sa relecture de Goffman. Selon elle, ces remarques sont également un moyen langagier d'opérer un contrôle social sur les femmes évoluant spécifiquement dans les espaces publics. Les violences viendraient renforcer le contrôle social sexué, participant de la reproduction des identités de sexe⁷²⁴. En d'autres mots, les brimades, rappelleraient, en permanence, aux femmes qu'elles transgressent les normes sexuées lorsqu'elles se promènent seules dans l'espace public⁷²⁵ et qu'en les transgressant, elles pourraient subir des actes plus graves.

⁷¹⁹ BROWN Elizabeth et MAILLOCHON Florence, « Espaces de vie et violences envers les femmes », *Espace, populations et société*, 3, 2000 : 314.

⁷²⁰ Il faudrait ici se questionner sur la nature du compliment.

⁷²¹ Didier Eribon questionne l'insulte pour penser la construction de l'identité gay et lesbienne. Selon lui, l'insulte fonctionne comme un mécanisme d'intériorisation afin de rappeler, à une personne ou à un groupe de personnes qu'elles sont inférieures au sein de la structure sociale.

⁷²² GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Editions de Minuits, Paris, 1973.

⁷²³ GARDNER Carol B., « Analysing Gender in Public Places: Rethinking Goffman's Vision of Everyday Life », *The American Sociologist*, n°20, 1989.

⁷²⁴ De la même façon, selon Jalna Hammer, cette imposition d'une division sociosexuée de l'espace exercée par les violences masculines à l'encontre des femmes a pour fonction le contrôle social des femmes par l'ordre social. HAMMER Jalna, « Violence et contrôle social des femmes », *Questions féministes*, n°1, 1977.

⁷²⁵ GARDNER Carol B., *Passing By. Gender and Public Harassment*, University of California Press, Berkeley, 1995.

A partir de ce cadre théorique et de la contestation féministe de ces brimades, nous pouvons dire qu'à travers cette marche en non-mixité, les participant-e-s contestent leur sexe social et dénoncent cette vulnérabilité ressentie qui contribue à fixer les identités de sexe, au sein de l'espace public ségrégué.

Au-delà de la contestation de ce type d'invectives, renvoyant au caractère sexué de l'espace urbain, les militant-e-s féministes dénoncent également les tactiques que les femmes emploient pour concilier leurs déplacements, la nuit, au sein des espaces publics et le sentiment de peur qui les habite. Ces tactiques peuvent s'énoncer de différentes façons : accélérer le pas en entendant un bruit, ralentir le pas pour ne pas se retrouver à hauteur d'un homme, choisir un pantalon plutôt qu'une jupe pour éviter d'attirer l'attention, les regards, faire le choix d'une paire de basket plutôt que des talons hauts pour faciliter ses déplacements et surtout sa fuite en cas de danger, se munir de ses clés bien avant d'arriver à destination pour ne pas être amenée à les chercher au moment de franchir le seuil de chez soi, avoir son téléphone portable calé dans sa main au cas où... Les exemples pourraient se multiplier et s'ils renvoient à un danger peut-être fantasmé, ils correspondent pourtant « objectivement » aux expériences sociales vécues par les femmes lorsqu'elles sont seules la nuit, dans la rue.

Il est intéressant ici de souligner qu'en énonçant ces tactiques publiquement, les militant-e-s féministes les placent dans les expériences collectives partagées : le sentiment de peur ainsi que les différentes stratégies mises en place pour le dépasser sont partagées par la catégorie sociale des femmes, ce qui les empêche de les penser comme des expériences individuelles et personnelles, mais bien de les saisir comme des faits sociaux, plus ou moins intériorisés, et objectivables. Ces stratégies pour aborder l'espace public nocturne, pour contourner le risque⁷²⁶ sont donc mises en accusation au travers de cette manifestation. Les manifestant-e-s partent de cette reconnaissance collective des peurs sexuées et en font un problème social : celui de la vulnérabilité des « femmes, des gouines, des trans » dans l'espace public. L'entrave à la mobilité « des femmes, des gouines, des trans » est, cependant, occultée par l'injonction neutralisante de l'espace public. L'espace public est en effet présenté comme un lieu asexué. Or, dans les interpellations précédentes -« laquelle fait l'homme ? », « c'est il ou elle ? »-, nous notons bien qu'il est un espace où les catégories de sexe s'expriment

⁷²⁶ Sur cette question : voir le chapitre « de la peur assignée aux tactiques d'évitement » in : LIEBER Marylène, *Genre, violences et espaces publics. La vulnérabilité des femmes en question*, SciencesPo. Les presses, Fait politique, 2008.

« hautement ». Sous couvert de neutralité, l'espace public de la rue reflète les normes sexuées et surtout contribue à les renforcer. C'est pourquoi les manifestantes vont s'atteler à dénoncer ces dimensions. Cette dénonciation passe en premier lieu par la non-mixité de l'espace de la manifestation. La manifestation a pour but de prendre l'espace urbain, en non-mixité pour contester, transgresser la relative neutralité de cet espace. Pour ce faire, elles ont rebaptisé les rues, renversé la symbolique en proposant une nouvelle teneur aux rues de la ville, de nouvelles appellations, une féminisation de la rue :

« La plupart des rues porte le nom d'homme souvent compagnon de l'ordre chrétien, baron de l'empire colonial, enfant de la bourgeoisie, politiciens, républicains, souchiens⁷²⁷. Ca suffit. Votre rue a donc été renommée.⁷²⁸ »

« C'est bizarre parce que d'habitude, c'est toujours des noms d'homme, souvent des généraux, des gens bizarres comme ça. Et là, on dirait que c'est vachement mieux. »⁷²⁹.

Si la rue est « tatouée » par cette présence féministe, l'espace se voit également inondé par des slogans, des banderoles :

« On avance parce que la rue, la nuit, nous appartient »
« Ni invisible, ni disponible, libre et irréductible »
« Libre d'agir, capable de réagir »
« Sifflées, harcelées, humiliées, violées, tuées... Stop ! Résistance et ripostes féministes »
« Contre les agressions sexistes, ripostes féministes »
« Il y en a assez de cette société qui ne respecte pas les femmes, les trans et les lesbiennes »
« Liberté de circuler, sans être emmerdée, sans être insultée, sans être agressée. »
« Le patriarcat nous détruit, piétinons le patriarcat. »
« Non, c'est non. »
« La liberté de décider de nos vies partout et toujours ! »

La dimension sociale de la nuit induit l'idée persistante qu'une « femme » seule est disponible sexuellement. C'est ce que démontre, par ailleurs, l'Enquête Nationale sur les Violences Envers les Femmes en France (ENVEFF)⁷³⁰ : les atteintes dans les lieux publics, sans être plus nombreuses la nuit, riment avec cette image de disponibilité sexuelle des femmes. Dans

⁷²⁷ Les «souchiens», c'est le nom que le mouvement des Indigènes de la République donne aux français de souche.

⁷²⁸ Texte expliquant la démarche des manifestantes à renommer les rues et visible sous chaque nom de rue détourné.

⁷²⁹ Propos d'une manifestante.

⁷³⁰ JASPARD Maryse et équipe ENVEFF, *Enquête nationale sur les violences envers les femmes en France*, La Documentation française, Paris, 2003.

le cadre de l'enquête ENVEFF, une majorité des femmes interrogées (entre 45% et 55% d'entre elles) ne sont pas effrayées à l'idée de sortir seule. Toutefois, une proportion non négligeable exprime une inquiétude par rapport aux déplacements, la nuit. Par crainte, 39,8% de femmes affirment éviter sortir seules la nuit, et parmi les 60,2 % des femmes qui avouent être sorties seules la nuit au cours du mois précédent, 41,3% disent avoir peur de le faire. A l'échelle macrosociale, nous savons qu'il existe un décalage entre la manière dont les peurs se structurent autour de la nuit et les circonstances réelles et effectives dans lesquels se produisent les violences. L'enquête de l'ENVEFF le souligne : contrairement aux idées reçues, les agressions ne surviennent pas la nuit lorsque les femmes seraient seules et isolées. C'est également les conclusions de Catherine Morbois⁷³¹ pour qui les agressions se déroulent autant de jour que de nuit et que plus de 60% d'entre elles ont lieu au domicile de la victime ou de l'agresseur.

Pourtant, c'est au prix d'une peur, d'une menace que les « femmes, les gouines, les trans » circulent dans l'espace public nocturne :

« Les femmes ont peur des agressions sexuelles et cette appréhension est constamment présente dans leur esprit⁷³² ».

A travers cette temporalité spécifique, nous pouvons lire la dimension classique des rapports sociaux de sexe qui, historiquement, associent la sphère publique au masculin et la sphère privée au féminin.

« Cette question est extrêmement connotée, débordée par les représentations et les stéréotypes. Il y a une vision catastrophique de la ville au XIXe siècle, vision largement morale, de la ville dangereuse pour tous, mais plus encore pour les femmes dont elle menace la vertu. La ville prostituée, prostitutionnelle culmine dans la représentation de « Paris-Babylone ». Le vocabulaire est significatif qui oppose, par ailleurs, la « femme publique », l'horreur, à l'« homme public », l'honneur. La première est propriété commune – la putain ; le second, la figure même de l'action. L'espace public, dont la ville est une forme, souligne avec éclat la différence des sexes.⁷³³ »

La peur éprouvée rappellerait ainsi que c'est à la maison qu'elles sont « à leur place ». En manifestant, les actrices de cette marche dénoncent alors la reproduction socio-sexuée de l'espace, en en permutant le sens, en agissant sur cette reproduction :

⁷³¹ MORBOIS Catherine, *Une ville sûre pour les femmes*, Préfecture d'Îles de France, Paris, 2000.

⁷³² LIEBER Marylène, *Genre, violences et espaces publics*. *Op. cit.* : 204.

⁷³³ PERROT Michelle, « Le genre de la ville », in : PERROT Michelle, *Les Femmes ou les silences de l'histoire*, Flammarion, Paris, 1998 : 281.

« La nuit, la rue nous appartient ! », « La nuit, dans la rue, nous marcherons sans peur », « Marchons la nuit, pour ne plus nous faire marcher dessus le jour ! », « La rue, la place, l'espace, pour nous ! », « La nuit, nous plaît, on veut sortir en paix » (slogans, banderoles)

Cette présence, ce rassemblement perturbent les représentations sociales qu'on peut avoir de la rue, la nuit. En intervenant directement sur ces deux dimensions, en détournant les messages, les noms des rues, la présence féministe sur l'espace de la rue révèle que la présence des individu-e-s sociaux et les représentations sociales sont réglées et normalisées dans tout l'espace de la société ; cette présence féministe, dans un espace *a priori* neutre, « casse » la norme, la règle, les représentations sociales communes. Cette forme d'intervention féministe repose sur le pari volontaire d'un « déblocage » de l'ordre social, urbain par l'irruption d'une vie publique mais aussi politique dans un espace-temps spécifique : « Notre passage a un peu transformé la rue ⁷³⁴ ». Elles destituent ainsi symboliquement et matériellement les logiques socio-politiques projetées sur l'espace-temps, de la rue et de la nuit. Les manifestant-e-s bouleversent les représentations en intervenant dans un « hors temps », celui de la nuit, qui n'est pas le temps « des femmes, des lesbiennes, des trans » et dans un espace *a priori* neutre, mais qui, pourtant, renvoie les femmes, les lesbiennes et les trans dans un autre espace-temps. L'espace devient l'enjeu de lutte : une lutte contre la division sexuelle de l'espace, plus fortement sexuée, la nuit, au profit des hommes et contre la vulnérabilité ressentie par les femmes, le temps de la nuit.

Il y a donc un déplacement de la teneur de l'espace : l'espace public *a priori* neutre est le fait d'une appropriation masculine non-contestée par l'ensemble de l'ordre social qui se voit dénoncée par une intervention féministe. Les personnes engagées dans cette marche provoquent ainsi un détournement de fonction et un renversement de perspective de l'espace investi le faisant glisser de sa fonction même d'espace public à un espace éminemment politique, où on peut lire les systèmes normatifs et idéologiques, la ségrégation sexuée et sexuelle de l'espace. La spatialité serait l'expression sociale des enjeux de lutte autour des questions de genre et de sexualité.

A la suite de cet exemple, nous percevons encore cette dimension problématique des espaces sociaux qui s'exprime autour d'une contradiction : d'une côté, l'injonction neutralisante de l'espace public ; de l'autre, le reflet de normes sexuées reflétant le caractère genré des espaces

⁷³⁴ Propos d'une manifestante.

publics. L'engagement féministe révèle les conflits autour de l'appropriation de l'espace public, la nuit, en érigeant, ces deux dimensions, en problème politique.

A partir de ces éléments, nous voyons la dialectique du genre et d'une production de l'espace s'opérer. Ce rapport part du genre, du genre « féminin » relégué dans l'espace dominant de l'ordre social, pour tendre vers la production d'un espace féministe, non-mixte : dans le cas de la manifestation, il s'agit d'une production éphémère, à l'inverse d'un squat qui, bien que limité dans le temps, peut permettre « de tendre vers » l'émancipation.

Si le genre induit une production de l'espace⁷³⁵, il n'en reste pas moins que cette production est provoquée par des « épreuves de l'espace » : insultes, brimades, vulnérabilité, violences, entraves à la mobilité. Les habitantes des squats répondent à ces « épreuves de l'espace » en se mettant elle-même à l'épreuve de la spatialité

1.3. A l'épreuve de la spatialité

Cet aspect d'une mise à l'épreuve de soi à la spatialité s'exprime au travers d'une appropriation spécifique de l'espace que nous qualifions de « nomadisme exploratoire » :

« J'ai donc toujours été une voyageuse, assez nomade, vivant dans différentes villes, en rencontrant tout le temps des gens, en vivant toujours avec une valise, je me sentais vraiment comme une plante dans un pot que tu peux emmener partout, c'est toujours vivant mais ce n'est pas concrètement dans le sol. Ça a des avantages et des inconvénients que de vivre comme ça. Connaître la notion de maison, avoir une maison où se développer est très important pour se sentir forte, pour se sentir en sécurité. C'est primordial d'avoir un endroit où tu peux être sur tes deux pieds. Ici, je me sens plus à la maison que nulle part ailleurs. » (B6)

Cette informatrice relate sa trajectoire habitante en s'emparant de la métaphore de la plante, dans un pot, évoluant « hors sol » jusqu'au jour où elle prend pieds au sein de la maison du Liebig. Cette culture hors-sol a eu des effets directs sur sa trajectoire habitante puisqu'elle a expérimenté l'aléatoire dans ses déplacements, une forme d'errance, une sorte de nomadisme exploratoire. L'image de la valise préfigure cette instabilité dans les déplacements, une quête, une recherche. Cette réalité est partagée par nombre des habitantes des squats :

« J'ai été nomade pendant un an. Après... La première année, j'ai habité dans un garage. La deuxième année, j'ai habité, comme une espèce de squatteuse, dans une colocation avec des filles, des mecs. Après, il y a eu un espèce de projet d'habitat rural, un truc un

⁷³⁵ Cette idée est développée dans les travaux de Jacqueline Coutras in : *Crise urbaine et espaces sexués*, Armand Colin et Masson, Collection « Références », Paris, 1996.

peu, comme une volonté de faire une espèce de communauté, je ne sais pas quoi. Il y a eu une colocation à la campagne qui a duré un an, on va dire. Il y a eu une espèce de volonté de faire un projet, durable, où par exemple, on reprendrait une ferme et on ferait une espèce de truc comme ça, on travaillerait ensemble, en tout cas, pour faire de l'argent. Et pour ça, on est parti en voyage pendant 6 mois, on était 6 personnes dans une voiture, on a visité pas mal de collectif et au final, on s'est dispersé pour des raisons de problème affectif, en fait. Et suite à ça, il y a eu ce squat ». (F7)

« J'ai beaucoup habité en habitat précaire pas forcément en squat, mais en mobil home, en caravane, en camion. » (F12)

Cette forme de nomadisme exploratoire est d'ailleurs entretenue par le mode de vie en squat qui autorise les départs, les retours, les absences :

« Comment appeler cette façon d'habiter ? Tu peux dire SDF, mais pas comme dans l'imaginaire où tu dors sous un pont, juste à ne pas avoir de domicile fixe, à changer tout le temps. » (F1)

L'image de la Sans Domicile Fixe suivie d'un réajustement de cette réalité habitante sont intéressants dans leur mobilisation. Pour qualifier son mode de vie, notre informatrice s'approprie ce mot de « SDF » dont l'essence dit bien l'aléatoire dans les déplacements, l'errance « habitante », le nomadisme de sa trajectoire. Toutefois, ce qualificatif est tellement emprunt de représentations sociales spécifiques que ce mot ne correspond pas à ce qu'elle vit pratiquement. L'image du/de la SDF, « clochard-e », « sans-abri-e », « mendiant-e » est celle d'un-e « exclu-e », subissant des difficultés, les conséquences d'une situation économique, connaissant un problème de logement et dont la situation relève souvent de l'action publique. Dans l'appropriation de ce mot, nous comprenons bien la difficulté à définir cette catégorie de personnes qui n'ont plus ou pas de logement. Dans le cas de notre informatrice, nous ne sommes pas dans le registre du logement et de la privation de celui-ci, mais dans celui de l'habiter⁷³⁶. Se pose alors la question : de quelle privation parle-t-on, nous parle-t-elle ?

La compréhension de ce mode de vie passe par l'identification des trajectoires socio-familiales des actrices en présence dans cette réalité sociale, de leur origine sociale, de leur statut social. A la lecture des données sociologiques de notre corpus, nous pouvons avancer qu'il n'est pas pertinent d'en appeler à une « désocialisation » pour qualifier cette présence féministe au sein de l'espace du squat. Les actrices des squats ne sont pas en rupture de liens

⁷³⁶ Elle le dit clairement lorsqu'elle se pose elle-même la question de : « comment appeler cette façon d'habiter ? »

familiaux ou de liens sociaux. Puis, si nous parlions en termes de désocialisation, cela traduirait un processus d'exclusion, de marginalisation et/ou de clochardisation. Or, les habitantes des squats féministes se situent à une autre échelle de l'ordre social puisque leurs « pratiques nomades » sont structurées par le territoire de la contestation féministe, autonome et libertaire, par leur engagement féministe et non par le système assistanciel, les dispositions sociales mises en place pour parer à la pauvreté (les centres d'hébergement d'urgence, les foyers...)

Au regard des trajectoires militantes et habitantes, il s'agit plutôt d'une rupture revendiquée avec les valeurs et les normes de l'ordre social. Cette affirmation vient du fait que cette « mise en marge » est gérée de manière autonome.

1.3.1. L'auto-stop ou l'expression d'un nomadisme exploratoire

Cette forme de nomadisme exploratoire se réalise concrètement par la pratique de l'auto-stop et/ou par la possession d'un camion, symbole de la réalisation de cette pratique sociale :

« Dans la scène squat, le fait de voyager, c'est quelque chose qui est vachement important, le fait de prendre son sac à dos et de partir en stop [...]. Ca fait partie de la culture. Soit parce que tu as des amis ailleurs, soit pour rencontrer, pour découvrir, il y a cette culture du mouvement. » (F10)

En l'aménageant comme un espace de vie, comme un espace à habiter, le camion autorise les départs fortuits, les arrêts temporaires et provisoires, le stationnement plus long à proximité d'un lieu de vie collectif et surtout la possibilité d'aller encore plus loin. Si ce véhicule participe de la norme de la vie en squat, le mode de déplacement majoritaire reste l'auto-stop :

« Le stop, par exemple, c'est une extension de la maison. Après tu te racontes comme une ancienne combattante tes histoires de stop. Il y a un site internet qui est en fait un wiki, donc un truc que tout le monde peut alimenter qui s'appelle « totostop », voilà qui est un truc du milieu libertaire, squat, machin, par ville : quand tu veux partir dans telle direction, où est-ce qu'il faut que tu te mettes. Oui, quand tu débarques dans une ville, tu ne sais pas forcément où te mettre, donc il y a des trucs comme ça et puis tu peux aussi raconter des histoires de stop. Et oui, effectivement, c'est un truc, je ne sais pas si on dirait communautaire, mais en tout cas, ça complète le truc d'habiter, ça fait partie du mode de vie. Et puis, il y a la question de l'argent. Tu te dis : « merde, je peux aller gratuitement quelque part, alors pourquoi je paierai. » Après c'est sûr que quand tu paies, tu es sûre de l'heure à laquelle tu arrives, pas toujours. Oui, ce truc du mouvement c'est super important. Je ne connais pas de gens qui squattent et qui soient casaniers, sauf s'ils sont dans l'impossibilité physique de le faire, mais non. » (F10)

La pratique de l'auto-stop concilie la critique anti-capitaliste du mode de vie en squat puisqu'elle permet de se faire transporter, gratuitement, dans le véhicule d'un automobiliste ou d'un camionneur, et dans le même temps, elle participe de la critique féministe de l'ordre social en recouvrant une dimension hautement « subversive » lorsqu'on est une femme au bord d'une route. C'est cette dimension que nous retenons et que nous analysons au travers de leurs pratiques habitantes et de leurs discours.

Tout comme les squats politiques, « l'errance se conjugue au masculin⁷³⁷ ». Les hommes représenteraient, selon le sociologue François Chobeaux, 85% de la population sur la route. La sous-représentation féminine s'expliquerait, selon l'auteur, par une moindre tolérance des femmes à des conditions de vie marginales, par une forte capacité de résistance à la déscolarisation liée à leur intérêt pour une régularité de vie. Si ces explications s'énoncent à partir de l'ensemble de la population sur la route et si la population féministe au sein des squats est marginale, les pratiques habitantes féministes contredisent ces résultats puisque la pratique de l'auto-stop, l'aléatoire dans les déplacements, le nomadisme exploratoire constituent une norme dont la pratique achoppe avec - ce que nous avons précédemment appelé - « la peur sexuée⁷³⁸ », peur qui accompagne la majorité des expériences de stop et que les militantes féministes étudiées dénoncent comme étant une discrimination faite à l'encontre des femmes qui osent pratiquer l'auto-stop. Cette dimension est intéressante à souligner car elle s'écarte largement des résultats mis en exergue par Marylène Lieber dans son travail sur les violences de genre dans l'espace public. A partir de son corpus d'enquête, Marylène Lieber en arrive à la conclusion que les femmes intègrent tellement cette peur liée à leur sexe social qu'elles ne l'énoncent pas, que cette peur va tellement de soi qu'elle devient constitutive de la catégorie « femme »⁷³⁹. A l'inverse de cette réalité sociale, les militantes féministes étudiées formulent d'emblée ce sentiment de peur qui accompagne la pratique de l'auto-stop bien qu'elles le pratiquent. Toutefois, ce sentiment qui les habite est rapidement

⁷³⁷ Pour reprendre le titre d'une des sous-parties de l'ouvrage de CHOBEAUX François, *Les nomades du vide. Des jeunes en errance, de squats en festivals, de gare en lieux d'accueil*, La découverte Poche, Paris, 2004 : 35.

⁷³⁸ Le collectif féministe DégenrÉE a consacré une émission entière au thème de l'auto-stop. Emission diffusée sur Radio Kaléidoscope le mercredi 13 décembre 2006. Les animatrices de cette émission abordent différents niveaux de cette pratique : les messages que l'ordre social renvoie aux femmes qui font de l'auto-stop, des récits et anecdotes sur des expériences d'auto-stop pour conclure sur des stratégies d'auto-défense féministe pour aider à cette pratique lorsqu'on est une femme.

⁷³⁹ LIEBER Marylène, *Genre, violences et espaces publics. Op. cit.* : 234-241.

relativisé⁷⁴⁰ par le fait qu'elles ont peur de crimes, de violences, d'agressions, qui les affectent relativement peu :

« T'as le stop. « Non, quand même c'est dangereux ». Oui, les voitures, c'est dangereux. Tu es plus en danger que si tu es dans une voiture à toi. Ca arrive. C'est rare les auto-stoppeurs égorgés. C'est dommage de renoncer à des trucs que tu as envie de faire pour des questions de disponibilité ou des questions matérielles ». (F10)

Cette tentative d'objectivation de la pratique de l'auto-stop se heurte, cependant, avec les différentes interactions qu'elles peuvent avoir soit dans ce contexte précis de l'auto-stop, soit en énonçant simplement qu'elles se déplacent ainsi :

« Il engage aussitôt la conversation en me demandant si je n'ai pas peur, comme ça, toute seule à faire du stop. Question habituelle, mais qui n'arrive en général jamais aussi vite. D'habitude, au début de la conversation on s'attache à plutôt essayer de créer un certain climat de confiance, une détente, et non à mentionner d'emblée le risque d'agression. Ça crée des tensions. [...]

Et de me dire que, si c'était ses sœurs (il a deux sœurs), il leur interdirait de faire du stop ! Soi-disant que c'est beaucoup trop dangereux, qu'il y a plein de fous partout, et que s'il croisait ses sœurs à faire du stop, il s'arrêterait pour les engueuler.

Donc, il s'autoriserait à les terroriser tout simplement parce que ce sont des filles, parce qu'il est leur frère ; il s'estime responsable d'elles, ce qui implique qu'il les juge irresponsables de leurs actes. Lui, l'homme, sait ce qu'elles peuvent ou non faire ! Et ce serait comme un devoir pour lui de leur imposer sa vision des choses !

Est-ce que c'est parce que je suis une fille que je devrais rester enfermée dans ma ville ? Pour lui, sans aucun doute. Je lui demande si lui même ferait du stop. Réponse : « pour un homme, c'est différent ». Bien sûr, oh combien il a raison ! Je suis sûre que les mecs ne se font pas emmerder de façon quasi-systématique, par des allusions soit directes, soit indirectes, et en tout cas jamais par des discours paternalistes comme celui qu'il était en train de me tenir.

Il enchaîne : « en tout cas, si j'étais une fille, j'aurais une bombe lacrymo avec moi, il y a tellement d'agressions, etc... ». Je me demande s'il ne va pas finir par m'égorger, j'aurais presque envie de la lui poser, cette question, pour détendre l'atmosphère. Mais peu à peu il m'angoisse, avec son discours sur la violence. Alors je lui précise que j'en ai peut-être une, de bombe lacrymo. C'est vrai ça, qu'est-ce qu'il en sait ?

Je commence à croire qu'il me teste, qu'il essaie de me faire paniquer, et la question : «vous êtes pressée ?» n'est pas bon signe. Bien sûr que je suis pressée, et attendue en plus ! Sous-entendu : vous n'avez donc pas intérêt à m'agresser, si je n'arrive pas mes amiEs appelleront la police.

⁷⁴⁰ Comme pour le précédent exemple, ce relativisme est alimenté par les études et recherches sur la question des violences faites aux femmes qui convergent pour affirmer que les femmes sont principalement susceptibles d'être agressées par des hommes qu'elles connaissent, que ces peurs sont en décalage avec les agressions recensées, que les violences surviennent dans des circonstances banales, relevant d'un usage habituel de l'espace public et non dans des situations « inhabituelles » telles que l'auto-stop, que celles-ci se révèlent dans un environnement familial. En d'autres mots, il ne peut, objectivement, y avoir de corrélation entre le sentiment de peur et une certaine restriction dans ses trajets, de ses mobilités.

Il continue son délire, paraît-il que « les filles paniquent facilement, ne savent pas se défendre, etc... » Je ne laisse rien passer, à chacune de ses remarques je réponds calmement et avec assurance. Non, je n'ai pas peur ; oui, je saurais très bien me défendre. Encore un peu et je lui racontais que j'étais ceinture noire de judo.

En fait, il est exact que quand je fais du stop je n'ai pas vraiment peur, sinon ce ne serait pas possible ! Ne fut-ce que parce que la peur m'empêcherait d'avoir du répondant à ce genre de propos, parce que avoir peur c'est être dominée, c'est se poser en victime. Avoir peur m'aurait empêchée de lui ordonner avec tact mais sur un ton sans réplique de s'arrêter sur la bande d'arrêt d'urgence, tandis qu'il prétendait n'avoir pas compris où il était censé me déposer et qu'il continuait vers la nationale, dépassant l'embranchement vers le péage. Je ne saurais jamais si j'ai eu affaire à un type vraiment mal intentionné, à une ordure qui se plaît à terroriser et qui jouit du pouvoir qu'il croit en retirer, ou seulement à un paternaliste-sexiste de base. Ce qui m'étonne, c'est qu'il ne m'ait pas dit explicitement m'avoir prise en stop pour me protéger et m'empêcher de me faire agresser.⁷⁴¹ »

Ce récit rend compte d'une succession de rappels à l'ordre soulignant que cette présence féminine au bord d'une route est totalement inopportune. Il donne à lire la manière dont la peur se construit sur la seule interpellation : « vous n'avez pas peur ? » provoquant ce sentiment tout en confirmant les identités de genre : « si c'était ses sœurs », « pour un homme, c'est différent », « si j'étais une fille », « les filles paniquent facilement »...

Cet exemple démontre que c'est de « l'extérieur » que la peur vient, il souligne la part construite des stéréotypes qui forgent la catégorie des femmes et la modèlent psychologiquement dans cet état de peur.

Nous constatons que la peur se construit en amont des expériences individuelles sur le seul attribut du sexe social de la personne qui pratique l'auto-stop. Pour l'expliquer, nous pouvons citer les travaux de Michel Bozon et Catherine Villeneuve-Gokalp sur la question des sorties nocturnes à l'âge de l'adolescence et du rapport différencié entre les filles et les garçons :

La « différence spectaculaire de traitement entre les hommes et les femmes révèle [selon eux] le maintien d'une représentation traditionnelle qui oppose le dedans et le dehors, assimilé à une menace pour les femmes.⁷⁴² »

La pratique de l'auto-stop mettrait en exergue ce « dehors » apparaissant comme une menace pour les femmes. Les femmes seraient visiblement mieux chez elles, à la maison, dans l'espace intérieur du foyer⁷⁴³. Pratiquer l'auto-stop revient alors à se confronter à la menace :

⁷⁴¹ Brochure, « *Je suis une fille et je fais de l'auto-stop... seule.* » (Clem, 1997)

⁷⁴² BOZON Michel et VILLENEUVE-GOKALP Catherine, « Les enjeux des relations entre générations à la fin de l'adolescence », *Population*, 6, 1994 : 1528.

⁷⁴³ Cela rejoint l'analyse sur le caractère genré des espaces publics.

« Il y a ce sale type qui m'a emmenée dans son minibus, et qui me demande si je peux « payer en nature » mon trajet ; je refuse d'un ton ferme mais avec le sourire bien sûr, il s'agit de ne pas l'énerver. Je dois alors me justifier, et il ne faut pas non plus que je le vexé quand il me demande si c'est parce qu'il ne me plaît pas. Je lui explique patiemment que si je refuse, c'est simplement parce que je ne fais que de l'auto-stop.⁷⁴⁴ »

C'est prendre le risque de se faire considérer comme une fille « disponible ».

« Comme d'habitude, ma première interaction est pour être sûre qu'il va dans la bonne direction, je lui demande donc s'il va bien à l'endroit désiré. Je croyais aussi que poser cette question confirmait, s'il en était besoin, que je fais réellement de l'auto-stop. Il m'affirme sans hésiter que « oui, oui », il répète le nom de ma destination, alors je monte et il démarre. Immédiatement, je vois qu'il tient dans sa main gauche un billet de 200Frs et un de 100Frs : 300Frs, le prix d'une passe. Je me raisonne, je dois avoir l'esprit « mal tourné », comme on dit. Il compte peut-être s'acheter des carambars ? Ou il a oublié de ranger sa monnaie ? Pour me rassurer je lui redemande où il va exactement. Son discours devient alors subitement on ne peut plus confus, j'insiste pour connaître sa réelle destination, et finalement je comprends entre deux bafouillements qu'il ne va pas du tout à l'endroit convenu ! Mais il prétend que « ça n'est pas grave », et il ose quand même me proposer de m'emmener avec lui ! Comme on n'a pas encore passé le péage, je sais qu'il va être obligé de s'arrêter, donc je ne panique pas. Je lui dis calmement que je vais descendre là, et il s'excuse en bafouillant, soi-disant qu'il n'avait pas vu ma pancarte... Je suppose qu'il n'a pas non plus compris ma première question, qu'il m'a confirmé la direction par simple distraction, qu'il croyait que je faisais du tourisme et qu'il avait oublié tenir 300Frs dans sa main tout ce temps. »

Le stigmatisme de « la putain⁷⁴⁵ » se révèle autour de la question de l'autonomie des femmes et de leur mobilité.

Au-delà de ces interactions et du fait que l'usage de l'auto-stop reflète les normes sexuées, il n'en reste pas moins que les habitantes des squats tentent de les déconstruire, se mettant elles-mêmes à l'épreuve de la route.

A écouter les récits personnels des militantes féministes, la peur qu'elles s'attachent à dépasser dans leurs manières d'appréhender leur déplacement n'est pas seulement le produit d'une socialisation ou d'une incorporation, sans lien avec des situations de violence réelle et effective. Dans leurs récits, il apparaît en effet que le taux de violences exercées lors de leurs déplacements n'est pas du tout négligeable. Elles énumèrent les événements durant lesquels elles ont pu être importunées, humiliées, agressées et révèlent les différentes tactiques qu'elles mettent en place pour éviter ces agressions. Il s'agit finalement d'un jeu subtil entre le refus

⁷⁴⁴ Brochure, « *Je suis une fille et je fais de l'auto-stop... seule* ».

⁷⁴⁵ Cette dimension sera analysée par la suite.

d'une construction sociale articulée autour de la « fragilité » des femmes et l'appréhension des événements traumatisants de nature sexuelle lors de leurs déplacements. Pour prolonger cette dimension et l'expliquer, elles s'appuient sur le texte *King Kong théorie*⁷⁴⁶ dans lequel Virginie Despentes relate une expérience d'auto-stop qui provoqua son viol :

« Oui, on avait été dehors un espace qui n'est pas pour nous. Oui, on avait vécu, au lieu de mourir. Oui, on était en minijupe seules sans un mec avec nous, la nuit, oui, on avait été connes, et faibles, incapables de leur pêter la gueule, faibles comme les filles apprennent à l'être quand on les agresse. Oui, ça nous était arrivé, mais pour la première fois, on comprenait ce qu'on avait fait : on était sorties dans la rue parce que, chez papa-maman, il ne se passait pas grand-chose. On avait pris le risque, on avait payé le prix, et plutôt qu'avoir honte d'être vivantes on pouvait décider de se relever et de s'en remettre le mieux possible⁷⁴⁷. »

Virginie Despentes a écrit ses lignes à la suite de la découverte de Camille Paglia, une féministe américaine. Cette dernière considère le viol comme un risque à prendre, inhérent à la condition des filles et des femmes, si celles-ci veulent sortir de chez elles et circuler librement. A la lecture des écrits de Camille Paglia et à la suite du viol qu'elle a vécu, Virginie Despentes retient la dédramatisation de cet événement tragique, l'acceptation de l'ordinaire d'être une femme, désireuse de « s'aventurer à l'extérieur », le sentiment de liberté :

« J'ai donc continué d'arriver dans des villes où je ne connaissais personne, de rester seule dans des gares jusqu'à ce qu'elles ferment pour y passer la nuit, ou de dormir dans des allées d'immeuble en attendant le train du lendemain. De faire comme si je n'étais pas une fille. Et si je n'ai plus jamais été violée, j'ai risqué de l'être cent fois ensuite, juste en étant beaucoup à l'extérieur. Ce que j'ai vécu à cette époque, à cet âge-là, était irremplaçable, autrement plus intense que d'aller m'enfermer à l'école apprendre la docilité, ou de rester chez moi à regarder des magazines. C'était les meilleures années de ma vie, les plus riches et tonitruantes, et toutes ses saloperies qui sont venues avec, j'ai trouvé les ressources pour les vivre.⁷⁴⁸ »

Les militantes féministes étudiées retiennent cette liberté dans les déplacements, la non-restriction de leur mobilité bien que

« la contrainte sexuelle sous forme de viol, de provocation, de drague [...] est d'abord l'un des moyens de coercition employé par la classe des hommes pour soumettre et

⁷⁴⁶ DESPENTES Virginie, *King Kong Théorie*, « Impossible de violer cette femme pleine de vices », Grasset, Paris, 2006 : 35-57.

⁷⁴⁷ *Ibid.* : 45.

⁷⁴⁸ *Ibid.* : 47.

apeurer la classe des femmes en même temps que l'expression de leur droit de propriété sur cette même classe.⁷⁴⁹ »

Alors, pour aller à l'encontre de cette coercition, pour délier les rapports sociaux de sexe qui les dépossèdent de leur droit de circuler librement, les militantes féministes tentent de subvertir la reproduction des formes de contrôle social sur les femmes et cherchent à transgresser la ségrégation sexuée de l'espace par des tactiques et techniques d'auto-défense féministe.

Conformément à l'analyse de Collette Guillaumin sur l'habillement féminin et ses attributs comme fabriques des corps sexués⁷⁵⁰, elles utilisent leur genre au travers du vêtement. Certaines se mettent en scène pour « jouer la fille » et utiliser les normes sexuées pour mieux les détourner : être une fille sur le bord de la route peut être rassurant pour les différents automobilistes. Cette fabrique de la féminité doit être mesurée, jaugée. Il s'agit de produire une féminité respectable tout en donnant une image qui n'incite pas les hommes à penser qu'elles sont « disponibles ». Elles répondent ainsi par un réajustement de leurs comportements pour éviter de se mettre dans une situation où elles seraient dans une situation de menace, de danger. Par ailleurs, elles signalent la possibilité de développer des capacités qui permettent aux femmes de réagir face à une situation de violence. Elles cherchent à promouvoir l'indépendance des femmes dans leur déplacement, à changer et renverser cette attribution de vulnérabilité et le rapport de pouvoir sexué, en mettant en exergue les capacités des femmes à être violentes. Ce point de vue a pour but de déconstruire le caractère supposé naturel d'un sentiment féminin de peur. Il s'agit de dépasser la « passivité » des femmes dans les rapports d'agression en ripostant, en apprenant à donner des coups, en apprenant à se battre et surtout en s'autorisant à répondre à un acte de violence par un autre acte de violence. Afin de ne pas se restreindre dans leurs déplacements, elles cherchent à casser la partition de l'espace, la reproduction des identités sexuées en s'autorisant à être là :

« En fait, [les femmes] ont peur de réalités dont elles savent confusément (et pas toujours si confusément) qu'il s'agit là de situations objectives d'interdits et de dangers pour elles, et d'expressions du pouvoir des hommes contre elles – ce qu'elles tentent de supprimer sous couvert d'une décision personnelle.⁷⁵¹ »

⁷⁴⁹ GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Côté Femmes, Paris, 1992 : 42.

⁷⁵⁰ *Ibid.* : 121.

⁷⁵¹ MATHIEU Nicole-Claude, « Quand céder n'est pas consentir » in MATHIEU Nicole-Claude (sous la direction), *L'arraisonnement des femmes : essai en anthropologie des sexes*, EHESS, Paris, 1985 : 223.

Sans être des lieux purement et simplement interdits, nous notons, au travers de cette pratique, tout le poids de la transgression des usages sociaux spatiaux. A partir de cet exemple, nous pouvons avancer que les habitantes des squats féministes répondent à l'épreuve de l'espace, à l'épreuve du genre des espaces, en se mettant elle-même à l'épreuve de la spatialité.

gazette numero un



**LA CARAVANE PERMANENTE
ETE 2005
UN TRAJET FEMINISTE**

La caravane permanente reprend la route cet été pour un parcours féministe entre femmes et/ou lesbiennes. Nous partirons entre le 15 juillet et la mi-octobre et voyagerons des Cévennes jusqu'en ariège.

Cette caravane a dans l'idée de pouvoir accueillir toutes les femmes, lesbiennes, femmes d'origine transsexuelles, FtoT*, noires, bleues, poilues, heteras, bies, ventruës, grandes, petites, gouines, meufs, putes, salopes, en treillis, soumises, en talon aiguille, dominatrices, butchs, fems, androgynes, dragking, droguées, voilées ou non et encore tout un tas de femmes qu'on n'imagine même pas mais qu'on rêve de rencontrer !

* terme inventé pour les personnes nées femmes qui sont dans une optique de transgenrification.

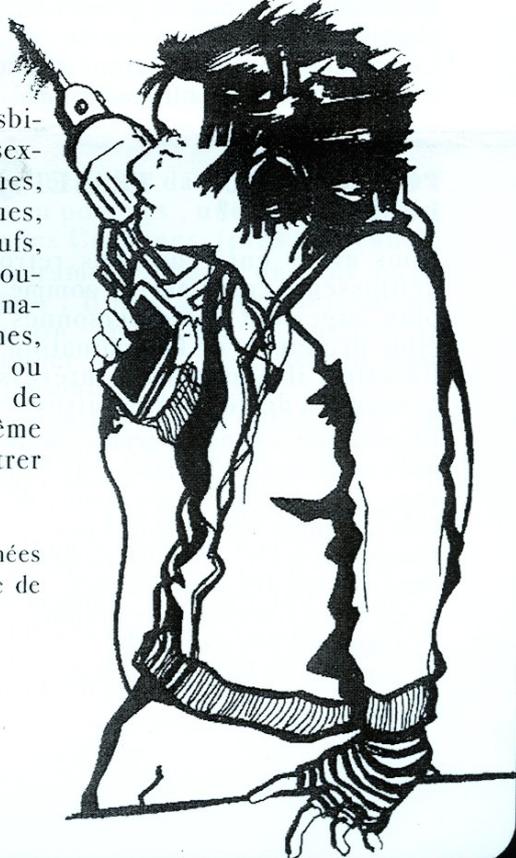


Figure 35. La caravane permanente féministe

1.3.2. *La caravane permanente féministe*

Au-delà de la critique « anticapitaliste, étatique, patriarcale ou techno-scientiste », c'est bien le sens de la caravane permanente⁷⁵² féministe, structure nomade collective que différents collectifs peuvent emprunter le temps d'un parcours afin d'« ancrer notre militantisme dans une transformation de notre quotidien », qui passe par cette forme de nomadisme :

« Pour ce trajet là, qui a eu lieu entre les Cévennes, L'Ariège et Toulouse, le groupe qui est parti a choisi d'être en non-mixité femmes-lesbiennes (car les lesbiennes ne sont pas des femmes et si vous ne savez pas pourquoi vous pouvez lire Monique Wittig) – trans (qui sont parfois des femmes) – trucs (car certaines ont des problèmes avec l'identité) et a choisi de centrer une partie de ces questionnements et actions autour du féminisme et des questions de genre, mais pas que, on a aussi fait plein d'autres trucs et avant tout vécu une grande aventure collective, de celles qu'on raconte plus tard au coin du feu.⁷⁵³ »

Cette « structure collective nomade⁷⁵⁴ » est un camion Mercedes 207 qui roule à 50% à l'huile végétale, muni d'une remorque, dans lequel se trouvent des vélos et du matériel pour permettre le camping sauvage, dans des camps d'actions, des squats, des zones autonomes permanentes ou l'installation temporaire dans des lieux collectifs ruraux... Au gré de ce voyage à vélo, les participant-e-s proposent ponctuellement des activités et des manifestations féministes (projections, discussions en mixité ou non-mixité, théâtre...). Elles déplacent et transposent leurs dynamiques non-mixtes au sein d'espaces mixtes, elles se confrontent alors à l'extériorité de leurs espaces habités. L'idée est d'aller à la rencontre des autres, d'échanger, de préparer ensemble des actions, de participer à des chantiers, d'organiser des événements publics (débat, vidéo projection, théâtre...), des échanges de savoir, des ateliers, de participer à la vie d'un lieu et à des luttes locales.

⁷⁵² La caravane permanente est une structure nomade et collective permettant à des groupes autonomes de vivre une partie du temps en nomadisme.

L'idée de cette structure est née en partie de l'expérience d'autres caravanes et d'autres nomadismes. On peut citer la caravane intercontinentale qui, en 1999, marqua le voyage en Europe de 500 habitant-es d'Inde et d'ailleurs en lutte contre les multinationales de l'agro-alimentaire ; la caravane anticapitaliste qui alliait débats, théâtre de rue et actions locales dans le cadre de la mobilisation contre le sommet du FMI et de la Banque Mondiale à Prague.

⁷⁵³ Brochure, *La caravane permanente. Été 2005, une aventure féministe. Récits et images du trajet entre les Cévennes et Toulouse* : 2.

⁷⁵⁴ « Un grand cirque subversif et coloré, un squat sur roulette, une ferme ambulante ou un labyrinthe anticapitaliste » Gazette numéro un, *La Caravane permanente, été 2005, un trajet féministe*.

Le trajet de 2005⁷⁵⁵ a donné lieu à l'écriture collective d'une brochure dans laquelle nous retrouvons le récit de ces deux mois à vivre au plus près de la nature :

« Le nomadisme :

Je ne prétends pas en 2 mois de caravane avoir touché à la nature profonde du nomadisme. Mais peut-être qu'en cet été 2006 sur les routes si exotiques de la France, on a effolé ce bonheur, cette liberté immense dans les fantasmes sur le nomadisme. Pédaler toute la journée sur nos vélos bricolés, monter le camp tous les soirs, se sentir chez soi sur le bord de toutes les routes, dans les creux de tous les chemins, le vent dans les cheveux, le soleil sur nos bras, les cartes qu'on examine pendant des heures pour déterminer quelle sera la route la plus belle, les engueulades avec celles qui préfèrent la route la moins longue, les oiseaux le matin qui nous réveillent, et les étoiles le soir sous lesquelles on se couche. L'aventure tous les jours sur ces routes françaises, c'est un peu pour moi une langue qu'on tire au tourisme capitaliste aux loisirs en boîte vendus dans des agences spécialisées, à l'obligation de l'extrême du lointain, comme s'il fallait aller toujours plus loin pour ne pas penser à ce qu'il y a à côté.⁷⁵⁶»

Cette description est intéressante à mobiliser car elle expose, au travers d'éléments spatio-temporels, le sentiment de se sentir chez soi sur « le bord de toutes les routes », « dans les creux de tous les chemins ». Nous pourrions y lire, ce que Gilles Deleuze, nomme le nomos, un mode d'existence nomadique et sédentaire, « un nomos nomade⁷⁵⁷ », sans propriété, enclos, ni mesure⁷⁵⁸ ». Cette distribution nomade s'expliquerait, selon le philosophe, par le fait que la pensée est affectée au plus intime d'elle-même par l'espace.

Cela nous conduit à avancer que, pour les habitantes des squats, leurs pratiques habitantes reviennent, dans un premier temps, à modifier le champ socio-spatial du possible : en investissant un garage, un camion, une caravane, en s'ouvrant à la rencontre et en restant disponibles dans leur choix d'habitat. Dans un second temps, en reprenant les différentes trajectoires habitantes des personnes de notre échantillon, en les appréhendant de manière diachronique, en avant du squat et en amont de celui-ci, cette épreuve de la spatialité est toutefois à corrélérer avec la quête d'un ancrage spatial, comme nous l'indique cette informatrice, longtemps sur les routes et qui, en investissant la maison du Liebig 34, arrive à

⁷⁵⁵ Au moment de notre recherche, nous avons participé à l'organisation d'une caravane féministe, en 2008. Si nous avons suivi et participé à l'organisation et au montage du projet, nous n'avons pas pu concrétiser cette mise en place en une expérience nomade.

⁷⁵⁶ *Ibid.* : 34.

⁷⁵⁷ Nomade et nomos (la loi) dérivent de la même racine grecque (nem-, verbe nemein) qui veut dire partager et en particulier attribuer à un troupeau une partie de pâturage, d'où nomos (ce qui est attribué en partage) et nomos nomados (qui fait paître). Au XVII^e siècle apparaît ainsi le mot « nomade », qui se dit des peuples et des sociétés dont le mode de vie comporte des déplacements continuels, par opposition à « sédentaire » celui qui reste dans une région déterminée (même racine que le verbe seoir, être assis).

⁷⁵⁸ DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968 : 54.

toucher « la notion de maison », dans laquelle elle se pense « chez elle », dans laquelle elle peut se dire habitante, bien qu'elle n'y soit, au moment de notre recueil de données, que depuis 6 mois, bien qu'elle soit américaine, expatriée à Berlin.

Cette acception nous fait dire que les habitantes des squats sont dans un entre-deux : « dans la fuite de », « à la recherche d'un manque », « en quête de », qui se matérialise par un passage, une temporalité sociale, par un rapport spécifique à l'espace :

« Je suis allée chercher tout le temps, ailleurs, ailleurs, ailleurs, l'endroit où je me sentirai bien. [...] Trouver quelque chose de plus fluide qui soit ni fermé, ni tout, tout le temps... C'est une question sans fin. Mais, je pense que c'est possible, d'autant que c'est possible de jouer entre d'autres pseudos opposés comme garçons ou filles ou comme je ne sais pas. Il y a moyen de passer d'un pôle à l'autre sans être schizophrène et sans se perdre en route non plus.» (F1)

Tout comme le genre et son appréhension constructiviste, nous constatons, que l'espace est envisagé comme un construit social. En d'autres mots, la spatialisation de leurs pratiques militantes et habitantes n'est pas seulement un résultat à une « violence d'espaces », elle participe à l'élaboration des dynamiques militantes et habitantes, des dynamiques de genre. Nous le remarquons particulièrement dans cet extrait où notre informatrice accole d'elle-même l'espace et le genre, la volonté de repenser les espaces sociaux tout comme il est possible d'œuvrer à la déconstruction de la binarité sexuée. Tout comme le genre, il est envisageable de créer de la distance, du mouvement et une différenciation dans la manière de pratiquer, de concevoir les espaces :

« Et c'est marrant parce que moi, j'ai squatté quatre maisons et j'ai habité aux Tanneries aussi, mais j'ai habité quatre maisons et pendant un certain moment après, quand j'habitais en appartement collectif, je n'arrivais plus à rester, il fallait que je change de ville ou d'appart tout le temps, comme si j'avais vraiment emmagasiné le truc du genre : il faut bouger. [...] C'est vrai qu'il y a une distance qui s'est pris avec le temps, je ne reste pas longtemps et je bouge. Comme si je m'étais dit : « ok, ce n'est pas horrible de perdre sa maison tous les six mois ou tous les deux ans, ou tous les ans. Du coup, je l'accepte tellement bien que même quand je suis en appart, il faut que je parte de mon appart.» (F9)

« Je pense que tu as saisi que cette idée de la circulation et du mouvement et de la liberté était très important.[...] Le stop pour se déplacer, le squat comme lieu de vie et aussi comme alternative collective : se soustraire du salariat permanent, des choses comme ça, ce sont des choses vachement importantes. Et moi, je garde ce truc de la fluidité, du mouvement, du transport. » (F10)

« Bon, des fois, forcément, j'ai dû me projeter. Mais, chez moi, ça a toujours été très abstrait de me dire : où je serai dans 4, 5 ans ? Qu'est-ce que j'en sais ? Je n'arrive pas

du tout à faire des plans sur le long terme. Déjà plus qu'avant car je sais qu'en septembre, je sais ce que je vais faire en septembre, c'est dans 6 mois. Avant, c'était unimaginable. Je suis dans des échelles encore petites, mais déjà qui se sont agrandies. Mes échelles de temps, elles ont changé. J'ai changé d'échelle de temps. » (F14)

A travers l'idée de mouvement, on observe qu'une redéfinition de soi ou plus exactement une incorporation des modalités habitantes constitutives du squat permet aux personnes engagées de se transformer simultanément au travers de l'acte d'habiter le squat. Si nous empruntons le vocabulaire de Deleuze et Guattari et mobilisons leur « *traité de nomadologie*⁷⁵⁹ » contre la stabilité, l'étatisme et la primauté d'un ordre social contraignant, nous pouvons considérer cette épreuve de la spatialité sous l'angle d'une déterritorialisation relative qui consisterait à se « reterritorialiser » autrement.

Ce chapitre consacré à l'espace comme enjeu de la mobilisation féministe s'est construit autour des idéologies antagonistes que reflètent les espaces sociaux. Nous avons souligné que la lutte s'exprimait sous l'angle de la spatialité pour y construire des espaces autres que ceux empreints de l'idéologie capitaliste. Cette lutte exprime largement les identités collectives qui se construisent au sein du squat. C'est « spatialement » que les contradictions de l'espace rendent effectives les contradictions des rapports sociaux, elles « expriment » les conflits d'intérêts et des forces socio-politiques. Les contradictions des rapports sociaux deviennent des contradictions de l'espace et ces contradictions de l'espace deviennent, pour les actrices qui portent une critique féministe de l'ordre social, des « épreuves de l'espace ». Les espaces portent une dimension sexuée, sont le reflet d'une reproduction socio-sexuée, rappelant aux femmes les conditions sociales de leur identité sexuée. L'espace devient donc l'enjeu de la lutte féministe contre la division sexuelle. Les habitantes des squats répondent à ces « épreuves de l'espace » en se mettant elle-même à l'épreuve de la spatialité afin de délier les rapports sociaux de sexe qui les dépossèdent de leur droit, afin de subvertir la reproduction des formes de contrôle social sur les femmes et transgresser la ségrégation sexuée de l'espace. La spatialité serait l'expression sociale des enjeux de lutte autour des questions de genre et de sexualité puisqu'on observe une redéfinition de soi au travers des modalités habitantes constitutives du squat.

⁷⁵⁹ DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille plateaux*, Minuit, Paris, 1980.

Chapitre 2. La production de l'espace féministe

L'épreuve de la spatialité s'articule autour de la différenciation des rôles de sexe, des comportements, des attitudes, des inégalités sociales d'accès à une mobilité revendiquée, à une fluidité des espaces recherchée. Ces instances sont les marques spatiales ou plus exactement les conséquences de l'ordre social sexué, de l'ordre hiérarchique entre les sexes qui s'inscrivent dans l'espace. Cette épreuve de la spatialité annonce la production de l'espace féministe qui, dans le même temps, l'alimente et le construit. De quelle manière les groupes étudiés, en faisant du genre l'objet de la lutte, marquent-ils l'espace habité ? Comment les militantes féministes s'attèlent-elles à créer, à construire et à produire un espace féministe ?

La notion d'espace est au cœur du projet féministe dont l'objectif, au travers de la non-mixité, est de créer des espaces multiples : d'échanges, de réflexions, de créations, de diffusions, de publications et d'actions. Au-delà de ces multiples dimensions qui façonnent le squat, se pose la question de la finalité de l'espace produit. Quel type d'espace les militantes féministes cherchent-elles à modeler ?

2.1. De l'espace conçu

De manière basique, le repérage est l'étape de la préproduction de l'espace du squat. Cette pré-production -qui est déjà production d'un espace autre- consiste à trouver un espace adéquat pour la vie collective :

« On a vécu un long moment la nuit, à visiter 36 000 maisons (rires). Tu apprends beaucoup de choses. » (F3)

L'action de visiter est un registre de la spatialité : une activité spécifique, réfléchie et posée comme une expérience spatiale particulière. Or, pour le sens commun, on ne visite pas une maison, mais des personnes avec lesquelles on entretient des relations sociales. La visite est un mode d'accès encadré socialement et même juridiquement si nous pensons au « droit de visite » dans les prisons ou les hôpitaux. Dans l'acte des squatteuses, ce droit est transgressé puisqu'il s'agit d'explorer des maisons vides⁷⁶⁰

⁷⁶⁰ Il existe plusieurs raisons pour qu'un habitat soit vacant : la spéculation immobilière, le cumul des propriétés, un projet public ou privé en attente, l'insalubrité de l'édifice, une réhabilitation en attente, un conflit d'héritiers ou encore l'absence d'héritier. Le vide peut juste signifier la transition entre deux locataires. Ce vide-là ne concerne pas les squatteuses qui cherchent davantage à s'inscrire dans un lieu qu'à enrayer le circuit locatif et à se faire expulser pour une courte durée.

La vacance d'une maison se donne à voir grâce à plusieurs indices : les volets fermés, les boîtes aux lettres pleines, des tas de feuilles mortes devant la porte, l'absence de noms sur la porte, un jardin en friche, un amas de poubelles ou encore par l'état du bâtiment. Des techniques sont utilisées pour vérifier que l'espace à visiter est inhabité : le placement d'un papier ou d'un morceau de bois dans l'embrasure de la porte....

Le repérage des lieux se fait à différents moments de la journée ou comme l'indique notre informatrice la nuit, espace-temps propice à la visite. La période de l'hiver est privilégiée pour le repérage de ces espaces vides. Les squatteuses observent si les maisons sont éclairées ou non à la tombée de la nuit. Une fois, le lieu considéré comme disponible à l'installation, de nouvelles précautions sont prises. De l'extérieur, il s'agit pour les squatteuses de penser la faisabilité de l'occupation : identifier toutes les entrées et leur solidité, la visibilité depuis le voisinage, l'accessibilité des lieux, la présence ou non d'alarme. Parallèlement à l'identification d'une maison à occuper, la question du propriétaire se pose. Une enquête sur celui-ci s'engage auprès du voisinage, du cadastre, du « Bureau des hypothèques » qui fournissent à celles et ceux qui le demandent les titres de propriétés⁷⁶¹, du bureau de la communauté urbaine qui gère les plans d'occupation des sols ou les permis de construire en ce qui concerne les bâtiments publics afin d'obtenir des informations sur l'espace à occuper car son choix est guidé par les difficultés qu'il pose comme des problèmes de succession, une opération d'urbanisme en panne, un permis de construire ou de démolir qui renseignent les squatteuses, de la validité du projet de squat ou de son abandon :

« Cette maison, elle avait été choisie parce qu'on savait qu'elle n'allait pas être détruite tout de suite parce que justement il y avait un certain nombre de choses qui allaient bouger. Il semble qu'elle ait déjà été squattée par le passé parce que moi, en installant ma chambre, en mettant la peinture, en nettoyant à fond, j'ai trouvé des capsules de bière, derrière les tuyaux de chauffage, des choses comme ça. Donc, c'est un lieu qui avait déjà été utilisé. Il a été ouvert. Donc, on savait qu'il n'allait pas être détruit tout de suite. On le savait en fait parce que ce terrain là était loué. En fait, il y avait un cirque qui était installé. Ils avaient installé leur chapiteau et c'est là qu'ils répétaient. Ils étaient installés sur ce terrain là et comme ils étaient installés, il y avait un robinet d'eau, il y avait un accès à l'eau sur le terrain. » (F10)

« Après, il faut voir la gueule du truc. Mais, c'est aussi que c'est des baraques et qu'ils ne peuvent pas faire de travaux parce que la ville préempte, ils ne peuvent pas les louer parce qu'ils n'ont pas le droit, ils ne peuvent pas en hériter ou plutôt le transmettre à leurs enfants parce qu'ils n'ont pas le droit, ils peuvent que vendre à la mairie à des prix

⁷⁶¹ Ce titre de propriété est par ailleurs utile puisqu'il permet de corréler le nom du propriétaire avec le ou la plaignant-e.

dérisoires. Donc, en fait, eux, ils n'ont pas des masses de choix. Ils sont un peu coincés.» (F11)

« C'était une maison où le propriétaire était mort et du coup, ça revenait au domaine de l'état et donc, ça était expulsé et mis en vente aux enchères. » (F12)

« Le propriétaire était mort. C'était une toute petite maison, il y avait deux chambres, un salon, une cuisine. Et on a occupé cette maison là et ça, ça a duré un moment. Ça a bien duré un an et demi, deux ans, cette maison. » (F14)

Au-delà du contexte social, économique, urbanistique des espaces, les maisons font donc l'objet d'une visite qui apparaît comme une garantie essentielle de la faisabilité de l'occupation, pour les futur-e-s habitant-e-s :

«On n'ouvrirait jamais une maison si on voyait que ce n'était pas possible de remettre l'eau et l'électricité. Par contre, c'est déjà arrivé qu'on squatte des maisons où toute l'installation était quand même en état pas terrible, terrible, en assez mauvais état. Et donc, dans ces cas-là, il arrive que pendant une semaine ou deux semaines, on n'ait pas l'eau et puis qu'il y ait une panne d'électricité et que ça dure plusieurs jours parce qu'on ne trouve pas où est le problème ou des trucs comme ça. Mais, sinon, on n'a jamais vraiment squatté... Bon, c'est des squats urbains. Donc, en ville, des squats sans eau ni électricité, c'est vraiment trop dur. » (F8)

A l'intérieur des espaces visés, on obtient ainsi les informations nécessaires sur l'état du bâti (les sols, les murs), le système d'eau et d'électricité, le nombre de pièces, la superficie et les possibilités de barricadage du futur squat. Outre l'état du bâti, la visite des lieux en amont d'une installation permet d'évaluer ce que la maison contient. S'il y a, en effet, des objets de valeur, des meubles, les squatteuses ne se risqueront pas à l'investir car ces données aggravent juridiquement la situation des squatteuses. La présence d'objets de valeur peut déplacer la plainte du propriétaire de la juridiction civile à une juridiction pénale. Cette liste ne constitue pas l'ensemble des variables d'entrée dans une maison :

« Ça dépend de la motivation, ça dépend des maisons. Il y a des maisons qui sont plus facilement aménageables que d'autres. [...] Je peux me satisfaire qu'on arrive à construire des choses temporaires parce que ça crée néanmoins une mémoire collective de ça. Ça crée de l'expérience chez chaque personne. Ça rend possible d'autres identités politiques. Si on ne le faisait pas, encore moins de choses seraient possibles. Tu n'auras pas du tout le même champ de vision de ce qui est possible, ni les mêmes expériences, ni les mêmes possibilités, juste, tout concrètement dans ta vie. Tu as une certaine aisance matérielle et bien tu sais que tu peux survivre avec très peu d'argent, avec les gens, tu sais t'organiser et tu crées pleins de situations porteuses de sens. Et donc, je peux vraiment me satisfaire d'un truc un peu, SITU, ce sont les situations qui comptent là-dedans. Si ça tient 6 mois et bien, dans ces six mois, plein de choses se passent.» (F3)

Cet extrait nous renseigne sur des « situations », vocable qu'il s'agit de comprendre sous l'angle situationniste, au sens de « situation construite » ou plus exactement d'un « moment de la vie, concrètement et délibérément construit par l'organisation collective d'une ambiance unitaire et d'un jeu d'événements.⁷⁶² » Pour construire les modalités de la vie collective, il faut ouvrir l'espace à habiter. L'« ouverture » se fait par les nombreuses entrées possibles des maisons. Les fenêtres, les portes, le toit, la cave sont autant d'entrées qui permettent l'intrusion. Cette prise de l'espace nécessite des outils : pied de biche, marteau, tournevis, vis, serrures, clous, perceuse sans fil, chaînes et cadenas ... Pour faire de soi un-e occupant-e, cela signifie de garder l'espace de manière clandestine, de manière invisible, pendant 48h⁷⁶³. En dessous de cette durée, les squatteuses s'exposent à une expulsion immédiate pour flagrant délit. C'est pourquoi, au moment de l'ouverture d'une maison, un état de siège se met en place avec l'eau, la nourriture, les sacs de couchage, les lampes qui font parties du kit de « survie » pour appréhender ces deux jours cloisonnés dans une maison vide. Les entrées sont calfeutrées, le changement de verrou est immédiat. La démarche n'a pas pour but de dégrader les lieux destinés à l'habitation et au projet politique :

« Tu vis ton truc, tu fais même des activités, tu fais des soirées, tu fais vivre ta maison, tu es contente. » (F3)

2.2. La spatialisation de l'engagement féministe

La production de l'espace passe par une spatialisation de la contestation. Cette dernière se fait au travers de signes, de symboles qui marquent l'espace social dans lequel s'inscrit la contestation féministe de l'ordre social. Ces marqueurs spatiaux sont divers. Des banderoles,

⁷⁶² DEBORD Guy, « Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale », in : *Textes et documents situationnistes, 1957-1960*, Editions Allia, Paris, 2004 : 1-23.

Hybridité entre anarchisme et communisme de conseil, le projet situationnisme vise le rejet du pouvoir étatique et capitaliste, l'annihilation de toutes formes de représentations, le dépassement de « l'art », dans sa forme « bourgeoise » qu'est l'industrie culturelle, la libération de l'individu.e cloisonné.e dans une vie dépossédée par les rapports marchands et les structures aliénantes du travail, la suppression du spectacle comme médiation totalitaire du lien social et colonisation des temps libres. Les situationnistes prônent l'autogestion généralisée sur des bases égalitaires et la démocratie directe. Ils considèrent qu'« il faut entreprendre maintenant un travail collectif organisé, tendant à un emploi unitaire de tous les moyens de bouleversement de la vie quotidienne. » Pour les situationnistes, la révolution est d'abord celle de la vie quotidienne qui s'exerce par la création de situations visant à l'affranchissement de l'ensemble des rapports sociaux dominants.

Le projet situationniste repose sur l'autogestion, la suppression des rapports capitalistes, l'abolition du travail en tant qu'aliénation et activité séparée de la vie quotidienne, l'abolition du « spectacle » en tant que rapport social, afin de viser la réalisation et l'épanouissement des individu.e.s.

Cette définition éclaire le lien opéré entre la vie en squat et la filiation ultra-gauche (voir Partie 1)

⁷⁶³ Cette donnée concerne la France. En Allemagne, la législation sur les squats est différente. Elle s'est durcie depuis les différentes vagues d'occupation et la régularisation de certaines occupations. Aujourd'hui, en Allemagne, squatter relève du pénal, l'expulsion se fait sans délai.

des affiches, des revendications publiques et politiques annoncent les occupations, à l'encontre de qui et de quoi le mouvement est engagé :



Figure 36. L'opac expulse !⁷⁶⁴

Sur la banderole, nous pouvons lire : « l'OPAC expulse ». Cette banderole donne à lire un des objets de la contestation : la dénonciation de l'OPAC qui pratiquerait des expulsions pour laisser un immeuble vide. Dans le même temps, cette banderole annonce l'occupation « sans droit, ni titre », au sein même de l'« objet du délit », un immeuble appartenant à un organisme public. Si la revendication est explicite, les volets fermés, l'entrée du bâtiment ne donnent aucunement le sentiment que cet espace est habité, pourtant l'antagonisme est explicite : il pointe les dérives en matière de logement d'un organisme social qui œuvrerait à l'encontre des locataires de ces propres espaces :

« L'immeuble transpire son abandon et sa fermeture, mais n'est pas pour autant dans un état de délabrement.

Habitat collectif de l'OPAC, des années 70 ?, il est sur 4 étages, encerclé par un petit jardinet. Les quelques banderoles aux balcons annoncent le squat, l'occupation du bâtiment et les revendications des occupant-e-s. Un cintre au bout d'un fil est également suspendu à un balcon.

L'entrée du squat se fait premièrement par un portail rouillé cadénassé. [...]. Le chemin qui s'offre à nous, nous emmène naturellement vers l'arrière de la maison où vélos et voitures sont garés. La porte du squat se fait visible. Fermée. Un système de sonnette non identifié (Une chaussette au bout d'un fil tendu à partir du deuxième étage) me permet de signifier ma présence. Quelques minutes d'attente. Une voix. « C'est qui ? ».

⁷⁶⁴ Premier squat dans lequel nous sommes entrée.

C'est moi. On m'ouvre la porte, on me guide. Direction, le deuxième étage où il y a les espaces collectifs : cuisine, salon, salle à manger.» (Extrait de notre carnet d'observation)

Au travers de notre écrit, nous voyons bien que l'occupation brouille les logiques de l'espace en place : l'impression d'abandon de l'immeuble qui ne l'est pourtant pas, dans lequel se construit une vie collective, les volets fermés qui renvoie à une absence d'habitant-e-s pendant qu'une banderole annonce une occupation.

A l'entrée des maisons françaises occupées, nous pouvons également découvrir un texte qui annonce l'occupation et le contexte de l'occupation :



Figure 37. Pourquoi squatter ? Cette maison...

Nous découvrons sur l'affiche ci-dessus le nom de la propriétaire de la maison squattée avec une justification du choix de la maison occupée et de la propriétaire concernée, ainsi que les revendications politiques des habitant-e-s à occuper ce lieu et pas un autre. Le texte décline l'article 102 du code civil :

« Le domicile de tout Français, quant à l'exercice de ses droits civils, est au lieu où il a son principal établissement ».

A partir du moment où les squatteuses revendiquent leur domiciliation dans un lieu, elles se couvrent, en France, derrière l'article 432-8 du code pénal :

« Le fait par une personne dépositaire de l'autorité publique ou chargée de mission auprès du service public, agissant dans l'exercice de ses fonctions ou de sa mission, de s'introduire ou de tenter de s'introduire dans le domicile d'autrui contre le gré de celui-

ci hors les cas prévus par la loi est puni de deux ans d'emprisonnement et de 30 000 euros d'amende. »

Cet article souligne qu'il est interdit, en dehors d'une procédure, de s'introduire dans un domicile sans l'accord de ses occupant-e-s.

« Toute mesure d'expulsion doit être l'objet, non d'une expulsion immédiate « illégale » ou d'une requête d'ordonnance d'expulsion, mais d'une procédure contradictoire au Tribunal d' Instance, où il doit être laissé la possibilité aux occupant-e-s de l'immeuble de se défendre par le biais d'un-e avocat-e et de faire leur droit à des délais (selon la loi n°91-650 du 9 juillet 1991, « si l'expulsion porte sur un local affecté à l'habitation principale de la personne expulsée ou de tout occupant de son chef, elle ne peut avoir lieu, sans préjudice des dispositions des articles L.613-1 à L.613-5 du code la construction et de l'habitation, qu'à l'expiration du délai de deux mois qui suit le commandement.»)

A la lecture des textes de loi précédemment cités, se lit une « légitimité » pour les squatteuses de s'introduire dans un espace vacant. Cette « légitimité » s'appuie sur la constitution progressive d'un bloc de droits de la personne, droits civiques et sociaux, intégrés par les individu-e-s qui squattent et qui constitue une ligne de défense par rapport aux pouvoirs publics, une ligne de défense produite par l'ordre social lui-même.

Cette forme de publicisation de l'occupation a pour objectif, de la part des squatteuses, de prendre le pouvoir sur les espaces en prenant une posture politique, en se confrontant à l'ordre social, par l'amorce, au travers des textes juridiques, d'une ligne de défense.

La présence d'une banderole ou d'un texte à l'entrée des maisons occupées souligne que les occupations sont raisonnées. Elle se présente sur la dialectique de la contestation et de la résistance : pourquoi cette maison précisément fait-elle l'objet d'un squat ?

Les banderoles, les tags, les affiches, tout en véhiculant des représentations de l'espace, inaugurent les espaces de représentation des squatteuses. Mais, ces éléments rendent compte de la réalité des squats politiques, en général. De quelle manière est annoncée la dimension féministe des occupations ? « Comment est-on visible quand on ne dit pas clairement les choses⁷⁶⁵ ? » Cette question posée par une squatteuse amène la réponse suivante :

⁷⁶⁵ Emission de radio « On n'est pas des cadeaux », intitulée *Vie citadine ou rurale*. (4/03 2011) « Parce que ces choix induisent nos manières de lutter et nos stratégies de lutttes. Cette émission-plateau avec plusieurs invités confronte nos positionnements politiques et nos choix de vie. »

« Nous, notre maison, par exemple, elle n'est pas visible. Il y a un drapeau rose avec une étoile noire dessus. Mais, je pense que plein de gens, ils se disent qu'on est des squatteurs... alors qu'on a des décorations sur notre maison.»

Extrait des propos d'une squatteuse, habitante d'un squat féministe, transpédégouine.

Cet extrait reprend la question de la visibilité et de l'invisibilité des squats. Il nous informe sur des symboles : « un drapeau rose avec une étoile noire » et des marques : « des décorations sur notre maison » qui peuvent rendre compte de l'occupation illégale de la maison. Si ces marques et ces symboles peuvent signifier un squat, l'habitante les relativise à la lumière des croyances collectives des personnes extérieures au mouvement : « je pense que plein de gens se disent qu'on est des squatteurs ». Elle opère, par cette tournure, une césure avec le fait d'être squatteur. Cette distinction rend compte de la dimension féministe, transpédégouine de l'occupation. Elle postule qu'avec les marques et les signes extérieurs, le voisinage saisit l'occupation illégale, constate le squat tout en ignorant ses habitant-e-s, engagées dans une critique féministe et *queer* de l'ordre social. Pourtant, cette habitante qui questionne la visibilité du squat dans lequel elle réside souligne des dimensions importantes mais que seules les personnes initiées aux codes et aux langages de la contestation peuvent lire : le rose et le noir, des couleurs qui renvoient à une symbolique spécifique liée à la teneur de leur engagement féministe et *queer*.

A Berlin, la situation est différente puisqu'il y a une concentration de la contestation et une esthétique des lieux accentuée par la grandeur des maisons dont les façades sont, dans leur intégralité, recouvertes de graffitis, donnant à lire des slogans, des symboles contestataires, donc le sens des maisons.



Figure 38. Liebig 34 : No Nazis

Les signes, les symboles nous renseignent sur l'usage des maisons et l'inscription idéologique des habitant-e-s des espaces occupés. Le symbole anarchiste, que nous découvrons en premier plan sur l'image ci-dessus, est un « A », capital entouré d'un cercle. Le A représente la première lettre du mot Anarchie (ou anarchisme) dans de nombreuses langues, ce qui en fait un symbole internationalement reconnaissable. Il est parfois interprété et analysé comme émanant de la pensée de Proudhon :

« La plus haute perfection de la société se trouve dans l'union de l'ordre et de l'anarchie ⁷⁶⁶ ».

Le cercle symboliserait l'unité, l'union et l'ordre de l'anarchie. A côté du symbole anarchiste, nous découvrons une sorte de N avec une flèche à son extrémité visant le ciel, entouré d'un cercle. Ce symbole est le logo « européen » du mouvement des squatteuses. Nous le découvrons de part et d'autre des frontières. S'il doit se réaliser par un geste, probablement rapide, ce logo n'a pas trouvé de logique, à nos yeux.

« No nazis » (figure 38) marque d'emblée le caractère politique de l'occupation et l'inscription dans une mouvance anti-fasciste ⁷⁶⁷. Sur l'affiche ci-dessous, « The city belongs to us » - « La ville nous appartient » rend compte, là encore, de la tendance de la maison. « Wir sind nicht käuflich », « nous ne sommes pas à vendre » inscrit la démarche des habitantes dans la logique anticapitaliste.

⁷⁶⁶ PROUDHON Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété?*, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, Paris, 2009 (1^{ère} Ed.1840) : 346.

⁷⁶⁷ La mouvance libertaire intègre dans son discours anticapitaliste la lutte antifasciste. Au sein de la mouvance squat, la lutte anti-fasciste est radicale, active et virulente, elle est une attitude politique mettant la lutte contre les organisations d'extrême droite au premier rang des dangers auxquels font face les autonomes et libertaires. L'antifascisme est une valeur centrale, des squats, exprimant son rejet et son aversion pour les idéaux fascistes ou fascisants : racisme, nationalisme.

La lutte est radicale et quotidienne, ce que nous avons pu observer dans les squats et plus spécifiquement à Berlin.



Figure 39. Nous ne sommes pas à vendre

Au-delà de ces inscriptions, les drapeaux et/ou les banderoles sont des constituantes des occupations. Ils rajoutent à l'expression tangible d'une volonté de rompre avec l'ordre social, de marquer une occupation, de l'inscrire dans une filiation spécifique : autonome, libertaire, anti-autoritaire, anti-hiérarchique...



Figure 40. La résistance devient devoir !

„Wenn unrecht zu recht wird, wird widerstand zur pflicht !“
«Où l'injustice devient loi, la résistance devient devoir ! », citation de Bertolt Brecht



Figure 41. Femmes, lesbiennes, Transgenres Unité !

Schwarzer Kanal doit rester. Nous restons tous.



Figure 42. Où d'autres sont empêchés de vie...

Rassismus, sexismus und Kampitalismus bekämpfen !
Luttons contre le racisme, le sexisme et le capitalisme !
Wo andere am Leben gehindert werden, fängt unser Widerstand an !
Où d'autres sont empêchés de vie, commence notre résistance !

Sur la façade du Liebig 34, nous découvrons un autre symbole, l’emblème du mouvement féministe, un poing fermé à l’intérieur du signe biologique désignant la femme :



Figure 43. Avortement ici et maintenant !

Abtreibung hier heute für ein selbstbestimmtes Leben
Avortement ici et maintenant pour une vie indépendante

Au-delà du texte qui revendique le droit à l’avortement, le symbole est essentiel dans l’appréhension d’un lieu et dans la compréhension de son inscription. La fonction de ce symbole qui complète les précédentes marques énoncées est celle d’un souci de différenciation avec l’ordre social et également avec celui « de la scène autonome et libertaire ». Il est un outil pour se présenter : l’occupation s’inscrit dans une contestation féministe, et se présente comme un moyen de « se reconnaître ».



Figure 44. Les femmes ont besoin d'espaces libres⁷⁶⁸

⁷⁶⁸ TAZ, Frauen brauchen Frei-Raume (07 - 06 -1989)

Au moment du second mouvement squat qu'a connu la ville de Berlin, nous pouvions découvrir ce sigle (Figure 44) qui résume l'imbrication de la contestation féministe autour de pratiques habitantes par le biais du mouvement squat :

- l'opposition à l'ordre social signifiée par le sigle des squatteurs ;
- la figuration de la maison qui informe de la dimension habitante de la contestation de l'ordre social
- ces deux dynamiques de contestation et de résistance sont circonscrites par le symbole de la lutte féministe.

Si ce symbole est explicite pour marquer l'espace de la contestation féministe par le biais d'une occupation « sans droit, ni titre », il n'est pourtant pas apparu, lors de nos différentes visites ou parcours dans les villes où s'expriment une contestation féministe de l'ordre social par le biais du squat.



Figure 45. La couleur de la lutte : le violet

Nous avons mis l'accent sur des signes manifestes de toute contestation politique comme vecteur d'une fabrique d'un espace social de représentations. D'autres marqueurs sociaux

peuvent être mis en avant pour affermir la critique féministe de l'ordre social. A partir de la photographie ci-dessus, si l'observateur, ou l'observatrice que nous sommes, se met à distance de la façade du Liebig 34, il ou elle découvrira un poing levé et fermé. Celui-ci pourrait donc s'envisager comme le poing de la lutte, de la contestation, de la révolte. Toutefois, un indice nous donne à lire l'inscription de la contestation dans une critique féministe : la couleur violette de l'ongle de gauche. En effet, les couleurs sont tout aussi importantes pour l'appréhension de ces espaces politiques, elles sont des codes idéologiques et leurs symboliques rendent compte de l'inscription des acteurs ou actrices dans une certaine mouvance :

« Toutes les nanas qui y habitaient s'habillaient soit en noir, soit en noir et rouge, soit en noir et rose. » (F12)

Le noir, le noir et rouge, le noir et le rose précédemment soulignés dans la citation - « un drapeau *rose* avec une étoile *noire* » - et le violet sont les codes couleurs de ces espaces de vie féministes. Ils sont en effet majoritairement repris, soit pour marquer une occupation, soit dans des stratégies vestimentaires, pour se présenter.

Le noir⁷⁶⁹ est une des couleurs dominantes. La couleur noire exprime le caractère antiautoritaire des occupations et des acteurs ou actrices de la mouvance.

L'association du noir et du rouge traduit historiquement la réconciliation entre, d'un côté, une tradition politique marxiste et une orientation libertaire, jusque là rigoureusement distinctes, voire rivales⁷⁷⁰.

Le violet est la couleur qui s'est imposée dans les années 70⁷⁷¹ pour symboliser l'engagement et la critique féministe. Dans un article consacré aux couleurs des féministes, l'historienne Elisabeth Elgán nous apprend que le violet est une couleur

⁷⁶⁹ Traditionnellement, le noir est la couleur de l'anarchisme. Le drapeau noir est apparu, au XIXe siècle, à Lyon, lors de la révolte des canuts. A cette époque, il était le symbole d'une tradition ouvrière.

⁷⁷⁰ CAPDEVIELLE Jacques et REY Henri (sous la direction de), *Dictionnaire de Mai 68*, Larousse, Paris, 2008 : 153.

⁷⁷¹ La couverture de l'ouvrage *MLF, textes premiers* que nous citons fréquemment dans notre travail est, par exemple, violette.

qui était déjà arborée par les suffragettes⁷⁷² de la première vague du mouvement féministe avant de devenir la couleur des féminismes. L'auteure explique cette appropriation de la couleur violette par le fait que celle-ci était considérée comme « une couleur royale et que les suffragettes se sentaient symboliquement de sang royal, noble, dignes et libres.⁷⁷³ ». Si ces éléments sont une tentative d'explication, par détournement et/ou provocation, nous pouvons imaginer que le violet s'est imposé car il est le subtil mélange de la couleur rose des filles avec la couleur bleu des garçons⁷⁷⁴. Elisabeth Elgán constate que le violet pâle ou le rose s'impose de plus en plus sur la scène féministe :

« Faire du rose une couleur de fierté féminine est un retournement du même ordre que le *Black is beautiful*. C'est une manière de dire que ce n'est pas une tare d'être une femme, ce n'est pas un problème. Le problème, c'est la misogynie, c'est le sexisme, c'est la discrimination⁷⁷⁵ ».

Le violet pâle ou le rose semble davantage associé à une critique homosexuel-le-s et *queer* de l'ordre social. Le rose était la couleur dominante pour ridiculiser les homosexuels⁷⁷⁶. Le choix du rose en soutien au combat LGBT ne résiste pas à une mise en perspective historique car le mouvement gay et lesbien a lui-même mis en avant le drapeau arc-en-ciel comme symbole⁷⁷⁷.

⁷⁷² La couleur violette est déjà présente dès le début du XIXe siècle, dans les premiers mouvements de femmes réclamant le droit de vote, notamment en Angleterre et aux Etats-Unis. Celles-ci portaient des rubans violets, jaunes et blancs lors des manifestations.

« Pour les suffragettes de l'entre deux guerres, le choix du violet avait peut-être un rapport avec la couleur associée au « demi deuil », période de vêtements violets foncés succédant aux vêtements noirs de la première année de deuil. En effet, en 1916, le député français Barrès proposa le « suffrage des morts », un droit de vote accordé exclusivement aux veuves et aux mères de soldats tués pendant la guerre. » Article non cité, consultable sur le site : <http://8mars-online.fr/le-mauve-couleur-des-feministes>.

⁷⁷³ ELGAN Elisabeth, « Les couleurs des féministes », in : TURREL Denise, AURELL Martin, MANIGAND Christine, GREVY Jérôme, HABLLOT Laurent et GIRBEA Catalina (Ed.), *Signes et couleurs des identités politiques du Moyen Age à nos jours*, Presses Universitaires de Rennes, 2008 : 523-530.

⁷⁷⁴ Cette acceptation est reprise dans quelques textes sur le féminisme : <http://8mars-online.fr/le-mauve-couleur-des-feministes>

⁷⁷⁵ ELGAN Elisabeth, « Les couleurs des féministes », *op. cit.* : 520

⁷⁷⁶ C'est également la couleur du sexe, de l'érotisme et de la pornographie.

⁷⁷⁷ « La culture gay et lesbienne a désormais une dimension mondiale. Politiquement et culturellement, la communauté gay a grandement bénéficié de son réseau mondial de soutien et de coopération. Pourtant, elle a aussi contribué à l'uniformisation du monde : le drapeau arc-en-ciel par exemple, symbole mondialement connu de la diversité gay, flotte désormais partout au-dessus de magasins, de bars et d'autres entreprises, de San Francisco à Manille. » ALDRICH Robert, *Une histoire de l'homosexualité*, Seuil, Paris, 2006 : 359.

Cette citation illustre l'opposition entre le mouvement gay et lesbien dit *mainstream* et les mouvements radicaux, *queer*. Le drapeau arc-en-ciel est repris dans les lieux de consommation pendant que le mouvement étudié s'inscrit dans une démarche anticapitaliste.

La couleur rose associée à la lutte homosexuelle est à comprendre à la lumière de l'Histoire et des persécutions que les homosexuel-les ont vécues au moment de l'Allemagne nazie. Le triangle rose⁷⁷⁸ était le symbole utilisé pour « marquer » les *homosexuels* masculins. Les nazis épinglaient en effet ce triangle de couleur rose sur les vêtements des *homosexuels*, mis dans les camps de concentration. Ce symbole de persécution, de discrimination, a été repris par la communauté homosexuelle comme symbole identitaire. Act up, entre autres, se l'est réapproprié lors de la lutte contre le sida, pour alerter et médiatiser l'épidémie du Sida dont les homosexuels étaient les premières victimes.

Si la couleur du triangle était le rose pour les homosexuels masculins, le triangle épinglé aux vêtements des lesbiennes était de couleur noire. Dans l'univers concentrationnaire nazi, le triangle noir était le symbole pour marquer les prisonniers considérés par le régime comme « socialement inadaptés », les « sous-individus », les marginaux du système nazi, celles et ceux qui avaient un mode de vie à l'encontre de l'idéologie nazie, cette catégorie mal définie allant des inactifs, aux vagabonds, aux alcooliques, aux drogués, aux malades mentaux, aux prostituées et aux lesbiennes.

Les lesbiennes étaient associées à cette catégorie car elles s'opposaient au travers de leurs amours et de leur mode de vie aux valeurs du système nazi, celles de la famille nucléaire, de l'ordre hétéro-normatif, du système « patriarcal ».

Cette différence des couleurs associées aux homosexuels ou aux lesbiennes s'explique par le paragraphe 175, du code pénal allemand⁷⁷⁹ qui condamnait explicitement l'homosexualité masculine. C'est au nom de ce paragraphe que des milliers d'homosexuels ont été arrêtés et envoyés dans les camps de concentration sous le régime nazi. Toutefois, l'appareil légal allemand ne statuait pas sur le délit de lesbianisme, celui-ci n'était pas mentionné dans le paragraphe 175. Pénalement, les lesbiennes ne pouvaient être condamnées par le droit qui ne les pensait pas. Toutefois, dans les faits, les lesbiennes s'opposaient tellement à l'idéologie nazie qu'elles ont également été persécutées de la même façon que leurs homologues masculins. Un grand nombre de lesbiennes ont ainsi été contraintes, dans les camps de concentration, à la prostitution, ont subi des violences sexuelles, ont été victimes de viols du fait de leur sexualité lesbienne. Pour certaines lesbiennes, la couleur noire s'est ainsi imposée comme un

⁷⁷⁸ Sur ce sujet : SCHLAGDENHAUFFEN Régis, *Triangle rose. La persécution des homosexuels et sa mémoire*, Autrement, Paris, 2011.

⁷⁷⁹ Sur cet aspect, nous sommes en dehors du système nazi puisque la condamnation de l'homosexualité masculine a été légiférée dès 1871 jusqu'en 1994.

symbole de revendication et de lutte contre les répressions et les discriminations. Le noir, couleur d'une fierté lesbienne se mêle ainsi avec le noir de la lutte autonome et libertaire.

Après ces quelques tentatives d'explication sur la symbolique des couleurs prédominantes au sein des espaces féministes, autonomes et libertaires, la question reste pourtant ouverte : « comment sommes-nous visibles quand on ne dit pas clairement les choses ? » Le sens commun peut saisir le squat, l'occupation illégale, mais peut-il saisir les actrices et/ou les acteurs de ces espaces de vie qui, au travers des marques et des symboles, créent une frontière symbolique entre l'espace occupé et habité et l'ordre social, marquent symboliquement l'espace approprié tout en soulignant la rupture ?

L'ensemble de ces signes⁷⁸⁰ pose la question de la visibilité des espaces féministes de l'extérieur de ces derniers. Ces images et ces symboles rendent compte finalement de l'espace tel qu'il est vécu en dehors des squats : « un espace dominé, donc subi » -selon la définition d'Henri Lefebvre. Les habitantes des squats tentent, au travers de leurs pratiques, de modifier et de s'approprier l'espace habité.

2.2.1. *De l'extériorité des espaces féministes aux intérieurs...*

Contrairement à la réalité des Hausprojekts allemands qui prennent majoritairement pour nom le numéro de la rue où ils se situent et la rue elle-même, le premier marqueur de l'espace féministe, en France, est le nom choisi pour qualifier les maisons occupées :

« Nommer, comme nous le faisons quotidiennement en puisant dans le lexique disponible ou en nous risquant à détourner ou inventer un terme « un petit nom », c'est non seulement reconnaître un lieu, mais se l'approprier, lui donner consistance en le faisant sien, lui prêter du sens, le produire en quelque sorte. C'est réactiver une signification, en réitérant celle, largement partagée, que la société a fixée ou s'en écarter

⁷⁸⁰ Ces marques et ces symboles pourraient se décliner selon les différentes actualités qui prennent place dans les villes concernées. Selon la situation du squat, si celui-ci est menacé par un avis d'expulsion, alors des signes et des marques peuvent recouvrir les murs ou des espaces « hors les murs » pour exprimer sa colère ou son refus face à l'injonction de quitter l'espace du squat. Elles répondent aussi, par des tags, des collages, des pochoirs ou des peintures, aux nombreux messages et signes qui vont à l'encontre de la critique féministe qu'elles portent : on recouvre, par exemple, les affiches du mouvement pro-vie par des affiches revendiquant le droit à l'avortement. On détourne les messages publicitaires, on transmet un message, une revendication, on fait acte de résistance.

pour une nouvelle, voire pour une plus ancienne maintenue à contre-courant de l'évolution des usages. Un mot contient une espèce de définition concentrée. Il a la capacité d'exprimer de manière lapidaire une évidence... évidente si l'on est à l'abri d'un malentendu. En particulier, il « dit » des différences, des gradations et des hiérarchies pratiques et symboliques, en distinguant les domaines masculin et féminin, public et privé, personnel et collectif, selon un processus de dénomination différentielle qui attribue à des éléments matériels des valeurs (différentielles) [...] ⁷⁸¹»

La Flibustière, la Mordue, la Courdémone, le Palm Bitch, la Titanique, le Trou De Balle, la Isla Boulista, le Drac Houlala, la Mazurka, la Malaprise, les Paulettes, la Pelle-Tueuse sont autant d'appellations qui marquent l'appropriation de l'espace habité, la reconnaissance de celui-ci comme étant le sien en lui donnant un sens, une teneur. Nous ne pourrions énoncer l'ensemble des significations de ces quelques appellations. Elles expriment cependant une différence, créent une distinction vis-à-vis d'autres espaces sociaux en articulant différents registres : le genre, la féminisation, la sexualité, la violence.

Nous pouvons facilement donner le sens du mot « flibustière » qui s'est construit à partir de son masculin (flibustier) et qui a été féminisée pour qualifier le squat : cet « acte de piraterie » au féminin. Nous savons que l'appellation « trou de balle » - qui appelle un sens propre et un sens figuré pour qualifier l'anus - a été choisi, suite à la découverte dans les murs de la maison squattée, de « trous de balle », au sens propre. Lieu d'un drame conjugal⁷⁸², la maison devient, autour de cette appellation, un espace féministe. Nous retrouvons clairement un féminin dans l'appellation « Les Paulettes ». A notre connaissance, cette appellation a été construite à partir du prénom de l'ancienne propriétaire de la maison, décédée. Nous pourrions digresser sur la consonance que recouvre cette appellation et le double registre qu'elle porte : « l'épaulette » qui appartient au domaine de la couture (du féminin) et au registre militaire (du masculin). Le Palm Bitch est un subtil dérivé de Palm Beach, de cette plage en Floride qui appellerait un imaginaire estival, festif et qui devient une insulte à connotation sexuelle. Enfin, nous pourrions jouer autour du nom « pelle-tueuse » : « la pelle qui tue », « rouler une pelle qui serait mortelle », « recevoir la pelle » qui signifie « être éconduit » et plus simplement une pelleteuse, cet engin automoteur, utilisé sur les chantiers et qui renvoie au registre de la division socio-sexuée du travail.

⁷⁸¹ DEPAULE Jean-Charles, « Fictions littéraires et espaces habités », *Manières d'habiter*, Communications, n°73, 2002 : 233-242.

⁷⁸² Le propriétaire de la maison aurait tué sa femme avant de se suicider. A l'ouverture de la maison, les occupant-e-s ont découvert les traces de ce drame sur les murs.

Au-delà de ces explications, nous notons que le choix des appellations appelle souvent à une sexualisation des maisons (la Tita-nique, la Mal-a-prise), les dote d'une valeur sexuelle, en dehors d'une référence au sexe, bien que la majorité des appellations renvoient à un féminin.

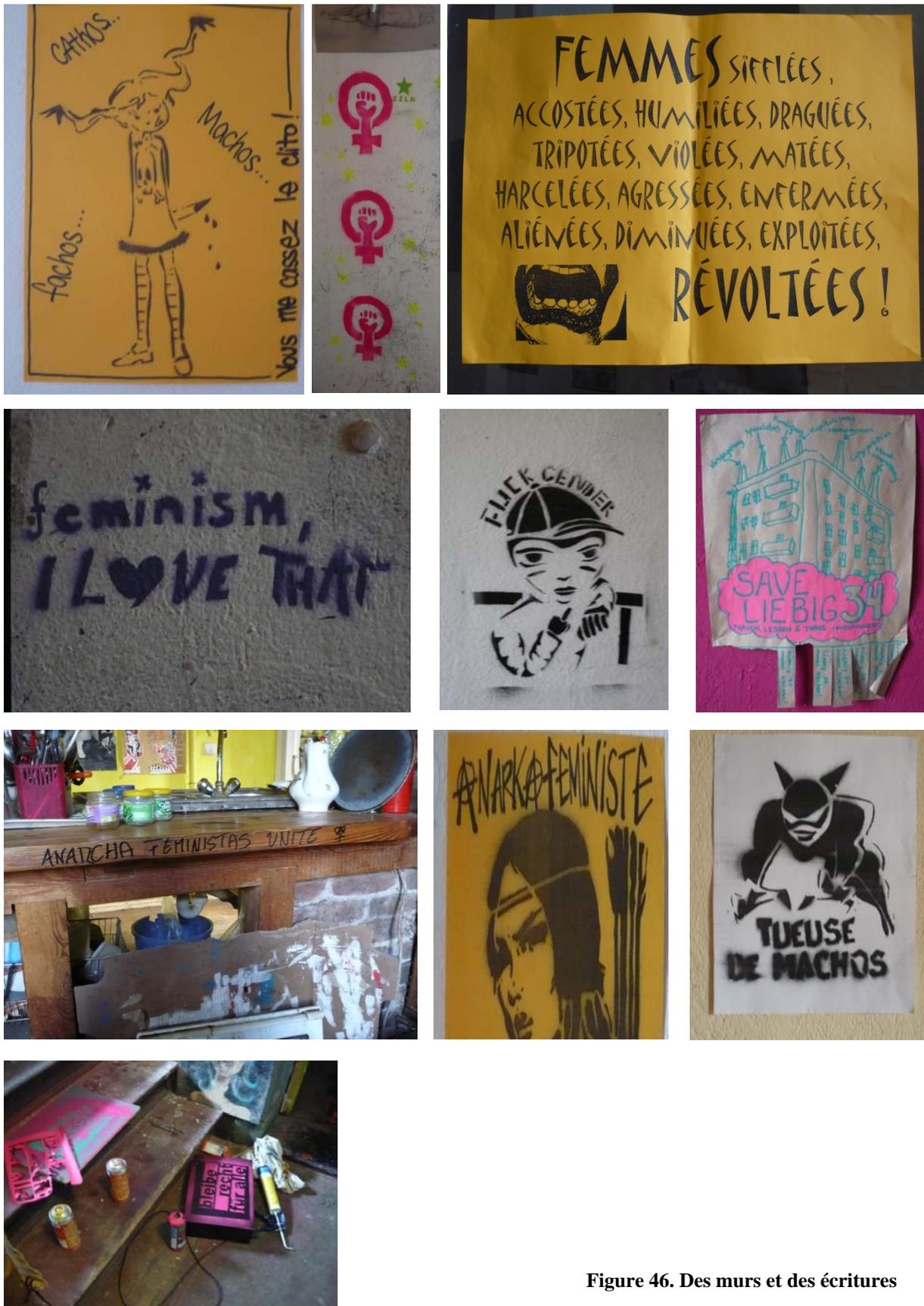


Figure 46. Des murs et des écritures

Le squat est « tatoué » par toutes les créations qui donnent à lire l'engagement féministe, la contestation. Ces traces marquent matériellement et symboliquement l'espace du squat, la différenciation sociale et spatiale avec le reste de l'ordre social. Nous pouvons y voir une tentative de singulariser l'espace occupé, de s'approprier l'espace.

Nous remarquons que ces signes revêtent plusieurs significations sociales. Ils sont des marques de décoration, des objets de la contestation, des actes de résistance, qu'il importe d'exposer et de voir. Cette dernière acception nous questionne sur la finalité de ces pratiques : pourquoi apparaît-il important de marquer le squat de l'intérieur ? Quelles significations sociales ces marques recouvrent-elles ?

Nous pouvons y voir une dimension identitaire, inscrite directement dans les murs des maisons afin de construire ou d'affermir l'appartenance au groupe social, une dimension politique pour s'inscrire matériellement dans un mouvement et une dimension sociale, celle de son statut entre squatteuse et habitante, manière de prendre ses distances avec la norme, l'ordre social. Cette sur-appropriation de l'objet de la contestation qui marque l'espace du squat inscrit physiquement dans le lieu et dans le temps présent, dans l'ici et maintenant, les habitantes des squats.

2.3. Construire des espaces *safe*⁷⁸³

Se pose la finalité de cette production de l'espace habité du squat dont la réponse trouve ses mots dans le registre de la « sécurité ». La non-mixité doit permettre la création d'un espace « *safe* » pour les personnes qui se sentent dans une relation jugée inégalitaire :

« Un espace séparatiste est très important comme lieu de protection. » (B12)

« Je me sens bien, à l'aise de vivre ici parce que c'est une bulle et parce que c'est trop de vivre dans le monde extérieur. Tu as besoin d'avoir ton endroit pour te préserver, te garder saine et forte contre toute la société, contre les gens de la vie quotidienne, « normale ». C'est très important d'avoir ça, d'avoir un lieu sûr pour soi. » (B9)

« C'est vraiment important d'avoir un endroit sûr où je ne suis pas menacée par les hommes et c'est quelque chose que les gens oublient tout le temps. Pour la plupart des viols, ce sont les hommes qui les commettent et pas les femmes. Et, c'est tellement nécessaire pour moi de ne vivre qu'avec des femmes, de ne pas se sentir menacée dans son quotidien. » (B7)

⁷⁸³ Ici, nous reprenons l'appellation utilisée au sein du milieu squat en France. Toutefois, il serait plus juste de substantiver le qualificatif *safe* : *safer* car les habitantes travaillent perpétuellement à la création de ce type d'espace, une « sécurité absolue » n'est pas réelle et au sein de ces espaces, des situations de violence ou des agressions existent.

« Si tu n'es pas attaquée, tu as une base de confiance. » (B11)

« Je n'ai pas envie de vivre à mes dépens, dans un endroit mixte [...] C'est super pour moi que d'avoir une maison comme celle-ci où je me sens protégée, où je me sens en sécurité et de la partager avec des gens qui ont les mêmes expériences sexistes que moi. Je ne suis plus seule avec ça, ça je le remarque aussi, ce qui est aussi pour moi très important. Il y a aussi des gens qui n'ont pas seulement des expériences sexistes mais qui les combinent aussi avec des expériences racistes comme les gens qui ne viennent pas d'Allemagne ou alors qui ont une apparence différente ou... C'est aussi une discrimination spécifique, quand les deux sont combinées. C'est une chose que les gens blancs ne peuvent pas comprendre et il y a aussi des gens ici qui comprennent et qui ont aussi eu ces expériences. C'est donc d'une part une maison-protection et d'autre part, c'est une maison où de nouvelles idées émergent. » (B20)

La « sécurité » de l'espace féministe doit s'appréhender sous l'angle des différentes acceptions que recouvre ce mot. Elle correspond à l'état d'esprit des habitantes qui, à l'intérieur de cet espace de vie féministe, éprouvent le sentiment d'être en confiance. Elles se sentent à l'abri du danger. Cet état éprouvé sous-entend qu'il n'y a pas ou plus de menaces, d'agressions ou de violences. Les habitantes qui rencontraient des difficultés à l'extérieur des espaces féministes, se retrouvent protégées, à l'abri, en sécurité.

Cette sécurité ressentie relève également de situations et de conditions objectives reposant sur des réalités sociales, matérielles, économiques et politiques :

« Dans cette maison, nous essayons de faire des choses pour, par exemple, des immigrées qui viennent ici en Allemagne et qui ont des difficultés à se retrouver ici, à trouver un appartement ou à trouver un travail. Et, ici, nous les soutenons et c'est également un endroit sûr où elles peuvent venir... Ou alors pour des femmes qui ont fait, de manière générale, de mauvaises expériences dans leur vie, c'est plus agréable, je pense aussi, d'être entre femmes et de ne pas être sous la pression des hommes au moins. » (B16)

L'espace féministe a pour effet une absence de dangers pour des personnes fragilisées par une situation sociale, économique, politique - comme « être sans papier-e » -. Il marque une frontière, une limite entre des violences faites aux femmes à l'extérieur et le squat féministe. L'espace féministe se présente donc comme un espace « plus sécuritaire » pour les personnes qui l'investissent, où quelles que soient son identité, son apparence, sa situation sociale, sa trajectoire de vie, on se sent et on est protégée.

Au travers des quelques exemples, nous lisons que ce type d'espace n'est pas une donnée, qu'il est le produit d'un processus collectif :

« Ce lieu doit rester safe.

Safe, ça veut dire un endroit où on se sent touTEs bien, où on a envie de venir, où on ne subit pas d'agressions physiques ou verbales, où on ne se fait pas draguer lourdement, où chacunE est attentIVE aux autres, où les limites de chacunE sont prises en compte, où on ne préjuge pas de l'identité de quelqu'unE (oui, on peut demander si la personne à qui on parle veut qu'on dise « il » ou « elle » ou autre !), où on ne veut pas qu'on nous demande « t'es un gars ou une fille ? », où tu comprends que ce n'est pas parce qu'unE nana est torse nu qu'elle veut coucher avec toi, où les mecs peuvent se mettre en robe sans être dévisagÉEs, où tu n'as pas peur de passer pour un pédé, où quand c'est une meuf qui fait la technique il n'y a pas un gars qui vient lui « apprendre » comment faire, où les groupes qui font un concert n'ont pas de propos insultants pour les minoriséEs, où c'est pas toujours les mêmes qui font la vaisselle, où on se donne le droit d'interrompre une soirée pour permettre la gestion collective d'un conflit, où si tu sais que tu deviens conNE et violentE quand tu es bourréE, vas boire ailleurs, où ni enculé ni salope ni pute ne sont des insultes, où ce n'est pas nécessaire d'affirmer ostensiblement ton hétérosexualité, où chacunE participe à garder l'espace safe.⁷⁸⁴

« Ce lieu doit rester safe », « chacunE participe à garder l'espace safe » traduisent bien le processus collectif qui permet aux personnes évoluant dans ces espaces de se sentir « en sécurité », sur le plan de l'intégrité physique et sur le plan moral, émotionnel.

De plus, cette présentation d'un squat « transpédégouine et féministe » nous informe que cela relève d'un code de conduite qu'il s'agit de respecter, de maintenir en restant vigilant-e et en réagissant face à toute forme de violence, de provocation, d'attaque puisqu'« on se donne le droit d'interrompre une soirée pour permettre la gestion collective d'un conflit.»

Ces formes de violence, de provocation, d'attaque apparaissent au travers de ces quelques lignes. Nous voyons qu'il s'agit de créer un espace « résistant », en dehors des rapports de force, sexistes, hétérosexistes, lesbo-homo-trans-phobes, racistes, abolitionnistes vis-à-vis de la prostitution...⁷⁸⁵, cherchant à réduire les rapports jugés opprimants, violents afin de tendre vers ou toucher la production d'un espace « neutre » dans laquelle la binarité des genres serait éclatée, les normes de sexualité se conjugueraient au pluriel, les rapports de pouvoir sur un genre, une sexualité seraient annihilés et tout ce qui porte atteinte à l'intégrité physique, psychique, « les violences de genre » seraient bannis :

« Par violences de genre nous entendons toutes les violences sexistes contre les femmes, les trans ou les lesbiennes. Ces violences ont en commun de s'inscrire dans une histoire sociale considérant différemment les personnes selon qu'elles sont reconnues d'un genre ou de l'autre (femme ou homme).

⁷⁸⁴ Texte de présentation du squat, Le Trou de Balle.

⁷⁸⁵ Nous pouvons compléter la liste en fonction de ce qui a été présenté précédemment dans ce travail, mais qui n'apparaissent pas explicitement dans le texte de présentation de ce squat « transpédégouines et féministes » « patriarcat, capitalisme, classisme, validisme, âgisme, grossophobies... »

Cette vision est construite sur un mode patriarcal considérant l'« homme » comme « supérieur », et la « femme » comme « inférieure », ou encore considérant que les femmes « appartiennent » aux hommes.

Cette hiérarchisation des genres repose sur l'idée qu'ils soient binaires et complémentaires, rendant ainsi l'hétérosexualité obligatoire. Il faut à tout prix savoir dans quelle « case » ranger un.e individu.e pour en déduire sa place dans ce système. Toute déviance quant au genre et à la sexualité assignées est alors problématique et donc obligatoirement sanctionnée.⁷⁸⁶ »

Les violences sont appréhendées sous leurs formes physiques, matérielles, symboliques et structurelles. Elles peuvent être verbales, allant de l'injure car « ni enclulé, ni salope ni pute ne sont des insultes » à une injonction liée au système normatif de genre puisqu'« on ne préjuge pas de l'identité de quelqu'unE ». Elles sont également à comprendre à la lumière de la structuration de l'ordre social, de la hiérarchisation des genres dans laquelle des individu.e.s se retrouvent dans une position dominée, intégrés dans des rapports de domination, dans des rapports de pouvoir impliquant des formes d'exclusion, de stigmatisation :

« Dans notre imaginaire on évalue souvent la gravité et/ou la réalité des violences selon l'importance du traumatisme et des séquelles physiques. Une personne ayant subi un viol, d'autant plus si c'est une femme (on peut noter que dans 91% des cas les « victimes » sont des femmes), se voit attribuée un statut de « victime ». Celle-ci doit être faible, anéantie, traumatisée, passive, et plus elle a des marques corporelles, plus le viol est grave. Dans les procès pour viol les « victimes » sont expertisées psychologiquement, afin de déterminer l'ampleur des dommages causés. Si les personnes n'ont pas de « symptômes » de traumatismes psychologiques et / ou physiques, elles vont être moins prises en compte dans leurs demandes et on ne va pas les croire. La colère n'est aussi jamais pris en compte ou a l'encontre des « victimes »; celles-ci seront perçues comme peu traumatisées, exagérant les faits, ou même comme si c'étaient elles les auteur.e.s des violences.⁷⁸⁷ »

Ce qui fait également l'objet d'une contestation est la violence légitime, celle qui s'exerce au travers des appareils de régulation sociale. Ces derniers construisent administrativement la catégorie de la « violence », de la « victime », créent l'outil de mesure pour qualifier l'acte qui a, pour conséquence, selon les activistes féministes, une remise en question de la parole des victimes et une hiérarchisation entre différents faits de violence. Comment mesure-t-on dans l'ordre social une agression ? C'est le problème qui est posé par les militantes féministes

⁷⁸⁶ Brochure, *Lavomatic, Lave ton linge en public, Des pistes de réflexion sur la justice et la prise en charge des violences de genre dans les milieux anti-autoritaires (et aussi des ras-le-bol...)* : 6-7

Disponible sur le lien suivant : <http://www.infokiosques.net/spip.php?article672>

⁷⁸⁷ Ibid. : 25.

étudiées : en demandant des preuves, en procédant par expertise, en enquêtant sur la personne agressée et en recouvrant à une pathologisation de celle-ci.

A travers cette critique féministe, nous constatons que c'est finalement la banalisation, la minimisation et la légitimation de l'ordre social « patriarcal » qui fait l'objet d'une remise en question, qui est en accusation :

« Les atmosphères sexistes ne permettent donc pas la création d'espaces où les personnes ayant subi des violences dans leur vie peuvent parler en confiance et se sentir soutenues. Elles restent seules avec leur malaise, ou si elle en parlent n'ont comme réponse qu'une absence de réaction de leur entourage. Cette non-réaction ne fait que rajouter un traumatisme supplémentaire à celui déjà engendré par les violences vécues. »

Là encore, elles se confrontent à une violence d'espace et une épreuve au sein des espaces sociaux dominants. Elles y répondent en produisant un autre espace social :

« Nous voulons créer des espaces où leurs (nos) expériences de violences de genre peuvent être visibles et écoutées. Des espaces où ces violences ne sont pas légitimées, mais où la lutte contre elles devient une préoccupation collective.⁷⁸⁸ »

Ce positionnement s'inscrit dans la conviction que « le privé est politique », ce qui induit de refuser la privatisation de la violence, la relégation au sein de la sphère privée, intime, en la renvoyant dans le champ individuel :

« En invisibilisant les violences et en les taisant, on les occulte, on fait comme si elles n'existaient pas, on censure la moindre parole qui dénoncerait une agression et des responsabilités.⁷⁸⁹ »

« Prendre le personnel comme du politique n'est pas forcément une démarche individuelle. On peut imaginer des espaces de réflexion et d'action qui, s'ils sont collectifs, permettront de rendre ce politique « plus que personnel.⁷⁹⁰ »

Visibiliser les violences participe du positionnement féministe : porter attention à cette parole qui dénonce une agression, s'interroger sur la mise en place de solution pour les gérer collectivement, pointer les dysfonctionnements au sein du « milieu » autonome, libertaire et féministe :

⁷⁸⁸ *Ibid.* : 32.

⁷⁸⁹ *Ibid.* : 40.

⁷⁹⁰ *Ibid.* : 41.

« En tant que féministes, nous voulons agir sur les codes hétérosexistes selon lesquels fonctionnent la société en général et notre milieu. Nous voulons soutenir des trans, des lesbiennes et des femmes pour qu'elles puissent affirmer leur pouvoir sur leurs vies, leurs relations et les espaces dans lesquels ils ou elles vivent, interagissent avec d'autres, mènent des activités, assistent à des événements publics...⁷⁹¹ »

La notion de milieu est essentielle dans cette gestion collective des violences et du recours à la non-mixité des espaces de vie car pour les féministes observées, il s'agit de trouver des solutions pour gérer les conflits, les violences, les agressions sexuelles au sein de ce milieu, « anti-autoritaire », sans devoir faire appel à la police, à l'ordre social qu'elles contestent. De plus, le « milieu » se retrouve au cœur de la problématique féministe puisque les violences peuvent s'y exercer, ne sont pas que le fait d'hommes et/ou de femmes extérieurs à cet environnement social : autonome, libertaire, anti-autoritaire...

« Le milieu est le lieu où on peut exister en tant qu'être humain, c'est un refuge pour nous et en même temps, les violences sont là, sont proches de nous.⁷⁹² »

Cette citation nous donne à lire deux niveaux de sens : « exister en tant qu'être humain », « un refuge » et « les violences sont là, proches de nous ». Investir le squat féministe se présente comme une modalité existentielle qui consiste à se mettre à distance de faits de violence. Or, en constatant que des rapports de violence existent au sein de ce milieu, les militantes féministes en arrivent à construire un discours à l'encontre de ce milieu :

« Le milieu anar n'est pas du tout égalitaire, il reproduit les mécanismes de domination, il reste le lieu de la lesbophobie, de l'homophobie, de la transphobie. La priorité pour le milieu anarchiste est le capitalisme.⁷⁹³ » ; « Le milieu est super hiérarchisé, il est pire qu'à l'extérieur.⁷⁹⁴ »

Elles souhaitent alors œuvrer à la construction d'un espace « safe », autorisant cette parole sur les actes de violence :

« S'engager dans un travail sur ces violences veut dire organiser des discussions de fond, écrire des textes, mais surtout soutenir des femmes, des lesbiennes, des trans qui ont vécu et / ou vivent des violences. Cela peut prendre des formes différentes : être à l'écoute, réfléchir ensemble à des stratégies et les mettre en place, gérer les présences ou absences des agresseur.euses dans des espaces collectifs ou publics. Parfois c'est aussi

⁷⁹¹ *Ibid.* : 30.

⁷⁹² Discussion collective en non-mixité autour des violences dans le milieu autonome et libertaire.

⁷⁹³ *Ibid.*

⁷⁹⁴ *Ibid.*

informer d'autres personnes de ces agressions pour qu'elles les prennent en compte dans leurs espaces, etc. »

La première étape pour protéger, c'est de parler et d'écouter, c'est autoriser cette parole dans une situation de confiance afin de libérer les remises en question qu'elles observent dans le processus d'acceptation de la situation de violence ou d'agression, de dépasser le tabou, de contre-carrer un sentiment de honte. Au-delà de cette parole et de l'écoute, il s'agit de trouver des solutions collectives⁷⁹⁵ pour affermir les solidarités féministes et la résolution du problème. Au sein d'un « milieu » qui se présente comme autonome, antiautoritaire, la question des violences se retrouve ébranlée par la difficulté de prendre position politiquement : « quels mécanismes d'avertissement et de réaction du groupe face aux oppressions de quelques individu.e.s ? Devons-nous user d'une coercition physique ? Comment rendre sécuritaire un espace social dans lequel agresseur.e et agressé.e se retrouvent? »

Comme nous le constatons, ces questions ne sont pas anodines, elles soulèvent de nombreuses impasses intellectuelles au sien de dynamiques anti-autoritaires, libertaires, autonomes et féministes.

Le premier postulat soulevé par les militantes observées est de travailler sur leur propre normativité individuelle et collective :

« Nous essayons de construire et de réfléchir nos luttes, et chacun.e à notre manière, nous sommes aussi dans l'expérimentation de nouveaux rapports de genre.⁷⁹⁶ »

A partir de la déconstruction de leur normativité individuelle et collective, les moyens mis en place pour traiter des violences au sein du milieu autonome, libertaire et féministe est d'éviter l'auto-exclusion, de fait, des personnes victimes de violences qui s'interdiraient à fréquenter un espace militant pour ne pas y croiser son « agresseur.e » :

« Dans un des groupes invités jouait un homme qui avait commis des violences sur une femme dans le cadre de leur relation. Lors de leur concert, la femme en question était dans la salle. Elle ne savait pas que ce groupe allait jouer parce qu'il n'avait pas été

⁷⁹⁵ Nous avons participé à une discussion collective, en non-mixité sur les outils à mettre en place. Lors de cette discussion où de nombreux cas de violence ont été racontés, il a été soulevé de nombreuses pistes : diffuser la photographie d'un « violeur » qui continue à évoluer sans difficulté au sein du milieu, avoir recours à des pink block (voir : partie 2, 1.2 - *le choix des modèles*), des commandos féministes... Si ces pistes ont été soulevées, à notre connaissance, elles n'ont pas été retenues car cela pose des questions politiques plus larges autour de la répression, la sanction, la punition, l'exclusion...

⁷⁹⁶ Brochure, *Lavomatic, op.cit.* : 31.

annoncé dans le pré-programme. Quand elle l'a aperçu elle a été choquée de le voir dans ce contexte, elle estimait qu'il n'avait rien à faire dans un Ladyfest. Elle a également exprimé à des ami.e.s qu'elle se sentait mal dans cette situation. L'information a circulé de bouche à oreille et plusieurs personnes ont décidé d'intervenir et d'interrompre le concert, jugeant inadmissible qu'une femme parte d'un festival féministe parce que l'homme qui lui avait infligé des violences était non seulement présent, mais en plus sur la scène.

Cette situation était forcément compliquée : comment réagir rapidement et collectivement dans une salle de concert pleine, comment se concerter avec toutes les personnes de l'orga par exemple, d'autant plus qu'il n'y avait pas de consensus sur ces questions dans ce groupe relativement large? Que faire exactement? L'intention des personnes qui sont montées sur scène était tout d'abord de poser le problème, de dire «éh ! Là y a quelque chose qui ne va vraiment pas ! »

Les autres membres du groupe de musique, ainsi que l'homme en question, ont alors eu les réactions suivantes : « c'est pas mon problème faut que tu t'adresses à lui », « y en a marre des histoires personnelles », « elle est folle », « c'est bon, c'était il y a longtemps », « c'est du passé », « c'est mon pote, il n'a jamais été violent avec moi ». L'ensemble du groupe semblait être au courant, mais tout en admettant que quelque chose avait eu lieu, personne ne paraissait se sentir concerné.e. Leurs réponses exprimaient plutôt une volonté de minimiser le problème et de ne pas vouloir s'impliquer ou porter des responsabilités dans la situation présente.

Le groupe a fini par partir. La soirée a ensuite repris. Une partie du public - au moins la plupart des femmes, des lesbiennes et des trans qui étaient venu.e.s d'autres villes pour la durée du festival - réagissait plutôt positivement à cette intervention : « pour une fois ce n'est pas invisibilisé et ce n'est pas la meuf qui se casse...! », « ça met en confiance de voir que c'est une préoccupation collective ».⁷⁹⁷

L'autonomie de la lutte s'articule autour des personnes sujettes à des situations de violence en trouvant des moyens de décider, au sein du collectif, des suites à donner :

« Pour nous c'est à la personne ayant subi des violences de décider à quel moment elle considère que c'est du passé et qu'elle a tourné la page, en se disant que parfois ce sont des plaies qui ne se referment jamais complètement. D'autant plus que les cas de violences ne sont pas rares et isolés ; ils s'inscrivent dans une histoire sociale plus globale ce qui fait que, sans cesse, de nouveaux événements vécus ou racontés font ré-émerger les histoires du passé.

Ensuite les traumatismes ne se règlent jamais juste avec le temps.

Ils peuvent être moins douloureux si une intervention prend en compte les envies et les besoins de la personne concernée, et/ou s'il y a une reconnaissance sociale de sa version des faits.⁷⁹⁸ »

S'il s'agit de prendre en compte collectivement des actes de violence en partant des personnes concernées, en les considérant comme telles, il s'agit de trouver, dans la logique anti-autoritaire, autonome et libertaire, les moyens et les outils pour réguler cette question. La

⁷⁹⁷ Brochure, *Lavomatic*, op.cit. : 11-12.

⁷⁹⁸ *Ibid.* : 25.

médiation apparaît être, des deux côtés de la frontière, le moyen de gérer de telles situations. Elle permet de mettre en place un partage des espaces, défini par l'agressé.e, l'agresseur.e et régulé par des tiers. Il s'agit de permettre aux agressé.e.s comme aux agresseur.e.s de garder des espaces pour militer et se socialiser plutôt que de créer des groupes antagonistes, inefficaces dans la gestion de ces situations :

« Si une femme ne se sent pas à l'aise dans un espace parce qu'une personne présente a été violente avec elle, nous voulons visibiliser ce problème, et nous voulons participer à rendre cet espace *safe* pour elle. Concrètement ça peut passer par demander à l'auteur.e des violences de partir, mais la punition n'est pas le but de l'action.

Il nous semble important de souligner que réduire la question au choix d'exclure ou ne pas exclure une personne qui a été violente, revient à invisibiliser totalement la personne agressée et le fait qu'elle se sente mal à l'aise de se retrouver face à l'autre.

En réalité la question n'est pas de savoir s'il y a exclusion ou pas, mais de savoir qui est exclu.e. Pour revenir à l'exemple cité plus haut, il s'agit donc bien d'éviter que cette femme soit exclue de manière silencieuse parce que seule avec son malaise il ne lui reste qu'à partir, ce qui se passe de fait quand personne ne réagit.⁷⁹⁹ »

La recherche de médiation est un outil qui peut être utilisé pour faire prendre conscience à l'agresseur.e de ce qu'il s'est passé et pour assurer à l'agressé.e d'évoluer sereinement dans les différents espaces sociaux de la mouvance squat, dans les espaces de sociabilités habitantes/militantes.

Les militantes féministes engagées dans la mouvance squat travaillent ainsi à la construction d'espaces dans lesquels il est possible de visibiliser les violences, dans lesquels cette question est traitée afin de toucher à la consolidation de leur projet autour de la construction d'espace « *safe* ».

Si nous appréhendons cette construction d'« espace *safe* », c'est que cette dimension apparaît relever du « paradigme » des espaces féministes. Ce précepte, qui domine la manière dont les espaces féministes se construisent et la manière d'envisager la résolution du problème de la violence, énonce les règles des espaces et les conduites sociales à adopter. Si le « code de conduite » est enfreint, nous voyons que l'engagement féministe, autonome et libertaire se repense pour appréhender les déviances, les violences, les rapports de pouvoir, pour les réguler. Au-delà de ce code de conduite et en dehors du registre de la violence, nous voyons qu'il s'agit de fixer une frontière afin de maintenir un espace en dehors de l'ordre social sexué. Pour prolonger et éclairer cette dimension, nous nous proposons de soulever la

⁷⁹⁹ *Ibid.* : 30-31.

question des hommes, de rendre compte des règles qu'édicte les militantes féministes vis-à-vis des hommes. Comment se traduit la différenciation sociale des identités de sexe à la lumière des « règles féministes pour le masculin » ?

2.3.1. Les règles pour le « masculin »

Les collectifs d'habitantes ont leurs propres règles concernant la présence des hommes dans les lieux de vie non-mixtes. La non-mixité s'avère une question de choix, de limites qu'il s'agit de poser collectivement au moment de l'élaboration du projet d'habitat collectif. Elle peut s'imposer comme une évidence, un intouchable, un objet inattaquable :

« Vraiment la maison était non-mixte. Il n'y avait jamais de mecs qui rentraient. En tout cas, dans l'espace d'habitation, ça a du arriver trois fois que le frère qu'une telle vienne boire le thé ou on invite quand même un camarade pour discuter d'un truc, mais c'est vraiment arrivé très peu de fois et l'espace d'activités, c'était que des activités en non-mixité. Ca ne nous serait même pas venu à l'esprit de faire des activités mixtes, de se dire : « ah peut-être qu'il y a des débats qui sont intéressants à avoir en mixité. » C'était hors de question, on était vraiment dans une force, dans une envie de force non-mixte, d'un truc de créer de la force entre meufs. » (F14)

Cette question des hommes à l'intérieur des maisons est une question qui se pose inévitablement. L'expérience de la maison non-mixte relatée ci-dessus, si elle est annoncée d'emblée comme étant non-mixte, fait mention d'exceptions à la règle : un frère, un camarade et cela aurait pu s'étendre à un père ou un copain.

Il s'agit donc de poser les règles de la non-mixité à l'encontre des hommes, les limites infranchissables de leur présence dans les lieux, les pratiques spécifiques auxquelles les hommes sont soumis lorsqu'ils entrent dans une maison non-mixte.

Cette dimension de la non-mixité des espaces du squat peut parfois être problématique, source de conflits pour certains squats féministes qui s'ouvrent :

« Au départ, c'était une maison de filles, avec clairement des moments de non-mixité où on voulait faire des activités entre nanas et où les mecs n'étaient pas invités à dormir, mais ils pouvaient passer. Et finalement, on s'est un peu pris la tête là-dessus avec ma pote parce que elle, elle voulait que ce soit non-mixte tout le temps et moi, je trouvais ça hyper relou de ne pas pouvoir inviter des potes. Bon, il y avait un truc... Moi, je suis hétéro et elle, elle est lesbienne et du coup, elle avait peur que ça fasse beaucoup de garçons à passer. Bon, au départ, on était 4, on aurait été 4 hétéros donc j'aurais compris ce truc-là parce qu'effectivement, c'est vite fait. Il y a 5 soirs dans la semaine, ne serait-

ce que chacune ramène son mec une fois, ce qui fait qu'un jour sur deux, tu as des mecs dans la maison. Mais de là, à ne pas pouvoir inviter des potes à boire un café, ça, ça m'a gonflée, je trouvais ça vraiment dommage. » (F11)

Dans cet exemple, la tension autour de la non-mixité se fixe autour de la sexualité des habitantes. Qu'on soit lesbienne ou hétérosexuelle, le présumé masculin n'est pas le même. Nous notons, que s'il y a une volonté commune et partagée de construire un lieu de vie féministe, la question de la sexualité s'invite dans le projet. La personne lesbienne postule que la sexualité des autres habitantes de la maison peut entraver la non-mixité souhaitée, revendiquée ; pendant que la personne hétérosexuelle, qui nous relate cette tension et cette incompréhension, explique que la mixité des espaces se limitait au temps d'un café partagé avec des amis masculins. Ce décalage sur la question de la délimitation de la non-mixité de la maison a eu pour conséquence de créer une ambiance pesante et lourde à l'intérieur de celle-ci que les habitantes n'ont pu dépasser le temps de l'occupation.

La variable de la sexualité n'explique pas à elle seule les tensions existantes dans les projets d'habitat non-mixte, même si elle y participe. Reprenons le propos ci-dessous :

« Et puis avec la maison mixte, l'incompréhension de certains potes garçons sur ce qu'on faisait dedans et sur pourquoi on ne voulait pas qu'il y ait de garçons qui viennent. Et puis, du coup, j'avais l'impression de faire un peu tampon entre des potes à moi garçons qui étaient dans l'autre maison et qui ne comprenaient pas et des meufs que je rencontrais dans la maison qui étaient radicalement opposées, enfin qui faisaient des blagues ou quoi, sur les mecs qui veulent absolument venir, alors que c'était des potes. Et du coup, j'étais hyper, je ne trouve pas d'autres mots que en tampon, entre ces deux comportements que je comprends, les deux. » (F1)

La personne qui relate son expérience non-mixte est une femme lesbienne. Elle rend tout d'abord compte d'une réalité du mouvement squat : les squats féministes s'inscrivent dans un maillage plus large de la contestation autonome et libertaire, le rapport de force recherché dans l'ouverture d'un squat ne peut se faire que par la présence d'autres squats, mixtes ou non-mixtes. Dans l'expérience relatée, il est fait mention de l'existence d'un autre squat à proximité du squat non-mixte. Cet autre squat est mixte ce qui sous-entend que les hommes y sont majoritairement représentés, une sur-représentation masculine.

Nous relevons, à partir de cet extrait d'entretien, trois niveaux de difficultés à gérer. Le premier concerne l'incompréhension que la non-mixité provoque chez les hommes -dans ce cas précis- chez les hommes et les femmes -en règle générale-. Cette incompréhension ne

s'accompagne pas d'une indifférence face à la maison non-mixte, bien au contraire, elle s'exprime par des tentatives d'irruption dans l'espace non-mixte, par des tentatives d'incursion qu'il s'agit ensuite, pour les habitantes, de gérer :

« Les hommes parfois disent : « oh pas d'hommes ! Il n'y a pas d'hommes autorisés ! Est ce que je peux rentrer ? » (B1)

Cette gestion pour maintenir l'espace non-mixte est accentuée par un deuxième niveau de difficulté. Le maintien de l'espace non-mixte ne sous-entend pas une mésestime envers leurs homologues masculins. Il y a des « sentiments » qui rentrent en compte dans cette gestion quotidienne de la non-mixité. Il s'agit de faire entendre à des personnes envers qui nous entretenons des liens politiques qui peuvent s'étendre à des liens affectifs qu'elles ne peuvent pas investir un squat non-mixte, antithèse du mouvement squat, d'un côté, et du mouvement féministe, de l'autre. S'il existe parfois une dissonance cognitive pour les personnes qui portent la non-mixité, celle-ci est accentuée par les habitantes pour qui la non-mixité se doit d'être pleine et entière, pour qui il n'existe aucun compromis dans les lignes de démarcation de l'espace non-mixte et dans les différentes temporalités sociales auxquelles est soumise la vie collective des lieux.

Au-delà de ces tensions, de ces questionnements, la non-mixité est généralement un état de fait, un « dispositif ad hoc pour empêcher les hommes de prendre le contrôle de leur mobilisation et se protéger ainsi des « tirs amis⁸⁰⁰ » qui s'impose à toutes les habitantes de ces lieux de vie. Cette réalité s'impose, pour le cas allemand, par les noms des maisons, leurs appellations qui donnent directement à lire la non-mixité des espaces : Frauenhaus (Maison de femmes) ou Frauen, Lesben, Trans Haus (Maison de femmes, lesbiennes, trans) ne disent pas autre chose sur la teneur des espaces habités.

Néanmoins, si la non-mixité est inscrite dans les imaginaires collectifs, par une appellation, par des signes et des symboles, il n'en reste pas moins que la question de la limite se pose tout autant chez les habitantes de ces maisons :

« Mais, j'étais là, j'espère qu'on a le droit d'inviter un homme pour manger, que si un de mes potes de Genève vient à Berlin, je peux l'inviter à dormir ici, que j'ai le droit de l'amener dans ma chambre, la porte fermée. J'avais plutôt des craintes en me disant :

⁸⁰⁰ FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, ROUX Patricia, « Introduction », in : Politix, *Militantisme et hiérarchies de genre*, n°78, Armand Colin, Paris, 2007 : 10

« j'espère que ce n'est pas trop extrême. » Oui, fabuleux, d'être entre femmes, et que ça soit le projet, mais qu'on ne devienne pas non plus des anti-hommes. » (B17)

Ces propos sont repris à une habitante du Liebig 34, nouvellement arrivée dans la maison et qui, inéluctablement, se pose la question de la présence des hommes au sein de la maison. La non-mixité s'inscrit, pour elle, dans un parcours militant. Féministe, lesbienne, elle a fait le choix d'un habitat non-mixte. Son engagement dans une maison féministe non-mixte ne s'oppose pas radicalement à la présence des hommes dans l'espace habité parce que, selon elle, les normes de genre sont tout aussi contraignantes pour les hommes, même si elles sont différentes. L'engagement n'est pas un engagement anti-homme, ce n'est pas un engagement contre, mais un engagement pour les femmes. Alors, lorsque la non-mixité des espaces est établie, quelle est la limite et comment la fixer ?

Les règles concernant la présence masculine dans la maison allemande sont claires. Ils sont autorisés à rentrer dans la maison comme visiteur ou comme invité, c'est-à-dire qu'ils peuvent résider dans la maison :

« Mais, ils ne peuvent pas emménager comme habitants permanents, mais comme invités. » (B1)

« Alors c'est d'accord pour les invités, oui, qui viennent et qui peuvent dormir aussi, c'est admis si c'est des amis personnels et si c'est des invités. S'ils souhaitent rester plus de deux semaines, nous en parlerons toutes ensemble pour savoir si c'est d'accord pour tout le monde. Mais, ils ne reçoivent pas de clé, ce sont des invités, donc ils ne peuvent pas décider de ce qu'il se passe dans la WG, ils ne peuvent pas prendre part aux décisions qui concernent la maison, son organisation. » (B20)

Nous retrouvons l'idée que ces règles sont faites pour empêcher les hommes de prendre le contrôle d'une situation, de la mobilisation, ce qui les destitue, en quelque sorte, d'un statut et d'un rôle social. Ils ne sont, en aucun cas, autorisés à s'exprimer sur l'orientation politique de la maison, sa gestion, son organisation. La seule place qui leur est conférée est celle d'invité.

En outre, les hommes qui sont autorisés à entrer dans l'espace de la maison pour un temps spécifique et pour une raison particulière, ne peuvent être que des connaissances personnelles des habitantes : des amis, des amants, un parent, un frère... pour préserver la non-mixité des espaces. En effet, un homme extérieur au groupe des habitantes qui solliciterait un toit, dans une situation d'urgence, sera guidé et renvoyé vers d'autres espaces autonomes et libertaires, mixtes.

Si ces règles cherchent à maintenir l'espace de la non-mixité, elles soulignent également un autre aspect de ces lieux qui a trait à la question de la responsabilité individuelle. En effet, tous les invités, hommes et femmes, sont de la responsabilité des personnes qui les ont autorisés à résider un temps dans la maison. Elles sont responsables de leur bonne tenue, de leur comportement :

« Et puis bon, l'amant, le copain, je ne sais pas quoi, d'une fille, je veux dire, s'il commence à se pointer tout le temps dans la cuisine, s'il commence à être vraiment très, très présent, ça va peut-être poser des problèmes. » (B10)

Les hommes ne sont autorisés que dans la limite d'une juste mesure dans l'appropriation des espaces de la maison, modérée par les habitantes elles-mêmes. Cette « juste mesure » est complétée par deux autres obligations à l'encontre des hommes :

« Ils doivent s'asseoir sur les toilettes et ils ne sont pas autorisés à se balader torse nu. » (B1)

« J'ai des amis hommes qui sont restés à la maison [...]. Et l'un deux, j'étais dans la cuisine en train de me laver les dents et il est venu en sous-vêtements pendant que la première règle de la maison est que les hommes ne sont pas autorisés à être torse nu et il est venu en sous-vêtements en disant : « hello ». Il y avait 5 personnes assises là, dans une maison de femmes, je ne sais pas, j'en ai rien à foutre des personnes qui se promènent nues mais je trouve que c'est un peu arrogant comme attitude, je ne pense même pas que ce soit conscient de la part des hommes, mais c'était vraiment déplacé. [...] En fait, ce n'est pas le problème des personnes qui se déplacent à moitié nues mais les hommes peuvent se déplacer torse nu partout, dans la rue, où ils veulent, si je veux être torse nue dans la rue, au moins en Suède, les flics me diront : « il faut que tu mettes quelque chose ». Je pense que c'est la même chose ici. Quand c'est une maison de femmes, ils se baladent comme partout ailleurs, comme ils veulent. » (B14)

Que recouvrent exactement les deux injonctions faites aux hommes : « uriner assis⁸⁰¹ » et « ne pas se balader torse nu », pour être ainsi posées en règle et devoir ?

Nous pouvons indéniablement faire une analyse genrée de ces deux injonctions. Les deux actes mentionnés renvoient l'un et l'autre à une construction sociale des identités de sexe différente qu'on soit un homme ou une femme : aux hommes, la position debout dans l'acte d'uriner, aux femmes la position assise - pendant que ces deux injonctions pourraient

⁸⁰¹ L'injonction à « uriner assis » pour les hommes fera l'objet d'une analyse dans la sous-partie intitulée « les pratiques urinaires. »

socialement et culturellement être inversées⁸⁰² - ; aux hommes, la nudité du torse, aux femmes, la dissimulation des seins. Cette caricature des registres du genre féminin et masculin renvoie néanmoins à des représentations sociales et des symboliques différentes qu'on soit un homme ou une femme.

Dans nos sociétés, la dissimulation de la partie inférieure des seins des femmes est une norme culturelle construite autour de l'impact social que produirait une poitrine de femme dénudée auprès de la gent masculine. Les seins des femmes sont des organes sexualisés à la différence d'un torse nu masculin. Une poitrine de femme dénudée aguicherait le regard des hommes et impacterait sur sa libido, pendant qu'un torse masculin ne produirait aucune attraction sexuelle chez les femmes.

Ces représentations sociales construisent un rapport au corps spécifique. Le torse nu masculin devient « naturel », pendant que les règles sociales fixées sur la poitrine des femmes sont différentes d'un espace social à un autre, ne recouvrent pas les mêmes représentations. A la plage, les femmes peuvent aisément se dénuder alors que, dans un lieu public comme celui d'une piscine municipale⁸⁰³, il est strictement interdit pour une femme d'enlever le haut. Au sein de l'espace privé, si cela est envisageable - car en dehors du regard social -, cette pratique ne constitue pas une norme sociale.

Alors, lorsqu'il est demandé aux hommes de ne pas se balader torse nu à l'intérieur des maisons féministes, c'est dans l'idée de ne pas reproduire l'ordre social et la différenciation sociale des identités de sexe, jugés sexistes, de lutter contre la différenciation des corps, l'inégalité de traitement des corps, pour réclamer un rapport égalitaire qu'on soit un homme ou une femme. Néanmoins, nous notons que cette injonction genrée sur le corps masculin se heurte à l'impensé social masculin de cette pratique : lorsque celle-ci est édictée en règle, elle

⁸⁰² Chez les Touaregs, les femmes urinent debout et les hommes assis. Au Japon, avant et pendant l'ère Meiji, les urinoirs étaient utilisés par les hommes mais également par les femmes. Comme traditionnellement les Kimonos se portaient sans sous-vêtements, les femmes remontaient leur kimono et, en inclinant leur pubis vers l'avant, pouvaient diriger le jet d'urine dans l'urinoir. Cette pratique a disparu au XXème siècle lorsque la plupart des femmes se sont mises à s'habiller à l'occidentale et à porter des sous-vêtements sous le kimono. Dans les pays arabes, un homme doit s'agenouiller pour uriner. On n'urine pas contre une plante, un arbre, ni le mur d'autrui. On n'urine jamais dans une rivière ou un cours d'eau. On creuse un peu le sable ou la terre que l'on recouvre ensuite.

⁸⁰³ C'est ce que pointe le groupe féministe, les Tumul-Tueuses, qui, au travers de leurs actions « seins nus » à la piscine, cherchent à dénoncer ce qu'elles appellent « le contrôle sexiste, normatif et hétérocentriste pesant sur le corps des femmes » et les inégalités sexistes sur le traitement différencié des corps. Cet acte symbolique pointe les interdits sociaux sur le corps des femmes et le contrôle social sur celui-ci : « Seins nus à la piscine parce que nous ne voulons plus nous faire contrôler » : <http://www.tumultueuses.com/ACTION-PISCINE>
Voir aussi : Voir l'entretien de Pascale Molinier, fait auprès de cinq membres des TumulTueuses : « TumulTueuses, furieuses, tordues, trans, teuff... féministes aujourd'hui. Entretiens » in : *Multitudes*, Gouines rouges, viragos vertes, n°42, automne 2010.

se voit parfois transgressée, comme dans l'exemple repris ci-dessus. Autrement dit, on voit que le genre des maisons va à l'encontre du genre masculin.

En postulant que la spatialité est l'initiatrice de rapports dissymétriques qu'on soit un homme ou une femme, nous avons cherché à souligner, au travers de ce chapitre, la manière dont les militantes féministes étudiées amorcent une production spécifique de l'espace qui passe par une spatialisation de la contestation. Cette dernière se fait au travers de signes, de symboles qui marquent l'espace social dans lequel s'inscrit la contestation féministe de l'ordre social. Ces marqueurs spatiaux sont le signe d'une lutte pour l'espace. Ils révèlent les normes et les valeurs, des groupes féministes qui se dissocient de l'ordre social et de dynamiques autonomes et libertaires. Par ailleurs, nous avons souligné que la production de l'espace féministe s'articule autour de rapports sociaux spécifiques qui consistent à ne pas reproduire l'ordre social et la différenciation sociale des identités de sexe, de lutter contre les inégalités de traitement des corps et contre les violences faites à l'encontre des femmes pour tendre vers des rapports égaux.

Au travers des finalités de l'espace produit, nous voyons l'imbrication du genre et de l'espace. Les objectifs s'énoncent par un registre spécifique : celui de la violence, du viol, de l'agression, des insultes... Cette tentative de produire des espaces autres, des espaces différents doit modifier les rapports sociaux, les rapports de genre. L'engagement féministe s'invite dans cette production en inversant les stigmates, en jouant sur la déconstruction sociale des identités de sexe. Au travers du paradigme d'« espace safe », nous lisons que les espaces féministes se retrouvent au centre de rapports sociaux hostiles. Cette dimension n'est pas à comprendre ici par le fait que les espaces féministes sont des espaces spécifiques où s'exercerait une violence. C'est la dimension politique de ces espaces qui révèle les différents rapports sociaux de sexe, de genre dont sont victimes les femmes, les lesbiennes, les trans. En s'emparant de cette question, en en faisant un problème politique, les militantes féministes autorisent les expressions autour de ces cas de violence, permettent l'énonciation de faits, ce qui a pour conséquence de créer des espaces empreints de rapports hostiles, de rapports déviants. Or, il s'agit d'un double processus : l'espace féministe autorise ces paroles, politise cette dimension de la violence qui se doit d'être traitée collectivement dans une logique autonome et libertaire et dans le même temps, l'espace féministe dicte ses règles, en dehors de l'injure, en dehors du sexisme, de la lesbophobie, en dehors de rapport de pouvoir genré.

A partir de ces règles, les pratiques habitantes se profilent. C'est pourquoi nous allons analyser les modalités de la vie quotidienne du squat, les pratiques habitantes à l'intérieur des espaces féministes et la manière dont celles-ci répondent aux modalités de l'engagement féministe. De quelles manières portent-elles ou non les exigences de changement ? Dans quelle mesure les pratiques habitantes répondent-elles au projet d'émancipation féministe ? La suite de notre propos sera consacrée à la façon dont les militantes habitent le squat pour éclairer le lien entre remise en cause de l'ordre social et pratiques habitantes « féministes ».

Chapitre 3. Les « manières d’habiter » le squat

La critique féministe rejette les structures de domination, les systèmes d’exploitation des un-e-s sur les autres ainsi que les logiques structurelles d’oppression ou de subordination. Le féminisme se réclame de l’émancipation, comme force affirmative qui, par des pratiques, cherche à rompre les mécanismes de domination pour affirmer un autre possible, d’autres rapports au monde, des modes d’être différents en vue d’une vie plus libre.

Cette volonté d’émancipation naît d’une situation et d’une condition jugées comme oppressives : une situation vécue négativement comme insupportable, intolérable et une condition où se forment les forces de la contestation pour entreprendre autrement, pour imaginer d’autres possibles. Ces possibles sont intrinsèquement à penser en lien avec ce qu’elles contestent : la négation de mécanismes jugés comme oppressifs.

Pour les habitantes des squats, il s’agit de dépasser une triple dépendance : il s’agit, dans un premier temps, de partir de l’oppression en elle-même, telle qu’elle est, pensée, vécue et subie. Il s’agit, dans un deuxième temps, de constituer l’objet de l’oppression en lutte qui se heurte à des systèmes normatifs jugés « oppressifs ». Enfin, il s’agit de mettre en place des moyens, des outils pour parfaire cette lutte qui se pense au travers de l’acte d’habiter le squat. A la lumière des pratiques habitantes⁸⁰⁴, au travers des modes d’habiter, nous tenterons d’éclairer les manières dont les habitantes des squats cherchent à dépasser cette triple dépendance : comment transforment-elles « une situation », au travers de pratiques habitantes, en « dynamique positive » ? Comment habitent-elles pour faire de soi des sujets émancipateurs ?

En intégrant le squat, les militantes féministes s’inscrivent dans un monde de la « précarité » généralisée. Elles se confrontent à des conditions de vie que nous pourrions qualifier de misérables. Ces conditions précaires, voire insalubres, obligent à repenser les pratiques, à composer et recomposer avec leurs moyens, à développer des pratiques habitantes mêlant expérience de la précarité et autonomie.

Nous déclinerons notre propos à travers plusieurs pratiques : celles liées à l’investissement du squat par des militantes féministes, aux pratiques afférentes à la précarité du squat que nous aborderons à partir du manque d’eau courante et des pratiques d’hygiène. Ces dernières questionnent directement le slogan « le personnel est politique » qui élève l’individuel,

⁸⁰⁴ Ce chapitre s’articule à partir de pratiques habitantes spécifiques du squat que nous avons observées lors de nos différentes immersions dans les squats, que nous avons-nous-même réalisées et auxquelles nous avons participées. Les pratiques exposées seront confrontées aux représentations de nos informatrices.

l'intime au rang d'enjeux collectifs de la lutte féministe. C'est pourquoi nous nous attacherons à rendre compte de pratiques plus privées, plus intimes : les pratiques urinaires et des pratiques corporelles qui font également l'objet d'une remise en question de la part des militantes féministes étudiées. A la suite de ce propos sur le corps comme espace du politique, nous rendrons compte d'une réalité relevant de la norme des squats féministes : le végétarisme comme pratique alimentaire et/ou comme mode de vie.

3.1. Squatter, une pratique habitante féministe

En portant d'autres logiques d'espaces, les maisons deviennent le lieu d'un genre spécifique, permis par la non-mixité afin de garantir l'autonomie. L'autonomie et l'émancipation passent par le fait de « faire soi-même ». L'idée première d'un squat féministe est d'entreprendre toutes les modalités habitantes du squat soi-même : du repérage, à l'ouverture, à la défense des espaces ⁸⁰⁵:

« Je n'avais jamais ouvert de maison. Et on était plusieurs copines à avoir envie de tenter cette expérience là et puis ça tombait sous le sens pour nous de le faire entre copines. Et puis, je crois qu'on avait envie de s'appropriier des savoirs aussi. Et puis, moi, je l'ai fait plus tard. Finalement, dans cette maison, c'était difficile de s'appropriier des savoirs qu'on n'avait ni les unes, ni les autres. Donc, ce n'est pas là que j'ai le plus appris à bricoler parce qu'en fait, on était toutes un peu des branques. [...] Enfin, voilà, on avait envie, je crois de s'approprier des savoir-faire de bricolage. » (F11)

« Dans les collectifs non-mixtes, c'est très clair que tout ce que tu décides, tout ce que tu fais, tu dois le faire de tes propres forces et tu dois aussi faire toutes les choses que tu ne sais pas très bien faire. Tu dois aussi faire tout ce qui te fait peur. Et je trouve que ça crée déjà des collectifs, une intensité collective très forte si, autour d'un partage féministe, tu lis ta situation sous cet angle là et tu te dis : « bon, bah, non, notre socialisation, c'est quand même pas mal de nous mettre en doute, de ne pas faire confiance dans nos propres forces. » Et là, on doit dépasser tout ça et il n'y a pas de gens parmi nous qui ont toujours l'air hyper assuré. Et quand même, il faut faire avec le doute. Et ça, c'était une expérience assez forte pour moi de dire : « bon, on est tous dans le même bain, on a des doutes, on a des peurs, mais si nous, on ne se bouge pas, on n'a rien, donc il faut se bouger. » Ca donne de la force, je trouve. Mais, après, c'est toujours bien d'avoir des gens, là j'étais avec des meufs qui sont un peu squatteuses de longue date, qui ont de l'expérience dans toute sorte de savoirs techniques qu'il faut pour installer l'électricité, pour faire des travaux, pour ouvrir toutes sortes de portes, pour changer les verrous.» (F3)

« Le squat donne une autre dimension à la vie collective et donne, ne serait-ce que pour la vie matérielle : de travaux, de reprise des outils qui sont très importantes dans le

⁸⁰⁵ Nous avons décrit ces étapes dans le chapitre précédent.

féminisme de reprise de pouvoir sur les outils, sur le savoir-faire, concret et tout, c'est hyper important dans une reconstruction de soi comme être capable de faire plein de choses et du coup, ça va avec. Moi, je n'étais pas du tout bricoleuse. Je ne le suis toujours pas finalement, mais en tout cas quand même, moi, le premier tournevis, j'ai l'impression que le premier tournevis que j'ai touché, c'est le soir de l'ouverture du squat où il a fallu visser le verrou. Peut-être que j'en avais déjà touché avant, mais mon premier souvenir fort de ça, c'était ok, il faut mettre ce verrou, il faut fermer cette porte et on va y arriver. Et moi, je tremblais parce que tu as peur, c'est la nuit, tout ça et bon tu ouvres un squat (rires) et là, tu as la copine : « non, mais vas-y, respire, tu vas faire comme ça » qui t'apprend, qui te dit des trucs qui font qu'après tu dis : « ah bah ouais, c'est pas compliqué » Il suffit qu'on t'explique clairement les choses et cette dimension là, elle est plus importante dans le squat que quand tu loues une maison qui est déjà toute bien faite quoi parce que tu dois réparer des choses.» (F14)

Au travers de ces quelques extraits, se lit une dimension qui peut apparaître anodine face à l'illégalisme du squat, au rapport de force qui s'enclenche dès son ouverture, à l'hostilité de l'ordre social : « s'approprier des savoir-faire de bricolage, des savoirs techniques, aller au-delà des peurs, des doutes ». La question qui pourrait se poser est la suivante : faut-il ouvrir un squat pour pouvoir, en tant que « femme », utiliser un tournevis, apprendre à bricoler, développer des savoirs techniques, des compétences manuelles ?

Nous lisons tout le poids du genre « féminin » dans cette énumération de savoir-faire « masculins » et dans l'énonciation de peur, de doute, de fébrilité et de fragilité face à l'échéance de passer à l'acte.

Nous voyons que la dimension féministe est bien présente dans ces gestes, ces savoir-faire, ces pratiques de « savoirs techniques qu'il faut pour installer l'électricité, pour faire des travaux, pour ouvrir toutes sortes de porte, pour changer les verrous », dans ces gestes de refus de l'ordre social qui passe par l'ouverture d'un squat : « les travaux, la reprise des outils sont très importants dans le féminisme de reprendre le pouvoir sur les outils, sur le savoir-faire, concret, c'est hyper important dans une reconstruction de soi, comme être capable de faire plein de choses.»

Dans le passage à l'acte d'ouverture de son propre espace de vie et d'activités, nous relevons que le « doute », la « peur », le « manque de confiance en soi » s'effacent au profit « d'une reconstruction de soi », d'« être capable », d'une « confiance dans nos propres forces ».

Si on s'accorde avec Joan Scott, pour dire que « le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir⁸⁰⁶ », nous voyons que les habitantes des squats féministes essaient de

⁸⁰⁶ SCOTT Joan, « Genre : une catégorie utile de l'analyse historique », *Les Cahiers du Grif*, Le Genre de l'histoire, n°37-38, 1988 : 125-153.

permuter le pouvoir du « masculin » sur le « féminin », en essayant de s'appropriier des pratiques dites masculines :

« C'était sur les travaux. Quand il y avait des travaux urgents à faire, les mecs avaient tendance à plus les prendre en charge, spontanément et à oublier de faire des retransmissions de savoir parce qu'on avait discuté de ça du fait que quand on avait des savoirs, par exemple, techniques, l'idée, c'était justement de ne pas le faire seul ou avec quelqu'un qui savait déjà faire, mais plutôt, toujours, d'essayer de faire en sorte qu'il y ait une autre personne, de le faire à deux et qu'il y ait une autre personne qui ne sache pas. Donc, de profiter de se former les uns, les autres. Donc, voilà. Et on avait remarqué que quand il y avait des travaux urgents à faire, ça sautait un peu ça comme principe. Donc, on a modifié ça. On en avait discuté et on a fait en sorte que ça ne se reproduise plus. » (F12)

Nous pouvons dire qu'elles travaillent directement le « genre » pour rééquilibrer ce rapport de pouvoir et constatons que le squat devient l'« outil » permettant d'ébranler la classification sociale et culturelle entre le masculin et le féminin. Les habitantes des squats recourent à des techniques et savoir-faire pour construire un espace habitable et viable qui passe, par exemple, par le détournement de l'électricité, de l'espace public vers l'espace privé de la maison. Ce geste est fréquemment pratiqué au sein des squats politiques et relève de la norme des lieux. L'électricité est donc « volée » ce qui implique, pour les résident-e-s des maisons squattées, des usages sociaux spécifiques :

« Le nombre d'ouvriers d'EDF qu'on a entubé parce qu'ils pensaient qu'on était conne vu qu'on était des meufs. Bon voilà, c'est des moments où tu profites du sexisme. « Ah mais je ne comprends pas. Ah bon, mais ce fil (rires) » Enfin, tu vois et ils te croient. J'ai vraiment dit des conneries énormes et ils m'ont cru et je me disais, mais vraiment tu es très sexiste pour croire que je ne me fous pas de ta gueule (rires) » (F14)

L'association femme = conne révèle une condition jugée « oppressive » ou tout du moins inégalitaire. Et, c'est en connaissance de cause que les habitantes des squats cherchent à modifier l'ensemble de ces mécanismes de domination.

En étant parfaitement consciente des discriminations qui se fixent sur le genre, on voit se jouer, au travers de cet extrait d'entretien, une stratégie d'autodéfense qui passe par l'acceptation d'un rôle féminin, exclu du domaine de la technique, rattaché au domaine domestique (des tâches ménagères, du soin aux enfants) pendant que ces savoirs techniques, ces connaissances et savoir-faire - tels que l'électricité ou plus exactement les différentes façons d'obtenir l'électricité sans souscrire à un abonnement ou recourir à des « professionnels » du domaine - sont développés au sein des espaces habités.

Ce qui est finalement souligné dans cet extrait, c'est la force structurante du genre sur l'ordre social, pendant que l'espace du squat devient cette scène où se brise la classification sociale et culturelle entre le masculin et le féminin. Les habitantes des squats tentent d'inventer d'autres rôles, de dépasser les normes de comportements qu'on inculque différemment aux filles et aux garçons⁸⁰⁷. L'ensemble des règles implicites et explicites qui régissent les rapports sociaux entre les femmes et les hommes en leur attribuant des travaux, des valeurs, des responsabilités et des obligations distinctes sont, au sein du squat, enfreintes :

« Lorsque soudain, tu vis dans un endroit où il n'y a pas de rôle de genres... Il n'y a pas : ce que tu es censée faire, je veux dire. [...] Je n'avais jamais fait des travaux de construction avant, mais dès que j'ai eu la possibilité de le faire, j'ai vraiment aimé : construire des choses, arranger les choses, fixer les choses... » (B3)

Ce qui appellerait des « compétences » attribuées normalement aux hommes, elles s'y adonnent au moment de l'ouverture d'un squat pour le cas français qu'elles prolongent ensuite au niveau de la vie quotidienne. Travaux de peinture, plomberie, gros œuvre, mécanique, électricité, travaux de charpente sont des ateliers collectifs où on fait ensemble, à son rythme, aidées d'un manuel ou non, guidées par des habitantes, déjà détentrices de savoirs techniques. La non-mixité est un élément essentiel de cette possibilité de dépasser son genre, d'expérimenter un autre genre :

« Se sentir pouvoir être soi sans être son genre parce qu'à partir du moment où il n'y a pas d'homme, les rôles, ils sont complètement détruits. Donc, ça veut dire que tu peux être toi sans être, sans avoir à te battre au quotidien pour ne plus être la femme sociabilisée femme. » (B15)

Au travers de cette citation, c'est tout le poids du genre qui est contesté : la construction sociale des identités de sexe, du féminin, « la femme sociabilisée femme ». Il s'agit d'échapper à un rôle social, de s'affranchir d'une assignation.

La non-mixité doit permettre de configurer un espace où elles peuvent collectiviser des expériences, des ressentis et se défaire de certains rapports de pouvoir :

« Quand tu squattes avec un groupe mixte, tu as toujours les mecs qui vont arriver au départ avec le pied de biche et des fois, tu es obligée de leur prendre des mains, moi, je

⁸⁰⁷ Nous pouvons citer deux classiques de la sociologie du genre qui ont contribué à l'étude des normes de comportement associées au masculin et au féminin : *Du côté des petites filles*, publié par Elena Belotti et *la Fabrication des mâles*, publié en 1977 par Georges Falconnet et Nadine Lefaucheur, deux ouvrages qui pointent les stéréotypes du féminin et du masculin.

m'en fous qu'ils soient capables d'ouvrir une porte, ce n'est pas le propos, mais des fois, je me sens obligée de le faire pour leur prouver qu'ils doivent redescendre un coup parce que moi, aussi, je suis capable d'ouvrir des portes, ce n'est pas compliqué. Mais la plupart des filles, elles ne savent pas le faire parce qu'on ne leur a jamais foutu un pied de biche dans les mains avant parce qu'elles ne savent pas utiliser une perceuse, pendant que ça n'a rien de compliqué. Mais, elles ne sont pas aussi fortes qu'un mec, simplement parce qu'elles se disent qu'elles ne sont pas capables de. Mais, le fait de le faire et de montrer et le fait que tu sois dans un environnement où tout le monde sait le faire et que tu te dis, moi, je vais pouvoir le faire aussi, tu as moins de complexe à essayer parce que si tu n'y arriveras pas et bien on t'expliquera et pas on te dira : 'bah ouais, tu es une fille, hein ! » (B11)

Le squat féministe se présente, pour les personnes qui le vivent, comme le moyen de s'organiser, d'entreprendre, d'apprendre en dehors des rapports de pouvoir genrés et comme le moyen de les dénoncer :

« C'est juste que ça fait plaisir d'avoir la confirmation physique, théorique, par la démonstration que voilà, il n'y a pas besoin d'hommes pour le quotidien. » (B18)

Cette question des travaux expose la manière dont les habitantes des squats s'établissent dans l'espace. Elles le rendent habitable, elles se l'approprient pour en faire un « chez-soi ».

L'analyse de genre apparaît évidente dans l'énonciation des différentes tâches, des différentes pratiques dites masculines auxquelles elles s'attèlent afin de permuter le pouvoir du « masculin » sur le « féminin ». Plus qu'un simple rééquilibrage de ce pouvoir, nous voyons qu'elles construisent, à partir du contexte socio-spatial du squat, une situation où il est possible d'entreprendre et d'apprendre. Elles entreprennent l'ensemble des tâches du squat pour apprendre des savoirs, des savoir-faire, des compétences qu'elles acquièrent au cours de l'expérience du squat.

3.2. La gestion de l'eau et les pratiques d'hygiène

La présence de l'eau dans les lieux squattés dépend de l'état des canalisations et de la l'accessibilité d'une pompe à eau sur le terrain. A la lecture des entretiens, nous constatons que des modes d'habiter se construisent sans cette présence fondamentale. Le recours à la « collectivité » s'impose :

« En fait, au départ, la maison, et puis même moi quand je suis partie, elle n'a pas été dotée de tout le confort moderne. Donc, je te dis, quand on est arrivé, pas d'électricité, c'était l'hiver, enfin l'automne. Donc pas d'électricité et un robinet d'eau en bas de la

maison, à l'extérieur. On faisait la vaisselle à l'extérieur. Donc, ce n'est pas forcément super évident. Bien évidemment pas d'eau chaude. Il n'y avait pas de salle de bain, pas de douche. Heu, donc, c'était des conditions assez rudimentaires dont moi je me suis satisfaite parce que j'ai trouvé aussi un compromis, [...] J'allais prendre des douches aux Bains publics parisiens qui étaient gratuits à l'époque. Donc voilà, soit dans des piscines, soit dans des lieux spécialement réservés aux bains publics. [...] En fait, il y avait un plan, enfin une liste des bains publics à Paris, avec les horaires d'ouverture qui étaient variables d'un lieu à un autre. Et donc, on en a essayé plusieurs. Donc, un jour, on a été Gare de Lyon et on a dit : « ah, oui, non, Gare de Lyon, c'était horrible, c'était plein de, vraiment le stéréotype du clodo, alcoolique, le truc vraiment crade, assez froid, où on ne se sentait pas... Parce que c'est mixte, il n'y a pas d'espace femme, d'espace homme. C'est des cabines individuelles, mais c'est dans un espace mixte. Donc, on n'a pas trop aimé. Mais, on en a trouvé une, je ne sais plus le nom [...]. Voilà pour la question de l'hygiène. On remplissait aussi des gros jerricanes, des grosses bouteilles d'eau, en bas, qu'on avait tout le temps dans la maison pour se laver le visage, se laver les dents, pour les toilettes parce qu'il n'y avait pas de chasse d'eau non plus, enfin. Donc, on se débrouillait. » (F10)

« Dans la maison, on n'avait pas de sanitaires. On avait des toilettes, mais on n'avait pas de douche, donc du coup... Tout ce qui était genre lavage de fringue, on allait chez quelqu'un qu'on connaissait. Donc, du coup, il y avait une personne qui pouvait y aller pour prendre sa douche et emmener les fringues des autres en même temps. On partageait ça aussi. Mais, l'anecdote avec la douche, c'est que la maison était en face de la piscine et la piscine était gratuite, donc on pouvait prendre des douches, gratuitement, tous les jours. [...] Donc, on s'organisait, mais c'était toute une organisation pour pouvoir faire la vaisselle car il fallait faire chauffer de l'eau dans la maison, descendre avec des bouilloires d'eau chaude en bas, dehors, pour faire la vaisselle, etc. On n'a jamais eu, moi, j'ai toujours fait la vaisselle dehors ou alors remplir des bidons d'eau et on a installé ensuite un système d'écoulement d'eau dans la maison. Mais, on n'a jamais eu un robinet dans la maison. » (F9)

Ces extraits d'entretien nous informent sur les stratégies utilisées par les habitantes des squats pour pallier le manque d'eau dans les maisons. Cela peut se traduire, comme nous l'avons observé, par la présence de jerricanes à remplir régulièrement, destinés à l'usage courant des tâches ménagères, à la toilette quotidienne et à l'évacuation des déchets sanitaires. Pour parer à ce manque, une charrette bricolée peut être utilisée afin de faciliter le transport de ces bidons jusqu'à la fontaine la plus proche (au cimetière, par exemple). Cette tâche se doit d'être effectuée presque quotidiennement sachant que la douche et la lessive, comme nous en avons fait l'expérience, se font en dehors des lieux de vie : à la piscine, dans des bains publics, au sein de structure sociale et humanitaire pour les personnes sans ressource, à la rue : en justifiant, sur parole, d'un statut précaire à l'entrée de ces bains publics, il est en effet possible de prendre une douche et d'effectuer sa lessive, gratuitement. Les usages d'accès à l'eau, son approvisionnement et sa gestion demandent une gestion spécifique et une organisation certaine : il faut, par exemple, souvent patienter qu'une douche ou une machine à laver se

libère pour y avoir accès, ce qui implique un usage du temps spécifique qui se dégage du mode de vie en squat.

Au-delà de ces faits, nous constatons que ce qui pourrait relever de l'intimité des personnes (se doucher, se brosser les dents, laver ses vêtements les plus intimes), est extériorisé dans l'espace public. Cette extériorisation est imposée par les conditions matérielles précaires du squat tout en étant soutenu par l'engagement qui le supporte. Ce qui, normalement, doit se réaliser derrière les murs des maisons, se réalise dans les espaces publics de la piscine municipale, de l'université :

« C'était visiblement assez incongru que quelqu'un se lave les dents dans les toilettes le matin, à 8h, avant d'attaquer sa journée de cours. » (F10)

Ces usages sociaux révèlent effectivement une incongruité. Comment analyser ces pratiques sous le prisme de l'engagement féministe ? Devons-nous y lire l'abolition pratique de la distinction privé/public ?

Le slogan « le personnel est aussi « politique » » ne remet pas seulement en question cette distinction mais élève le personnel, l'individuel, l'intime au rang d'enjeux collectifs de la lutte féministe qu'il s'agit alors de remettre en question collectivement, dans la vie quotidienne, dans les rapports individuels, dans une conception plus globale de la vie. Les usages de l'eau provoqués par le mode de vie en squat relèvent-ils d'une action collective pour une solution collective ?

Si nous ne pouvons pas répondre, nous relevons que l'usage de l'eau engage une spatialité et un rapport au temps spécifique.

3.3. Les pratiques urinaires

Pour prolonger le questionnement précédent, nous allons porter notre regard sur des pratiques plus privées du squat, plus personnelles, voire intimes qui n'en restent pas moins politiques et politisées. Comment penser l'idéal d'autonomie sous le prisme d'un corps, d'une identité sexuée, d'une anatomie sexuelle ?

Nous éclairerons, dans un premier temps, l'injonction à « uriner assis »⁸⁰⁸ faites aux hommes investissant ponctuellement un espace féministe et, dans un second temps, la manière dont les habitantes des squats cherchent à modifier les « possibles » dans l'acte d'uriner.

⁸⁰⁸ Nous avons précédemment souligné ce point dans le sous-chapitre : Les règles pour le « masculin ».

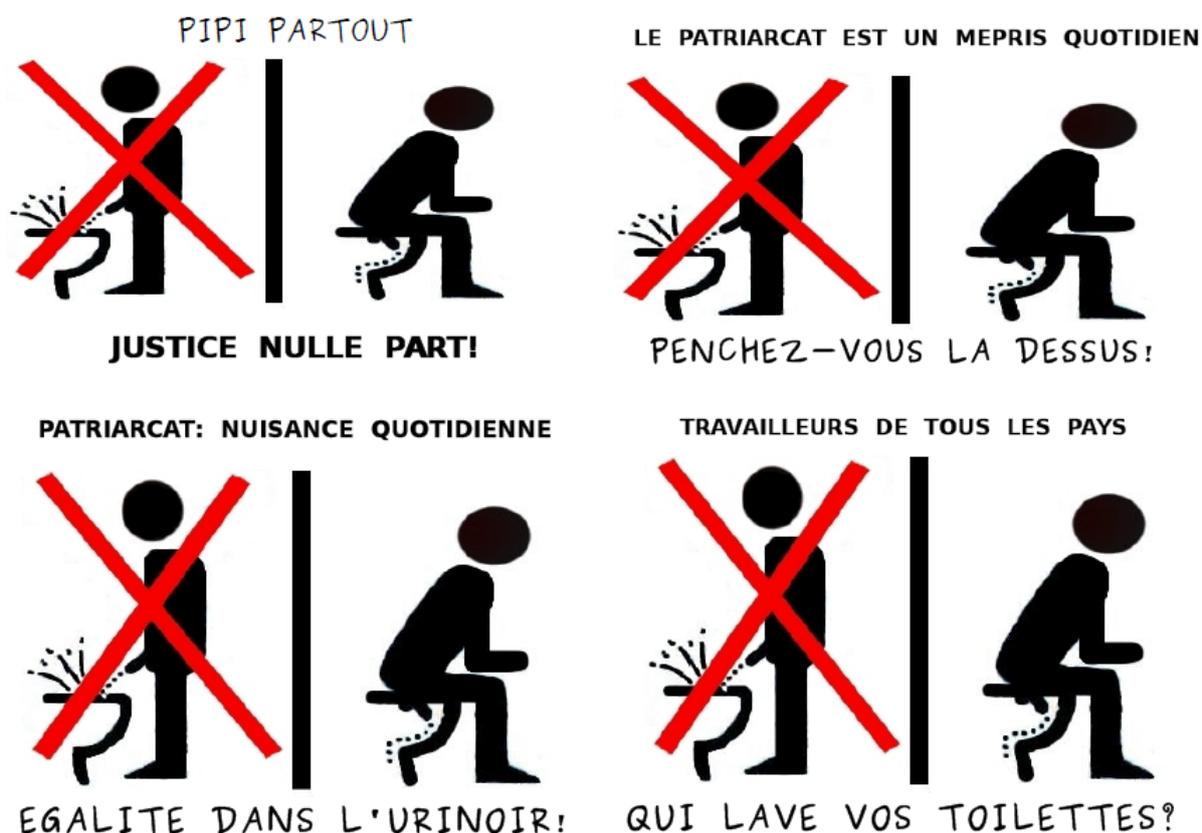


Figure 47. Pipi partout, Justice nulle part !

Pour éclairer l'injonction à « uriner assis » pour les hommes, nous mobilisons le tract ci-dessus, récolté sur notre terrain français. Ce document est une image de format A4 avec une orientation paysage⁸⁰⁹. Il peut être utilisé dans sa totalité ou bien découpé en quatre pour être ensuite accolé dans les toilettes. Son but est bien évidemment d'avertir les usagers des toilettes sur la manière dont ils doivent se comporter, tout en véhiculant un message politique, revendicateur.

⁸⁰⁹ Il se présente comme une parodie de plaquette informative, comme un mode d'emploi censé suggérer un comportement à adopter, à l'instar des plaquettes de bonnes pratiques dans les avions en cas d'évacuation, ou des panneaux rappelant l'ordre et la loi (comme le symbole interdiction de fumer présent dans les lieux publics). La schématisation du dessin pourrait laisser penser à une volonté de représenter un genre neutre. Or, celui-ci s'annonce d'emblée avec la stylisation d'un sexe qui classe directement le personnage dans la catégorie des personnes de sexe masculin. L'autre élément significatif de la situation qui nous est d'emblée donné à voir est la représentation schématisée d'une cuvette de toilette. Nous comprenons alors que l'attitude à adopter dans les toilettes des espaces féministes est donnée à voir dans le pictogramme de droite : en position assise.

La répétition des pictogrammes autorise une déclinaison de slogans politiques, contestataires qui sont autant de parodies. Le choix des polices d'impression souligne le détournement et le texte inscrit en lettres capitales accentue le caractère revendicateur du propos.

Il s'agit, pour la lectrice ou le lecteur, au-delà des slogans énoncés, de retrouver le texte d'inspiration originale qui va s'inscrire dessous comme un palimpseste et ajouter de la force et du sens. Nous reconnaissons trois niveaux⁸¹⁰ de sens attachés à :

- « Pipi partout/justice nulle part »
- « égalité dans l'urinoir »
- « Travailleurs de tous les pays, qui lave vos toilettes ? »

1) Le premier se fixe sur l'association « Pipi partout/justice nulle part » dont nous reconnaissons la référence au slogan « Police partout/justice nulle part », slogan issu des événements de 68. Celui-ci s'inscrit dans une tradition radicale de gauche, libertaire et est toujours repris dans de nombreux mouvements de contestation actuelle.

Ce slogan fustige un système jugé trop « liberticide » et anti-démocratique dans lequel les garants de l'ordre social, les policiers et les juges, abuseraient de leur titre ou de leur position sociale pour asseoir leurs intérêts. Il conteste ouvertement l'ordre social au travers de ses institutions et valeurs.

Cette analogie sous-entendue rend alors compte de l'idée véhiculée au travers du slogan « Pipi partout/justice nulle part » : les hommes, de part leur comportement, entraveraient la liberté des femmes, imposant à ces dernières une forme de pouvoir. Pour éclairer cette dimension, nous pouvons reprendre les mots de Simone de Beauvoir :

« Un père me racontait qu'un de ses fils à l'âge de trois ans urinait encore assis ; entouré de sœurs et de cousines, c'était un enfant timide et triste ; un jour son père l'emmena avec lui aux W.C. en lui disant : « Je vais te montrer comment font les hommes. » Désormais l'enfant, tout fier d'uriner debout, méprisa les filles « qui pissent par un trou », son dédain venait originellement non du fait qu'il leur manquait un organe, mais de ce qu'elles n'avaient pas été comme lui distinguées et initiées par le père. Ainsi, bien loin que le pénis se découvre comme un privilège immédiat d'où le garçon tirerait un sentiment de supériorité, sa valorisation apparaît au contraire comme une compensation - inventée par les adultes et ardemment acceptée par l'enfant - aux duretés du dernier sevrage : par là, il est défendu contre le regret de ne plus être un nourrisson, de ne pas

⁸¹⁰ Le quatrième slogan « Le patriarcat est un mépris au quotidien, penchez-vous la dessus ! » n'a pas trouvé de correspondance, à nos yeux, en dehors du fait que la rhétorique est celle du militantisme féministe radicale.

être une fille. Par la suite il incarnera dans son sexe sa transcendance et sa souveraineté orgueilleuse.⁸¹¹»

La position debout des hommes dans les toilettes des squats féministes est donc contestée. L'ordre des choses, la binarité des comportements normatifs fixés sur le genre, masculin et féminin, sont ici récusés par le slogan « pipi partout, justice nulle part ».

2) Le deuxième niveau de sens concerne le slogan « égalité dans l'urinoir » dont nous reconnaissons l'analogie avec celui d'« égalité dans l'isoloir ».

Ce slogan s'inscrit dans l'histoire de la contestation féministe et se réfère à une tradition : celle du féminisme libéral égalitaire⁸¹² dont les deux principaux axes de lutte sont la liberté individuelle et l'égalité des droits avec les hommes.

La revendication égalitariste concerne le champ du politique, l'égalité en politique dont un des mots d'ordre a été la juste reconnaissance des femmes comme citoyennes et l'extension du droit de vote aux femmes⁸¹³.

Si « l'égalité dans l'isoloir » rappelle un combat, la lutte ne se limite pas à la simple revendication du droit de vote et concerne tout autant l'égalité des droits avec les hommes dans le domaine de l'éducation, du travail, dans le champ des lois civiles... Les domaines de lutte sont nombreux et multiples et à lire le document ci-dessus, les lieux des discriminations envers les femmes et leurs pendants contestataires s'étendraient jusque dans l'espace des toilettes.

Les soubassements idéologiques de ce courant libéral et égalitaire posent l'ordre social et/ou les comportements sociaux, comme perfectibles et corrigibles. Pour ce courant, il est possible d'agir sur l'ordre social par la loi, par une éducation ou une socialisation spécifique, de changer les mentalités et les comportements. Ainsi, par le biais d'un écriteau rappelant les bonnes manières à adopter dans l'acte d'uriner, il est pensé et posé qu'on peut agir pour changer le comportement des hommes.

⁸¹¹ DE BEAUVOIR Simone, *Le deuxième sexe. L'expérience vécue* (tome 2), Gallimard, Folio/Essais, Paris, 1949 : 19.

⁸¹² Nous pouvons remonter à la Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne d'Olympe de Gouges, en 1791 dont la revendication première était le principe d'égalité. Ce texte témoigne en effet du fait que la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 exclut les femmes des droits civiques. Pour le féminisme politique qui émerge avec la révolution française, il s'agit d'appliquer le principe d'égalité dans la loi et dans la société pour permettre aux femmes d'accéder aux mêmes libertés que les hommes.

⁸¹³ La politique était depuis l'antiquité l'apanage des hommes et les femmes en étaient exclues. Les femmes n'ont accédé au droit de vote qu'aux sorties des deux guerres mondiales du XXe siècle et, en France, qu'à partir de 1944.

3) Le troisième niveau de sens concerne le slogan « Travailleurs de tous les pays, qui lave vos toilettes ? » qui fait référence au slogan féministe : « Prolétaires de tous les pays, qui lave vos chaussettes ? »

Celui-ci rend compte, là encore, d'un temps de l'histoire de la pensée féministe et d'une lutte féministe spécifique. Le courant qui le porte part d'une lecture marxiste de l'oppression des femmes et cherche à révéler l'invisibilisation du travail ménager et l'invisibilité des femmes qui l'assurent et l'assument. La question « qui lave vos chaussettes ? » ou, comme elle est déclinée pour nous, « qui lave vos toilettes ? » place le travail ménager dans le champ de la lutte et des revendications politiques dont l'objectif est la juste reconnaissance du travail invisibilisé des femmes.

Ce courant féministe, d'obédience marxiste, s'est attaché à révéler que le premier lieu d'exploitation des femmes se situait au sein de l'espace privé, dans lequel les femmes accomplissent la majorité des tâches domestiques et quotidiennes en faveur des hommes, des enfants, des personnes dépendantes. Pour ce courant, les femmes sont un rouage essentielle au bon « fonctionnement » de l'ordre social, elles permettent : aux hommes de travailler, aux enfants d'être éduqués, aux malades et aux personnes âgées d'être soignés. Si ce travail apparaît essentiel, il se fait gratuitement et souvent dans une dépendance économique⁸¹⁴ ou dans une dépendance sociale, renvoyant les femmes au rôle social de ménagère, contesté dans le document présenté.

Après ces quelques pistes d'analyse d'un document qui se veut, de prime abord, ironique, ludique, moqueur, se dessine toute la dimension politique de la revendication féministe. Cet aspect politique rend compte des manières de penser des habitantes des lieux de vie étudiés, de leurs représentations sociales des rapports hommes-femmes, d'une part, et des systèmes normatifs liés au genre, d'autre part. Ce qui pourrait apparaître comme une action banale et anodine, confectionner une affichette, pour interdire aux hommes d'uriner debout, relève, tout de suite, d'une vision plus large et politique. Nous supposons que pour atteindre son niveau maximal de pertinence, ce message s'adresse à des personnes déjà munies d'armes réflexives et théoriques. Ce postulat nous révèle davantage la direction vers laquelle ce message est délivré et contre laquelle il est adressé : les hommes du territoire de la contestation autonome et libertaire qui franchissent le seuil des maisons féministes, les camarades masculins à qui il faut rappeler les normes des lieux, la dimension politique de l'espace habité.

⁸¹⁴ Pour briser cette détermination, pour abolir ce rôle de ménagère, certaines féministes ont milité pour l'obtention d'un salaire en contrepartie du travail ménager assuré.

Nous ressentons de façon évidente la part de jeu dans ce type d'exercice : placer le discours politique derrière la porte des toilettes. Cette dimension de la politisation de l'espace des toilettes reste à explorer.

Les toilettes sont, par définition, un endroit neutre d'isolement, le lieu où toute personne peut s'extraire, pour un instant, du groupe tel qu'il soit (famille, amis, collègues, enfants...). C'est aussi un lieu qui peut être propice à la lecture, voire même à la réflexion, comme ce tract nous invite à le faire avec la locution « penchez-vous là-dessus ! ». Mais, c'est surtout le lieu où personne ne peut s'abstenir d'aller, à la différence de l'isoloir, les jours d'élection.

Face à cette réalité, nous pourrions penser qu'il est le lieu d'une égalité formelle des pratiques entre les hommes et les femmes⁸¹⁵. Or, cette neutralité apparente est rendue caduque, non par l'usage que les femmes et les hommes en font puisque la finalité est identique pour les deux sexes, mais par les comportements genrés que les deux sexes ont pour atteindre leur but. Autrement dit, l'espace des toilettes, si petit, si temporaire et momentané, soit-il, est un lieu où se révèlent les inégalités entre les sexes : renvoyant les deux sexes à leur construction sociale genrée. « JUSTICE NULLE PART ». Cette locution est mise en exergue par la police utilisée et se démarque, des autres énoncés, pour atteindre son but, son lieu, la spatialisation ultime de ce manque de justice : les toilettes, le lieu de l'isolement, de l'unicité, de la solitude, de l'intime.

⁸¹⁵ Sur cette question de l'égalité formelle des toilettes (le même espace pour chaque sexe) engendrant des inégalités réelles, voir : MOLOTCH Harvey et NOREN Laura (dir.), *Toilet. Public restrooms and the politics of sharing*, New York University Press, 2010.

« Tu es en plein festoche, imbibée de bière et tu as une envie de pisser... Bien sûr, les chiottes chimiques dégeulasses sont blindées, et franchement faire la queue pour soulager ta vessie, ça te tente pas du tout...Cela dit tu n'as pas tellement envie de montrer ton cul au vigile qui te mate là-bas....

Tu es au bord d'une route, arrêt pipi d'urgence.... mais là, tout de suite, t'as pas envie de te mettre les fesses à l'air, dans le froid et sous la pluie...

T'es dans les chiottes publiques, le genre y'en a plus autour que dedans. Ne voulant pas t'asseoir, tu te contorsionnes pour t'accroupir sur les WC, mais voilà ça glisse,...

Tu es en pleine émeute, et là ça te prend ... comme une envie de pisser ! Sauf que s'accroupir entre deux bagnoles, avec les lacrymos qui fusent et les CRS qui menacent de charger, ça le fait moyen.

T'as une analyse d'urine à faire, on te demande de pisser dans un tout petit bocal, mais toi, tu ne vises pas très bien et t'as pas envie de t'en mettre plein les mains.

Tu fais la queue aux toilettes d'un bar. Comme souvent, côté fille, c'est blindé. T'as pas envie de t'embarrasser avec ça, tu files côté mecs, mais là y a que des urinoirs...

Qui ne s'est jamais seulement tenue en équilibre au dessus de toilettes sales pour faire son pipi, ou encore n'a pas placé plein de papier sur le dessus du siège pour éponger des traces d'urine laissées par un homme visant mal ?⁸¹⁶ »

Toutes les situations narrées partent d'espaces matériels communs : un festival, une route, les toilettes publiques, un cabinet médical, la rue, un bar qui se voient prolongés par les pratiques sociales afférentes à ces espaces. Au travers de ces quelques exemples, c'est bien l'anatomie féminine qui est visée⁸¹⁷ : les femmes doivent s'accroupir pour être dans une position confortable. Si la posture des hommes ne laisse entrevoir que le jet ou laisse deviner ce qu'ils font, les femmes sont, quant à elles, plus exposées par leur position. Elles doivent alors chercher à se cacher, à échapper au regard social et plus spécifiquement, à celui des hommes. Pratiquement, toutes ces postures montrent leurs limites. C'est ce qui est souligné tout au long des différents exemples ayant trait aux pratiques féminines dans l'acte d'uriner : se mettre les fesses à l'air quand il fait froid ou quand il pleut ; se contorsionner pour ne pas être en contact avec une lunette de toilettes déjà bien entachée par l'urine des autres ou encore éviter que sa propre urine finisse sur soi.

Ces réalités entrent, d'une certaine manière, en résonance avec l'identité du genre féminin. Nous pourrions même dire, qu'au travers de ces exemples, les femmes se reconnaissent en tant que femmes car c'est bien le corps des femmes qui crée ici la différenciation spatiale et sociale. Nous butons rapidement sur l'idée que ces pratiques de genre sont à corrélérer avec l'anatomie sexuelle. Comment alors s'émanciper, toucher à une certaine libération au travers de cette pratique si spécifique ?

⁸¹⁶ Tract PISSER DEBOUT

⁸¹⁷ Pour prolonger la question : DE BEAUVOIR Simone, *op.cit* : 19-26.

Nous le comprenons, ce qui est visé, c'est l'égalité de traitement et la liberté de pouvoir uriner tranquillement entre deux voitures, celle d'échapper au regard des hommes si elles se permettent un écart aux espaces sociaux des toilettes ou encore la liberté d'aller dans les toilettes des hommes. Or, en essayant de contourner les effets de coercition ressentis en se rendant dans les toilettes des hommes pour échapper à leur « condition » de femmes, elles se retrouvent face à des urinoirs les renvoyant à leurs identités de sexe, dans l'espace des toilettes pour femmes. L'espace social genré nous renseigne ainsi sur la permanence de l'assignation et de la subordination des femmes à leur sexe, de la naturalisation des rôles dévolus aux femmes et des places qui leur sont assignées.

« Le pipi en mode assis n'est pas si naturel qu'on le pense. Jusqu'au siècle dernier, les paysannes occidentales portaient des culottes fendues sous leurs jupes, leur permettant d'assouvir leur besoin aux champs sans avoir besoin de se défroquer. En Afrique du nord, chez les femmes touaregs, cette pratique a toujours cours, les femmes urinant debout sous leurs grandes robes.... Encore une fois, tout est social !!⁸¹⁸ »

A partir de cet argumentaire dénonçant la construction sociale des identités de sexe en mobilisant des données anthropologiques, nous constatons qu'il ne s'agit pas pour elles de repenser les espaces matériels en eux-mêmes, de les travailler pour repenser les relations de pouvoir dans cette dialectique du genre et de l'espace, mais de dépasser les contraintes de leur corps, changer les comportements dictés par les contraintes socio-spatiales, repousser les « frontières » communément admises de la naturalité du corps féminin, interroger le « fait » ou le « donné » du sexe – en apprenant à uriner debout :

« Tout d'abord il faut être capable de localiser l'orifice de l'urètre, ou ouverture unitaire, située entre le clitoris et le vagin.

L'urètre est en fait un petit tube de 3 à 4cm de longueur qui commence à la partie interne de la vessie et se dirige vers le bas et en avant vers le vestibule [du vagin]. Après ces brèves considérations anatomiques, passons aux travaux pratiques : Penche-toi légèrement en arrière, et écarte tes petites lèvres avec les doigts. Observe l'ouverture urinaire et la direction dans laquelle elle s'oriente (qui varie fortement selon les personnes). Ensuite, il n'y a plus qu'à tester le jet, en ajustant l'orientation du corps jusqu'à trouver la position idéale. Il n'y a pas de méthode unique, la morphologie de chacune étant particulière. C'est avec l'expérimentation et l'entraînement que tu trouveras la façon qui te convient le mieux.⁸¹⁹ »

⁸¹⁸ Tract PISSER DEBOUT.

⁸¹⁹ *Ibid.*

Ces considérations nous rappellent bien que l'objet de la libération est l'anatomie sexuelle entravée par une construction sociale des identités de sexe qui touche aussi bien les hommes - lorsque ces derniers ne conçoivent pas de respecter la position assise- que les femmes, embarrassées par leur « genre ».

L'alternative proposée aux nombreux désagréments que rencontrent les femmes dans leurs pratiques quotidiennes met implicitement l'accent sur les façons dont les sciences se mêlent et s'emmêlent dans la construction des identités sexuées, en focalisant l'attention sur la manière dont les sciences et les techniques transforment littéralement les corps. Il n'est alors plus seulement question de fabrication des sexes et du genre, mais de la manière dont les frontières et les limites des corps peuvent être redéfinies, repensées et pratiquées autrement. Toutefois, cette technicité attachée aux techniques du corps peut être supplantée par l'utilisation d'un outil facilitant l'acte d'uriner debout :

« Si cette technique ne te convient pas, il existe de petits appareils de plastique mi-souple permettant d'uriner debout facilement. Il s'agit d'un tube semi ou mi ouvert, à placer sous la vulve qui oriente le jet comme il se doit. Il peut être lavé après utilisation et stérilisé régulièrement à l'eau bouillante. »

Les habitantes des squats utilisent majoritairement cet appareil en plastique, autrement appelé un « pisse-debout », que nous retrouvons fréquemment à son coût de revient (deux euros⁸²⁰) sur les tables de presse féministe, dans les sacs des unes et des autres et que nous découvrons lors de moments collectifs dans des lieux non-équipés de sanitaires :

« Avec toi je m'arrête où je veux pour pisser ! Plus besoin de chercher une cachette. Maintenant j'ouvre ma braguette. Mon petit cul lulu et ma fougounette lucette ne risquent plus d'attraper frisquette. Plus peur des orties. Plus peur des microbes. Plus peur des insectes. Adieu piqûres sur les fesses qui s'infectent. Mon urine qui coule le long de ta gouttière me permet de la découvrir et de l'apprécier d'une autre manière.⁸²¹ »

Il suffit d'ouvrir sa braguette, d'ajuster son sous-vêtement pour placer la partie la plus large du « pisse-debout » au-dessous de la vulve permettant ainsi de diriger le jet à l'endroit visé et d'éviter les éclaboussures :

« Je n'ai plus qu'à dégrafer mon pantalon et ma braguette, mettre la culotte de côté et c'est parti.....Et maintenant fini le pipi en étant accroupi dans l'herbe ou contre un arbre

⁸²⁰ Elles en achètent en grosse quantité pour que celui-ci revienne le moins cher possible à l'unité.

⁸²¹ Extrait de : *Ode au Pisse Debout pour femmes*, Anonyme, Indymedia Grenoble, le 29/08/07.

et surtout quand il fait froid avec le derrière à l'air et en plus mon tuyau est souple donc je peux le diriger dans la cuvette des WC, c'est comme avec le pénis d'un homme.⁸²² »

Nous observons que cet outil est une réponse à l'ensemble des difficultés énoncées précédemment. Sa finalité est de permettre aux femmes de prendre ou reprendre le contrôle et la maîtrise de leur corps pour sortir de leur coercition de sexe. Au travers des deux techniques présentées comme une alternative à l'acte d'uriner assis ou accroupi, nous constatons qu'au-delà de la reconnaissance de leur identité de sexe, elles mobilisent des savoirs et des techniques pour développer des pratiques « matérielles », physiques et symboliques qui leur permettent de reprendre du pouvoir. Cette prise de pouvoir se réalise au sein des espaces publics là où elles se sentent entravées :

« Debout je suis. Debout je resterai. Pour vous pisser à la raie. « vous » : toute personne q qui trouverait cette ode futile et le pisse debout comme une espèce de g gadget inutile! »⁸²³

La position debout -celle des hommes - est également symbolique dans la mesure où elle permet de rompre l'assignation à la position assise et la subordination des femmes à leur sexe, la « naturalisation » de cette position qui voudrait que les hommes restent debout en toute circonstance pendant que les femmes doivent s'accroupir. Ce jeu des positions chercherait-il à casser les places communément assignées à l'un et l'autre sexe ?

Nous lisons, au travers des lignes extraites de l'*Ode au Pisse Debout pour femmes*, la volonté de changer les valeurs communément admises dans l'ordre social et de produire un nouveau modèle normatif dans lequel les femmes resteront « debout », position que nous pouvons associer à la puissance, l'autorité, au pouvoir. Cette affirmation pourrait se comprendre par une volonté de gommer la partition entre le masculin et le féminin, d'effacer toute référence hiérarchique. C'est ce que nous retrouvons, par ailleurs, dans la critique *queer* de la construction sociale de la binarité de l'espace des toilettes⁸²⁴ :

⁸²² *Ibid.*

⁸²³ *Ibid.*

⁸²⁴ Pour prolonger cette dimension, voir : PABIJANEK Katarzyna, « Architecture of Gender, or Queering Map of One Central European City », in : DENEFFLE Sylvette (sous la direction de), *Utopies féministes et expérimentations sociales urbaines*, PUR, Coll. Géographie sociale, 2008 : 189-197.

Architecte de formation, Katarzyna Pabijanek questionne les toilettes publiques sous l'angle de l'architecture et en appelle à repenser les espaces matériels pour envisager une société qui ne serait plus organisée selon le mode binaire qui place le féminin sous la domination du masculin.

« J'en ai marre d'stresser à chaque contrôle d'identité, avoir la gorge serrée, pensée qu'on va encore m'emmerder parce qu'il faut que je deale avec l'état civil qu'on m'a imposé.

J'en ai marre d'stresser, toujours hésiter devant la portes des chiottes, à pas savoir derrière laquelle, je vais aller chier parce qu'on va encore me dire que je me suis trompée de côté.⁸²⁵»

En soulignant le caractère contraignant et normatifs des toilettes, en contestant l'imposition spatiale de la binarité des sexes⁸²⁶, cette chanson souligne cette volonté de gommer la partition entre le masculin et le féminin, de s'attaquer à la hiérarchie sociale attachée à l'identité de sexe/de genre, hiérarchie incarnée par les garants de l'ordre social, la police, l'état civil⁸²⁷.

Pour rétablir la spatialisation de la « justice », on voit ainsi se jouer deux modèles. A l'intérieur des maisons, il s'agit d'uriner assis qu'on soit un homme ou une femme. Il s'agit donc de déconstruire les règles du masculin, pendant qu'à l'extérieur des maisons, la posture générale est celle du masculin : debout. Il y a une transgression du genre féminin qui s'opère dans l'espace public, qui consiste finalement à adopter les règles normatives qui régissent l'espace public : approprié et dominé par les hommes afin de tendre vers plus de liberté. Nous pouvons également lire cette transgression comme une volonté de prendre du pouvoir sur les espaces, de modifier, de permuter le genre des espaces : de gommer la partition entre le masculin et le féminin et d'effacer toute référence hiérarchique, toute assignation et subordination des femmes.

⁸²⁵ Vices et Râlements déviants, *Nous sommes un fléau social* in : Compilation Féministe autour du rapport au corps de gouines, de trans, de femmes, des identités, de l'autodéfense, du sexe et plus !

Cette compilation a été réalisée pour soutenir des projets d'autodéfense féministes autogérés. Elle est proposée en prix libre sur diverses tables de presse féministe.

⁸²⁶ « More than that, the toilet signs are the most clear visual proof of how gender is "a corporeal style, an 'act'". What is required for the hegemony of heteronormative standards to maintain power is our continual repetition of such gender acts in the most mundane of daily activities (the way we walk, talk, gesticulate, etc.) – and what else is one required to do, when using those public spaces I brought into discussion? For Butler, the distinction between the personal and the political or between private and public which basically defines the public toilets is itself a fiction designed to support an oppressive status quo: our most personal acts are, in fact, continually being scripted by heteronormative social conventions and ideologies. » PABIJANEK Katarzyna, « Architecture of Gender, or Queering Map of One Central European City », *op. cit.* : 193.

⁸²⁷ Et si nous continuons l'écoute : la sécurité sociale, les psychologues.

3.4. Des pratiques corporelles

A la suite de notre argumentation sur les pratiques urinaires des militantes féministes, nous constatons que, pour rétablir un sens de la justice, elles en arrivent à défier les « lois » du corps féminin : le corps des femmes devient l'espace du politique. Pour éclairer cette dimension, nous retenons des pratiques corporelles pour mettre en lumière les soubassements idéologiques de l'espace du squat féministe.

Attardons-nous sur les pratiques sociales attachées aux menstrues, dont les habitantes des squats féministes dénoncent les logiques et les mécanismes sociaux :

« Aujourd'hui, dans un monde aseptisé qui nous pousse inexorablement vers la négation de nos propres corps et le refus de ce qu'ils sont, de ce qu'ils vivent, les règles sont devenues à nos yeux un passage obligatoire, contraignant, douloureux, sale et honteux. Notre sang doit être caché : quand on emprunte un tampon à quelqu'une, on le fait le plus discrètement possible, on ne parle pas de nos menstruations parce que c'est « dégoûtant », on ne fait pas l'amour quand on a nos règles, les publicités pour les produits d'hygiène féminine nous montrent un liquide bleu et non pas rouge... A présent, on vend même des pilules et des stérilets qui font disparaître la menstruation. Bien sûr, il est agréable d'avoir le choix mais est-il si méprisable d'être femme pour que la société en dénigre les manifestations ? »

Ce texte se construit autour d'un double registre : les représentations sociales des menstrues qui sont négatives, renvoyant les règles à un handicap que les femmes portent en elles et les logiques économiques de consommation développées par les publicitaires, d'un côté, et l'industrie médicale, de l'autre. Dépossédées dans leur propre chair lorsqu'il s'agit de nier les règles jusqu'à ne plus en avoir (pilules et stérilets), déconnectées de leur corps lorsque la publicité s'empare des produits d'hygiène féminine et altérées dans leur propre corps par des représentations négatives, elles revendiquent un autre usage des règles, un autre rapport aux corps faisant la promotion d'autres alternatives aux tampons et aux serviettes hygiéniques que peuvent être : l'éponge de mer naturelle⁸²⁸, les serviettes en tissu réutilisable ou encore les coupes menstruelles qui sont les plus appropriées par les habitantes des lieux visités.

Les arguments sont nombreux pour penser l'alternative en matière d'usages de l'hygiène féminine. Ils sont d'ordre scientifique. S'appuyant sur des études scientifiques, elles dénoncent la nocivité des tampons et des serviettes hygiéniques :

⁸²⁸ Elles font la promotion de cette alternative bien que celle-ci ne soit pas utilisée dans le réseau féministe observé.

« Les produits synthétiques, tampons comme serviettes, que nous imposons à notre corps chaque mois contiennent des produits chimiques : produits désinfectants, gels absorbants, fongicides, bactéricides, organochlorés (produit de blanchiment), dioxine.⁸²⁹ »

Elles dénoncent les méthodes de l'économie de marché qui s'est emparée du corps des femmes à des fins lucratives. Ce marché favoriserait la surconsommation de produits hygiéniques en recourant à des procédés chimiques provoquant des saignements plus abondants :

« Il y aurait dans certains tampons des ajouts d'amiante, afin de faire saigner davantage pour que les femmes en consomment plus »⁸³⁰

Les arguments se prolongent autour d'une dénonciation de la logique mercantile du système capitaliste où certaines marques se battent pour obtenir plus de parts de marché :

« Certaines entreprises utiliseraient un processus de blanchiment au chlore qui crée de la dioxine en quantité, toxique pour l'organisme, pour blanchir leurs tampons »⁸³¹

Face à tous ces dispositifs de dépossession du corps des femmes et de contrôle social et économique, l'argument sanitaire se révèle :

« Des particules de coton peuvent se détacher des tampons et remonter dans le col de l'utérus, ce qui peut causer des infections » ; « la texture des tampons peut être irritante pour la vulve. »

Pour conclure, par un argument écologique :

« On peut déplorer que les serviettes hygiéniques et les tampons soient en coton et plastique jetables qui vont être une source certaine de pollution »

⁸²⁹ Brochure, *La menstruation*.

⁸³⁰ Tract : *Les tampons, c'est pas bon !*

⁸³¹ Ibid.

Le marché de la protection périodique

Certaines femmes se sont déjà demandé pourquoi les produits d'hygiène féminine ne sont pas remboursés par les systèmes de santé. Serait-ce perçu comme un confort ou un luxe ? Il semble que oui, quand on considère que ces produits sont taxés, ajoutant un coût supplémentaire pour les consommatrices forcées que nous sommes, alors que les produits de rasage pour homme, considérés comme nécessité, sont exemptés de taxes.

Les fabricants n'ont pas l'air de s'en soucier, trop content que Dame Nature leur fournisse l'occasion de se remplir les poches à nos frais. Si on compte que dans les pays industriels, chaque femme utilise entre 10 000 et 15000 serviettes au prix de 4 à 5 euros par boîte de 16 ou 20, on comprend vite l'ampleur d'un tel marché, représentant près de deux milliards de dollars américains.

Ce marché est entre les mains de trois principales compagnies multinationales, Procter & Gamble, Johnson & Johnson et Kimberly-Clark, qui produisent tampons et serviettes, mais aussi produits de beauté, produits ménagers, produits pharmaceutiques, alimentation, etc. (Rappelons au passage l'utilisation des animaux dans les laboratoires de ces prestigieuses firmes) Ainsi ce sang que seule la ménopause semble devoir arrêter fait l'objet de toutes les stratégies marketing imaginables, et comme pour tout autre bien de consommation, la montée en gamme justifie l'augmentation des prix. Les serviettes que nos mères achetaient autrefois étaient rangées telles quelles dans des boîtes en carton, les tampons étaient emballés de papier et munis d'applicateurs en carton. Les produits contemporains sont presque tous emballés individuellement et composés de plastique. On en trouve de toutes les tailles, toujours plus absorbants que les précédents à en croire la réclame, plus doux.

Le tout ponctué d'inventions « révolutionnaires » : l'applicateur des tampons, pour éviter d'avoir à se salir les doigts avec un sang si impur, d'abord en carton puis

en plastique (s'insère plus facilement et tant pis pour l'environnement), et maintenant rétractable pour occuper moins de place dans le sac à main de madame. C'est aussi en bénéficiant du relatif tabou qui entoure la question qu'une marque de tampons sans applicateur vend en pharmacie les mêmes tampons qu'en grande surface - l'emballage individuel est le même ! - pour 33% plus cher, profitant de la répugnance qu'ont certaines femmes d'utiliser un produit "de supermarché" à cet endroit sensible... Et ne pas oublier le nec plus ultra : le protège slip ! Alors quoi, c'est pour nous éviter d'avoir à laver nos sous-vêtements ? Disponibles en différentes couleurs, assortis à la lingerie, et dernière trouvaille, les protège-dessous aromathérapie, offerts dans plusieurs essences et dans un coffret de plastique. La stratégie marketing de cette compagnie est de faire de son protège-dessous un produit de consommation quotidienne. Imaginez l'augmentation des ventes, et donc des profits, si chaque femme le porte 365 jours par an au lieu d'une soixantaine de jours. Oui, ils seront multipliés par 6 environ. Ajoutons les tampons et serviettes parfumés ou livrés avec lingette "rafraîchissante", qui viennent prendre le relais des "voiles sensation coton" et autre "absorption maximale grâce à la sphaigne" pour tenter d'acquiescer de nouvelles parts de marché, et nous aurons compris que notre flux menstruel n'est aujourd'hui guère plus qu'un objet de profit.

SI L'ARGENT RÉGIT LE MONDE, NOS ACHATS CONSTITUENT UN RÉEL ACTE POLITIQUE.

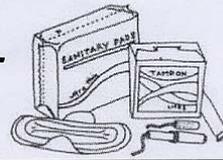


Figure 49. La menstruation

C'est l'ensemble d'un système qui fait l'objet de critiques. Le corps des femmes est réduit à un objet de consommation et devient le réceptacle de l'idéologie dominante capitaliste. C'est pourquoi elles en appellent à la réappropriation de leur corps : « Reprenons le contrôle de nos corps » que nous pouvons comprendre à la lecture du slogan féministe des années 70 : « Mon corps m'appartient ». Le sens de ces deux slogans est bien le même bien qu'ils ne se fixent pas sur la même lutte. Ils dénoncent de la même façon le concept de femme-objet et que les commerçants, les publicitaires, les médecins, dans le cas de l'hygiène féminine, utilisent à des

fins mercantiles sans égard pour la santé des femmes, leur propre corps devenu objet de consommation, objet de profit. Ce qui est fait au corps des femmes va jusqu'à les affecter dans leur quotidien, dans les représentations qu'elles ont d'elles-mêmes et dans l'usage qu'elles doivent faire d'elles-mêmes au détriment de leur bien-être et de leur santé.



Figure 50. Reprenons le contrôle de nos corps !

Les deux slogans soulignent que ce n'est pas le corps des femmes qui est la cause des images négatives qui se fixent sur celui-ci, mais l'usage que l'ordre social en fait. C'est pourquoi, au travers de ces deux slogans, la critique féministe en appelle à une conscientisation de celui-ci, devant permettre à chaque femme d'accepter la physiologie de son corps.

Les rapports que les femmes peuvent avoir avec leur corps sont politiquement, économiquement et socialement construits par un système social qui met le corps sous contrôle dépossédant les femmes de leur propre rapport à leur corps et favorisant, de ce fait, leur subordination. Les activistes féministes font ainsi de cette insatisfaction vis-à-vis de ce corps « féminin » - qui peut se traduire par de la « honte » - un problème politique : pourquoi le système ne s'adapte-t-il pas au corps des femmes ? La réponse féministe est claire : assumer son corps, en être fière en pensant les alternatives.

Pratiquement, cela passe par la préconisation de méthodes qui deviennent des tendances normatives pour les habitantes des squats féministes. Cela se traduit par des usages spécifiques allant de la confection de serviettes en tissu réutilisables à des alternatives économiques et sociales. Un groupe a, d'ailleurs, élaboré un guide de couture pour confectionner soi-même des serviettes en tissu :

« Nous sommes un groupe de femmes lassées des produits synthétiques, désagréables à porter et jetables. Nous avons décidé de confectionner et de diffuser des serviettes en tissu pour montrer à toutes qu'il était possible de trouver des alternatives. Ce qui nous intéresse, ce n'est pas de vendre des serviettes, mais de donner les outils à chacune pour les faire elle-même⁸³². »

Outre cette alternative artisanale, elles font usage de petites coupelles souples⁸³³ en forme de cloche à insérer dans le vagin afin de recueillir les menstrues. Protégeant l'humidité naturelle du corps et sans risque d'infection, il s'agit ensuite de la retirer à l'aide d'une petite tige pour la vider, la nettoyer à l'eau savonneuse et la réutiliser.

En dehors des magasins « bio » et d'Internet, ces coupelles sont difficilement trouvables en magasin. Achetées de manière groupée afin d'obtenir un prix moindre à l'unité, ces coupelles sont en vente à leur prix d'achat, sur les différentes tables de presse féministe, dans les squats ou lors de manifestations politiques, artistiques.

Nous avons été témoin, de manière indifférenciée, sur nos deux terrains, de discussions portant sur ces coupelles. Les discussions portent toujours sur la manière de s'en procurer et sur l'organisation collective à mettre en place pour qu'elles soient moins chères que leur prix de vente à l'unité.

A travers cet exemple, il nous apparaît que la critique féministe pose toujours la question de la propriété du corps des femmes et réclame, au travers d'alternatives, l'obtention réelle et effective du droit de propriété des femmes sur elles-mêmes.

⁸³² Introduction du *Petit guide de couture pour réaliser soi-même ses serviettes en tissu*.

⁸³³ En caoutchouc pour le « keeper » ou en silicone pour la « mooncup ».

3.5. Le végétarisme, pratique alimentaire ou mode de vie

Cette réflexion sur le corps des femmes et sur l'obtention réelle et effective de droit à assumer son corps, à être fière de celui-ci nous conduit à appréhender les pratiques alimentaires que sont : le végétarisme ou le végétalisme⁸³⁴, sous l'angle d'une remise en cause du mode de vie normatif en général.

Les logiques de cette pratique sont analogues aux logiques antisexistes et antiracistes pratiquées dans les maisons. En effet, le végétarisme se réclame, d'une certaine manière, de l'antispécisme⁸³⁵, mouvement qui dénonce la discrimination fondée sur l'espèce, comme le racisme ou le sexisme sont des discriminations fondées sur la race ou sur le sexe : « L'espèce, pas plus que le sexe et la race, n'est une catégorie éthiquement pertinente : les antispécistes combattent donc le spécisme, c'est-à-dire la discrimination fondée sur l'espèce.⁸³⁶ »

Le spécisme est à l'espèce ce que le racisme et le sexisme sont respectivement à la race et au sexe : la volonté de ne pas prendre en compte les intérêts de certain-es au profit d'autres sur l'argument de différences réelles ou imaginaires⁸³⁷ :

« Je croyais en l'égalité dans le monde, et il fallait commencer d'une manière ou d'une autre⁸³⁸ »

Le végétarisme consiste à ne manger aucune chair animale, ni poisson, ni crustacé, ni « fruits de mer », ni aucun extrait ou résidu animal que l'on peut trouver dans certains condiments (la

⁸³⁴ Nous nous attachons à mettre en évidence les réalités auxquelles sont confrontés les squats féministes plutôt que d'aborder l'antispécisme à proprement parler. C'est un mouvement hétéroclite et multiforme qui ne se confond pas avec le féminisme étudié tout comme celui-ci ne se réclame pas nécessairement de l'antispécisme. L'antispécisme est un mouvement à part entière. C'est une façon de penser qui dépasse largement la contestation anarcho-féministe et cette dernière ne se confond absolument pas aux théories antispécistes dans leur totalité. Les antispécistes considèrent qu'il n'y a pas de raisons de privilégier les intérêts des êtres conscients en fonction de leur appartenance à une espèce. L'antispécisme se veut politique et place cette discrimination au même niveau que le racisme ou le sexisme. Ce mouvement est conceptuel et ses acteurs sont actifs dans l'élaboration de théories, dans la formulation d'une pensée antispéciste, philosophique.

⁸³⁵ L'antispécisme est un terme créé comme l'antiracisme ou l'antisexisme, etc...

⁸³⁶ BONNARDEL Yves et OLIVIER David, « Antispécisme : pour une solidarité sans frontière, in La Gryffe, n°10, 1998.

⁸³⁷ « J'aimerais parler des parallèles qui existent entre la domination des humain-es sur les autres animaux-ales, celles des blanc-hes sur les personnes de couleur, et celles des hommes sur les femmes. Toutes ces oppositions ont commencé par la constatation des différences, puis la peur et les répressions se sont installées. Elles ont abouti à diverses formes de xénophobie (racisme, sexisme) qui ont donné lieu à des séries de tueries, de pressions, d'esclavage, d'interdiction des droits, et de réflexions sur l'existence ou non d'une âme chez les femmes et les personnes de couleur. Finalement, les groupes s'acceptent peu à peu, mais ces phobies subsistent encore. Les animaux-ales sont perçus comme différents, certes ils et elles le sont, entre eux et elles et aussi par rapport à nous, mais ce n'est pas une raison pour les dominer.» *Végétari'elles. Paroles de femmes autour du végétarisme*, éditions La Criée, 2004 : 101.

Ce recueil de témoignages de femmes sur leur rapport au végétarisme ou au véganisme a été trouvé dans un infokiosque féministe, à Grenoble.

⁸³⁸ *Végétari'elles. op.cit.* : 21

gélatine, par exemple). Le végétalisme est, quant à lui, un principe excluant tout produit directement ou indirectement issu de l'exploitation animale, c'est-à-dire la chair animale et les produits mentionnés ci-dessus, mais aussi tous les produits issus de l'exploitation animale, à savoir les œufs, les produits laitiers, le fromage et pour certains-es le miel.

En pratique, une personne végétalienne ne s'en tient pas aux seuls produits qu'elle consomme et est souvent «vegan⁸³⁹». En plus du végétalisme, les personnes vegan tentent de ne pas utiliser, dans leurs pratiques quotidiennes, les produits provenant des animaux. Que ce soient pour les vêtements, les chaussures, les produits cosmétiques, les objets divers, les loisirs, etc., elles n'utiliseront ni cuir, ni laine, ni fourrure, ni plume, ni cire d'abeille, ni produits testés sur les animaux comme certains produits ménagers. Cette liste d'« interdits » des pratiques ne s'étend pas aux simples objets de consommation, mais va jusqu'à investir la sphère des loisirs. Toutes activités ayant recours à des animaux comme le cirque ou la corrida sont en effet bannies. Une personne vegan n'accepte d'utiliser dans sa vie, que des produits non-issus de la souffrance animale, sous-entendus : les végétaux, les minéraux ou les micro-organismes (non-testés sur les animaux) ce qui modèle des comportements et des pratiques spécifiques.

Dans ce travail de définition, nous laissons à penser qu'il y a trois catégories pendant que, pratiquement, elles se résument à deux : d'un côté le végétarisme et de l'autre, le véganisme. C'est cette catégorisation binaire que nous retrouvons sur nos terrains respectifs : « j'ai été que dans des squats végétariens ou vegan » (F9). Les scènes allemandes et françaises de la contestation anarcho-féministe et de la mouvance autonome et libertaire se divisent sous cette forme là. Les nombreux repas solidaires organisés en soutien à un projet, à une cause, à une lutte proposent soit un repas végétarien ou un repas végétalien sachant qu'ils ne peuvent être que végétaliens puisqu'une personne végétarienne peut aisément consommer un repas végétalien, pendant que l'inverse n'est pas envisageable. Par contre, dans la maison berlinoise, il y a deux cuisines végétariennes, deux cuisines végétaliennes qui ne signifient pas que toutes les personnes affiliées à cette cuisine se disent vegan, et une cuisine qu'on aurait tendance à nommer « normale », mais qui au final, à l'intérieur de ce maillage de la contestation, est anormale puisqu'il s'agit d'une cuisine où il est autorisé de manger de la viande. Des représentations différenciées se fixent d'ailleurs sur l'ensemble des cuisines. La cuisine du 1^{er} étage est, en effet, la cuisine la plus « punk », la plus « rock n'roll » et souvent associée à la saleté, à la crasse. Les cuisines du 2^{ème}, celles qui sont végétaliennes, sont les

⁸³⁹ Le terme vegan est un néologisme anglo-saxon parfois traduit par «végétalien». Il est employé en français aussi bien en adjectif qu'en nom commun. Il est parfois orthographié dans sa forme francisée « végane ».

plus propres, les mieux entretenues, seuls lieux collectifs, par exemple, où il est interdit de fumer.

Si on postule que la pratique du végétalisme est une pratique plus politisée que celle du végétarisme, elle rend compte aussi, dans les discours, d'une différenciation de perception des étages de la maison : les discussions sont plus politiques, les questions de genre et de féminisme sont plus abordées lors de discussions informelles, à la différence des autres cuisines. Les deux cuisines végétariennes n'ont pas de qualificatif particulier, elles sont considérées comme « normales ».

A partir de cette « dichotomie » formelle, nous avons rencontré une majorité de personnes végétariennes et un nombre équivalent de personnes vegans et de personnes carnivores. Ces dernières s'adaptent aisément à la norme du végétarisme ou du végétalisme quand celle-ci s'impose dans des manifestations, dans des festivals, lors de repas solidaires.

Mais, la norme des lieux est le végétarisme. Cette pratique qui, telle qu'elle a été introduite ci-dessus, relève d'un schéma de pensée idéologique précis. Ce schéma est très rarement affirmé ou revendiqué chez les actrices de ces lieux de vie. Autrement dit, le végétarisme s'est imposé comme règle des lieux, structurant les modes de vie des unes et des autres, les modes de consommation sans que cela soit ouvertement affiché comme étant constitutif d'un engagement, d'une trajectoire militante ou d'un positionnement politique :

« Je le lierai à la question d'être vegan, parce qu'on sait qu'ici, c'est super répandu et que je suis complètement tolérante et admirative ou tout ce qu'on veut, mais je ne le suis pas moi. Et du coup, c'était lié dans le sens où on espérait être libre de faire comme on voulait : de cuisiner aussi des choses qui ne sont pas vegan, comme d'inviter un pote masculin et que, du coup, ça paraisse normal et que ce ne soit pas : demander la permission, s'il peut monter les escaliers avec moi. Ou si j'ai le droit de manger un bout de fromage et justement qu'on respecte la liberté de chacun, chacune. Enfin de chacune, avec évidemment, des bases en commun, d'idéaux, mais que ces idéaux, disons, que les règles ne deviennent pas une contrainte. Les règles, elles sont là justement pour avoir moins de contraintes, mais pas pour se sentir en prison et surveiller ce qu'on fait. »
(B17)

Les impensés sociaux de cette pratique nous ont été parfois révélés dans les lieux de vie. Les actrices ont, pour la plupart, fait l'expérience d'images chocs, traumatisantes lors du visionnage d'un documentaire ou d'un reportage, au moment de la lecture d'un tract ou d'un texte, soulignant la marchandisation de l'espèce animale, montrant les conditions d'élevage en batterie, révélant l'industrialisation de l'alimentation donnée aux animaux ou encore relatant

les conditions de transport extrêmes des animaux avant l'abattoir : « un abattoir, c'est insoutenable ⁸⁴⁰»

La viande n'est alors plus dématérialisée, désincarnée, mais devient un « morceau de cadavre », un « cadavre d'animal ».

En conséquence, l'acte de ne plus consommer de viande revient, pour elles, à ne plus participer aux souffrances et aux massacres, à ne plus contribuer à aggraver les atrocités que vivent les animaux pour arriver à l'abolition de l'exploitation animale.

Le végétarisme est donc un point de vue qui dépasse le simple fait de s'alimenter ou de consommer puisqu'il s'impose comme un refus face à l'abattage des animaux et à leur exploitation :

« Je suis clairement consciente d'enjeux politiques qu'il y a derrière aussi et c'est évident que je serai... Je ne pense pas vouloir devenir végétarienne, végétalienne, dans l'idéal, je pense que j'aimerais bien pouvoir, je préférerais pêcher mon poisson, moi, le tuer, moi et le manger moi et j'aurais l'impression de ne pas rentrer dans toute cette industrie de la mort des animaux, de la consommation. Et du coup, moi, je ne suis pas contre le fait de manger des animaux, clairement pas, mais plus toute l'industrie qu'il y a derrière et avec. Etant donné que je ne suis pas autonome au niveau... » (B17)

Bien plus qu'un mode d'alimentation, c'est un mode de vie, une éthique, une philosophie avec l'idée sous-jacente que « nos actes conditionnent notre société ». Manger ne se réduit plus à un simple acte individuel mais se conçoit d'une manière plus globalisante. Tout acte comme celui de s'alimenter a des implications sociales, économiques et politiques :

« Si le végétarisme est loin de devenir la norme sociale de demain, c'est tout simplement parce qu'il entraîne une remise en cause trop profonde de soi-même et de sa propre société. Même si elles n'ont aucune légitimité, l'Homme se complait dans ses habitudes, ses façons de faire et de penser. [...] Son esprit sélectionne ce qui est contraire à son intérêt. Alors qu'il suffit de se distancier par rapport à soi-même et à sa propre culture, pour réaliser le non-fondement, l'illégitimité, l'absurdité et l'horreur de se nourrir de chairs animales. ⁸⁴¹»

La perception des animaux et le rapport que les hommes et les femmes entretiennent avec eux seraient donc conditionnés par une éducation et s'inscriraient dans une structure sociale hégémonique :

« Un projet utopique ?

⁸⁴⁰ Végétariennes, *op.cit.* : 25.

⁸⁴¹ Végétariennes, *op.cit.* : 95.

« C'est un usage millénaire, ça ne changera jamais. » Pourtant, dans bien des contrées, on a aboli l'esclavage humain ou le statut inférieur assigné aux femmes, bien qu'ils remontent à la nuit des temps. Alors pourquoi pas l'élevage et la pêche ? ⁸⁴²»

« La meilleure façon qu'ont trouvée les dirigeants de cette société, c'est de nous apprendre à ne pas nous occuper du sort des autres, pour qu'au bout d'un moment, par habitude, même notre propre sort nous échappe. ⁸⁴³»

Le végétarisme porte donc une dimension politique que l'on comprend aisément dans la mesure où ne pas consommer de la viande est douteux si ce choix n'est pas conditionné par une prescription médicale, pour cause d'allergie, pour des questions de santé.

Cette dimension politique se prolonge au travers des phrases : « il entraîne une remise en cause trop profonde de *soi-même* et de sa propre société », « même *notre propre sort* nous échappe ». Nous pouvons considérer cette pratique dans une perspective individualiste : si le végétarisme porte en lui-même une exigence politique, la dimension individualiste tend à faire des individu-e-s végétalien-nes des sujets politiques à partir de l'idée que cela impacte sur l'identité, sur « soi-même ». Cette dimension nous paraît être soulignée dans l'extrait ci-dessous :

« Militante, sûrement pas. Je trouve que c'est un mode de vie très bien, mais franchement, moi, ça m'a pris trop de temps et quand je me suis retrouvée avec des problèmes de fer, complètement hallucinant, en cloque de 5 mois. J'ai cru que j'allais crever tellement que j'étais faible. Je me suis mise à bouffer de la viande et un mois plus tard, ça allait mieux, donc voilà. Voilà, tu ne vas pas te poser 40 questions. Après, je fais gaffe à ce que je consomme en général, donc ça va avec, je ne consomme pas n'importe quoi. Pour moi, ça va très souvent, chez les femmes, ces histoires de véganisme et de végétarisme, c'est très souvent pour planquer des problèmes d'alimentation. Un peu trop souvent d'ailleurs. Moi, ça m'agace. Parce que de dire, je ne peux pas bouffer des trucs frits, je ne peux pas bouffer de viande, je ne peux pas bouffer gras, ça va quoi, il ne faut pas tout confondre. Après, il y en a qui font ça très bien, mais très peu ou alors ça demande beaucoup de fric, il faut bouffer 5 fois par jour. Je suis désolée quand tu commences à bosser 7 heures par jour, tu ne peux plus bouffer 5 fois par jour, tu n'as pas le temps. Et tu ne peux pas faire tremper tes sojas, pendant 3 jours, quand tu bosses, tu oublies, forcément ils pourrissent. Et puis voilà, tu l'as dans le cul. Mais, je l'ai fait. J'ai même été vegan, pendant 6 mois, j'étais très, très fière. C'est des démarches intéressantes. » (F2)

Cet extrait très critique du végétarisme dans les lieux de vie féministes est repris à une des personnes de notre corpus. Il est intéressant car c'est le propos le plus à la marge, sur ces questions de végétarisme ou de veganisme. Par contre, si nous le remettons dans son contexte

⁸⁴² Extrait d'un tract, intitulé : *Abolissons la viande* et trouvé dans un squat féministe.

⁸⁴³ Végétari'elles, *op.cit.* : 20.

d'énonciation, il s'inscrit dans une trajectoire. En effet, cette personne ne vit plus en squat, elle travaille et a un enfant aujourd'hui. Par contre, elle a 10 ans de vie en squat derrière elle, elle a elle-même été végétarienne pendant 5 ans et s'est essayée au végétalisme avec des conséquences désastreuses sur sa santé. Le squat féministe a été le lieu de la construction de son identité lesbienne comme identité politique. De ces années de squat où elle pratiquait le végétarisme, elle retient énormément de choses positives, lui faisant dire que toutes les femmes devraient passer par cette case qu'est la non-mixité. Or, rétrospectivement, elle construit un discours négatif sur cette pratique qui cacherait des problèmes d'alimentation, un rapport pathologique à la nourriture. Au cours de nos observations participantes, cette dimension ne s'est pas révélée nettement même si parfois les repas sont pris à des heures improbables et qu'il n'est pas rare, au vu du rythme de la vie du squat, qu'il n'y ait qu'un petit déjeuner et un repas. Par contre, ce qui est à souligner dans son propos, c'est l'association végétarisme/végétalisme avec l'idée de mode de vie, incompatible ou difficilement compatible lorsqu'il y a travail salarié :

« Donc du coup, ça, c'est un truc que j'ai gardé du squat parce que j'ai été que dans des squats végétariens ou vegan même. Mais ça, c'est une pratique solide parce que c'est une pratique de tous les jours qui construit ta vie. » (F9)

Cette personne est elle aussi sortie du squat. Elle vit en collocation, est étudiante à la faculté et a pourtant conservé cette pratique du végétarisme comme pratique qui « construit ta vie ». En d'autres mots, nous retombons sur l'aspect individualiste-identitaire du végétarisme.

Le végétarisme, pour se concrétiser, renvoie à une connaissance spécifique de ce régime alimentaire. En tant qu'il exclut la consommation de chair animale, le végétarisme ne peut se pratiquer sans une connaissance de l'équilibre alimentaire et des apports en protéines dont la viande est la source principale qu'il s'agit donc de compenser par d'autres aliments aussi riches. Le rejet de toute alimentation d'origine animale a donc pour conséquence de développer un savoir sur les protéines « vertes » qui est souligné dans les extraits d'entretiens ci-dessous. Les aliments riches en protéines « vertes » sont les légumes secs : les lentilles, les pois chiches, les fèves, les pois cassés, les haricots rouges, les haricots blancs, le soja... Pour optimiser leur valeur nutritive, il faut les associer à d'autres aliments comme les fruits secs⁸⁴⁴ (noix, noisettes, amandes, pignons, noix de cajou...), ou bien des céréales comme le riz, le

⁸⁴⁴ D'ailleurs, les fruits et légumes secs ont l'avantage de fournir l'apport nutritionnel en zinc et fer.

couscous, le quinoa, le sarrasin, le blé dans le pain ou les pâtes. Pour augmenter l'assimilation, des techniques⁸⁴⁵ et savoirs se développent et se transmettent au cours de discussions informelles qui vont jusqu'à la maîtrise d'un savoir sur les herbes et les plantes constitutif d'un rapport spécifique à la nature. Un réel mode de vie est associé à cette pratique alimentaire qui dépasse la simple alimentation pour devenir un soin et un rapport au monde spécifique :

« Les plantes, celles que nous mangeons et celles qui nous soignent.⁸⁴⁶ »

Pour illustrer notre propos, nous relaterons quelques exemples tirés de nos observations participantes. Au moment de notre immersion en squat, nous étions nous-même carencée en fer qui s'exprimait par une faible résistance aux infections, une extrême fatigue et pâleur. Le diagnostic étant établi, il fallait trouver et s'alimenter d'orties, dont les feuilles sont riches en vitamines (B2, B5, acide folique), en minéraux (fer, silice, magnésium, zinc) et en acides aminés. C'est à partir d'un savoir spécifique sur les plantes que le soin est envisagé. Sa récolte et son approvisionnement s'effectuent par une connaissance de l'environnement dans lequel on évolue. Un regard se développe et un rapport spécifique à la nature se construit. Cela construit des déplacements spécifiques au travers de balades dans des lieux propices à la récolte. A partir de la recherche d'orties, le regard se fixe sur d'autres découvertes, comme des pissenlits qui ont également la propriété d'être riches en vitamines.

Les maisons sont équipées de livres sur les vertus des plantes et des herbes qui alimentent le savoir et qui donnent d'autres pistes pour composer un repas ou pour soigner un mal : le thym devient un antiseptique, le miel sera un palliatif aux lèvres gercées... Nous pouvons avancer qu'il y a une réhabilitation des méthodes de « grand-mères » et une réhabilitation de la richesse énergétique et nutritionnelle des plantes et des herbes.

Cette pratique liée au soin tente d'aller à l'encontre de l'industrie pharmaceutique et de rompre avec cette relation patient-e/médecin, cette dernière figure étant associée à celle de l'expert : le médecin est le détenteur du savoir. Ce rapport patient-e/médecin peut d'ailleurs se prolonger par la posture associée : patient-e-s/passivité et médecin/activité, ce qui place les

⁸⁴⁵ Ce développement technique n'a pas pour objectif d'aborder tous les différents champs de la nutrition. Notre intention ici, avec les exemples énumérés, est de renvoyer aux pratiques alimentaires des habitantes de ces lieux de vie. Les repas sont riches et variés. Nous pouvons même souligner l'originalité des plats et si nous pouvons nous le permettre, nous n'avons jamais aussi bien mangé qu'en squat.

⁸⁴⁶ Végétari'elles, *op.cit.* : 42.

patient-e-s dans une posture inégalitaire qui peut être jugée par certain-e comme un rapport de contrainte, le ou la dépossédant de sa capacité et l'atomisant.

Cette analyse peut s'apparenter à celle émise par Ivan Illich, dans son ouvrage *Némésis médicale*⁸⁴⁷ dans lequel il expose la contre-productivité de la médecine et ses pratiques paradoxales qu'il appréhende sous trois angles :

- sur le plan technique : la synergie thérapeutique produit de nouvelles maladies ;
- sur le plan social : le déracinement opéré par le diagnostic hante le malade ;
- sur le plan culturel : la promesse du progrès conduit au refus de la condition humaine et au dégoût de l'art de souffrir.

La critique d'Ivan Illich est radicale sur ce monopole professionnel qui « dresse » les individu.e.s à la dépendance à une science hétéronome. Il poursuit, son argumentation, sur la médicalisation de la maladie qui fait des institutions de soins un « grand masque sanitaire » pour « une société destructrice » en niant le pouvoir individuel des acteurs et actrices et en en prenant le contrôle : les spécialistes associent les besoins médicaux à des services réduits à de simples biens de consommation. « La visite médicale sert à la désincarnation de l'ego.⁸⁴⁸»

Face au constat de ces relations de dépendance (qui s'étendent jusqu'aux structures de l'industrie pharmaceutique) et à ces critiques⁸⁴⁹, la mouvance anarcha-féministe s'inscrit dans une dynamique autonome, dans un processus de libération. Ce rapport, créateur d'une hiérarchie, se concilie difficilement avec les valeurs libertaires, égalitaires et démocratiques de la mouvance anarcha-féministe, au point que la scène autonome et libertaire allemande cherche à s'autonomiser autour de ces savoirs et compétences thérapeutiques, médicales et médicinales. Cette tentative d'autonomisation s'explique par la topographie matérielle de la scène allemande⁸⁵⁰ : concentrée à l'échelle de deux quartiers, stabilisée dans le temps. Les acteurs et actrices de cette scène en arrivent à concevoir la production d'une contre-société dans laquelle des praticien-nes exerceraient, dans une dynamique militante, autonome et libertaire, une forme de médecine. Cette dimension de l'organisation berlinoise peut s'apparenter à une organisation de type communautaire : certain-e-s acteurs et actrices se mobilisent et se réunissent suite à une prise de conscience d'enjeux et problématiques

⁸⁴⁷ ILLICH Ivan, *Némésis médicale. L'expropriation de la santé*, Seuil, coll. « Points », Paris, 1981.

⁸⁴⁸ ILLICH Ivan in : *Le Monde diplomatique*, avril 1999.

⁸⁴⁹ La référence à Ivan Illich n'est pas ouvertement énoncée dans le monde des squats. Néanmoins, pour avoir eu des discussions informelles sur le sujet, le lien théorique nous apparaît évident.

⁸⁵⁰ En ce qui concerne le terrain français, cette dimension ne peut se mettre en place à l'échelle d'un territoire, bien que des savoirs et compétences se développent dans d'autres domaines, comme des spécialisations dans le domaine des travaux publics ou du bâtiment, des spécialisations dans le champ de la lutte contre le sexisme...

partagés et s'organisent collectivement pour y remédier. L'accent est mis sur une gestion et une démocratie plus directe qui s'ancrent spécifiquement sur des besoins ciblés (comme la création de jardins d'enfants spécifiquement organisés et gérés par les parents de la scène autonome et libertaire berlinoise). C'est la même logique pour la santé et le soin. Comment bénéficier de soin tout en gagnant en autonomie⁸⁵¹ face à un système social totalisant ?

Nous avons mis l'accent sur des moyens, des manières, des outils, des pratiques dont les habitantes des squats usent pour échapper à l'ordre social qu'elles jugent « oppressif » et rompre avec les mécanismes de domination qu'elles subissent. Nous voyons de quelles manières elles construisent des pratiques habitantes pour la résolution du problème féministe qui passe par un rapport au monde spécifique, à des modes d'être différents, à des modes d'agir, à des temporalités particulières en vue d'une vie plus libre. De plus, nous voyons que le squat fait l'objet d'une revendication pour un « droit à l'espace ». Pour comprendre l'ensemble des pratiques exposées, il faut à la fois faire un retour autour des mécanismes intellectuels de la pensée féministe et un détour vers les mécanismes de la pensée autonome et libertaire, s'appuyant sur la capacité et la possibilité de chacun-e de répondre à ses besoins de manière autonome. Ce qui conduit les habitantes des squats à travailler perpétuellement le « genre » pour rééquilibrer les rapports de pouvoir, s'affranchir d'une assignation, pour rétablir un rapport égalitaire, un sens de la justice en favorisant l'émergence d'espaces hybrides, en dépassant les frontières usuelles entre espaces privés/domestiques et espaces publics et finalement reconsidérer les limites de son propre corps afin de dépasser les contraintes, de changer les comportements dictés par les contraintes socio-spatiales, de repousser les « frontières ». L'ensemble des pratiques pourrait se comprendre comme une volonté de gommer la partition entre le masculin et le féminin, d'effacer toute référence hiérarchique, et dans le même temps, il s'agit de rééquilibrer un rapport de pouvoir, en dépassant ses peurs, ses doutes, de reprendre confiance en soi, d'être fière de son corps de femme et de l'assumer.

⁸⁵¹ Une autre composante de ce rapport entre santé/militantisme concerne l'organisation et la gestion des soins au front des luttes sociales et politiques avec la présence d'une « aide médicale aux activistes », dans les manifestations.

Chapitre 4. L' « économie » du squat féministe

S'émanciper par la gratuité est bien un mot d'ordre : gratuité du logement, de l'eau, de l'électricité, du chauffage, de l'alimentation... En revendiquant une propriété d'usage au détriment de la propriété privée, les habitantes des squats imputent de la gratuité dans le logement et en distillent à l'échelle de leur mode de vie. Il s'agit d'articuler « précarité » et « émancipation », les modes d'habiter le squat et le projet féministe.

« Avant de s'imposer dans un domaine jusque-là dominé par le marché, l'idée de la gratuité apparaît toujours comme utopique, merveilleuse et donc hors du réel. Elle apparaît aussi comme un *scandale* parce qu'elle s'attaque à cette idée si profondément enracinée - si adroitement utilisée – que les bonnes choses se méritent et de préférence par la souffrance (la masse des efforts, des renoncements, des frustrations, des fiertés dérisoires qui cristallise la porte blindée du petit pavillon de banlieue !). Scandale enfin pour les formidables puissances financières et leurs porte-parole politiques qui seraient inévitablement lésés par ce recul du marché. Mais lorsque *la conscience d'un droit arrive à maturité*, qu'elle se répand dans la société, que toute atteinte de ce droit provoque un sentiment de révolte, quand l'ordre établi ne parvient plus à imposer sa représentation des choses et ne récompense plus la soumission des esprits par le relatif confort mental qu'on trouve à se satisfaire de la normalité, la gratuité est lavée du soupçon de douce utopie et peut se transmuter en *objet mobilisateur*⁸⁵² ».

Le squat féministe bouscule les frontières usuelles entre les domaines monétaire et non-monétaire. Le modèle de gratuité⁸⁵³ va à l'encontre de l'usage de la monnaie comme outil d'affranchissement de tout lien de subordination et de toute affectivité, supposée incompatible avec l'exercice de l'autonomie et de l'émancipation.

⁸⁵² SAGOT-DUVAUROUX Jean-Louis, *De la gratuité*, Editions de l'éclat, Paris-Tel Aviv, 2006 : 175-176.

⁸⁵³ « La gratuité est une notion transversale. Elle touche à l'organisation économique, à l'histoire des sociétés, mais aussi à la formation de la personnalité, mais aussi au rapport de l'homme et de la nature, ou aux grands archétypes de la vie morale et spirituelle. Faut-il se méfier de cette diffusion de sens, ou au contraire s'en emparer, en profiter pour contribuer à construire une pensée de l'action transformatrice qui ne sectionne pas l'homme, qui inclut dès le départ la dialectique permanente et sans cesse en mouvement par laquelle idées et valeurs naissent du réel, naissent au réel et interviennent sur lui ? La gratuité n'est pas seulement une mesure politique. Elle ne subsiste, ne naît et ne prospère qu'entourée des valeurs qui la font chérir et désirer. » SAGOT-DUVAUROUX Jean-Louis, *op.cit* : 187.

Cette prise de position vis-à-vis de la gratuité des espaces et du mode de vie s'oppose avec le courant féministe du salaire *contre* travail ménager⁸⁵⁴, né, dès les débuts de la deuxième vague du féminisme, à la suite de la publication de l'ouvrage *Le pouvoir des femmes et la subversion sociale*, de Mariarosa Dalla Costa et Selma James⁸⁵⁵.

L'analyse marxiste sous-jacente à ce courant a jeté les bases théoriques de la reconnaissance du travail invisible des femmes et est à l'origine des analyses qui, aujourd'hui, tentent de rendre visible tout le secteur invisible et non payé de l'économie⁸⁵⁶.

Comment saisir l'autonomisation des habitantes des squats et la dimension émancipatrice de ce mode de vie au travers de la question de la gratuité ? Pour répondre à ce questionnement, nous aborderons la question de l'argent et la pratique de la récup au sein de ces espaces anticapitalistes que nous déclinerons ensuite par une analyse spatiale de cette gratuité relative pour la prolonger avec le paradigme sociologique du don/contre-don.

4.1. La question de l'argent

Le squat n'est pas un système fermé et son illégalisme sectoriel se mêle perpétuellement à l'ordre social, à la possibilité de pérenniser un modèle, de survivre en dehors du système répressif dans lequel il est intégré.

« Ici, nous avons deux comptes : un compte pour les problèmes politiques, si on est expulsé, pour notre défense juridique. Ce compte paiera les avocats pour le recours en justice. Un compte bancaire pour les personnes qui vivent ici : pour payer l'eau, les poubelles, le gaz...⁸⁵⁷ »

Dans cet extrait, il y a deux dimensions. La première est que l'ordre social rappelle la monétarisation du mode de vie dominant. Dans le cadre d'une procédure d'expulsion, si les

⁸⁵⁴ Les groupes du salaire contre le travail ménager ont existé à partir de 1972 jusqu'au début des années 80.

⁸⁵⁵ DALLA COSTA Mariarosa et JAMES Selma, *Le pouvoir des femmes et la subversion sociale*, Editions Adversaire, Genève, 1973. Cosigné par une italienne, et une anglo-américaine, le livre apparaît comme une tentative d'adapter l'analyse marxiste à celle de l'oppression des femmes. Édité en 1972 en italien et en anglais, il sera rapidement traduit dans plusieurs langues et sera l'occasion, à partir de ce moment, de la création de groupes militant en faveur d'un salaire contre le travail ménager (Italie, Angleterre, Allemagne, Suisse, États-Unis).

⁸⁵⁶ C'est-à-dire le travail majoritairement exercé par des femmes, au sein du foyer, de « *reproduction des êtres humains* ». Selon les auteures, les femmes y produisent ce qu'il y a de plus précieux : les êtres humains. Elles reproduisent non seulement la vie, mais elles permettent aux être humains de « fonctionner » : aux hommes de travailler, aux enfants d'être éduqués, aux malades d'être soignés et entretenus. Les femmes ont la charge de l'entretien matériel des maisons et aussi immatériel des êtres humains, dimension, par ailleurs, reprise par Monique Haicault, avec la notion de charge mentale (« La gestion ordinaire de la vie en deux », *Sociologie du travail*, n°3, 1984 : 268-277). Cette charge de travail, qui touche aux besoins fondamentaux de la prise en charge d'autrui, est dénoncée par ce courant comme étant le noyau de l'exploitation des femmes.

⁸⁵⁷ Extrait d'une discussion collective autour de la gratuité des espaces *queer* et féministes dans le cadre d'un workshop intitulé « Living in queer spaces » (Schwarzer Kanal, 9 août 2008, laD.I.Yfest, Berlin)

habitantes des squats cherchent à se défendre, elles doivent réintégrer le système marchand. La deuxième dimension est que l'ensemble du mode de vie en squat n'est pas gratuit, ne se situe pas en dehors de tout système social économique. D'ailleurs, l'exemple du Liebig le confirme puisque si le positionnement de la maison est celui d'un militantisme anarchiste et féministe, la compromission a été, pour pérenniser le modèle, d'accepter le règlement d'un loyer. Au Liebig 34, il y a donc un compte bancaire pour le loyer et les charges allouées à la maison. Chaque habitante y transfère mensuellement une certaine somme d'argent. Une fois le transfert d'argent opéré, elles s'assurent que le loyer peut être assuré dans sa totalité. Le recours à un compte en banque ne rend pas nécessairement compte de la gestion collective de l'argent pour maintenir un lieu de vie :

« On a une caisse, quelque part dans la maison où il y a... On a deux caisses : on a une caisse pour les grosses sommes, genre le loyer ; et une petite caisse où on met notre monnaie ou s'il y a des gens qui passent quelques jours, ils peuvent mettre de l'argent pour les trucs quotidiens. Mais, disons, dans la grosse caisse, on met de l'argent pour le loyer. » (F4)

Dans les squats plus radicaux, ces boîtes sont toutes aussi présentes pour pourvoir à la survie des lieux. Nous les trouvons généralement dans les cuisines puisque ces caisses concernent les frais de gestion des maisons. Les habitant-e-s alimentent cette caisse en fonction de leur rentrée d'argent qu'elles mutualisent ensuite par la mise en commun non-obligatoire de leurs propres ressources personnelles.

« Il n'y a pas de règle disant que les personnes vivant ici doivent partager tout leur argent.⁸⁵⁸ »

Pour les personnes qui résident ponctuellement dans les lieux de vie, celles-ci sont invitées à participer financièrement aux frais de gestion de la maison. Aucun tarif n'est jamais imposé. Chacun-e donne ce qu'elle peut⁸⁵⁹. Cette logique de mutualisation financière est plus accrue au Liebig 34 où un loyer s'impose à l'ensemble du collectif. Ce soutien économique et/ou moral qui passe par le partage des ressources financières va jusqu'à permettre à certaines habitantes de Liebig 34 qui rencontrent des difficultés financières et personnelles de ne pas

⁸⁵⁸ *Ibid.*

⁸⁵⁹ Ce recours au prix libre modèle les lieux de vie et les pratiques militantes des squats, qu'ils soient féministes ou non : une part de gâteau proposée lors d'un débat ou les brochures déposées sur un infokiosque. Il ne s'agit nullement d'une volonté de faire des bénéfices, mais de rentrer dans les frais de reproduction faite chez l'imprimeur ou de permettre le renouvellement des textes, pour les brochures, ou soutenir un projet, une cause lorsqu'il s'agit de gâteau, de repas solidaire.

payer leur part du loyer jusqu'à ce qu'elles le puissent de nouveau. La question de la dette ne se pose pas :

« Et je crois que j'ai laissé des dettes. Pas énormes, peut-être 3, 4 loyers, mais bon. Mais, ça, c'était cool parce que c'était vraiment dur pour moi de tout d'un coup payer un loyer. » (B13)

Une chambre est d'ailleurs spécialement réservée à l'accueil de personnes en grande difficulté sociale et économique⁸⁶⁰. Cette organisation fonctionne ainsi dans le partage des biens et des ressources, selon des valeurs sociales et politiques fortes que sont l'entraide et la solidarité. Néanmoins, pour que cette organisation sociale fonctionne au Liebig 34, sur la trentaine d'habitantes, il faut bien équilibrer entre les habitantes qui sont « actives » financièrement et celles qui ne peuvent pas l'être pour que ce socle social se maintienne, bien que les habitantes du Liebig 34 ainsi que toutes squattereuses ont recours à une solidarité plus large que celle exercée au sein de la cellule de vie. De nombreuses manifestations et événements sont organisés par les collectifs en soutien à certaines causes qu'elles souhaitent défendre ou pour des raisons de nécessité. Des espaces de vie, des soirées, des repas collectifs peuvent être portés collectivement en soutien aux maisons mises à mal par une procédure d'expulsion ou comme ce fut le cas, au moment de l'expulsion du Liebig 34, afin de racheter la maison et enrayer le processus de rachat par un entrepreneur privé et l'éviction. L'ensemble de ces manifestations de soutien sont généralement à prix libre.

Si la question de l'argent est discutée et s'il y a une volonté de mutualisation de celui-ci, les limites de ce modèle sont pointées par les habitantes elles-mêmes :

« Ca dépend vraiment de ce qu'on veut dire par pouvoir et pas pouvoir. Mais, c'est hyper compliqué en soi, je me rends compte quand je l'explique. Par exemple, C. veut passer son permis et il y a une volonté de l'aider collectivement à passer son permis. Nous, ce qu'on voulait en vrai, c'était avoir un compte commun parce que juste c'est plus simple et que, comme on veut s'aider pour tout financièrement et bien on voulait partager plus qu'une caisse dans la maison même si on aurait pu avoir un peu de sous sur nos comptes. Mais, même, j'ai même l'impression que nos sous sont collectifs. J'achète rarement un truc pour moi. Et peu à peu, on a perdu l'habitude... [...] « Si toi, tu n'as pas d'argent, je paie ton loyer. » Et du coup, moi je dis : « je pourrais bosser aussi, je pourrais ramener des sous à la maison. » Et pour l'instant, le but, c'est d'essayer de trouver des moyens de gagner de l'argent collectivement pour ne pas se poser ces problèmes : à qui est l'argent qui est gagné ? Du coup, on voulait faire les

⁸⁶⁰ Il s'agit bien souvent de femmes sans papiers qui bénéficient de cet espace.

monstres pour retaper les meubles et les revendre : des choses qu'on n'a pas encore mises en place, mais qu'on aimerait bien mettre en place. » (F4)

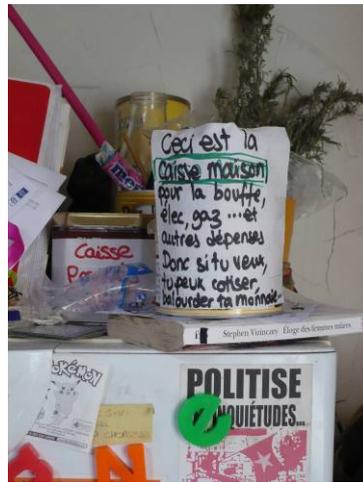


Figure 51. Ceci est la caisse maison

Au travers de cette réflexion, nous constatons que plutôt que de penser la notion de gratuité, il s'agit d'appréhender ces lieux et ces pratiques sous l'angle des valeurs et de la mise en pratique de celles-ci, comme nous allons le souligner avec la pratique de la « récup ».



Figure 52. Prix libre

4.2. La pratique de la « récup » et les pratiques de consommation

La pratique de la « récup » est un élément central de la vie collective des squats français et des maisons allemandes⁸⁶¹ : c'est en effet la principale source d'approvisionnements alimentaires des groupes. La récup est un besoin, une nécessité dans la possibilité de vivre le squat.

Cette pratique s'articule autour de deux logiques : une logique militante avec des soubassements idéologiques précis et une logique économique, réelle et effective, qui ne peut néanmoins se penser en dehors du contexte idéologique du squat.

Il s'agit d'une réelle articulation indissociable l'une de l'autre. On ne peut pas nier la réalité économique des squatteuses qui vivent des minima-sociaux, de bourses, de travaux saisonniers ponctuels, bien que cette réalité économique soit raisonnée en fonction des logiques d'engagement anarcha-féministe :

« Je veux dire, tu peux vivre sans argent ici, c'est aussi cool aussi et le point positif à vivre dans un collectif que tu aimes vraiment est que tu ne dois pas tout abandonner pour l'argent, si tu ne le veux pas, tu n'es pas obligée de travailler pour gagner de l'argent. » (B14)

« Me tuer à gagner de l'argent pour ne pas avoir le temps de vivre, de le dépenser, de faire des choses complètement volontaires. Du coup, c'est clairement un engagement aussi d'arriver dans un lieu où les loyers sont le plus bas possibles, j'imagine, que ce qu'on peut payer. On paye le minimum pour que ça tourne. Et pas d'enrichir une régie, des spéculateurs, des propriétaires qui tiennent déjà toute la moitié de la ville. » (B17)

La pratique de la « récup » permet ainsi de vivre avec des ressources financières limitées, réalité économique de l'engagement politique.

« La bouffe, elle est relativement gratuite. Donc, à part, les choses très personnelles que tu as besoin d'acheter... Et même si tu n'as plus d'argent, tu peux te nourrir de légumes de la récup, pendant des mois. Donc, ce n'est pas non plus une crainte. » (B17)

Dans ce contexte d'une économie minimale, il est intéressant de souligner que le recours à l'aide alimentaire organisée de manières associative et caritative n'est pas envisageable pour les habitantes des squats. Cette démarche est en dehors de cet univers « de l'économie minimale » qui n'est, d'ailleurs, pas vécue comme relevant de la pauvreté :

⁸⁶¹ Cette mise au pluriel renvoie au fait que cette pratique fait système : elle ne peut se dissocier de la vie en squat, de la pensée autonome et libertaire.

« Je trouve qu'il n'y a pas vraiment de raison pour que mes parents me paient ma vie de princesse, non plus. [...] Ici, on est quand même vachement privilégié. Les gens, ils vont se plaindre parce que 3,4 fois dans l'année, il n'y avait pas d'eau, mais bon ça va. En France, il n'y a pas d'eau, pas de gaz, pas d'électricité, rien. Alors, ici, on a de temps en temps des problèmes, mais bon on a 35 colocs, on a internet, on a je-ne-sais-pas combien de films. T'as un problème, tu vas toquer à la porte à côté, quelqu'un va t'aider. Enfin, je veux dire : c'est une vie de pacha. Les gens, je ne sais pas de quoi ils peuvent se plaindre dans ce cas-là. Le luxe. » (B11)

« Ce type de logement, c'est un moyen d'être indépendante vis-à-vis des contraintes de la société et de quand même pouvoir faire des choses pour soi. Et de pas être dans le seuil de la pauvreté, quand même. » (B17)

Cette économie minimale est consciemment « créée » par une démarche militante globale faisant dire aux habitantes des squats qu'elles sont « privilégiées », qu'elles vivent selon leurs principes propres. Il est également inenvisageable de recourir à l'aide alimentaire tant cette pratique se situe aux antipodes des valeurs d'autonomie véhiculées par le mouvement et de subversion du système qui fondent la vie en squat.

Cette donnée est néanmoins à relativiser à la lumière de notre terrain allemand. Le recours à l'aide alimentaire est parfois envisagé comme moyen ponctuel de secours, au service de la maison et de l'ensemble du réseau autonome et libertaire. Ce bémol est intéressant à souligner au regard du contexte des maisons allemandes. La maison allemande est en effet plus établie que les squats français. Les habitantes sont soumises au règlement d'un loyer et pour l'honorer, nombre d'entre elles travaillent. Si elles sont plus intégrées socialement, elles se retrouvent néanmoins paupérisées du fait du règlement du loyer. Elles se retrouvent en effet à articuler une démarche militante autour de pratiques habitantes particulières qui ne peut se réaliser pragmatiquement sans le paiement d'un loyer. Autrement dit, elles doivent assurer, en premier lieu, le règlement du loyer pour ensuite envisager leur mode de vie au sein de la maison. Cette conjoncture a pour conséquence un manque de temps alloué à la pratique de la « récup ». Dans ce contexte fragilisé par cette réalité économique, elles ont parfois recours au système assistanciel des banques alimentaires⁸⁶² d'où elles reviennent chargées de cagettes entières de fruits, de légumes, de produits laitiers et autres denrées alimentaires qui se verront déposées à l'extérieur de la maison. S'il y a transgression du principe d'autonomie véhiculé par le mouvement et de subversion du système qui fondent la vie en squat, il n'en reste pas moins que cette pratique se fait de manière solidaire : chacun-e, acteurs et actrices de la scène

⁸⁶² Cette réalité doit également se concevoir à la lumière de l'engagement des actrices « allemandes » : étant moins politisées, radicales dans leur mode de vie que les actrices françaises, elles dérogent parfois aux valeurs militantes qu'elles portent ou aux principes qu'elles revendiquent.

autonome allemande, habitant-e-s du quartier peuvent se servir en fonction de leurs besoins. Les habitantes de la maison se ravitaillent en fonction du nombre de personnes rattachées à leur « cuisine » tout en « collectivisant » leur démarche.

Toutefois, si cette dimension est notable, la pratique de la « récup » fait intégralement partie du mode de vie des habitant-e-s des squats autonomes et libertaires.

La « récup »⁸⁶³ est une pratique articulée autour du refus de la société de consommation, de l'exploitation capitaliste, de la surproduction ainsi que la surconsommation du mode de vie dominant. Elle se réalise de manière régulière, en fonction de la réussite des « récupés » antérieures. En pratique, il s'agit de récupérer de la nourriture dans les poubelles des supermarchés, épiceries ou petits commerces (comme les boulangeries), de glaner, à la fin des marchés, les fruits et les légumes, parfois simplement hors calibre, jetés ou tombés au sol et qui ne pourront réintégrer du fait d'une « anomalie », le circuit de la vente, du commerce.

Cette pratique de la « récup »⁸⁶⁴ demande du temps et une organisation précise pour être efficace. Elle se réalise à plusieurs, sur la base du volontariat, et se fait au bénéfice du collectif de maison. Le mode de vie collectif des squats féministes conduit à un glanage quantitatif. Quelle que soit la fréquence de cette pratique, les personnes qui s'y attèlent anticipent les besoins et se tiennent prêtes à profiter de toutes les opportunités.

Les quantités récupérées sont importantes : elles doivent couvrir les besoins des habitantes des maisons et sont destinées au collectif élargi, les invité-e-s, les personnes de passage. Selon les possibilités, il n'est pas rare que la nourriture glanée soit redistribuée au collectif large du milieu autonome et libertaire ou bien qu'elle serve à l'organisation de repas solidaires pour une cause ou un projet... La récup est ainsi utilisée au maximum de ses possibilités.

La « récup » ne peut se faire sans une organisation au préalable. On s'organise pour avoir un véhicule permettant de stocker les produits, récupérés en quantité importante et permettant d'aller dans les différents lieux préalablement repérés⁸⁶⁵. Dans certains squats fréquentés,

⁸⁶³ Autrement appelé freeganisme, mot anglais formé du terme « free » pour gratuit et « gan » en suffixe pour désigner cette pratique alimentaire.

⁸⁶⁴ Sur ce sujet : voir l'excellent documentaire d'Agnès Varda, *Les glaneurs et la glaneuse*, sorti en 2000.

En prenant comme point de départ la peinture de Jean-François Millet, « *Des glaneuses* », Agnès Varda s'interroge sur ce droit d'usage de la production agricole et montre la manière dont il se pratique de nos jours. Agnès Varda a été à la rencontre de personnes (jeunes, moins jeunes, agriculteurs, salariés, retraités, Rmistes, de nos villes et de nos campagnes) qui pratiquent le glanage. A partir de ces différents portraits, elle rend compte des différentes motivations qui animent ces personnes: les motivations d'ordre économique aux motivations d'ordre idéologique, se déclinant selon les profils, les intentions, les réalités sociales. Les « glaneurs » d'Agnès Varda sont assez proches des mouvements Freegan même s'ils ne s'y résument pas.

⁸⁶⁵ Cette connaissance des lieux est alimentée par l'ensemble du réseau autonome et libertaire qui s'échange les informations sur les lieux propices à la « récup ».

nous avons d'ailleurs pu découvrir des plans de ville avec le marquage des points de récupération.

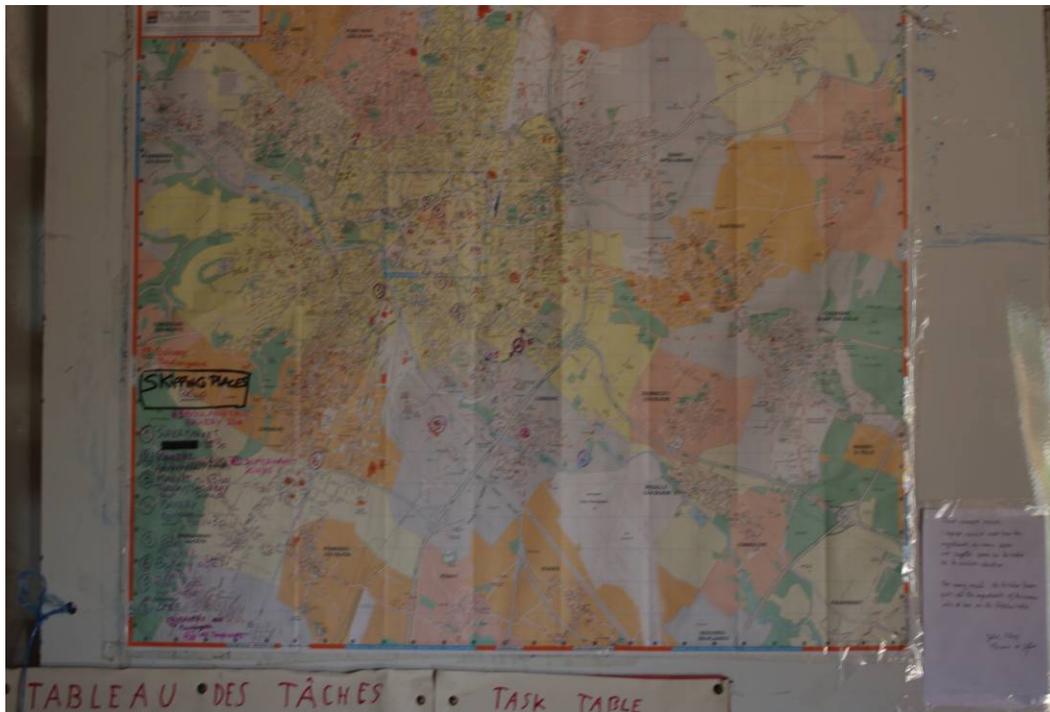


Figure 53. Plan "récup"

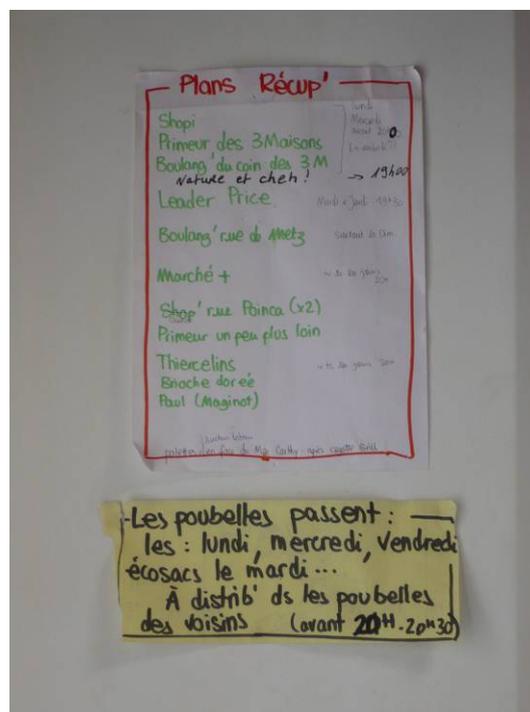


Figure 54. Plan "récup" avec horaires

Les habitant-e-s des squats élaborent ces plans avec des explications temporelles précises : le jour de la sortie des poubelles, les horaires pendant lesquels on aura plus de chance de trouver des denrées alimentaires et le laps de temps imparti à la réalisation de cette tâche. A Berlin, nous avons pu découvrir dans le livre consacré aux invité-e-s, cette note spécifique :

« You can organize some food for everybody. Here some address where you get a lot of food for free.

Tuesday and Thursday, you can go to Maybach Ufer (Kreuzberg, nahe U Kottbuser Tor), there is a market, and there you get a lot fruit and vegetable at 6 o'clock in afternoon. [...] Also this bakery gives bread and cake at 2³⁰ in morning. You have to wait when the car comes and ask this man, he gives bread. Also biocompagny, in Mehringdamm (Kreuzberg) has a big open container.

Ask people in the house for more address or more information»

Comme le texte le souligne, les horaires sont variables pouvant entraîner l'étalement de cette pratique dans le temps, le jour comme la nuit. Cette variabilité temporelle dépend des lieux de récupération qui sont multiples :

- Les marchés constituent la ressource privilégiée en fruits et légumes. L'abondance et la qualité des produits sont des données effectives rendant compte du rapport spécifique entretenu avec ces lieux. Les marchés ont généralement lieu, en France, en matinée. Le glanage ne pourra donc se faire qu'à sa fermeture, au moment où les maraîchers remballent leurs étals. À Berlin, le marché conseillé se tient deux jours par semaine et s'étale toute la journée. La récupération ne pourra donc se faire qu'en fin de journée.

Il est ainsi possible de glaner les fruits et les légumes jugés « invendables » ou « non présentables » par les commerçants qui les abandonnent sur place, à même le sol, avant d'être balayés et récupérés par les nettoyeurs du service de la voirie, ces fruits et ces légumes devant normalement terminés dans les camions-bennes des éboueurs.

Mais, certains commerçants remettent parfois des cagettes, en main propre, si, à la fin du marché, on leur demande directement leur « production au rebut ».

- Les marchés ne couvrent pas l'ensemble des besoins alimentaires nécessaires. C'est pourquoi les poubelles des supermarchés, des épiceries, des supérettes font également partie de cette cartographie des lieux de glanage.

Ces poubelles sont particulièrement recherchées par celles et ceux dont l'alimentation est essentiellement issue du glanage pour s'approvisionner en produits laitiers, secs, en féculents. Elles complètent les fruits et les légumes récupérés sur le marché même s'il n'est pas rare d'en trouver également dans les poubelles des supermarchés.

Les produits trouvés sont en dominante des produits inscrits dans des circuits industriels de fabrication et de conditionnement. Plus clairement, c'est de la nourriture « industrielle » élaborée selon des processus réglementés et standardisés : portionnée, emballée... D'ailleurs, si on les retrouve dans les poubelles des supermarchés, c'est bien souvent que l'emballage est endommagé. Un emballage fissuré, un papier collant, poisseux sont autant de raison de jeter le produit, dans son entier, pendant que la nourriture est préservée de la « contamination » par l'emballage.

Les produits qu'on trouve dans les poubelles des supermarchés concernent également ceux dont la date de péremption est échue. Pour les squatteuses, cette date n'alerte nullement sur la non-comestibilité du produit, elle est simplement appréhendée comme un indice de précaution n'informant nullement sur la valeur des produits. Nous pouvons d'ailleurs souligner que l'expérience des squatteuses décrédibilise cette notion de danger à la consommation de produits dont la date limite est dépassée.

- Les boulangeries sont également un lieu privilégié de ravitaillement pour prolonger la collecte en pains, viennoiseries, parfois même en gâteaux.

- Au-delà de la nourriture, la « récup » concerne également les meubles, tous accessoires trouvant affectation et/ou utilité dans les squats. Les monstres, les casses auto, les déchetteries sont également des lieux fréquentés pour trouver des pièces, des objets qui serviront aux nombreuses pratiques de bricolage auxquelles les squatteuses s'adonnent. Les collectes d'ordures lourdes résidentielles sont également l'occasion « d'aller faire son marché ». Enfin, les poubelles des « fast food » sont également des points de ressources, non pas en denrées alimentaires, mais en huile de friture usagée qui sert de carburant pour certains camions ou voitures.

Les lieux ou plutôt les poubelles sont repérées au préalable. Il ne reste plus qu'à se plier aux horaires qui se fixent sur la connaissance du moment où les commerçant-e-s sortent leurs poubelles et celui où les éboueurs passent les vider. Ce laps de temps peut être très court et demande donc une certaine réactivité de la part des personnes qui s'attèlent à la tâche. Elles intègrent toutes ces dimensions dans leur gestion du temps, dans la manière de gérer leur journée, comme leur soirée.

Cette pratique peut être facilitée par l'autorisation tacite des commerçant-e-s qui s'arrangent pour que leurs produits puissent être facilement récupérés. Cette donnée effective implique une relation de respect entre les commerçant-e-s qui procèdent de cette manière et les personnes qui glanent. Cette relation de respect se prolonge d'ailleurs en règles de conduite.

Cette pratique n'est vraiment pas anodine dans le mode de vie du squat et se fait donc sur la base de certaines règles. Elle rend compte, tout d'abord, des idéologies véhiculées par le mouvement autonome et libertaire. Le principe de solidarité est au cœur de la vie en squat et s'exprime tout autant autour des poubelles. Au moment de la « récup », il existe en effet une solidarité dans l'action : ce qui sera glané peut être partagé, échangé avec les personnes présentes sur les lieux. L'obligation de discrétion est également une composante de cette pratique. Les personnes qui glanent doivent respecter les lieux afin qu'il n'y ait pas de conséquences négatives pour l'ensemble des personnes qui glanent.

Légalement, il est permis de fouiller dans les poubelles afin de récupérer leur contenu. Tout déchet est, juridiquement, considéré « *res nullius* » : il n'a pas de propriétaire mais reste appropriable. Ce qui se trouve dans les poubelles n'appartient plus à personne, mais celle qui s'en empare la première devient détentrice de la découverte. Légalement, les propriétaires des poubelles ne peuvent entraver la fouille lorsque les poubelles sont localisées sur la voie publique⁸⁶⁶. Si la pratique est autorisée, elle devient néanmoins interdite quand la poubelle se situe sur un terrain privé, comme la plupart des poubelles des supermarchés. La benne, le réceptacle, le contenant, ont un propriétaire à la différence du contenu. Si ce dernier se situe sur un terrain privé, la fouille y est proscrite.

Les propriétaires des poubelles et non des déchets puisque ces derniers ne leur appartiennent plus appréhendent néanmoins les recours judiciaires des « glaneuses » et des « glaneurs ». S'il y a en effet intoxication alimentaire à la suite de la consommation d'un aliment glané dans les poubelles, il est possible pour les victimes de porter plainte contre l'ancien propriétaire des déchets qui a mis en libre service des aliments avariés ou nocifs sur la voie publique. Certains propriétaires se couvrent alors face à d'éventuelles représailles ou préjudices en privatisant les poubelles, et par là même, les déchets. D'autres propriétaires vont jusqu'à déverser de l'eau de javel ou du poison fort odorant afin de dissuader les personnes qui s'alimentent dans les poubelles. Cette pratique⁸⁶⁷ dépasse néanmoins la logique précédemment énoncée, de se protéger d'éventuelles conséquences juridiques. C'est toute la tension entre deux systèmes idéologiques qui s'affrontent. D'un côté, c'est la logique de l'autosubsistance, celles des squatteuses dont les poubelles sont au cœur de leur source alimentaire. De l'autre, c'est la

⁸⁶⁶ Sur ces questions législatives, nous pouvons néanmoins relativiser cette législation permissive en soulignant que les autorités municipales des communes françaises peuvent interdire la pratique du glanage, par arrêté municipal, à l'échelle de leur territoire.

⁸⁶⁷ Relatée dans le documentaire d'Agnès Varda.

logique capitaliste qui voit dans cette pratique la négation de leur système⁸⁶⁸, de l'économie de marché et une perte de profit qu'il faut enrayer afin que celle-ci ne se propage pas à l'échelle d'autres groupes sociaux.

Cette réalité sociale, tant juridique qu'idéologique, a pour conséquence de modeler les pratiques. Un point de glanage est précieux et si les squatteuses sont hostiles au système capitaliste, le but est de préserver un lieu « rentable » à l'obtention de denrées alimentaires. Elles opèrent donc en toute discrétion et en toute propreté pour ne pas alerter les propriétaires de leur pratique. Si la pratique devient une incivilité, le propriétaire envisagera d'autres solutions dans la gestion de ses poubelles, comme cadenasser les bennes, les enfermer sur un terrain clôturé pouvant aller jusqu'à la contamination des produits, comme nous l'avons précédemment évoquée. Les denrées jugées non-récupérables ou non-comestibles sont donc remises à leur place, « proprement » dans les containers et non éparpillées au sol. Cette dimension peut apparaître comme un acte de civilité. Néanmoins, elle ne résume absolument pas le rapport que les squatteuses entretiennent avec les « poubelles ». En effet, l'hostilité des propriétaires et leurs méthodes de gestion des déchets peuvent conduire les squatteuses à des actes de vandalisme⁸⁶⁹. Si les poubelles sont dans un enclos, grillagées, elles seront enfreintes. Si les poubelles sont cadencées, elles peuvent être fracturées...

Une part d'improvisation est cependant indispensable pour effectuer cette pratique. Il faut en effet faire face à des déconvenues d'ordre logistique : se plier aux aléas des changements de sites, aux approximations des horaires, au caractère également aléatoire des ressources, tant du point de vue quantitatif et que du point de vue qualitatif (selon les saisons, la fragilité des produits...). Même si la pratique est régulière, organisée autour de sites précédemment repérés, propices à la collecte et fructueux de denrées, l'alimentation provenant de la récup reste sous le signe de l'aléatoire : elle n'est pas stable, ni assurée, varie selon les jours et peut même faire défaut ponctuellement ou définitivement sur un site. La maîtrise totale de l'approvisionnement et de la consommation est donc impossible, bien qu'organisée. Cette dimension aléatoire de la « récup » ne décourage nullement les habitantes des squats qui s'y

⁸⁶⁸ Il est d'ailleurs inenvisageable pour les groupes de la grande distribution de répartir les invendus ou les invendables à leur propres employé-e-s. Ces derniers, s'ils sont pris en flagrant délit de « récup », sont passibles de sanctions et de renvoi.

⁸⁶⁹ Cette question du vandalisme est, à nos yeux, assez relative. Qui est le vandale entre un propriétaire de poubelles qui contamine ses déchets pour que ces derniers ne soient pas récupérés et des personnes qui cassent un verrou pour justement les récupérer ?

Nous avons par ailleurs rencontré sur notre terrain en France une habitante qui a été emmenée au poste de police et accusée de « vol de salade ».

adonnent. Nous pouvons plutôt soutenir le contraire. La « récup » est teintée de plaisir parce qu'elle est associée à l'idée de trouvailles, de découvertes, voire même de surprises lorsqu'on récupère des produits insolites :

« Moi et une autre personne, on était à fond fétichiste des poubelles, donc on faisait des récupés tout le temps, le soir, la nuit, dès qu'on se promenait. » (F9)

Si nous reprenons cet extrait d'entretien, c'est pour soutenir cette idée de plaisir associé à cette pratique qui, comme le souligne l'intéressé-e, peut se réaliser sans contrainte, au gré de balades, de déambulations nocturnes. Toutefois, le recours à l'adjectif « fétichiste » nous interpelle particulièrement dans ce contexte de la « récup ». Le mot « fétichisme », s'il rend compte d'une première acception sexuelle : la perversion sexuelle, (généralement masculine), dans laquelle l'apparition et la satisfaction des désirs sexuels sont conditionnées par la vue ou le contact d'un objet ou d'une partie du corps, sa deuxième acception, explorée par Marx⁸⁷⁰, s'applique au processus de réification réduisant les rapports sociaux à des relations d'échanges entre des marchandises, dans le mode de production marchande. Alors le fétichisme associé aux poubelles et à la « récup » - si dans sa formulation ce n'est qu'un mot - laisse néanmoins entrevoir une perspective analytique du rapport social entretenu, non pas avec des marchandises puisque ces dernières perdent leur valeur d'usage, leur capacité à servir à la production d'autres choses ou à « être consommées » : elles n'ont plus de fonction du fait de leur mise au rebut.

L'exemple des squatteuses, en perturbant le processus inaltérable de destruction ou de dégradation des aliments mis au rebut, réévalue économiquement le déchet pour le requalifier en marchandise consommable et à convoiter.

Dans un système capitaliste, la production se fait en vue de l'échange marchand. Les liens sociaux entre les unités de production se font uniquement par l'intermédiaire de la marchandise, lorsque celle-ci est mise sur le marché. Or, les rapports de production sont fondamentalement sociaux. Dans un système capitaliste, cet aspect social n'apparaît que dans une relation entre des objets, entre des marchandises. Il en résulte que la marchandise devient le support de ce rapport de production. La marchandise est l'objet fétiche ayant pour fonction d'assurer la coordination de la production de toute la société, et elle le fait en voilant le caractère social de la production. Les relations sociales sont remplacées par le marché d'échange des marchandises, qui semble décider de lui-même qui fait quoi, et pour qui. Les

⁸⁷⁰ MARX Karl, *Le Capital*, Livre I, tome I, Le Temps des cerises, Pantin, 2009 (1867)

relations sociales se confondent ainsi avec la marchandise, qui semble alors empreinte des pouvoirs humains, et qui devient le fétiche de ces pouvoirs.

Devons-nous en conclure, à la lecture de Marx, que les personnes qui s'attèlent à la récup, en dehors du marché d'échange des marchandises, recréent, retissent un rapport social perverti par l'économie de marché ? Si on s'en réfère à Marx et à sa théorie de la valeur, toute marchandise possède une valeur d'échange et une valeur d'usage. La valeur d'usage est l'utilité concrète du bien. Elle est donnée par la nature et la quantité de la marchandise. La valeur d'échange est une propriété de la marchandise qui permet de la confronter avec d'autres marchandises sur le marché en vue de l'échange. En d'autres mots, les habitantes des squats réinjectent de la valeur d'usage dans les « déchets », déçus de leur valeur d'échange. D'ailleurs, sur la valeur symbolique des « déchets », il est important de souligner que les produits issus de la récupération sur les marchés ou dans les poubelles sont considérés comme réellement consommables, non-nocifs, dotés de qualités, de valeurs nutritionnelles et de plaisir comparables aux produits achetés. Il faut en effet postuler que malgré un contenant jugé « dégoûtant » - la poubelle - déclassant les produits et dans le même temps stigmatisant ceux et celles qui s'y approvisionnent, la nourriture qui s'y trouve possède toutes les qualités pour sa consommation⁸⁷¹.

Toutes ces dimensions articulées entre compétences, connaissance en matière de lieux, techniques et valeurs des produits, se prolongent par un « savoir-faire⁸⁷² » pour optimiser les produits récupérés. En effet, nous ne pouvons faire abstraction des compétences spécifiques associées à l'approvisionnement qui se prolongent jusqu'à la préparation : identifier les produits encore utilisables, imaginer la façon de les utiliser, de les conserver, de les cuisiner.

Au moment de leur collecte, certains produits peuvent se trouver dans des états peu reluisants, mais, une fois triés, épluchés, nettoyés, débarrassés des morceaux abîmés, ils retrouvent leur valeur comestible.

Les produits de la « récup » sont de véritables « ressources » pour les habitant-e-s des squats qu'il faut exploiter, voire requalifier par une préparation. Le glanage peut s'apparenter à un réel « ré-enchantement » de l'alimentation. Cette dimension est intéressante à souligner : les produits mis au rebut sont « déclassés », exclus du circuit normal de la consommation,

⁸⁷¹ Cette dimension, si elle est ici soulignée, est partagée par l'ensemble des habitant-e-s des squats qui s'alimentent de cette manière. Pourtant, il est intéressant de la souligner tant cette pratique et cette démarche ne font pas l'unanimité dans l'ordre social.

⁸⁷² La notion de savoir-faire est réelle. En observant les modalités d'approvisionnement et en ayant nous-même participé à des collectes, nous avons pu vivre une réelle initiation que nous associons à un savoir-faire.

associés à des déchets affaiblissants, de ce fait, la valeur accordée aux personnes qui les glanent, mais en les extrayant de ce contexte péjoratif qu'elles contestent et qu'elles affrontent, les habitant-e-s des squats les réhabilitent et les requalifient en produits de consommation. Dans le même temps, nous ne pouvons occulter que le système idéologique de cette économie de marché frénétique alimente la possibilité même du squat dans la mesure où ce sont les dérives de la surproduction et de la surconsommation qui permettent l'approvisionnement alimentaire. Le squat n'est pas un système fermé, pour assurer la « pérennité » du modèle, il se nourrit de l'environnement extérieur, pour y trouver les ressources dont il a besoin afin d'agir au sein même des lieux de vie.

De nombreuses dimensions ont été énoncées pour comprendre cette pratique de la récup : compétences et savoir-faire, connaissance en matière de lieux qui nous informe d'un rapport spécifique à la ville, d'un rapport au temps... Le glanage se présente comme une pratique structurante la vie en squat. Toutefois, il ne procure pas en permanence l'intégralité d'une alimentation complète. Certains produits ne se trouvent jamais⁸⁷³. Nous pensons au soja, au tofu qui constituent une partie de l'alimentation des habitantes des squats.

Cette pratique nous informe également sur la manière dont le projet anarcho-féministe peut se réaliser au travers de l'expérience de la précarité, d'une économie minimale, en dehors de ressources financières, du travail salarié. Toutefois, pour que ce modèle fonctionne, il se nourrit de l'environnement extérieur, du capitalisme et de ses dérives que les militantes féministes contestent. A partir de ce lien entre « récup » et capitalisme, pouvons-nous penser la gratuité ? Pour répondre à ce questionnement, nous allons spécifiquement travailler cette notion à partir de la spatialisation des espaces habités du squat qui disposent d'une « zone de gratuité », créant ainsi une rupture avec le reste des espaces pratiqués du squat. C'est pourquoi nous articulerons la notion de gratuité avec celles de don/de contre-don.

4.3. La spatialisation de la « gratuité »

Une « zone de gratuité »⁸⁷⁴, souvent permanente et autogérée, existe dans tous les espaces visités. Cette zone pose la question des habitudes de « consommation » autour de nombreux

⁸⁷³ Le vol est une alternative tout comme « l'achat ».

⁸⁷⁴ L'idée est née dans les années 60 et est issue de la scène « hippie », aux Etats-Unis. Les Diggers, un groupe de l'époque, organisaient des magasins gratuits, des repas, du transport, des soins médicaux, du logement temporaire, des concerts et de l'art, sans aucune rétribution monétaire. À Miami en 1994, pendant les actions contre la Zone de libre-échange des Amériques (ZLEA), est né les « Really, Really Free Market ». Il s'agit de l'organisation de *Jours de marché* (gratuit) dans les parcs des villes. L'idée de « magasin gratuit » est aujourd'hui

rapports : marchand/non-marchand, gratuité/propriété, profit/don...). Elle réinvente d'autres modes de partage. Dans cet espace dédié à la gratuité, toute personne peut déposer ou non quelque chose, prendre ou non quelque chose en dehors d'un système monétaire⁸⁷⁵ : objets, vêtements, livres sont ainsi en libre accès.

Nous constatons que le mot « zone » dans sa mobilisation pour nommer ces espaces renvoie, dans sa définition, à une mise en ordre, à une rationalisation de l'espace, à un découpage de l'espace habité en fonctionnalité : la gratuité. En d'autres mots, cette zone crée une rupture avec le reste de l'espace habité. Elle énonce que cet espace est, plus qu'ailleurs, réservé à la gratuité. La « zone » édicte la règle de la gratuité, la « contrainte » et la « servitude » à la gratuité qui délimitent l'occupation de l'espace habité. Cette distinction provoquée par une « zone de gratuité » est primordiale à saisir et nous l'expliquerons à la lecture de la définition suivante : « Dans le cadre marchand, « gratis » signifie le fait d'obtenir quelque chose pour rien, sans payer, sans coût. Gratuit signifie ici sans valeur d'échange. Gratuit s'applique aussi à quelque chose que l'on fait « pour rien », qui n'a pas d'utilité évidente, que l'on fait « gratuitement », comme l'emballage des cadeaux, par exemple. Gratuit signifie alors sans valeur d'usage. Gratuit signifie aussi sans rationalité comme dans « affirmer quelque chose gratuitement », sans fondement, sans preuve. Pour le donateur, gratuit signifie aussi libre, sans obligation, et sans exigence de retour ; c'est le sens le plus contesté et qui est interprété comme un « mensonge social ». Enfin gratuit conserve une touche de grâce, de gracieux, qui fait surgir de nulle part quelque chose d'inattendu, de généreux, qui est relié à la naissance, à l'engendrement⁸⁷⁶ ».

Penser la gratuité s'avère finalement assez complexe pour qualifier l'espace du squat féministe. La gratuité exprime la non-association d'un produit à un prix, d'un service à une rétribution. La valeur d'échange articulée à une valeur d'usage constituent finalement une norme « morale⁸⁷⁷ ». Or, les squatteuses, en transgressant l'espace privé d'autrui et en instillant de la gratuité dans leurs modes de vie vont à l'encontre de cette norme morale. Avec

utilisée par les mouvements écologiques qui y voient un mode de « recyclage » impactant socialement sur les usagèr-e-s.

⁸⁷⁵ L'alternative du « ou non » cherche, tout comme la logique du prix libre, à souligner qu'il n'y a pas d'obligation d'amener quelque chose pour prendre autre chose, que nous ne sommes pas dans le domaine du troc, de l'échange impliquant un devoir de réciprocité.

Si nous en avons vu dans l'ensemble des lieux visités, une zone de gratuité peut être temporaire et prendre place lors d'événements ponctuels : sous un pont, par exemple, comme ce fut le cas à Grenoble, en 2009, ou dans la cour intérieure du Liebig 34, à Berlin.

⁸⁷⁶ GODBOUT Jacques (en collaboration avec Alain Caillé), *L'esprit du don*, Ed. La Découverte, 1992 : 248.

⁸⁷⁷ Nous utilisons ce mot de « moralité » pour rendre compte de l'incapacité pour certaines personnes à se servir de biens ou de produits en dehors d'une médiation économique. Sur cette question : BAUDRILLARD Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972 : 258. Il relate l'intervention d'un groupe qui occupe et neutralise un grand magasin aux Etats-Unis et qui invite la foule à se servir librement.

la mise en perspective de la « zone de gratuité » qui est spatialisée au sein des espaces de vie, nous voyons bien qu'il y a une valeur d'usage de l'espace habité du squat, lieu d'un groupe circonscrit dont les limites ne sont pas étanches. Comment pouvons-nous saisir le sens de cette valeur d'usage ? L'usage renvoie aux utilisations particulières que les habitantes des lieux squattés peuvent faire de l'occupation. A partir de ces usages sociaux au sein du squat, nous constatons que ceux-ci sont considérés comme normaux, dessinant les contours d'une « culture » de la valeur d'usage sans valeur d'échange puisque celle-ci est neutralisée par la gratuité des espaces, du mode de vie.

4.4. Penser le don et le contre-don

De nombreux paradigmes sociologiques nous révèlent l'impasse conceptuelle à mobiliser la notion de gratuité notion. « La sociologie postule [en effet] que les agents sociaux n'accomplissent pas d'actes gratuits.⁸⁷⁸ »

Les fondements du paradigme du don/contre-don de Mauss⁸⁷⁹ confortent, par ailleurs, cette idée de « non-gratuité » des rapports sociaux. En s'intéressant au fonctionnement des relations d'échange établies et ininterrompues dans le temps qui admettent, dans leur régulation, des déséquilibres et des décalages temporels entre ce qui est donné (le don) et ce qui rendu (le contredon) sans pour cela mettre en péril l'engagement des parties prenantes, Mauss conceptualise la relation d'échange établie dans le temps à travers l'expression de « phénomène social total » (ou « fait social total »). Selon lui, chaque échange doit être compris comme un « tout », c'est-à-dire comme un système global encastré dans des dimensions dynamiques et interdépendantes d'ordre symbolique, identitaire, social, affectif, relationnel, etc. propres à l'espace considéré.

Si la mise en perspective de deux actes - le don et le contre-don -, fait écho aux filtres classiques d'analyse des échanges, l'approche par le don s'écarte fondamentalement d'une conception de l'engagement fondée sur les seuls principes de contentement des intérêts recherchés (donner pour recevoir) et de réciprocité synchronique (donner et recevoir) où les actions sont pensées de manière discrète et indépendante. Elle retient que toute relation d'échange est à l'origine de la création d'un lien social singulier et prégnant entre les donnants. Ce lien est ce qui lie l'acte de don au contre-don et sa pérennité autant que sa protection constitue un moteur d'action et d'engagement quotidien. L'échange repose ici sur

⁸⁷⁸ BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*, Seuil, 1994 : 150

⁸⁷⁹ MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, préface Georges Gurvitch, introduction Claude Lévi-Strauss. PUF, Paris, 1993 [1re éd. 1950].

une triple dimension : donner, recevoir puis rendre, où l'action de recevoir implique que l'on accepte d'entrer en relation avec l'autre en ne lui rendant pas immédiatement, mais de façon différée. Pour l'auteur, l'individu inscrit dans ce type de relation est engagé totalement, c'est-à-dire subjectivement, socialement, symboliquement, affectivement, etc. Ce qu'il est et la manière dont il agit à l'intérieur est inséparable et indissociable du milieu particulier dans lequel il évolue et de sa construction, lequel contribue à faire que ce que l'individu donne est inséparable de ce qu'il est socialement au sein de cet espace. L'engagement est ici entendu dans une perspective élargie.

Appliquée au monde du squat féministe, cette conception impose de considérer que les actrices engagées dans un espace spécifique, investissent l'ensemble de ce que celui-ci met en jeu : un système constitué de valeurs, une organisation, des symboles, des repères identitaires, des normes de conduite, etc. Appliqué à l'individu.e, ce raisonnement considère que l'individu.e investi.e dans la relation cumule à la fois des comportements affectifs, de calcul ou encore de désintérêt. Quatre dimensions définissent, selon Mauss, l'échange de type don/contre-don :

- 1) une dimension intéressée (lutte d'honneur, intérêts économiques, etc.) ;
- 2) une dimension désintéressée : les acteurs et actrices sont conduits à se dessaisir, à sacrifier leurs intérêts immédiats au nom du lien ;
- 3) une dimension contrainte (ou obligée) : car des obligations de toutes sortes pèsent sur la relation ;
- 4) une dimension libre et spontanée : chacun.e décide du moment où il ou elle donne et de l'initiative du pas fait vers l'autre.

Du point de vue de l'organisation politique, ce qui fait valeur, est l'horizontalité des relations interpersonnelles et de la structure organisationnelle des collectifs. Ce principe consiste en la suppression de toutes hiérarchies au sein de l'organisation même du groupe d'habitant-e-s. Il suppose que tout-e-s détiennent un pouvoir de décision, ce qui va à l'encontre de la dimension intéressée décrite par Mauss car *a priori*, il n'y a pas de place à des luttes d'honneur puisqu'il n'existe pas de hiérarchie, ni de base, ni de chef, mais l'horizontalité d'une multiplicité d'êtres collectifs autonomes, nouant directement des relations, sans instances coordinatrices ou hiérarchiques surplombantes. Autrement dit, cette instance serait l'expression spatiale de l'idée d'égalité. Le DIY peut être qualifié de principe politique régissant le squat féministe, il est un principe de l'action libre et spontanée. Nous retrouvons ici la quatrième dimension

énoncée par Mauss : la spontanéité qui fait valeur dans le mouvement squat. La spontanéité désigne la capacité des actrices à agir par elles-mêmes, à partir de leurs propres ressources, comme le souligne la citation ci-dessus. Dans cette acception, cette notion est synonyme de situation émancipatrice. La dimension désintéressée existe également lorsque nous mesurons le modèle d'engagement des actrices à soutenir un lieu, à le porter. Nous pouvons ainsi l'analyser en termes de « posture de sacrifice d'intérêts immédiats au nom du lien⁸⁸⁰ » :

« Je me pose d'ailleurs des questions à ce sujet car ça ne me semble pas juste. Il y a des gens qui ont de l'argent car ils travaillent et il y a d'autres personnes qui n'ont vraiment pas d'argent car elles passent leur temps ici à travailler sur les projets. Et l'argent qu'elles ont est l'argent collecté lors des différentes manifestations. C'est déséquilibré car elles supportent le lieu.⁸⁸¹ »

Dans cet extrait, nous voyons justement cette dimension du désintéressement. Il se fixe ici autour de la notion d'argent. Certaines personnes s'investissent plus dans le projet d'habitat collectif que d'autres.

L'entrée par le don oblige, pour comprendre ce qui se joue et s'échange dans une relation, à considérer les spécificités de l'espace investi par les actrices des squats féministes. En effet, comprendre une relation d'échange durable, ce qui s'y joue, la manière dont elle s'organise, la façon dont les individu.e.s s'y trouvent engagé.e.s, passe par une nécessaire analyse de la « conscience » du milieu d' « encastrement », c'est-à-dire par une appréhension du « tout » qui inclut : les valeurs, les règles, la culture, l'histoire, les symboles, les référents de l'action⁸⁸² ... Nous pouvons peut-être l'envisager comme un système économique, dans une économie du don :

« Je sais que plein d'autres gens ont investi du travail dans cette baraque là avant que je n'arrive. Du coup, j'en profite. Mais, en même temps, moi, c'est quelque chose des fois qui a tendance à me rendre heureuse de savoir, que moi, j'ai investi beaucoup d'énergie dans des lieux où finalement je ne vis plus, soit parce que je suis partie, soit parce qu'ils sont expulsés. Mais, quand même, d'avoir l'impression, je ne sais pas, qu'il y a des énergies, je ne sais pas ce que c'est, un milieu où ça circule, que tu ne profites pas forcément de ce que toi, tu as fait, mais tu profites de ce que les autres ont investi. Et ça, je trouve ça chouette. [...] Oui, mais aussi de savoir que oui, j'ai fait beaucoup de choses, mais ça n'a pas augmenté ma propriété à moi, quelque part. Je n'ai pas construit

⁸⁸⁰ MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, op. cit.

⁸⁸¹ Extrait d'une discussion collective autour de la gratuité des espaces *queer* et féministes dans le cadre d'un workshop intitulé « Living in queer spaces » (Schwarzer Kanal, 9 août 2008, laD.I.Yfest, Berlin)

⁸⁸² Ces dimensions sont traitées dans notre partie consacrée aux logiques d'engagement.

ma petite maison, mais quand même je peux vivre dans des lieux où j'ai une situation confortable. Ca, je trouve que c'est juste.» (F3)

Au travers de cet extrait, nous en arrivons à penser le concept d'économie solidaire qui est définie de manière empirique, à partir des pratiques des actrices et/ou des acteurs. Au sens large, l'économie solidaire regroupe l'ensemble des initiatives économiques privées, autonomes de l'Etat et misant sur l'intérêt collectif et la solidarité plutôt que la recherche du profit⁸⁸³. Le concept d'économie solidaire est précisément né afin de désigner les pratiques qui contribuent à réarticuler l'économique aux autres sphères de la société, dans une perspective d'une société plus démocratique et plus égalitaire⁸⁸⁴.

Les pratiques de squat telles qu'elles sont exposées par notre informatrice combinent des dynamiques, des initiatives autonomes avec des finalités non-centrées sur le profit mais plutôt sur l'intérêt collectif. La finalité économique se double d'une finalité sociale : produire de la solidarité, de la réciprocité.

Cet extrait mobilise par ailleurs une autre dimension de cette économie solidaire : visant à rétablir un rapport égalitaire, un sens de la justice. Cela consiste en premier lieu à corriger une inégalité ressentie d'une mise en œuvre déficiente du *droit à habiter*, en aidant les personnes issues de la mouvance anarcho-féministe à convertir un droit formel en un droit réel. Cela consiste en second lieu à compléter ce droit, dont la neutralité s'avère insuffisante pour pallier les inégalités issues de leur trajectoire personnelle, de leur appartenance de sexe, de leur appartenance à un groupe social...

L'économie solidaire du squat apparaît comme un ressort du processus d'égalité entre les sexes. Il s'agit d'œuvrer à l'émergence d'espaces au travers desquels s'exprime une tentative d'autonomisation de l'économique, de repenser un ordre purement contractuel, d'enfreindre la séparation entre un ordre privé et un ordre public. L'ensemble de ces dispositifs se trouve transgressé par l'expérience du squat, par les pratiques qui s'y façonnent. Nous voyons que tout se croise pour créer des espaces hybrides où se mélangent l'ensemble des sphères : marchand/non-marchand, public/privé, économique/non-économique. Nous notons que c'est en dépassant les frontières usuelles entre espaces privés/domestiques et espaces publics que la résolution du problème féministe se pose. Mais, l'espace du squat féministe reconstitue-il une « justice » au sens où il adapterait des droits « formels » à des exigences personnelles : concilier la promotion de l'idéal d'autonomie avec celle de l'appartenance ?

⁸⁸³ GUERIN Isabelle, *Femmes et Économie solidaire*, La Découverte, 2003.

⁸⁸⁴ *Ibid.* : 77.

Pour comprendre l'« économie » du squat féministe, il faut faire un détour vers les mécanismes de la pensée autonome et libertaire, s'appuyant sur l'autosuffisance, la capacité et la possibilité de chacun-e de répondre à ses besoins de manière autonome, en refusant l'interdépendance à l'économie de marché.

A la suite de notre propos, nous voyons que ces pratiques s'articulent autour du politique, de la subsistance, de l'apprentissage, de la connaissance, de la compétence à habiter le squat finalement. Ces différentes dimensions nous conduisent à appréhender le concept de travail énoncé par Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne*⁸⁸⁵ :

- 1) Le travail comme activité d'*animal laborans*, gouvernée par la nécessité de la subsistance humaine, destinée à être détruite par la consommation ;
- 2) l'œuvre comme activité de l'*homo faber*, produisant des choses durables destinées à rendre le monde habitable, engendrant la culture ;
- 3) l'action proprement dite, qui ne produit pas de choses séparables de l'agent, consiste en actes dans lesquels se condense l'initiative humaine face aux autres humains, dans un espace privilégié, celui du politique.

Cette distinction nous semble fondamentale pour expliquer ce qui se joue au travers des pratiques habitantes du squat. Celles-ci se révèlent être un travail : celui consacré à la subsistance humaine, celui consacré à la dimension de l'habiter et celui dédié aux modèles d'engagement féministes. En d'autres mots, ce qu'illustrent ces pratiques - qui pourraient être pensées et envisagées comme coercitives, contraignantes - est que le rapport au travail est « subverti » pour tendre vers la source de l'émancipation. Nous pouvons ainsi considérer que ces pratiques mettent fin à la valeur travail ou plutôt à l'imposition du rapport salarial au travail pour tendre vers la libération des sujets. C'est ce que nous avons différemment souligné dans « *Les « manières d'habiter » le squat* ». Les habitantes de ces lieux de vie travaillent directement le « genre » pour rééquilibrer les rapports de pouvoir, s'affranchir d'une assignation et inventer d'autres rôles, d'autres normes de comportements.

⁸⁸⁵ ARENDT Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Agora, Paris : 1988 (1^{ère} réédition : 1958)

Synthèse

En abordant cette partie sous l'angle du conflit idéologique entre l'ordre social et le système normatif anarcho-féministe, notre raisonnement a vite glissé vers l'appréhension de faits spatiaux « sexués »⁸⁸⁶. Nous avons mis en exergue que c'est « spatialement » que les contradictions socio-politiques de la mouvance féministe, autonome et libertaire s'expriment. Les inégalités spatiales « sexués » révèlent la partition entre espace public et espace privé. Cette partition est d'autant plus contestée que la critique féministe s'est forgée autour de cette remise en question des catégories du privé/public, créatrice de la hiérarchie entre les sexes. Pour les militantes féministes étudiées, il ne s'agit pas d'interroger les mécanismes ou les « dispositifs » qui conduisent les individu.e.s à agir comme ils agissent au sein d'un espace public, mais de visibiliser et de rendre compte des inégalités sociales et spatiales que vivent les « femmes, les lesbiennes, les trans ». Les contradictions de l'espace rendent effectives les contradictions des rapports sociaux. Par ailleurs, nous avons mis en exergue que les contradictions des rapports sociaux se polarisaient d'autant plus autour de la construction d'un engagement féministe au sein d'espaces mixtes, au sein de la mouvance autonome et libertaire. Les contradictions des rapports sociaux deviennent des contradictions de l'espace exprimant les conflits d'intérêts et les forces socio-politiques et ces contradictions de l'espace évoluent, pour les actrices qui portent une critique féministe de l'ordre social, en « épreuve de l'espace ».

A partir de ces mécanismes, s'amorcent les conditions de l'« émancipation » des activistes féministes qui, en se mettant à l'épreuve de la spatialité, vont tenter, non pas de renverser le rapport de pouvoir qui se fixe sur les espaces, mais de le révéler et de le rééquilibrer pour accéder à une forme de pouvoir sur l'espace. Le genre induit ici une production de l'espace. Plutôt que de subir les logiques des espaces sociaux, les actrices des squats tentent, au travers d'un rapport spécifique à l'espace - un nomadisme exploratoire et le squat-, de se l'approprier, de se le ré-approprier. En prenant « forme » dans l'espace, nous pouvons ici souligner que le squat féministe non-mixte devient lui-même une contradiction de l'espace. Lorsque nous appréhendons les pratiques habitantes en squat et que celles-ci expriment une prise d'outils, l'appréhension de savoirs techniques, le développement de compétences manuelles, nous ne

⁸⁸⁶ A partir de l'exemple de la manifestation en non-mixité « femmes, gouines, trans », nous pourrions compléter par faits spatiaux genrés ou sexuelles.

pouvons que souligner la contradiction. Par ces gestes et ces intentions, nous voyons que le squat féministe se présente comme un enjeu essentiel pour rééquilibrer les rapports sociaux.

La spatialité est l'initiatrice de rapports dissymétriques qu'on soit un homme ou une femme. Les militantes féministes étudiées amorcent alors une production spécifique de l'espace qui passe par une spatialisation de la contestation. Cette dernière se fait au travers de signes, de symboles qui marquent l'espace social dans lequel s'inscrit la contestation féministe de l'ordre social. Ces marqueurs spatiaux sont le signe d'une lutte pour l'espace. Ils révèlent les normes et les valeurs, des groupes qui se dissocient de l'ordre social. A partir des soubassements idéologiques qui permettent de façonner les divers modes d'appropriation que l'espace du squat autorise, nous avons souligné que la maison allemande révèle une appropriation plus complète du fait de sa stabilité. Cette appropriation féministe a pour conséquence de s'imposer auprès d'une population spécifique et dicte certaines pratiques en faisant basculer le statut des personnes qui l'investissent : d'habitante à militante.

A travers une pluralité de pratiques habitantes, nous avons cherché à souligner les manières dont les habitantes des squats féministes rompent les mécanismes de domination et affirment d'autres possibles, d'autres rapports au monde, des modes d'être différents. Les moyens, les outils pour parfaire cette lutte se pensent au travers de l'acte d'habiter le squat. Les pratiques que les militantes féministes mettent en place au sein du squat sont d'ordres économiques, sociaux, culturels et politiques. Chacune révèle un mot d'ordre politique et à travers l'ensemble de celles-ci, se tisse un rapport spécifique à l'espace qui souligne une certaine densité de l'appropriation des conditions habitantes du squat. Ces différentes appropriations transforment ces pratiques en territoire nous faisant dire qu'en se dé-territorialisant en se mettant à l'épreuve de la spatialité par des pratiques d'errance, d'auto-stop, de nomadisme, elles cherchent à se re-territorialiser. Ce rapport leur permet de dessiner les contours d'une identité, de la réajuster, de la refaçonner, de la travailler car il s'agit bien, pour les habitantes des squats, de travailler le « genre » pour rééquilibrer les rapports de pouvoir, s'affranchir d'une assignation, rétablir un rapport égalitaire, un sens de la justice, dépasser les contraintes socio-spatiales, de repousser les « frontières » du genre.

**Partie 4. Le « rappel à l'ordre social » ou
l'émancipation féministe au sein du squat**

Introduction de la quatrième partie

Les pratiques habitantes féministes s'inscrivent au sein d'un espace hybride qui s'articule autour d'actes de résistance et de contestation. A l'intérieur du squat, se construisent des modalités habitantes qui croisent l'engagement féministe, autonome et libertaire, façonnant un rapport de force spécifique à l'encontre de l'ordre social. En investissant l'espace du squat, les habitantes déclenchent ce rapport de force autour de la problématique de la propriété privée et de sa violation. La répression est inhérente à ce type d'espace et à ce mode de vie et, en investissant l'espace du squat, les militantes féministes prennent en compte la contrainte, la forte coercition qui se fixe sur ces espaces.

Face à ce maillage, nous ne pouvons nous départir d'une analyse sur ce que l'espace féministe provoque dans l'ordre social, sur les rapports que les militantes féministes entretiennent avec les autorités. Comment le squat est-il en butte avec l'ordre social ? De quelles manières s'exprime le conflit normatif entre squat féministe et ordre social ?

A partir des espaces féministes, nous nous attacherons à identifier ce qui « résiste » dans l'ordre social, les rappels à l'ordre et éclairer cette difficile reconnaissance et acceptation du problème féministe. Nous proposons de rendre compte des mécanismes sociaux que révèle l'espace féministe, d'une structuration du social et surtout d'une organisation sociale articulée autour de la différence des sexes qui s'exprime au travers d'une double dialectique : le genre et la sexualité.

Ce questionnement sera prolongé par une mise en tension du lien entre « squat », terrain de l'interdit, « objet de délit », support de répression et engagement féministe. Pourquoi et comment le squat peut-il se présenter comme une solution féministe ? Comment comprendre l'engagement féministe au sein d'un espace réprimé, en butte à la violence, malmené par l'ordre social ? Pourquoi les habitantes féministes « supportent-elles » les conditions du squat ?

En se situant en marge du droit, le squat féministe apparaît comme une expérimentation. Il offre la possibilité de tester d'autres rapports sociaux, de mettre en pratique, au quotidien, ses convictions politiques. C'est dans une forme de quotidienneté que les rapports sociaux peuvent se modifier, qu'un « changement social », à l'échelle d'un groupe et de la personne, peut s'envisager. Nous interrogerons la quotidienneté du squat pour saisir ce qui fait « se dépasser » des actrices pour investir l'espace du squat et construire de « nouvelles » modalités habitantes. Nous appréhenderons cette quotidienneté sous l'angle des liens qui les unissent,

Quatrième partie

des sociabilités qui les rassemblent, des relations interpersonnelles qui les portent jusqu'à penser la dés-union, le désengagement. Le squat, comme espace habité, peut-il finalement être un objet d'émancipation pour celles qui le pratiquent ?

Chapitre 1. Le « genre » des maisons à l'épreuve de l'ordre social

En entrant par « effraction » -pour le cas français- dans l'espace du squat féministe, les habitantes perturbent la situation de l'espace et l'agencement social de la différenciation sexuée. Le contexte allemand nous le révèle d'autant plus que l'espace habité est contractualisé. En effet, nous pouvons dire que la maison allemande entre toujours dans un dispositif de « retour à l'ordre » se traduisant par une présence constante des forces de l'ordre⁸⁸⁷. De plus, entre nos deux immersions dans la maison allemande, les habitantes du Liebig ont vécu ce qu'elles nomment une « razzia ». Soulignons ici que ce mot signifie une « rafle de police » ou une « incursion guerrière en territoire ennemi », « une attaque, une incursion rapide en territoire étranger ». Récurrent dans le discours des habitantes du Liebig 34, cet événement révèle que l'objet du délit dépasse largement le cadre matériel de l'occupation illégale d'une maison pour se décliner en termes symboliques, en termes d'instances de normalisation. Le registre se déplace de la loi sur la propriété privée et du respect de celle-ci vers la norme et sa force coercitive.

L'espace habité et pratiqué du squat se retrouve alors à la croisée d'enjeux politiques antagonistes plus larges que la simple violation de domicile faisant s'opposer diverses formes idéologiques, soulignant les assises du pouvoir et provoquant diverses instances du pouvoir normatif.

1.1. L'espace féministe à l'épreuve du « masculin »

Dans un article consacré à « L'intégration du féminisme dans le mouvement altermondialiste », le sociologue Lilian Mathieu⁸⁸⁸ décrit les relations sociales qui se sont jouées autour d'un campement non-mixte, appelée le POINT G, à l'occasion d'un mouvement altermondialiste, anti-G8, qui s'est tenu en 2003, dans la ville d'Annemasse (France). Il en arrive au constat que ce modèle d'engagement perturbe les représentations sociales, que la non-mixité a fait l'objet d'une large incompréhension, y compris de la part des participantes

⁸⁸⁷ Ces dernières se postent par exemple, de manière aléatoire, à l'entrée de la maison : le dispositif est toujours remarquable, une dizaine de fourgons qui obstruent les voies routières, une cinquantaine de policiers qui assoient leur présence par des postures physiques laissant penser qu'ils vont « charger » d'un moment à l'autre. Cette présence provoque immobilisation et suspension du temps et électrise l'espace. Cette dimension a été assez mal vécue lors de notre immersion sur le terrain allemand. Cette présence nous apparaissait tellement irraisonnée et paradoxale que nous en sommes arrivées à une posture de rejet des forces de l'ordre allemandes qui, en dehors de la scène de gauche radicale, apparaissent beaucoup plus pacifiées que peut l'être la police française.

⁸⁸⁸ MATHIEU Lilian, « L'intégration du féminisme dans le mouvement altermondialiste », in : SOMMIER Isabelle, FILLIEULE Olivier et AGRIKOLIANSKY Eric, *Généalogie des mouvements altermondialistes en Europe. Une perspective comparée*, Kartala, Centre de Science politique comparative, Aix en Provence : 229-245.

au VIG⁸⁸⁹ ou au VAAG⁸⁹⁰, elles aussi de sensibilité féministe, auprès desquelles les participantes au Point G ont dû expliquer les motivations de leur séparatisme :

« De faire cette espèce de gynécée, là, on nous renvoyait l'idée qu'il y avait des clubs d'hommes où les femmes n'avaient pas le droit de rentrer et de faire la même chose ce n'était pas faire avancer la machine. » [...] Mais, c'est auprès des hommes que le Point G a rencontré le plus d'incompréhension et d'hostilité. Les féministes ont été en butte à des insultes, à des comportements outrageants (comme uriner devant l'entrée du camp) et aux tentatives d'hommes d'entrer de force dans l'espace du Point G, qui ont exigé qu'elles se mobilisent pour leur faire barrage [...] ⁸⁹¹ »

La non-mixité de ce campement, bien que ponctuelle et éphémère, a provoqué l'incompréhension, l'hostilité et des actes d'incivilités assez symboliques. On urine devant la non-mixité des espaces, on marque le territoire et on y déverse notre pisse pour dévaluer la présence féministe. Pourquoi en arrive-t-on à un tel acte d'incivilité ? Pouvons-nous en appeler à la simple expression genrée du pouvoir masculin sur l'espace social ?

Ces agressions font partie intégrante de la réalité des squats féministes non-mixtes⁸⁹². D'ailleurs, si un campement non-mixte, ponctuel et éphémère, provoque une telle agressivité, nous pouvons aisément envisager que le « genre » des squats féministes dérange, perturbe, bouleverse les représentations :

« Certains hommes ont peur quand ils viennent, ils ont l'impression de faire quelque chose de mal, de ne pas faire les choses correctement parce qu'ils n'ont pas l'habitude. Ils se demandent ce qui se fait et ce qui ne se fait pas» (B4)

Le « genre » de la maison perturbe les représentations masculines sur ce qu'est un espace de vie, sur ce qui s'y fait et sur ce qui ne s'y fait pas. Certains hommes se retrouvent dans une position qui leur paraît inconfortable, sur laquelle ils n'auraient pas de prise, ni de contrôle, dont ils ne maîtriseraient pas les codes et le langage. Cette peur évoquée et ressentie par certains hommes souligne deux tendances : l'effet que la non-mixité produit sur eux et le reflet d'une situation : le rapport de forces symboliques est renversé provoquant une rupture, que l'on peut résumer par la double dialectique emprunté à Richard Hoggart : elles/eux et nous. En sortant les propos de R. Hoggart de leur contexte, ils prennent une dimension qui n'en reste pas moins éclairante.

⁸⁸⁹ Village intergalactique organisé par les groupes Vamos et CLAG (collectif lyonnais après Gènes)

⁸⁹⁰ Village anticapitaliste, antiautoritaire, antiguerre.

⁸⁹¹ MATHIEU Lilian, « L'intégration du féminisme dans le mouvement altermondialiste », *op. cit.* : 243.

⁸⁹² De la même manière, notre expérience de chercheuse souligne la virulence que le « genre » des maisons provoque dans l'ordre social. Nous avons été plusieurs fois interpellée, au sien de l'institution universitaire comme en dehors, sur le caractère « fasciste » de la non-mixité des espaces habités.

« La plupart des groupes sociaux doivent l'essentiel de leur cohésion à leur pouvoir d'exclusion, c'est-à-dire au sentiment de différence attaché à ceux qui ne sont pas « nous » [...] Cette cohésion engendre le sentiment que le monde des « autres » est un monde inconnu et souvent hostile, disposant de tous les éléments du pouvoir et difficile à affronter sur son propre terrain.⁸⁹³ »

Le rapport entre « eux et nous » rend compte chez Hoggart de l'attitude des classes populaires envers les « autres », les classes supérieures ; pendant que nous l'appliquons pour éclairer l'indisposition des hommes face à un espace non-mixte, nous amenant à dire que des femmes en créant des espaces non-mixtes perturbent le sens commun des hommes, que l'espace non-mixte serait ce monde inconnu dont nous parle Hoggart, voire même ce monde hostile s'il provoque un sentiment de peur chez les hommes. Les femmes renverseraient ainsi le rapport de pouvoir par la simple création d'espaces non-mixtes : les hommes se retrouvant désarmés sur le terrain de la non-mixité. Cette analyse montre cependant très vite ses limites lorsque nous apprenons les réactions vives et violentes que l'espace de la non-mixité provoque, les représentations négatives, fantasmées, sexuelles dont il fait l'objet :

« Ils disent : « oh mon dieu, folles, lesbiennes, communauté... ». Les hommes ont peur de venir ici. Je ne comprends pas, je n'ai pas de problèmes avec les hommes et je n'ai pas non plus de problème pour aller dans une maison où il n'y a que des hommes. Par contre, eux, ils ont des difficultés de ce côté-là. Ils ont toujours des réactions : « oh, mon dieu ... que fais-tu ici ? » [...] pour la plupart des hommes, quand ils savent que c'est une maison que de femmes, ils font le rapprochement sexuel, ils s'imaginent des vieilles femmes, ensemble, qui doivent faire je ne sais pas... faire l'amour tout le temps » (B2)

Nous constatons que les questions « qu'est-ce qui se fait ? », « qu'est-ce qui ne se fait pas ? » se retrouvent très vite supplantées par la question : « qu'est-ce qui s'y fait ? » Si la question est posée, nous voyons directement s'opérer un processus de catégorisation : « folles, lesbiennes, communauté ». Pour expliquer cette catégorisation, nous pourrions mobiliser le concept de préjugé qui rend compte « [d'] une attitude négative ou [d'] une prédisposition à adopter un comportement négatif envers un groupe, ou envers les membres de ce groupe, qui repose sur une généralisation erronée et rigide⁸⁹⁴ ». Néanmoins, le concept de stigmatisme forgé par Erving Goffman⁸⁹⁵ apparaît plus approprié pour désigner le processus de catégorisation qui s'opère. Goffman reprend ce terme grec de stigmatisme qui signifie « piqûre » et qui désigne

⁸⁹³ HOGGART Richard, *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Les Editions de Minuit, Le sens commun, Paris, 1970.

⁸⁹⁴ ALLPORT, 1954 cité par BOURHIS-GAGNON, 1994 : 715.

⁸⁹⁵ GOFFMAN Erving, *Stigmatisme*, Minuit, Paris, 1975.

« des marques corporelles destinées à exposer ce qu'avait d'inhabituel et de détestable le statut moral de la personne ainsi signalée⁸⁹⁶ ». Goffman met en lumière trois grands types de stigmates : les monstruosité du corps, les tares du caractère ainsi que les appartenances sociales. A la lecture de ces catégories, nous pouvons aisément dire que les personnes vivant dans un espace non-mixte sont la cible d'une stigmatisation de leur mode d'être et de vivre. Le qualificatif « folle » renvoie *a priori* à une tare de caractère, le mot « lesbienne » précédé du qualificatif de « folle » fait référence à ce corps monstrueux dont nous parle Goffman et « la communauté », à l'appartenance sociale.

Si nous avons choisi de mettre en exergue cet extrait d'entretien, c'est qu'il révèle et accentue ce « désaccord particulier entre les identités sociales virtuelle et réelle⁸⁹⁷ » qu'est le stigmaté. La personne qui nous relate ces interactions avec les hommes est hétérosexuelle et pourtant on lui renvoie une identité de femme lesbienne. Elle se retrouve donc discréditée du seul fait de son installation dans une maison non-mixte. Le choix de vivre dans un habitat non-mixte en tant que femme hétérosexuelle souligne que l'ensemble de la société ne s'accorde pas sur ce qui est de l'ordre du stigmaté, sur ce qui jette un discrédit sur une personne ou un groupe. En tant que personne hétérosexuelle, elle fait le choix de la non-mixité d'un espace même si celui-ci peut la classer comme femme lesbienne.

Cet exemple nous donne également à penser la nuance que propose Goffman entre les individus discrédités et discréditables. Les personnes discréditées possèdent un stigmaté connu des autres et devront donc affronter les réprobations quotidiennes comme les moqueries ou les insultes alors que les personnes discréditables possèdent un stigmaté sans que les autres en aient connaissance et devront en permanence moduler l'information qui les concerne.

Cette distinction trouve ses limites à la lumière de notre terrain. En effet, qu'est-ce qui est de l'ordre du discrédit chez les habitantes de squat ? Qu'est-ce qui est connu, se donne à voir provoquant réprobations quotidiennes, moqueries ?

La sexualité n'est pas donnée, elle est, par définition, ce qui ne se donne pas à voir et pourtant les habitantes des squats du fait de la non-mixité de l'espace habité se retrouvent directement

⁸⁹⁶ *Ibid.* : 11.

⁸⁹⁷ *Ibid.* : 12.

cataloguées comme lesbiennes⁸⁹⁸. Cette dimension de la sexualité n'est pas connue, elle est supposée. Nous pourrions ainsi penser que si stigmaté, il y a, alors celui-ci classe les personnes de notre corpus dans la catégorie des personnes discréditables : le stigmaté n'est ni immédiatement apparent, ni déjà connu et ces personnes chercheraient à : « manipuler de l'information concernant une différence : l'exposer ou ne pas l'exposer ; la dire ou ne pas la dire, feindre ou ne pas feindre ; mentir ou ne pas mentir ; et dans chaque cas, à qui, comment, où et quand.⁸⁹⁹ »

Les personnes discréditables inventeraient, selon Goffman, des stratégies pour ne rien laisser transparaître et éviter un phénomène discriminatoire. Or, en posant la non-mixité des espaces, les actrices des squats sont dans une stratégie, non de dissimulation du stigmaté, mais d'affirmation d'une différence, qui peut être sexuelle ou non. Cette affirmation de la différence place l'ensemble des habitantes dans une position « à discréditer » :

« Il doit y avoir une sorte de présence, nous devons être présentes et les gens doivent nous voir, peut-être seront-ils effrayés par notre présence, par nous. Comment vont-ils réagir ? Mais nous devons être là pour initialiser le processus de la confrontation : les gens doivent être confrontés à notre présence et si tu es isolée au milieu de nulle part, cela ne se passera pas. » (B6)

Cette posture qui consiste à asseoir sa présence entre dans une logique de confrontation que nous pouvons qualifier de politique. En outre, nous pouvons souligner que cette forme d'engagement qui consiste à « être là », à initier, par une simple présence sociale, un processus de confrontation rend compte d'un engagement pragmatique dans le particulier et le concret⁹⁰⁰. Cette présence sociale souhaitée et revendiquée dépasse ainsi le concept de stigmaté. L'idée n'est pas de contrôler une information, de se forcer à s'accommoder d'une tension ou même de se créer une « couverture ». Alors plus que le concept de stigmaté, devons-nous penser l'injure dans l'association des mots « folles, lesbiennes, communauté » ? L'injure est « un verdict, une sentence quasi définitive, une condamnation à perpétuité et avec laquelle il faut vivre. Le stigmatisé apprend sa différence sous le choc de l'injure et de ses

⁸⁹⁸ Le coming out opéré au sein de l'espace non-mixte est l'expression de cet écart entre personnes discréditées et personnes discréditables.

⁸⁹⁹ GOFFMAN Erving, *op. cit* : 57.

⁹⁰⁰ Sur cette question de présence sociale, le travail de Marc Bessin et Corinne Gaudart souligne que cette manière d'agir associée à « une disposition morale à la présence sociale est l'effet d'une position sociale subalterne. Les manières de s'engager seraient ainsi à rapporter à l'histoire biographique, en ce qu'elle dit de cette expérience de la domination ».

BESSIN Marc et GAUDART Corinne, Les temps sexués de l'activité : la temporalité au principe de genre ?, in : Temporalités [en ligne], n°9, 2009, mis en ligne le 30 septembre 2009, URL : <http://temporalités.revues.org/index979.html>

effets, dont le principal se rapporte à la prise de conscience de la dissymétrie fondamentale qu'instaure l'acte de langage : il découvre qu'il est quelqu'un dont on peut dire ceci ou cela, quelqu'un qui est l'objet des regards et des discours. La nomination produit une prise de conscience de soi-même comme un autre que les autres transforment en objet.⁹⁰¹»

Cette citation de l'injure reprise à Didier Eribon est prolongée par l'auteur qui précise que les injures ne sont pas seulement une parole qui décrit, qu'elles ne se contentent pas d'annoncer à une personne qui « elle est ». « Ce sont des agressions verbales qui marquent la conscience. Ce sont des traumatismes plus ou moins violemment ressentis sur l'instant mais qui s'inscrivent dans la mémoire et dans le corps car la timidité, la gêne, la honte sont des attitudes corporelles produites par l'hostilité du monde extérieur. Et l'une des conséquences de l'injure est de façonner le rapport aux autres et au monde. Et donc de façonner la personnalité, la subjectivité, l'être même d'un individu »⁹⁰².

A la suite d'Austin⁹⁰³ qui a forgé la notion d'« énoncé performatif » opposée à la notion d'« énoncé constatif », Eribon pose l'injure comme énoncé performatif dans la mesure où l'action n'est pas produite en tant que telle mais tient aux conséquences produites par le fait de dire quelque chose. L'injure correspond alors à un acte de langage ou à une série répétée d'actes de langages « par lesquels une place particulière est assignée dans le monde à celui qui en est le destinataire. Cette assignation détermine un point de vue sur le monde, une perception particulière. L'injure produit des effets profonds dans la conscience d'un individu parce qu'elle lui dit : je t'assimile à, je te réduis à.⁹⁰⁴ »

« Je t'assimile à » une folle, « je t'assimile à » une lesbienne et « je réduis » votre expérience d'habitat collectif à une « communauté ». On voit toute la portée de l'injure qui se situe à la fois à un niveau personnel et à un niveau collectif.

⁹⁰¹ ERIBON Didier, *Réflexions sur la question gay*, Fayard, Paris, 1999 : 30.

⁹⁰² ERIBON Didier, *op.cit* : 29.

⁹⁰³ AUSTIN John Langshaw, *Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris, 1970.

En travaillant sur la diversité des emplois discursifs des phrases, Austin a classifié plusieurs formes d'énoncés :

- les énoncés constatifs servent à informer l'auditeur d'un état des choses (les affirmations, les ordres, les questions)

- les énoncés déclaratifs (mais non constatifs) sont des énoncés discutés en philosophie morale, en éthique. Il s'agit d'exprimer une attitude vis-à-vis d'un objet.

- Puis, dans sa première conférence « Quand dire, c'est faire » Austin introduit une nouvelle catégorie d'énoncés qui sert à accomplir des actes « institutionnels », c'est-à-dire qui n'existe que relativement à une organisation sociale. Austin les a appelés les « énoncés performatifs » du verbe anglais to perform (exécuter, remplir une fonction), signifiant que : produire l'énonciation est déjà exécuter une action. Ces énoncés ne décrivent ni ne constatent mais leur émission implique ou s'identifie à l'exécution d'une action. La fonction de ces énoncés est éminemment sociale puisqu'ils serviraient à « faire quelque chose » dans l'ordre social.

⁹⁰⁴ ERIBON Didier, *op.cit* : 31.

Didier Eribon souligne également que l'injure assigne les personnes dont la sexualité n'est pas conforme à l'hétéronormativité de nos sociétés, à une place précise, sans que celle-ci ne soit même prononcée :

« Les gays [et les lesbiennes] vivent dans un monde d'injures. Le langage les entoure, les enserme, les désigne. Le monde les insulte, parle d'eux. Les mots de la vie quotidienne autant que ceux du discours psychiatrique, politique, juridique, assignent à chacun d'eux et à tous collectivement une place – infériorisée – dans l'ordre social. Mais ce langage les a précédés : le monde d'injures est là avant eux, et s'empare d'eux avant même qu'ils ne puissent savoir ce qu'ils sont.⁹⁰⁵ »

Dans ce contexte, dans ce monde d'injures, les pratiques habitantes prennent une dimension hautement identitaire. Les personnes refusent de se laisser enfermer dans les contours du stéréotype et dans les marques du stigmate et de l'injure. Elles élaborent stratégies, significations pour permuter cet état de fait et contester l'identité assignée, non pas en la niant, mais en déployant un processus de redéfinition de soi qui passe par des logiques d'engagement et dans l'affirmation politique de son identité.

Au-delà de l'injure, nous voyons une autre association que celle de « Folles, lesbiennes et communauté ». L'idée qu'il n'y ait que des femmes dans les maisons injecte de la sexualité dans tout l'espace habité : « elles ne doivent faire que ça... ». Ces images fantasmées et sexuelles du contexte des squats féministes sont récurrentes dans les représentations des personnes à distance de ces lieux de vie (le voisinage, par exemple). Pourquoi le lesbianisme est-il associé à ce point à l'activité sexuelle ? Pourquoi le lesbianisme apparaît-il si subversif ? Devons-nous penser, à l'instar d'Adrienne Rich⁹⁰⁶ que le lesbianisme révèle de manière sensible et accrue la contrainte à l'hétérosexualité impliquant le contrôle patriarcal du corps des femmes. Cette contrainte à l'hétérosexualité s'accompagne, selon l'auteure, de l'idéologie : « l'hétérosexisme », « idéologie patriarcale fondée sur la présomption que tout individu doit être hétérosexuel sous peine d'être présumé immoral, pervers, déviant, malade, carencé et en conséquence, inférieur ».

C'est bien ce qui se joue dans l'association « folles, lesbiennes ». L'espace non-mixte exclut la catégorie des hommes. De part cette exclusion, l'hétérosexualité est malmenée dans les représentations faisant de l'orientation sexuelle des habitantes le caractère problématique de

⁹⁰⁵ *Ibid.* : 108.

⁹⁰⁶ RICH Adrienne, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles questions féministes*, n°1, rééd. 1981, 15-43.

ces espaces. Comment en arrive-t-on en effet à interpeller des personnes sur le seul critère d'une orientation sexuelle soupçonnée sachant que le soupçon devient déviance ?

La déviance psychiatrique que recouvre le qualificatif de folle évolue en perversité, en immoralité puisque les habitantes de ces maisons « ne doivent faire que ça » : s'abandonner dans d'interminables relations sexuelles dont les hommes sont exclus.

Lorsque l'hostilité s'exprime au masculin, nous en arrivons rapidement à énoncer une analyse en termes d'inégalités entre les hommes et les femmes, de rapports sociaux de sexe, de domination masculine⁹⁰⁷ qui se dédouble en « contrainte à l'hétérosexualité ». Or, cette approche en termes de rapports sociaux de sexe conduit à concevoir, dans notre appréhension d'un problème social, la différence des sexes, cette donnée intangible postulant l'existence de deux sexes : homme et femme, structurant l'ordre social. Au-delà de cette approche, de quelles manières pouvons-nous analyser cette défiance des femmes face à un engagement féministe, à une parole anti-sexiste, articulée autour de valeurs telles que l'émancipation ou l'autonomie ? Comment concevoir l'hostilité du féminin et du féminisme à l'encontre du « genre » des maisons ? Comment appréhender cette défiance sans recourir à une analyse en terme de différenciation sociale des identités de sexe ?

« Et c'est là que c'est difficile aussi parce que bon l'hostilité des mecs, c'est une chose et tout, mais celle des femmes, c'est très, très dur parce que toi, tu es dans une envie de bouger des choses, d'amener des outils, de changer ces conditions-là, sexistes et tout ça. Et le fait que toi, tu aies fait ces choix de vie là, de cette façon là et que tu portes ça de cette façon là, bah ça crée de l'hostilité. Et ça, c'est vachement compliqué, je trouve. »
(F14)

Nous rejoindrons l'analyse de notre informatrice qui exprime son incompréhension face à la réticence des femmes face aux maisons féministes et à ses habitantes. L'aspect visible du traitement inégal des hommes et des femmes rend, selon nous, aveugle le traitement inégal des femmes avec les femmes. Le premier occulte en effet le présumé sur lequel s'identifie l'ordre social, plus exactement l'ordre sexué. Pour dominer l'autre, il faut postuler l'altérité de l'autre. Dans le cas des rapports entre les hommes et les femmes, l'autre s'identifie aisément. Mais, dans le rapport entre les femmes et les femmes, qu'est-ce qui identifie cet autre : l'engagement politique, un attribut social, un attribut sexuel... ? Qu'est-ce qui fonde le socle

⁹⁰⁷ À l'instar de Lilian Mathieu lorsque celui relate la non-mixité d'un campement lors d'un mouvement altermondialiste.

sur lequel se fonde l'hostilité plus ou moins ignorée ou avouée aux formes de vie qui peuvent se développer entre personnes du même sexe⁹⁰⁸ ?

Si on suit le modèle explicatif de Pierre Bourdieu, nous pourrions penser les « constantes cachées » dans nos propres sociétés qui relèvent, selon lui, d'une incorporation de la hiérarchie des sexes, de l'incorporation de la domination, donc en conclure à la « force de la structure » et penser la reproduction de la domination masculine qui, du féminin, reproduit la structure sociale. A la lumière de notre terrain et de nos données, pouvons-nous concevoir une possibilité de changement provoqué par un processus transgressif de l'ordre social. Les actions et les pratiques des actrices rencontrées et observées bousculent-elles la structure sociale, secouent-elles les fondements de la hiérarchie des sexes ?

A la suite de l'extrait d'entretien ci-dessus, notre informatrice analyse la répression qui se fixe spécifiquement sur les squats féministes sous l'angle de l'activité militante : plus les habitantes des squats féministes sont actives politiquement et plus la « sanction » se fait jour. « Et le fait d'être aussi un groupe féministe, alors que leurs mecs devenaient de plus en plus anti-féministes ... » (F9). Est-ce qu'il y aura une corrélation entre une parole féministe et une réponse anti-féministe ? Est-ce qu'un mouvement féministe n'est pas créateur dans le même temps d'un anti-féminisme ? C'est donc l'engagement féministe qui pose problème et provoque des résistances aussi bien du masculin que du féminin.

1.2. L'engagement féministe à l'épreuve de l'ordre social

Pour éclairer ce lien entre engagement féministe et résistances, nous nous proposons d'analyser l'ensemble des discours portés sur une action collective de protestation faisant suite à l'annonce de l'expulsion, sans délai, d'un squat féministe, non-mixte. Différents discours sont émis à la suite d'une action de résistance, surprenante et spectaculaire des habitantes elles-mêmes et de sympathisant-e-s, visant un lieu symbolique du pouvoir -la préfecture- et engendrant un dispositif de sanction et de répression important avec la présence de la police de section d'intervention et des CRS :

⁹⁰⁸ Les réponses relèvent, à notre connaissance, d'« un trou noir » que nous pourrions concevoir sous la forme de résistances. Pourquoi l'ordre social sexué résiste-t-il à ce point là ? Ou plutôt qu'est-ce qui fait que l'ordre social sexué n'évolue pas ?

« Des squatteurs s'enchaînent devant la préfecture.

Une trentaine d'occupantes du squat de la Flibustière, à Fontaine, et de sympathisants ont manifesté, hier après-midi, devant la préfecture, avant d'être rapidement délogés par les policiers de la section d'intervention et les CRS. Les forces de l'ordre ont dû avoir recours à des scies pour couper les chaînes avec lesquelles certains manifestants étaient attachés, tandis que d'autres avaient tendu une banderole sur les hampes de l'hôtel de préfecture. Plusieurs manifestants ont été interpellés.

Le squat de la Flibustière qui développe des activités féministes depuis octobre 2002 est expulsable « sans délai », aux termes d'une ordonnance de référé du 8 janvier.

Ses occupantes, qui ont interjeté appel de cette décision, demandent à bénéficier de la trêve hivernale. »

Article du Dauphiné Libéré du 22 janvier 2004.

L'intitulé de cet article, issu de la presse locale : « Des squatteurs s'enchaînent devant la préfecture » ne laisse pas entendre la non-mixité du squat pendant que celui-ci fut le premier squat non-mixte qu'a connu l'agglomération grenobloise. Cette neutralité apparente peut se comprendre au regard des personnes mobilisées lors de cet acte de résistance : les habitantes du squat concerné et les sympathisant-e-s, femmes et hommes, venus soutenir l'objet de la mobilisation.

Nous apprenons pourtant, à la lecture de cet article, qu'il s'agit bien d'un squat non-mixte : d'« une trentaine d'occupantes du squat », avec « des activités féministes » marquant donc la non-mixité du lieu sans directement la nommer. L'article se poursuit en exposant le dispositif mis en place pour le maintien de l'ordre et l'intervention des forces de l'ordre pour couper court à la contestation. Des détails sont donnés sur cette intervention : « recours à des scies pour couper les chaînes » et l'interpellation de « plusieurs manifestants ».

Les « copin-e-s des ami-e-s enfermée-e-s » se sont également fait l'écho de cette contestation :

« Violences policières contre un rassemblement en soutien au squat de la Flibustière⁹⁰⁹ »

[...] Quatre femmes étaient enchaînées autour de porte-drapeaux pendant que le reste des gens muni-e-s de banderoles et de tracts, scandaient des slogans contre les expulsions.

[...] Très vite les forces de l'ordre sont arrivées sur les lieux en ayant un comportement agressif: « on va leur casser les bras! ». Après un moment de latence où les manifestant-e-s continuaient de clamer leurs revendications, les CRS ont repoussé les personnes regroupées autour des quatre enchaînées et on a commencé à tenter de les détacher. Ils ont continué de tirer sur les bras et les jambes malgré les cris de douleur. Ils ont finalement réussi à scier leurs liens, risquant de les blesser. Ensuite, après une sommation très rapide, les CRS ont chargé les manifestant-e-s, donnant des coups de matraques et

⁹⁰⁹ Communiqué des « copin-e-s des ami-e-s enfermée-e-s » après la manifestation du collectif de soutien au squat de la Flibustière, publié le 21 janvier 2004 sur le site de squat.net

de boucliers et choisissant d'en arrêter quelques-uns au hasard. Au final, c'est 7 personnes qui ont été placées en garde à vue aujourd'hui pour avoir manifesté devant la préfecture. »

signé « Les copin-e-s des ami-e-s enfermé-e-s »

La version des personnes engagées dans cette contestation est sensiblement différente de celle donnée par la presse locale. Le caractère non-mixte du squat est d'emblée annoncé : « ce squat de femmes et de lesbiennes ». Nous apprenons ensuite que les personnes enchaînées sont des femmes et qu'elles se comptent au nombre de 4, dimension totalement occultée par la presse locale. S'en suivent les détails sur l'intervention des forces de l'ordre et des violences policières que les manifestant-e-s auraient subies : « comportement agressif », « on va leur casser les bras! », « tirer sur les bras et les jambes malgré les cris de douleur », « coups de matraques et de boucliers », « chargé-e-s, frappé-e-s, arrêté-e-s, repoussé-e-s », pendant que l'article de presse ne retient que le « recours à des scies pour couper les chaînes ».

Dans les différents entretiens que nous avons effectués, nous retrouvons cette contestation relatée : « musclée », enchaînée aux grilles de la préfecture afin de s'opposer à l'expulsion du squat féministe, non-mixte. Nous reprenons, ci-dessous, les propos d'une de nos interviewées qui nous donnent à entendre une autre dimension occultée dans les précédents exposés de cette action de résistance :

« La F. qui était donc le premier squat non-mixte et oui... si je l'ai dit... mais c'était le premier squat non-mixte de la ville, il n'y en avait jamais eu avant. On avait fait une action devant la préfecture, on s'enchaînait, une action pour protester contre le fait qu'on était expulsable et à cette action-là, ils ont arrêté, ils ont arrêté les filles qui s'étaient enchaînées et ils ont arrêté des mecs parce que du coup, il y avait des camarades qui étaient là pour nous soutenir et notamment un d'entre eux, ils n'ont pas arrêté de lui dire qu'il était le chef et nous, ça nous avait fait rire. Non, mais, ils n'ont rien compris, ils n'ont vraiment rien compris (rires) à penser qu'un tel, c'est le chef. Ça nous avait fait beaucoup rire. » (F14)

Ces propos sont ceux d'une des initiatrices du squat féministe, non-mixte. Elle faisait partie des militantes féministes à l'origine du squat qu'elle a ouvert conjointement avec d'autres militantes féministes et dans lequel elle a vécu jusqu'à son éviction. Elle a fait partie de ce groupe de résistant-e-s qui ont porté, devant la préfecture de l'Isère, leur opposition à l'expulsion immédiate du squat. Dans ses propos, ce que nous apprenons de plus par rapport aux différents extraits ci-dessus, c'est le rapport entretenu au moment de cette épreuve de force entre les militant-e-s anarchistes et féministes et les forces de l'ordre que nous pouvons

résumer sous la formes de ces différentes locutions : « tu es LE chef », « qui est le chef ? », « où est le chef ? »...

Ces différents niveaux de discours nous conduisent à analyser cette contestation en termes de rapports sociaux de sexe, à souligner la place des femmes au sein même de la contestation politique et des écarts que nous révèlent le discours journalistique, le discours des forces de l'ordre repris dans l'extrait d'entretien, le discours des militant-e-s ou plus exactement « des copin-e-s des ami-e-s enfermé-e-s » et celui d'une actrice issue de notre corpus. L'ensemble de ces discours nous amènent inévitablement à questionner les rapports de pouvoir ou de domination exercés par le groupe social des hommes sur le groupe social des femmes, au cœur même de l'action militante, traduisant les structures sociales de genre.

Le discours journalistique oscille entre une masculinisation de la contestation, une neutralité sexuée de celle-ci et une sexuation féminine de l'occupation ; le discours des forces de l'ordre avec la locution : « ils n'ont pas arrêté de lui dire qu'il était le chef [...] ils n'ont vraiment rien compris (rires) à penser qu'un tel, c'est le chef » nous donne, quant à lui, à considérer la façon dont les rapports de pouvoir et/ou de domination entre les sexes s'organisent et se reproduisent car dans ce maillage discursif, c'est bien tout le rapport des femmes et des hommes au militantisme qui s'exprime.

L'extrait d'entretien révèle l'ensemble des mécanismes sociaux sexués éclairés par la recherche sociologique sur le militantisme appréhendé sous le prisme du genre⁹¹⁰. Il est fait mention du caractère « exceptionnel » du squat féministe, non-mixte : « c'était le premier squat non-mixte de la ville, il n'y en avait jamais eu avant », soulignant ainsi la dimension masculine du mouvement squat. Nous savons, par ailleurs, que la non-mixité du squat a bouleversé les représentations des acteurs et actrices de la mouvance anarchiste, autonome de la ville de Grenoble. La simple nomination d'un chef laisse entrevoir la persistance des mécanismes de disqualification sexiste à l'égard des militantes engagées dans la mouvance autonome et libertaire. Elles pénètrent une sphère jusque-là monopolisée par les hommes. Cette action « exemplaire » -puisque nouvelle dans l'histoire des squats politiques grenoblois- est finalement niée par cette simple interpellation.

Si cette situation fait rire les militantes anarcho-féministes, il n'en reste pas moins que l'objet même de la contestation est rejeté par les instances policières. Dans ce contexte de résistance

⁹¹⁰ Ces recherches ont été préalablement soulignées dans l'introduction de notre travail.

de leur propre espace d'habitation et d'activités, elles sont moins prises au sérieux que leurs camarades masculins présents ce jour-là. Bien qu'elles prennent publiquement la parole dans l'espace public, bien que ce soient des militantes anarcho-féministes et non des militants qui se sont enchaînées aux grilles de la préfecture pour contester l'expulsion de leur squat féministe, non-mixte, elles sont renvoyées immédiatement à un statut d'incapables de prendre en charge l'objet de leur mobilisation, à un statut de subalternes, au cœur même de leur mobilisation. Elles déstabilisent pourtant les instances normatives attachées aux rôles de sexe. Elles tentent pourtant de transformer celles-ci en s'emparant de l'objet même de leur contestation, de les déjouer au sein du squat féministe, non-mixte pour se retrouver finalement confrontées à une vision totalisante de classification des rôles sociaux de sexe : aux rôles de sexe attachés aux femmes et aux hommes au sein du militantisme, à ce système inégalitaire dans lequel les militantes féministes sont renvoyées à un statut de subalterne, à une position inférieure face à leur homologue masculin.

Cette dimension pourrait s'expliquer par une « résistance masculine ». Or, cette notion nous apparaît peu pertinente au regard de la mobilisation des acteurs et des actrices lors de cette manifestation.

Des camarades masculins, solidaires du projet politique et féministe, sont présents pour soutenir l'objet de la contestation autonome, libertaire et féministe des habitantes du squat. Nous pouvons donc penser que ces camarades ne destituent pas la parole et l'action des actrices de la mouvance anarcho-féministe, qu'ils soutiennent le projet d'habitat féministe et l'action de ces femmes, enchaînées aux grilles de la préfecture. Dans le même temps, nous considérons que les discours journalistique et policier pourraient être tenus, de la même manière, par un homme que par une femme (journaliste ou policière). Il nous apparaît en effet que le sexe du locuteur n'a pas ici d'incidence sur les propos tenus.

Dans ce contexte relatif, il nous semble plus approprié de parler d'une « résistance au masculin » et non d'une résistance masculine. Cette distinction peut être expliquée à la lecture des analyses de Nicole-Claude Mathieu. Dans son ouvrage *L'anatomie du politique*⁹¹¹, Nicole-Claude Mathieu souligne la violence et « ses effets limitatifs » qui s'exercent sur les femmes. Cette violence est, selon elle, matérielle mais aussi de l'ordre des idées et des symboles renvoyant sans cesse les femmes à un statut de dominée au travers de multiples détails des codes politiques et militants allant de la gestuelle, à la parole, au regard, aux sourires, aux « rituels » ou encore aux différentes mises en scène du politique et du

⁹¹¹ MATHIEU Nicole-Claude, *L'anatomie politique*, op.cit.

militantisme. Dans le contexte d'une mobilisation féministe, les inégalités sexuées se révèlent d'autant plus que le mouvement anarcho-féministe s'engage justement dans une critique radicale des processus de domination. Les mécanismes sociaux de relégation de la contestation féministe se déclinent de différentes manières : être « femme » sur un territoire du masculin⁹¹² ; être un sujet « féminin » face aux normes du genre du « féminin », être lesbienne dans une société hétéronormative.

Au-delà du squat et de l'illégalisme de cette pratique, c'est bien à l'ensemble de la structure sociale que les habitantes des squats se confrontent, à l'ordre des idées et des symboles du « féminin », les renvoyant à un statut de discriminées, voire de dominées⁹¹³.

Pour éclairer cette acception, nous allons confronter l'espace féministe à l'ordre des idées et à des symboles en lien avec l'ordre social. Pour ce faire, nous allons en appeler à un idéal-type à partir de l'exemple d'un huissier de justice et de l'examen d'occupation qu'il émet avant la prononciation de l'expulsion d'un squat féministe par une instance judiciaire. L'exemple qui suit a cette valeur d'« idéal-type » au sens wébérien du terme. Il s'agit d'une construction intellectuelle délibérément schématique conçue comme un instrument de compréhension de l'ordre social sexué auquel les habitantes des squats sont confrontées. Nous ne cherchons pas à énoncer une « essence sociale », une réalité, nous mobilisons cet exemple comme un guide pour la compréhension de l'ordre des idées et des symboles⁹¹⁴.

1.3. L'espace féministe à l'épreuve de l'ordre sexuel

Retrait d'un discours protégé

Le squat est, rappelons-le, par « essence » illégal⁹¹⁵, il heurte un principe de justice, celui du droit de propriété privée. L'argument de l'illégalité devrait alors suffire à légitimer l'expulsion.

⁹¹² Les territoires privés et les territoires publics s'associent étroitement à une symbolique sexuée qui oppose le masculin et le féminin.

BOURDIEU Pierre, « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 84, 1990 : 2-31.

⁹¹³ Les textes fondateurs de la culture féministe et lesbienne donnent à lire l'ordre des idées et des symboles du « féminin ». Voir : « La lutte contre l'hétérosexisme ».

⁹¹⁴ Il nous est en effet impossible de mobiliser l'ensemble de la littérature relevant ces symboles, ces codes, c'est pourquoi nous procédons de la sorte.

⁹¹⁵ Le squat politique l'est doublement parce qu'il ne rentre pas légalement dans le dispositif de la trêve hivernale, à la différence des squats sociaux.

Les propos mis en exergue ont pour fonction de constater l'occupation illégale en vue de prononcer l'expulsion. A partir de cet exemple, nous allons analyser la nature des arguments énoncés pour recourir à l'expulsion d'un squat féministe.

Ce qui ouvre le propos, c'est : « l'organisation de «fiestas entre copines»» La traduction espagnole du mot « fête » et l'utilisation de guillemets s'opposent d'emblée avec le caractère formel de la procédure qui, au travers de cette association, rend compte du caractère « olé olé » de l'occupation et de sa dimension frivole. Ces données créeraient un surplus d'attraction.

Nous comprenons, par ailleurs, que le caractère problématique du squat tient à sa localisation: à côté d'une école maternelle, avec pour seule séparation, un mur d'1,50 m et, en face d'un groupe scolaire, allant ainsi à l'encontre de la « sécurité des enfants ». Le préjudice causé par l'occupation illégale ne concerne alors plus seulement le propriétaire de la maison mais se démultiplie pour toucher l'ensemble des enfants scolarisés à proximité du squat. Nous apprenons ensuite que l'occupation ou plutôt « les fêtes ouvertes à caractère homosexuel » accentuées par l'étrangeté d'un mode de vie porteraient atteinte aux « bonnes mœurs » et à la sécurité publique, en général. A partir du caractère subversif du squat et de sa dangerosité supposée, nous constatons que se déploie toute une rhétorique que nous qualifions d'homophobe/de lesbophobe. Se polarisant autour de l'hétéronormativité de la structure sociale, trois notions se révèlent : la débauche, la contagion et le péril, structurant, indépendamment l'une de l'autre, les idées homophobes véhiculées.

- La débauche : l'homosexualité est décrite par un usage excessif ou déréglé de tous les plaisirs des sens - « la vie de bohème »- et de tous les plaisirs sexuels - « fiestas entre copines », « les fêtes ouvertes à caractère homosexuel »-.

Cette notion d'excès se révèle être l'objet de condamnation : elle donnerait, en effet, un surplus d'attractivité à l'occupation qui ne peut que s'agrandir.

Nous comprenons cette notion de débauche attribuée au seul critère de l'homosexualité supposée des habitantes du squat à la lecture d'Adrienne Rich, précédemment mobilisée, qui souligne la contrainte pour tout-e individu-e à l'hétérosexualité sous peine de se voir présumé-e immoral-e, pervers-e, déviant-e.

Nous prolongerons le constat de l'auteure en avançant qu'associée à l'immoralité, la débauche apparaît d'autant plus condamnable qu'elle se révèle « contagieuse », telle une maladie dont

sont taxées les personnes dont les pratiques sexuelles ne sont pas conformes à la norme hétérosexuelle.

- La contagion⁹¹⁶ : ce « thème homophobe d'apparence médicale » fait de l'homosexualité, une maladie morale contagieuse, qui se répand d'une personne à une autre, susceptible de se transformer en pandémie⁹¹⁷.

Deux mythes s'affrontent dans cette idée de contagion : celui du « recrutement » et de la « conversion ». Les homosexuel-les chercheraient à recruter de nouveaux adeptes à la sexualité homosexuelle et chercheraient à détourner ainsi les hétérosexuel-les vers une sexualité homosexuelle. L'histoire de l'homophobie nous enseigne que la contamination n'est pas irréversible. Certains médecins et psychiatres ont affirmé en effet qu'on pouvait ramener les « égaré-e-s » sur le droit chemin par des remèdes spécifiques ou par des cures. Si ce retour historique apparaît aujourd'hui obsolète et arriéré, c'est néanmoins toute cette symbolique qui se déploie dans l'association « expulsion »/ « fin de la contagion ».

- Nous pensons à la notion de péril⁹¹⁸ pour comprendre la dangerosité de la situation et l'insécurité que provoque l'occupation illégale.

L'homosexualité apparaît dangereuse d'autant plus qu'elle se pratique à côté d'une école maternelle et d'un groupe scolaire. En soulignant la contagion articulée autour du « recrutement » et de la « conversion », nous comprenons que la dangerosité de la situation s'ancre sur l'idée que les enfants sont la cible. C'est bien à l'ordre symbolique qui se fixe autour de l'idée de la famille, de la reproduction, de la transmission du modèle hétéronormatif que se confrontent finalement les habitantes des squats car la dangerosité de la situation doit se comprendre sous l'angle de l'ébranlement du modèle familial hétéronormatif. Cette rhétorique s'articule ainsi autour de valeurs morales : l'hétérosexualité comme norme, la famille comme modèle, une sexualité en dehors du désir, du plaisir, allant jusqu'à la négation du désir homosexuel. Ces positions morales sont, par ailleurs, mises en exergue dans l'appel aux « bonnes mœurs » faisant de l'homosexualité, une atteinte à la moralité publique, à l'ensemble des règles codifiées par la morale sociale qui se fixe sur la sexualité.

⁹¹⁶ ALBERTINI Pierre, « Contagion », in : TIN Louis-Georges (Directeur de publication), *Dictionnaire de l'homophobie*, Presses universitaires de France, Paris, 2003 : 106-108.

⁹¹⁷ Rappelons qu'en France, le durcissement juridique qu'ont connu les homosexuel-les jusque dans les années 60 était justement fondé sur l'idée que les homosexuel-les sont des malades qui contaminent la jeunesse.

⁹¹⁸ Voir : Le mythe du « péril » homosexuel. CHAUVIN Sébastien, « Péril », in : TIN Louis-Georges (Directeur de publication), *Dictionnaire de l'homophobie*, *op. cit.* : 310-312.

Il y a clairement un déplacement du regard qui s'opère. Il n'est plus demandé au tribunal d'instance de se positionner par rapport à un délit purement matériel, celui d'une occupation « sans droit, ni titre » d'une propriété privée, mais de se positionner comme défenseur de l'ordre public moral sachant que cette instance publique morale légifère généralement autour des questions de sexualité : l'ouverture d'un sex-shop ou, comme ce fut le cas à l'époque, la fermeture des maisons closes et qu'elle administre ordinairement les questions relatives à la prostitution.

Ces différents domaines d'application de la morale publique – la sexualité/la prostitution – nous laissent ainsi entrevoir une autre dimension. L'aversion exprimée pour l'homosexualité concerne, à un premier niveau de discours, toutes les catégories dont les comportements sexuels sont non-conformes à l'hétéronormativité de la société : femmes ou hommes⁹¹⁹. Or, cet appel aux « bonnes mœurs », à la régulation de la sexualité et de la prostitution déplace le propos au cœur de l'homosexualité féminine.

Les habitantes du squat sont ainsi insultées par une rhétorique homophobe sophistiquée sachant que l'occupation féministe, non-mixte est niée par un emploi du masculin excessif⁹²⁰. Le seul indice qui nous laisse entrevoir l'occupation féministe, non-mixte est la locution « fiestas entre copines ». Pourtant, en s'attardant sur l'ordre symbolique du discours, le stigmatisme de la « putain » se révèle autour de la sexualité des femmes et des échanges économique-sexuels.

Nous retrouvons ici l'idée de Gail Pheterson⁹²¹ qui souligne, dans son ouvrage, *Le Prisme de la prostitution*, que le stigmatisme de la putain s'applique explicitement à toute femme prenant initiative et autonomie dans le domaine comportemental, économique et/ou sexuel. Pour Gail Pheterson, ce stigmatisme est associé à un outil ou plutôt à une arme de contrôle social afin de maintenir les femmes dans un état de subordination.

Cette association entre sexualité des femmes et prostitution reflèterait ainsi une des oppressions qui touchent les femmes prenant des initiatives et revendiquant une autonomie dans le domaine comportemental, économique et/ou sexuel. En prenant l'initiative de leur mode de vie et en revendiquant une autonomie face à la « classe » des hommes, les habitantes du squat se heurtent ainsi à l'ensemble des dispositifs normatifs de ce que doit être une femme. En ne restant pas à leur place de femme assignée à la relation hétérosexuelle, elles

⁹¹⁹ Quels que soient les acteurs ou les actrices de ces comportements sexuels non-conformes à la norme hétérosexuelle, le registre langagier serait probablement le même.

⁹²⁰ Les sujets de cette occupation illégale sont en effet des « occupants », et non des occupantes.

⁹²¹ PHETERSON Gail, *Le prisme de la prostitution*, L'Harmattan, Paris, 2001.

sont qualifiées de catins⁹²², de putes nous emmenant encore dans un monde de débauche, de vice et de luxure.

L'occupation illégale de la maison devient de plus en plus dangereuse dans ce contexte de la prostitution. Elle se trouve, par ailleurs, accentuée par la tournure : « cette maison «convertie⁹²³» en haut lieu de fêtes en tout genre ». Le verbe « convertir » désigne cette action de changer quelque chose en une autre : par exemple, une maison d'habitation en un haut lieu de fête. Au-delà de cette définition, sont associés deux autres niveaux de sens : un sens religieux et un sens psychanalytique.

Le sens religieux fait de la conversion : « l'action de tirer les âmes hors d'une religion qu'on croit fautive pour les faire entrer dans une religion qu'on croit vraie⁹²⁴ ».

Cette définition qui se construit autour de la dialectique du vrai et de faux s'ancre dans le domaine de la croyance : on croit quelque chose pour vrai en dehors de preuves éventuelles de son existence, de sa véracité ou de sa réalité.

Si on s'attache au contexte d'énonciation du mot conversion, nous sommes invitée à lire que le caractère homosexuel de la maison -qui se situe à proximité d'une école- aura pour conséquence de détourner - qui ? des enfants ? - de la sexualité hétérosexuelle, jugée fautive pour « épouser » une sexualité lesbienne, jugée vraie.

Cette définition conforte l'analyse précédemment faite sur la peur de l'homosexualité comme maladie morale contagieuse et accentue le prosélytisme homosexuel qu'incarne le squat.

Au sens psychanalytique, la conversion, est le noyau de l'hystérie : « Dans l'hystérie, l'idée incompatible est rendue inoffensive par le fait que sa somme d'excitation est transformée en quelque chose de somatique. Pour ceci, je désire proposer le nom de conversion. (...) Le moi a ainsi pu se libérer de la contradiction, mais en échange il s'est chargé d'un symbole mnésique, innervation motrice insoluble ou sensation hallucinatoire revenant sans cesse⁹²⁵ ». Plus simplement, la notion de conversion est introduite dans le langage psychanalytique par Freud suite à la découverte de l'existence d'un traumatisme psychique de nature sexuelle survenu pendant l'enfance et dont les réminiscences inconscientes sont à l'origine des symptômes psychiques d'hystérie. La « conversion » est la transformation d'une émotion, d'un affect

⁹²² Nous pouvons ici jouer de sarcasme en prolongeant la citation de Monique Wittig : les femmes qui aiment d'autres femmes et qui n'appartiennent pas à un homme doivent se considérer comme « fugitives, esclaves en fuite, lesbiennes » et comme des putains.

⁹²³ La locution « convertie », entre guillemets dans le texte, nous interpelle d'autant plus qu'elle est entre guillemets.

⁹²⁴ Définition donnée par le Littré.

⁹²⁵ FREUD Sigmund, *Les psychonévroses de défense*, 1894.

refoulé en manifestation corporelle. Le corps devient langage mais correspond à une finalité inconsciente. La conversion est une défense contre l'angoisse et se révèle au fondement de l'hystérie. Dans son ouvrage, *Etudes sur l'hystérie*⁹²⁶, Freud prolongera son analyse en spécifiant que ce conflit psychique affecte, avant tout, les femmes⁹²⁷.

Ces différentes acceptions du mot « conversion » soulignent un peu plus l'homophobie et l'hétérosexisme : l'homosexualité comme erreur, immorale⁹²⁸ et dangereuse.

Nous voyons que la rhétorique homophobe est très sophistiquée, elle joue en permanence avec un registre subtil de sous-entendus, de présupposés : on navigue en effet entre euphémisme et durcissement de cette rhétorique : entre fantasme (la prostitution), irrationalité (la contamination), émotion (les enfants) et pathos (le péril, la dangerosité).

Dans ce registre des catégories sexuelles, l'a-normalité de l'homosexualité est soulignée. C'est, d'ailleurs, parce que cette a-normalité est nommée que nous pouvons penser, à la négative, la normalité. Le qualificatif « homosexuel » n'a de sens en effet que dans son opposition avec le terme « hétérosexuel ». Or, on ne qualifie jamais un lieu par les pratiques hétérosexuelles qui peuvent s'y pratiquer. L'hétérosexualité des personnes n'est jamais pointée ni même soulignée, dans l'ordre social⁹²⁹.

Si l'emploi du mot « homosexuel » dans le texte doit servir à pointer l'anormalité d'une situation, il apparaît des plus douteux après l'exposé du caractère homophobe de celui-ci. Le mot « homosexuel » est en effet connoté négativement, tant il se réfère à sa classification en psychiatrie comme déviation sexuelle⁹³⁰, comme pathologie mentale. C'est pourquoi les personnes qui militent contre les discriminations sexuelles éviteront son emploi en s'exprimant à partir de cette discrimination sociétale dont elles sont les cibles. Comme les mouvements gay et lesbiens moins radicaux, les militantes des squats féministes ont récupéré, réinvesti des termes employés péjorativement pour les transformer en revendication identitaire. Elles se sont réappropriées les injures pour en faire des passeports de fierté,

⁹²⁶ FREUD Sigmund, *Etudes sur l'hystérie*, 1895.

⁹²⁷ Chez Freud, ces troubles hystériques « féminins » ne se manifestent pas, par une sexualité jugée déviante, ils sont soit de nature somatique (une paralysie, par exemple) ou sensitive (anesthésies, douleurs localisées), pendant qu'ici, ils se manifesteraient dans une sexualité jugée fautive, perverse, immorale...

⁹²⁸ Son immoralité ne peut être que le fait d'individus moralement et mentalement malades et si elle concerne les femmes, celles-ci ne peuvent être qu'hystériques.

⁹²⁹ Pour preuve, reprenons cet extrait avec l'adjectif « hétérosexuel » : « l'organisation de fêtes ouvertes à caractère hétérosexuel ». On voit bien que cela n'a aucun sens.

⁹³⁰ Rappelons que ce n'est qu'en 1990 que l'homosexualité a été supprimée de la liste des maladies mentales de la Classification internationale des maladies, publiées par l'Organisation Mondiale de la Santé.

comme nous le découvrons sur l'affiche L'Enorme(S)⁹³¹. « Gouine » vocable infamant à la base, est repris par les collectifs comme des étendards signifiant, d'une part, leur opposition à l'ordre social et, d'autre part, leur droit à la différence.

Ces vocables ne sont pas ignorés puisqu'ils constituent des preuves à charge pour souligner un peu plus la dangerosité de l'occupation :

« Affiche de soirée « non mixité » « meufs » « gouines » « trans » placardée en face du groupe scolaire avec dessin suggestif».

Si la norme est l'hétérosexualité et son idéologie, l'hétérosexisme faisant du lesbianisme une déviance, ces principes renvoient à une imposition à la « normalité ». Sommes-nous dans le registre du « sexage », cette oppression de « la classe des femmes » par « la classe des hommes » ?

Ce texte fixe finalement les limites qu'il ne faut moralement et socialement pas franchir et pointe l'interdit. Il y aurait une hiérarchisation des processus de transgression dans laquelle la transgression féministe de l'ordre social supplanterait la transgression de l'espace, la transgression sociale à travers des pratiques habitantes illégales. En d'autres mots, la dimension féministe troublerait davantage l'ordre social que la simple réalité du squat.

⁹³¹ Voir le sous-chapitre suivant « L'espace féministe comme révélateur de l'ordre sexué ».

1.4. L'espace féministe comme révélateur de l'ordre sexué



Figure 55. L'ÉNORME(S)

Cette affiche fournie à charge contre les « squatt(h)heureuses » est l'annonce d'une manifestation sur le rapport au poids et la grosseur, plus exactement sur les normes sociales qui modèlent les rapports au corps, au poids et à l'image sociale qui sont renvoyées aux femmes ne correspondant pas aux stéréotypes sociaux : d'où le jeu de mot dans l'intitulé de l'évènement « l'ÉNORME(s) » jouant sur le double registre de la grosseur, du corpulent, de l'opulent... et des normes sociales, de la construction sociale du corps et des normes sociales de genre. L'évènement, qui s'est tenu sur deux jours, se voulait convivial avec « de la musique de grosses ou qui parle de la grosseur, un infokiosque, et aussi des p'tites choses hypercaloriques à manger, et des discussions et des rencontres qui pèseront leur poids. ⁹³² »

« Parce qu'il nous semble important de visibiliser l'oppression de la grosseur et de créer des espaces qui permettent de nous sentir fortes dans nos corps, parce que c'est politique de questionner les normes, les dodues se dandineront et les moins dodues se trémousseront ⁹³³ ».

Questionnons-nous sur cette image, représentant une femme nue tout en rondeur, qui, à travers la procédure d'expulsion, engage un conflit de représentation.

Les représentations sociales associées à la grosseur sont indissociables du « mythe » de la beauté, pilier soutenant l'idée moderne de « féminité ».

Les normes sont mouvantes et en fonction du contexte social, les normes sociales sur le corps peuvent changer. Les représentations sociales de la grosseur sont historiquement construites et peuvent changer selon l'ancrage géographique et son historicité. L'idéal esthétique, du féminin, comme du masculin, varie du maigre au gros, selon les cultures et dans le temps. Dans le monde occidental, la corpulence était un attribut plutôt positif jusqu'à une époque récente. Au XIX^{ème} siècle, un corps replet et grassouillet était le symbole de la beauté et du désir. Les personnes grosses étaient les « belles personnes » et la grosseur était un signe distinctif d'une puissance sociale, d'un pouvoir, de la richesse et du succès. La réussite matérielle s'exprimait donc par le corps, en ne pouvant être que ventripotente⁹³⁴, signe d'un statut social valorisé, d'un rapport de pouvoir favorable.

Ces attributs de beauté et de puissance sociale du corps gros se retrouvent par ailleurs dans d'autres cultures où celui-ci est valorisé socialement et culturellement : les femmes

⁹³² Tract annonçant la rencontre.

⁹³³ *Ibid.*

⁹³⁴ Dans son ouvrage *La Distinction*, Pierre Bourdieu a montré comment les goûts alimentaires, les types de plats, les technologies culinaires, sont utilisés pour une progression « ascendante » des couches inférieures vers l'idéal « supérieur ».

touarègues nobles se devaient d'être obèses pour signifier la pérennité de la lignée, les jeunes femmes de l'île de Djerba étaient engraisées avant leur mariage pour atteindre une parfaite beauté⁹³⁵. Cet attribut esthétique attaché à la grosseur ne concerne d'ailleurs pas seulement les femmes. Igor de Garine nous apprend, dans ses travaux sur la société Massa du Cameroun⁹³⁶ que les jeunes garçons pubères sont soumis à un rituel d'engraissement (gavés de lait, suralimentés jusqu'au vomissement) pour leur conférer beauté et attrait sexuel, le temps d'un festival. Passagère dans le cas des Massa du Cameroun, l'obésité des lutteurs sumos du Japon, autre exemple d'obésité valorisée, « admirable, attirante⁹³⁷ », est continue.

Ces quelques exemples nous donnent un aperçu de ce que recouvre la notion de beauté qui apparaît fluctuante au regard de l'histoire et des cultures. Si nous soulignons la variation culturelle des normes de beauté et des représentations sociales attachées au corps gros, gras, replet, il n'en reste pas moins que le modèle des « femmes mannequins » occidentales d'aujourd'hui est aux antipodes des canons de beauté d'antan⁹³⁸. C'est la minceur, voire la maigreur qui sont socialement valorisées. La norme veut que les corps soient minces et maigres tout en étant performants. Ces représentations sociales sont d'ailleurs entretenues par la « dictature » des régimes alimentaires et du sport (la beauté des proportions, la force musculaire, la jeunesse et la santé). Ces instances de normalisation sont de l'ordre du devoir social : les femmes doivent tendre vers cet idéal de beauté de la minceur/maigreur qui se résume à paraître pendant que la grosseur ou le surpoids est socialement associé dans les représentations à une pathologie, à une anomalie sociale allant de la pauvreté à la « malbouffe » et médicale⁹³⁹ : le surpoids est cause de diabète, de cholestérol, et provoque des

⁹³⁵ Elles étaient enfermées et suralimentées jusqu'à l'obésité souhaitée. Cette coutume a été abandonnée sous la pression des femmes tunisiennes qui ont obtenu le droit de vote et d'expression, à la fin des années 50.

⁹³⁶ Massa, *Hommes du Logone*, 1959, 16 mm sonore, couleur Kodachrome, 26 min. (Seine Production). GARINE Igor, *Les Massa du Cameroun, vie économique et sociale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964.

⁹³⁷ Ils exerceraient un attrait très fort sur les jeunes femmes.

⁹³⁸ Nous pouvons d'ailleurs souligner le paradoxe de cette situation : dans un monde de pléthore alimentaire, l'esthétique des corps est au mince, au longiligne, au léger. Ce paradoxe place ainsi des individus dans une position contradictoire entre abondance de nourriture et refus de cette abondance car la grosseur renvoie à des représentations négatives.

⁹³⁹ « L'obésité est un concept défini par le monde biomédical occidental actuel selon des critères biomathématiques (l'IMC ou Indice de Masse Corporelle B [poids en kg] divisé par T au carré [hauteur en cm au carré] : si cela dépasse 24 pour les femmes et 26 pour les hommes on est obèse) ; comme s'il existait sur la planète un être mythique appelé *homo sapiens sapiens* moyen à l'aune duquel se calculent toutes les mesures idéales ». Les efforts de standardisation [...] se sont poursuivis sur toutes sortes de mesures, les plus connues étant les normes nutritionnelles longtemps utilisés par l'OMS pour définir les besoins nutritionnels minima des êtres humains selon l'âge, le sexe et la stature. Ces tables se sont avérées souvent peu utilisables dans certains contextes. Des nutritionnistes ont démontré qu'en Papouasie-Nouvelle-Guinée, par exemple, certaines populations vivent en excellente santé avec des consommations protidiques significativement inférieures aux « besoins » spécifiés par l'OMS (Hipsley et Kirk, 1965). Il apparaît que la diversité humaine est telle qu'une standardisation planétaire d'un être physique représentatif de l'ensemble des populations est à peu près

maladies cardiovasculaires. Le corps gros est socialement considéré comme l'attribut des pauvres qui ont une alimentation « grossière » et qui se « laissent aller ». La minceur est, par opposition, signe de contrôle de soi, de performance, de succès, de prospérité, voire de richesse.

Le corps est ainsi façonné par le contexte social et culturel dans lequel évolue chaque individu.e dont l'enjeu de la contrainte sociale est de tendre vers l'idéal de beauté et les représentations sociales qui lui sont rattachées, et non son opposé.

Cette dimension est primordiale dans l'ordre social car le corps est l'axe de la relation à autrui, au monde. Ses représentations sociales relèvent d'un ensemble de systèmes symboliques, mis en exergue par la sociologie du corps⁹⁴⁰ : allant de la perception, à l'expression de sentiments, aux rites d'interactions et aux techniques du corps. Ce sont toutes les logiques sociales et culturelles qui s'enchevêtrent dans les corps. Nous le constatons tout particulièrement lorsque l'analyse de la grosseur croise des logiques sociales comme le statut social, la classe sociale et qu'inversement, la minceur est étroitement liée à l'idée de réussite sociale, d'élite. Corps gros et corps maigres projettent ainsi des signes sociaux, identitaires et esthétiques, négatifs ou positifs, qui varient, rappelons-le, selon les cultures et les époques.

Les images publicitaires sont, à ce titre, intéressantes à mobiliser car elles organisent cette « mise en scène » des corps, elles véhiculent les stéréotypes imposant la norme de beauté. Les corps sont fins, allongés, gonflés à certains endroits. Ils deviennent des objets au service du culte de la maigreur chez les femmes. Les figures féminines y endossent normalement des rôles stéréotypés allant de la séductrice, à la courtisane, à la muse, à la femme au foyer, tandis que les hommes sont représentés par des valeurs telles que la force, la puissance et le corps des hommes se doit d'être celui de l'homme protecteur, se doit de tendre vers l'esthétique de la virilité. C'est par exemple ce qu'a montré Erving Goffman, dans son article sur « La ritualisation de la féminité⁹⁴¹ ». En s'intéressant aux représentations des rapports de genre

impossible. Cette diversité est un des sujets d'étude de l'anthropologie, et un des postulats de cette discipline, qu'elle soit biologique ou culturelle, est de replacer les individus dans leur contexte (et ces derniers varient grandement aussi) : physique, environnemental et culturel. » HUBERT Annie, « Du corps pesant au corps léger : approche anthropologique des formes », in BOËTSCH Gilles, CHEVE Dominique (sous la direction de), *Le corps dans tous ses états, Regards anthropologiques*, CNRS Anthropologie, Paris, 2000 : 53.

⁹⁴⁰ Voir à ce sujet : CORBIN Alain, COURTINE Jean-Jacques et VIGARELLO Georges, *Histoire du corps*, Seuil, Paris, 2005 ; GOFFMAN Erving, *La Présentation de soi*, Éditions de Minuit, coll. « Le Sens Commun », 1973 ; *Les Rites d'interaction*, Éditions de Minuit, Paris, 1974 ; LE BRETON David, *Anthropologie du corps et modernité*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 2003 ; MAUSS Marcel, « Les techniques du corps », *Journal de psychologie*, n°32, 1936 [Sociologie et anthropologie : 363-386].

⁹⁴¹ GOFFMAN Erving, « La ritualisation de la féminité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°14, 1977.

dans la publicité publiée au sein de la presse écrite, Goffman a souligné cette dimension stéréotypée des représentations des hommes et des femmes : les femmes apparaissent fréquemment dans des positions d'infériorité (genou fléchi, tête penchée, rêveuse...) alors que les hommes sont debout, forts, soutenant les femmes par l'épaule. Les filles sont représentées plus près de leur mère, dans un rapport de dépendance à cette dernière, pendant que les garçons apparaissent plus autonomes. Dans ce contexte des représentations sexuées véhiculées dans l'ordre social, les mouvements féministes se sont mobilisés autour de ces enjeux de représentations des femmes dans la publicité⁹⁴². Si l'action militante a eu des effets positifs sur une certaine prise de conscience des publicitaires sur les rôles de genre, l'étude plus récente de Jean-Baptiste Perret a montré que les publicités se cantonnaient, majoritairement, à une représentation conventionnelle des rôles de genre, perpétuant, pour reprendre les termes de Goffman, la ritualisation de la féminité ou plus exactement, la ritualisation de la domination du masculin sur le féminin⁹⁴³.

La publicité participe ainsi de la construction du genre féminin et masculin, carcans sociaux apposés sur chaque individu.e en fonction de son sexe dit biologique. Toutes ces normes sexuées nous sont martelées chaque jour, lors de nos parcours quotidiens ou dans nos espaces privés. Les images médiatiques du corps sont celles de corps stéréotypés et largement idéales et irréalistes puisque nous savons qu'elles sont retravaillées numériquement : pour arrondir une poitrine (puisque celle-ci ne tombe pas), pour mincir les tailles (parce qu'une femme n'a pas de hanche), pour effacer les résidus de poils (parce que le corps des femmes est imberbe), pour allonger les jambes pour être dans les proportions... Ces images se résument finalement à des « archétypes » que tout le monde intègre comme étant la norme. En d'autres mots, la norme est construite à partir d'images irréelles de ce que devraient être les corps.

Dans la publicité, le corps est donc réduit à un objet qui projette du sens et des valeurs. Or, l'obligation de cette beauté unique et irréelle n'est pas sans conséquence, cette norme peut amener les femmes à pratiquer toute sorte de soin et de chirurgie pour correspondre à la norme véhiculée par les médias, provoquant, chez certaines femmes, des situations de malaise, parfois tragiques lorsque celles-ci s'expriment par différentes techniques de contrôle

⁹⁴² Dans les années 70, la critique féministe à l'encontre du publisexisme était une dimension centrale de la lutte. Cette critique est devenue, à partir des années 2000, une action « légitime » avec une forte présence de groupes relevant le sexisme ordinaire au sein des images publicitaires : de la fondation de France, aux Chiennes de garde, au groupe La Meute ou encore le « Collectif contre le publisexisme », toutes ces organisations œuvrent aux changements socio-politiques des représentations de genre au sein de l'espace publicitaire.

⁹⁴³ PERRET Jean-Baptiste, « L'approche française du genre en publicité. Bilan critique et pistes de renouvellement : Une communication sexuée ? », *Réseaux*, 120, 2003.

du corps⁹⁴⁴ pour tendre vers, pour paraître, pour exister au travers de cette instance. Or, exister au travers du paraître revient à s'en remettre au regard social, en général et au regard des hommes, en particulier, dans une société hétérosexuelle, afin de trouver, dans celui-ci, caution à sa position sociale. Autrement dit, la légitimation du corps des femmes est intimement liée à l'ordre normatif hétérosexuel, donc au sujet-homme : l'existence ou la réalisation des femmes serait finalement subordonnée à celle des hommes.

Cette digression sur les représentations sociales de la grosseur, sur le rapport normatif au poids et sur les images publicitaires, véhiculant des stéréotypes est bien tout l'enjeu du conflit de représentations opposant, d'un côté, les militantes féministes qui consacrent deux journées à ces questions et de l'autre, l'huissier en charge de l'expulsion, pour qui la manifestation et l'affiche sont des preuves à charge contre les « squatt(h)euses ». En introduisant cette image, l'huissier brouille les pistes, au travers d'une prise de position, qu'on pourrait d'ailleurs assimiler à de l'abus de pouvoir. Son angle d'approche de l'objet « squat féministe » est celui de l'homosexualité et en s'appropriant une image qui a pour but de questionner les normes de genre, le propos glisse autour de la représentation du modèle de la féminité au sein de la société.

Ce que l'huissier relève, dans son injonction accusatrice, est que les habitantes et le collectif élargi ne résidant pas nécessairement en squat, ne correspondent pas aux normes de la beauté, de la féminité, qu'elles transgressent les normes de genre associées au féminin, qu'elles malmènent le modèle du « féminin » en ne se soumettant pas à ce jeu subtil de paraître, d'exister au travers du paraître, qui revient à s'en remettre au regard masculin. Pourrait-on avancer qu'il est également là l'objet du délit ?

Le corps représenté sur l'affiche est celui d'un corps nu. Nous pourrions lire une ressemblance avec l'œuvre d'Edouard Manet, *Le Déjeuner sur l'herbe* (1862), qui représentait une femme nue, regardant le public, à côté de deux hommes, vêtus⁹⁴⁵. Les hommes manquent à l'appel de la reprographie, si on l'appréhende comme telle, puisqu'il s'agit de faire la promotion d'un week-end en non-mixité.

Dans le registre publicitaire, les femmes dénudées sont là pour flatter les fantasmes, pour être belles et rester objets de désir. Si une image exposée ne déclenche pas d'érotisation, peut-elle être objet d'accusation ?

⁹⁴⁴ Par exemple : le jeûne, les vomissements, l'exercice physique excessif, la prise de médicaments purgatifs...

⁹⁴⁵ Rappelons que cette œuvre a provoqué un scandale à l'époque.

Cette affiche nous révèle l'anormalité de la grosseur du corps qui est si rarement représentée médiatiquement qu'elle se révèle subversive. L'injonction des normes de genre s'expose ici dans ce conflit entre « squatt(h)ieuses » et ordre social. Nous nous situons dans le registre du flagrant délit du surpoids, de la grosseur, qui, dans le contexte des squats féministes, est vécu comme une oppression décrite par :

« La haine, la dérision et la discrimination systématique que la société manifeste envers les personnes grasses. [Cette oppression] est fondée sur la croyance que les personnes grasses ne sont pas aussi bonnes que les minces et que les personnes grasses restent grasses parce qu'elles sont lâches, manquent de volonté ou sont stupides.⁹⁴⁶ »

Cette dimension critique ne rentre pas exactement en écho avec une certaine approche sociologique⁹⁴⁷ de ce que serait « l'oppression de la grosseur⁹⁴⁸ », bien que nous ayons souligné précédemment l'existence d'une sociologie et d'une anthropologie du corps⁹⁴⁹ qui démontrent que, selon les connotations péjoratives ou mélioratives, ce trait physique a toujours été contextuellement et socialement significatif.

Au-delà de cet état des lieux de la pensée sociologique, le mouvement anarcho-féministe en appelle à « la libération de la grosseur » de la même manière qu'il en appelle à la libération des femmes, des gouines, des trans, à la libération des corps...

⁹⁴⁶ STEIN Judith, « Oppression et libération de la grosseur : quelques notions de base », in : Brochure, *Oppression et libération de la grosseur*, éditions Turbulentes, Dijon, 2001 : 9.

⁹⁴⁷ Nous avons, néanmoins, en mémoire des faits médiatiques de personnes grasses qui se sont vues refusées l'embarquement dans un avion sur le seul argument de leur surcharge pondérale ou qui se sont vues discriminées économiquement autour de l'argument qu'étant grasses, elles se doivent de payer un supplément « pondéral ». Les exemples pourraient se multiplier dans l'ordre social des assurances, du travail, du sport...

⁹⁴⁸ Nous ne pouvons ignorer la littérature américaine et anglo-saxonne sur le sujet, entre position féministe et études scientifiques. Nous n'avons trouvé aucune référence en français traduisant, de notre point de vue, l'écart existant entre l'« académisme » américain et français :

Malson Helen, Burns Maree, *Critical Feminist Approaches to Eating Dis/Orders*, Routledge, 2009 ; Murray Samantha, *The « Fat » Female Body*, Palgrave Macmillan, 2008 ; Orbach Susan, *Fat Is a Feminist Issue*, Arrow Books; New edition, 2006 ; Bordo Susan, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body, Tenth Anniversary Edition*, University of California Press, 2004 ; Braziel Jana Evans, LeBesco Kathleen, *Bodies out of Bounds: Fatness and Transgression*, University of California Press, 2001 ; Manton Catherine, *Fed Up: Women and Food in America*, Praeger, 1999 ; Malson Hellen, *The Thin Woman: Feminism, Post-structuralism and the Social Psychology of Anorexia Nervosa (Women and Psychology)*, Routledge, 1997 ; Cole Ellen, Rothblum, Esther D., Thone, Ruth R. *Fat: A Fate Worse Than Death? : Women, Weight, and Appearance (Haworth Innovations in Feminist Studies)*, Routledge, 1997 ; Hirschmann Jane R, *When Women Stop Hating Their Bodies: Freeing Yourself from Food and Weight Obsession*, Ballantine Books, 1996 ; Fallon Patricia and Katzman, Melanie A., Wooley Susan C., *Feminist Perspectives on Eating Disorders*, The Guilford Press, 1996 ; MacSween Morag, *Anorexic Bodies: A Feminist and Sociological Perspective on Anorexia Nervosa*, Routledge, 1995 ; Rothblum Esther D. and Brown Laura, *Fat Oppression and Psychotherapy: A Feminist Perspective*, Routledge, 1990 ; Parker Patricia A. *Literary Fat Ladies: Rhetoric, Gender, Property*, Methuen, 1988.

⁹⁴⁹ Nous pouvons néanmoins citer Jean Baudrillard qui consacre un chapitre à l'obésité dans son ouvrage, *Les stratégies fatales*. Jean Baudrillard traite de l'obésité, « cette sorte de conformité monstrueuse à l'espace vide » comme étant la première des obscénités. BAUDRILLARD Jean, *Les stratégies fatales*, Grasset, Paris, 1983 : 37.

« La libération de la grosseur » est « à la fois une philosophie et un mouvement politique qui sont fondés sur la reconnaissance du fait que les personnes grosses sont des victimes d'une oppression systématique et que la façon de mettre fin à cette oppression est de travailler ensemble pour un changement social radical. Nous considérons l'oppression des personnes grosses comme faisant partie de l'ordre social existant, celui qui opprime les personnes à cause de leur âge, leur race, leur sexe, leur orientation sexuelle, leur classe et leur état physique. Nous savons que tant que les valeurs de cette culture ne seront pas radicalement changées, les personnes grosses et, en particulier, les femmes grosses subiront l'oppression de la grosseur.⁹⁵⁰ »

La grosseur est une variable sociologique au même titre que le sexe, l'orientation sexuelle, la classe, tout aussi active lorsqu'il s'agit de comprendre et de souligner les rapports inégalitaires que vit la catégorie sociologique « femme ».

En fonction de cette réalité sociale, comme le souligne l'affiche, il s'agit le temps d'un week-end de « visibiliser cette oppression » :

« Nous voulons particulièrement développer et renforcer les liens de solidarités entre la libération de la grosseur et les mouvements féministes et lesbiens. Les femmes grosses ne répondent pas à la définition admise des femmes de cette culture et elles sont particulièrement la cible de raillerie, d'exploitation et d'hostilité. Pour les lesbiennes grosses, affronter le sexisme, l'hétérosexisme et l'oppression de la grosseur fait partie de notre vie quotidienne. Les femmes grosses qui sont pauvres, ou de couleur, subissent cette oppression de manière intensifiée dans une culture qui est à la fois raciste et classiste.⁹⁵¹ »

L'espace social du squat devient l'espace de la présence des personnes grosses afin que celles-ci construisent des images positives de leur corps, s'affranchissent du poids des regards et apprennent à respecter le poids du corps par des « p'tites choses hypercaloriques à manger, et des discussions et des rencontres qui pèseront leur poids⁹⁵² ». Dans ces tournures, il y a un plaisir évident à jouer avec les représentations sociales de la grosseur et du rapport à l'alimentation et par un jeu de langage, une satisfaction réelle à organiser ce type de rencontre : « les dodues se dandineront et les moins dodues se trémousseront.⁹⁵³ »

Les organisatrices de cette manifestation annoncent d'emblée la dimension politique de ce type de manifestation : « c'est politique de questionner les normes ». D'ailleurs, cette dimension politique est accentuée par le « geste » de l'huissier et l'ordre symbolique qu'il mobilise : cette injonction culturelle et normative qui fait de la manifestation et des représentations de la grosseur, des objets de délit.

⁹⁵⁰ STEIN Judith, « Oppression et libération de la grosseur : quelques notions de base », in : Brochure, *Oppression et libération de la grosseur*, éditions Turbulentes, Dijon, 2001 : 10.

⁹⁵¹ *Ibid.*

⁹⁵² Tract accompagnant l'affiche.

⁹⁵³ *Ibid.*

Oppression du poids !

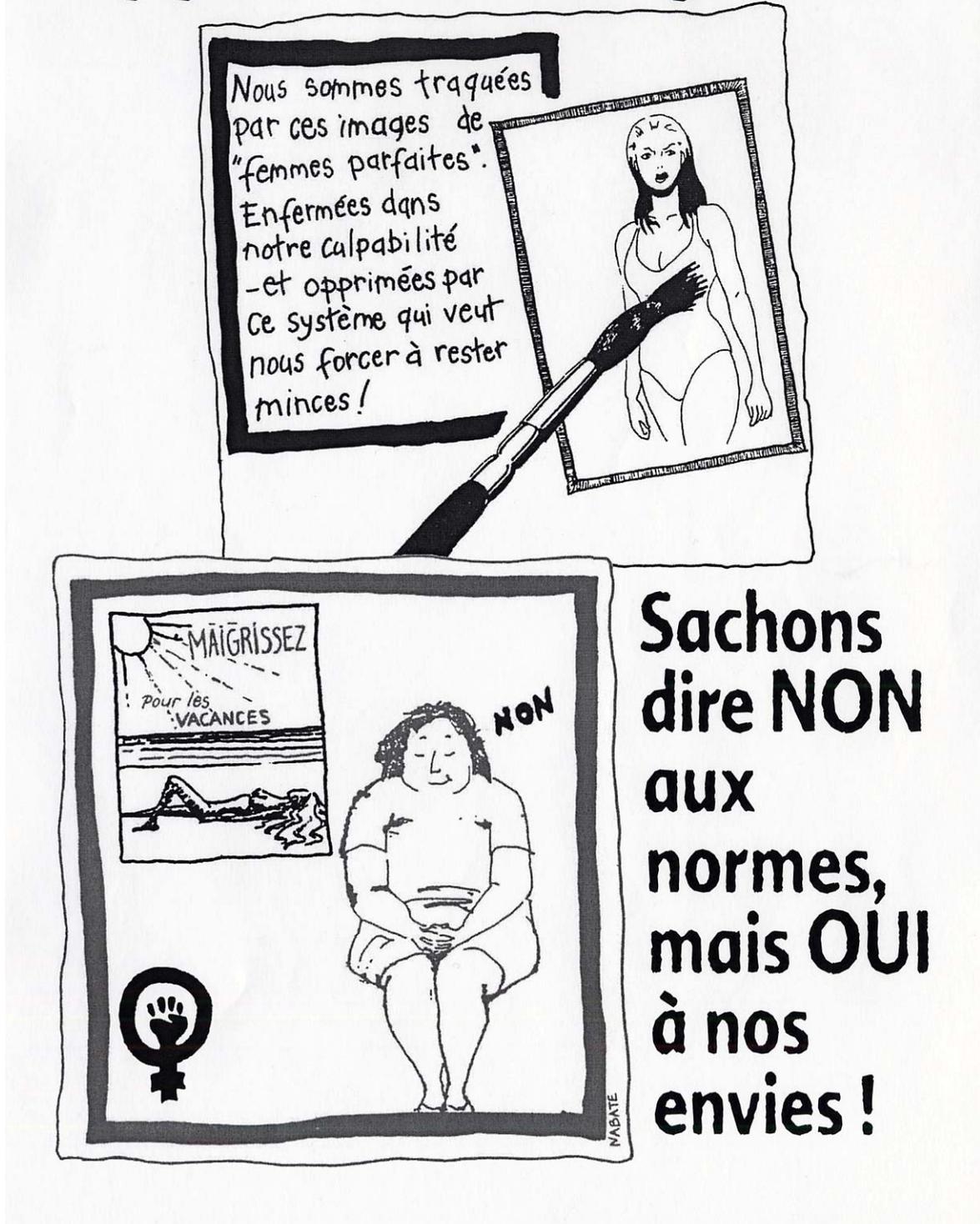


Figure 56. Oppression du poids !

En soulignant l'« anomalie » de cette mobilisation politique, ludique et festive, l'huissier souligne l'ordre symbolique de la structure sociale, ce qui échappe à la juridiction de la norme et non plus celle de la loi.

Nous retiendrons, pour comprendre ce déplacement du registre de la loi vers la norme, la perspective critique qu'énonce Michel Foucault dans son ouvrage *Surveiller et punir* :

« Porté par l'omniprésence des dispositifs de discipline, prenant appui sur tous les appareillages carcéraux, [le pouvoir normalisateur] est devenu une fonction majeure de notre société. Les juges de normalité y sont présents partout. Nous sommes dans la société du professeur-juge, du médecin-juge, de l'éducateur-juge, du « travailleur social »-juge ; tous font régner l'universalité du normatif ; et chacun au point où il se trouve y soumet le corps, les gestes, les comportements, les conduites, les aptitudes, les performances⁹⁵⁴. »

Ce pouvoir normalisateur est ici représenté par la figure de l'huissier, qui se présente, en invoquant les différents registres de la norme sociale de sexe, de genre et de sexualité, comme « juge de normalité »⁹⁵⁵.

A la lecture des trajectoires individuelles des personnes de notre corpus, cette figure peut se décliner à l'ensemble des figures incarnant l'ordre social, détenant ce pouvoir normalisateur. Lorsqu'une de nos interviewées nous relatent son renvoi de l'internat d'un lycée public pour « lesbisme », c'est bien au « professeur-juge » qu'elle a été confrontée. Lorsque nos interviewées⁹⁵⁶ relatent les réactions que suscitent leur apparence physique, leur corps, la confusion qu'elles produisent dans le champ social par leur attitude et les codes de leur « féminité », il s'agit là encore de l'expression d'un pouvoir normalisateur se situant à l'échelle de la famille ou d'un groupe social plus large.

⁹⁵⁴ FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975 : 311.

⁹⁵⁵ Face à ces « dispositifs disciplinaires », la stratégie des militantes anarcho-féministes revient toujours à se confronter à l'ordre social en affirmant une différence : ici cette différence est sexuelle, comme dans la réponse ironique à l'exposé homophobe de l'huissier : « Tremblez braves gens-tes : après avoir été le foyer de la « menace terroriste », les squats sont maintenant le repère de dangereux-ses homosexuel-les prêt-e-s à dépraver les enfants d'honnêtes citoyen-ne-s. » Réponse faite par les « squatt(h)heureuses » (La menace terroriste fait référence à ce que nous avons énoncé dans le chapitre consacré à l'Ultra-gauche (partie 1))

⁹⁵⁶ Ces dimensions sont éclairées dans le chapitre intitulé « Le Genre et la sexualité, des variables d'engagement. »



Figure 57. Stop !

Le squat féministe révèle de nombreux mécanismes auxquelles les habitantes doivent quotidiennement se confronter. Ces mécanismes s'articulent autour du squat comme objet de la transgression, qui ne peut être appréhendé sans référence à la notion d'ordre social avec laquelle il est intimement lié.

Avec l'objet « squat féministe », nous constatons que l'appareil normatif rencontre certaines limites qui se révèlent au fil des nombreuses dimensions que nous venons d'explorer allant du stigmaté, à l'injure, à la norme hétérosexuelle et son idéologie l'hétérosexisme s'exprimant par une rhétorique homophobe, aux instances de normalisation du genre. Le squat féministe bafoue les règles du jeu social. L'ensemble des schèmes normatifs est discuté et enfreint ; les valeurs associées sur un sexe et un genre sont mises en doute, contestées, les significations détournées et récusées.

Ces dimensions donnent un surcroît de radicalité dans les comportements qui n'apparaissent pas « conformes » à la norme, et qui se présentent contraires à celle-ci. La réponse de l'ordre social est tout aussi radicale révélant l'ordre symbolique et la violence de celui-ci.

Entre discours et représentations, les stigmates des habitantes des squats sont nombreux : ils sont psycho-sociaux lorsque leurs conduites individuelles et collectives sont qualifiées de déviances par rapport à des étalons sociaux et corporels, lorsqu'elles sont « étiquetées » selon des critères de normalité. Au-delà du stigmaté, c'est bien l'autonomisation des femmes qui pose problème. Rapidement, les femmes issues de la mouvance anarcho-féministes se retrouvent affublées des stigmates de la putain, de la salope et leurs pratiques à la prostitution :

« Les femmes en situations de transgression sont vues comme mauvaises ou déchues, mauvaises si c'était motivé par leur intérêt propre (ce qui est transgressif en soi pour les femmes), déchues si elles ont été la proie d'un dessein masculin malveillant. Qu'elles soient agents ou victimes de la transgression, ces femmes sont distinguées des « femmes vertueuses » par le stigmaté de « putain ». »⁹⁵⁷

Le stigmaté de la « putain » comme instrument sexiste contre les femmes jugées trop autonomes doit se comprendre, selon Gail Pheterson, comme un crime d'impudicité, d'indécence.

Face à de telles réductions, nous ne pouvons que nous référer aux textes fondateurs de la culture féministe et lesbienne et soutenir, à l'instar de Colette Guillaumin, les différentes façons dont « la classe des hommes » opprime celle des femmes par ce qu'elle nomme le

⁹⁵⁷ PHETERSON Gail, *op.cit.* : 16

« sexage », le régime politique hétérosexiste fondé sur l'esclavagisation des femmes et les différentes facettes du contrôle social qui se révèlent dans l'association habitat non-mixte/sexualité des femmes/prostitution, s'appliquant aux actrices de la mouvance anarcho-féministe dont le délit se fixe sur le fait qu'elles revendiquent, au travers du squat non-mixte, une autonomie dans le domaine comportemental, économique et/ou sexuel et qu'elles cherchent, à l'intérieur de leurs lieux de vie, à se réappropriier le contrôle de leur corps, de leurs identités sexuelles et de genre.

L'objet « squat féministe » met en lumière l'ensemble de ces tensions sociales qui constituent l'objet même du militantisme anarcho-féministe : la lutte contre toutes les formes de discriminations fondées sur le sexe, le genre et l'orientation sexuelle.

Chapitre 2. Le squat, le lieu de l'émancipation féministe

La réponse de l'ordre social révèle les résistances au changement, les mécanismes sociaux de relégation : être « femme » sur un territoire du masculin ; être un sujet « féminin » face aux normes du genre « féminin », être lesbienne dans une société hétéronormative. La transgression féministe de l'ordre social supplante la transgression de l'espace, la transgression sociale à travers des pratiques habitantes illégales. Les injonctions culturelles et normatives trouvent leurs mots. Dans ce contexte, il nous apparaît nécessaire de questionner le « squat » comme terrain de l'interdit, « objet de délit », support de répression et l'engagement féministe. Pourquoi et comment le squat peut-il se présenter comme une solution féministe ?

En réponse à ce que les habitantes des squats considèrent être des aberrations, des injustices, elles élaborent des pratiques spécifiques de régulation de ces « chocs moraux » au sein du squat. C'est pourquoi nous allons mettre en tension les conditions d'habitat et l'engagement et regarder la manière dont les habitantes féministes « supportent » les conditions d'habitat du squat et la manière dont elles s'affranchissent des normes dominantes par le biais du squat.

2.1. Squatter, une lutte féministe

L'engagement féministe s'articule dans et pour le squat qui est le ressort du militantisme étudié. Les militantes féministes modèlent leurs activités politiques selon la configuration spatiale du squat :

« Le squat dont je parlais avant, c'était une grande maison, avec au rez-de-chaussée, un ancien restaurant. Par exemple quand tu occupes des trucs comme ça, ça colle avec le fait de faire des activités. Presque tu es obligée d'en faire. Et là, la maison qu'on avait occupée après, il n'y avait pas de lieu. Du coup, on a fait quelques projections et puis des fêtes. On faisait pas mal de fêtes non-mixtes, à l'époque, ce qu'on fait moins d'ailleurs. On faisait beaucoup des fêtes non-mixtes. C'était assez important aussi. »
(F14)

L'espace construit est ici perçu comme entretenant une relation double : de potentialité dans ce qu'il permet et ce qu'il offre et de contrainte dans ce qu'il dicte aux actrices en présence. A partir de cet exemple soulignant le lien étroit entre espace du squat et activités militantes, nous pouvons avancer que l'espace donne le sens de l'engagement. C'est particulièrement probant, à Berlin, où la maison porte spécifiquement la dimension militante des habitantes :

« Je trouve ça cool, l'engagement que je mets de tenir la structure de la maison pour qu'elle soit la plus stable possible et participer avec les autres du collectif pour garder cette espèce de relation à l'autre à l'intérieur, c'est pour qu'il y ait d'autres filles qui puissent rentrer, découvrir ça et puis repartir parce qu'il y en a beaucoup qui viennent et qui repartent, qui ne restent pas là deux ans, qui restent six mois, huit mois et qui reviennent tout le temps pour les vacances ou des choses comme ça. » (B11)

« Comme j'aimerais faire plus de choses ici. De nombreuses personnes aussi aimeraient donner davantage au lieu. Mais tout cela dépend du fait qu'en ce moment, on doit s'occuper d'autres choses pour garder la maison. Et quand on aura la maison, cette maison, mais quand ça arrivera et qu'on aura plus besoin de se faire du souci et de se battre tout le temps pour cela et que ça sera concret et solide alors là, on pourra vraiment travailler en groupe et également à l'extérieur en groupe et en tant qu'individu aussi. On construit de plus en plus de choses pour constituer un groupe fort... » (B9)

C'est l'espace féministe qui constitue principalement le répertoire militant des habitantes du Liebig qui peut s'expliquer par ces mots de « tenir la structure », « garder la maison » au moment où celle-ci devait être expulsée, « se battre tout le temps » pour faire que cet espace existe et perdure dans le temps dans le respect du projet politique : féministe, autonome, solidaire, anticapitaliste.

Dans cette logique militante, féministe articulée autour de la spatialité, autour de l'espace du squat, que révèle cette lutte ?

« C'était important que ce soit un squat et je pense qu'en plus, ça rajoute aussi ce truc, dans une perspective féministe, d'affronter ses peurs aussi parce que bon, voilà, ouvrir un squat, la nuit, c'est une aventure, quoi. Donc, tu dépasses tes peurs un petit peu. Après, tu te fais expulser. Il y a les flics. Tu as le rapport à la violence, enfin à la violence policière, la répression et tout. Oui, c'est pareil, c'est vachement important. Je ne dis pas que je suis contente de certains trucs que j'ai vécus qui étaient durs en parlant de violence policière, j'aurais préféré ne pas les vivre, mais, n'empêche que ça a participé à travailler contre une construction de peur. Tu te construis dans un truc de force hyper important et je crois que ça, c'est encore une spécificité du squat. » (F14)

Ce discours relate l'accès des militantes féministes à la violence d'Etat. L'égalité énoncée s'articule autour de la violence, du rapport de force que le squat, comme répertoire d'actions, annonce et enclenche. Ce répertoire d'actions brouille la traditionnelle dichotomie du féminin et du masculin, des identités sexuées et revêt une dimension hautement symbolique dans sa remise en cause de l'ordre social sexué :

« Si, historiquement, la guerre permet aux hommes de se définir par rapport aux femmes comme leur inverse, c'est-à-dire comme des combattants qui mettent en scène les qualités marquant la différence des sexes, les femmes sont pensées, par principe,

comme le sexe faible, désarmé. [...] La violence est historiquement et visiblement exercée par des hommes.⁹⁵⁸ »

En investissant le squat, nous notons que les militantes féministes prennent en compte la contrainte, la forte coercition qui se fixe sur ces espaces ou plutôt la répression « directe ou indirecte, ponctuelle ou durable, continue ou discontinue, sélective ou indiscriminée, préventive ou réactive⁹⁵⁹ ». Elles intègrent la résistance attachée à ce mode de vie qui passe par une confrontation directe, brutale avec les forces de l'ordre.

Engagée dans une critique féministe de l'ordre social, notre informatrice complexifie cet égal accès à la violence en soulignant que celui-ci participe de l'engagement féministe spécifique au sein du squat et que l'engagement féministe ne peut se penser en dehors de ce répertoire d'actions qu'est l'action de squatter et ses corollaires : la défense des espaces, les expulsions et les rapports de force. Ces derniers initiés par les instances de régulation de l'ordre social aident, selon notre informatrice, à la formation d'un sentiment de pouvoir sur l'espace du squat, d'un sentiment de force comme moyen physique, moral ou intellectuel de réagir et de s'imposer. En s'appuyant sur le travail typologique des différentes formes de violence entrepris par Xavier Crettiez⁹⁶⁰, nous pouvons noter que l'accès à la violence peut revêtir une dimension identitaire. La violence n'est pas seulement à penser comme une manifestation de la colère ou une modalité non conventionnelle d'expression politique, elle peut être un moyen de construire une identité.

En construisant les modalités militantes et habitantes sur un « territoire du masculin », l'opposition entre le masculin et le féminin est balayée, la symbolique sexuée des espaces est rejetée confrontant directement les habitantes des squats à des rapports de violence. Si ces rapports de violence sont inhérents à l'engagement féministe, alors nous pouvons penser que les militantes féministes s'inscrivent en faux avec les représentations de la différence sexuelle, impulsent une tendance à l'indifférenciation des normes de genre. L'espace du squat leur permettrait de recomposer les identités de genre pour tendre vers une « relative » égalité entre les sexes qui se comprend par l'investissement d'un « territoire du masculin », par la répression qui se fixe autour de ces espaces, par les rapports de force qui s'instaurent :

⁹⁵⁸ BUGNON Fanny, *Quand le militantisme fait le choix des armes : les femmes d'Action directe et les médias*, 2009. <http://www.sens-public.org/spip.php?article683#sdfootnote32sym>

⁹⁵⁹ Définition donnée par Hélène COMBES et Olivier FILLIEULE in : « De la répression considérée dans ses rapports à l'activité protestataire », *Revue française de science politique* 6/2011 (Vol. 61), p. 1047-1072. URL : www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2011-6-page-1047.htm.

⁹⁶⁰ CRETTEZ Xavier, *Les formes de la violence*, La Découverte, Collection Repères, Paris, 2008.

« Je suis traumatisée, je crois. C'est peut-être un peu exagéré, mais peut-être pas tant que ça. J'ai vraiment la peur du flic, quand même, à l'intérieur, alors qu'on est tous des humains. Les situations de stress avec les flics, ça me rend malade. Je n'ai vraiment plus... Oui, ils ont réussi, je suis foutue, j'ai peur (rires). Après, je dis ça parce que justement je vis plus dedans et après c'est beaucoup le fantasme de... Enfin, je ne sais pas, c'est comme ça que ça marche les traumatismes. C'est comme après un accident, il faut y retourner après. [...] C'était musclé. Ils sont venus nous chercher une fois sur le toit au paint ball. Une autre fois, ils nous ont fait ramper par terre. On s'est pris du fer. Oui, c'était vraiment... Ah, c'était rock n'roll.» (B13)

Cette tentative d'explication est toutefois à relativiser par des actes de violence vécus, subis qui vont bien au-delà de l'engagement et qui peuvent participer au processus de désengagement des habitantes des squats. Ce qui est intéressant dans l'extrait précédent, c'est le couple intérieur/extérieur de l'espace du squat. Cette informatrice ne vit plus en squat et elle pense qu'elle ne pourrait pas y revivre en raison de sa peur de la répression autour de ce mode d'habitat, alors que si elle était toujours intégrée dans ces logiques habitantes, cette peur ressentie ne serait peut-être pas aussi exacerbée. Cet exemple nous informe sur cette part de normalité que constitue la répression autour de ces espaces et qui accompagne et participe des modalités habitantes et militantes de ces actrices. La répression est inhérente à ce type d'espace et à ce mode de vie. L'exemple allemand le confirme par ailleurs. Bien que la maison du Liebig 34 soit protégée par un contrat, elle n'en reste pas moins confrontée à des rapports hostiles.

« Si tu te retrouves qu'avec des gens qui démarrent, même si tu énonces tes faiblesses, tu as vachement plus cette peur, tu vois, de rester bloquée après. Mais quand c'est bien mixé : plus c'est hétérogène et plus il y a de chance que ça se développe [...] La maison, je me demande des fois comment elle tient parce qu'il y a des gens, des fois, tu te dis : « comment ça se fait qu'ils arrivent à tenir ensemble ». Parfois, on n'a rien en commun des fois. « Toi, tu es une queer à paillettes » et pourtant elle va se révéler être en première ligne le jour de la razzia, à hurler comme un truc de fou pendant qu'on ne l'avait jamais vue faire ça avant. Mais, parce que ça a porté. » (B11)

Nous lisons que la répression joue un rôle déterminant dans la structuration dynamique des pratiques habitantes et militantes du squat et que celle-ci radicalise les habitantes des squats. Cet extrait souligne ce processus de construction de l'« agir féministe » qui se crée en habitant le squat et qui permet ce passage d'un statut d'« habitante », à celui de militante :

« Fille, on apprend à être victime de la violence plutôt qu'à y avoir recours et que l'on ne pense pas pouvoir en user aussi aisément que les garçons, toute l'éducation familiale

étant fondée sur une certaine réceptivité féminine face à l'agressivité qui continue à être perçue comme une spécificité masculine.⁹⁶¹ »

En investissant l'espace du squat et en se confrontant à la répression, le statut de victime de la violence ne recouvre plus la même tonalité. Elles ne sont plus victimes puisqu'elles transgressent l'espace social, l'espace sexué par des pratiques habitantes subversives, ce qui leur permet de permuter leur socialisation féminine en force et violence. Elles ne sont plus dans une forme de réceptivité ou de passivité face à l'agressivité ou la violence, elles répondent « symboliquement » en acte.

2.2. Squatter pour transgresser les normes de genre

Ce mouvement s'attèle à la déconstruction des genres et des identités sexuelles qui s'exprime dans cet acte d'investir le squat et se prolonge à l'intérieur des maisons. Une des bases de ce mouvement est le refus de l'idée de « nature » et de son déterminisme. Ce sont ces présupposés qui structurent les pratiques et les représentations des militantes féministes étudiées :

« Théoriquement, on avait le droit de faire ce qu'on voulait en fonction de nos goûts. Je pense que nos goûts, ils étaient influencés par ce qu'on attendait de nous. Et moi, on attendait beaucoup que je sois quelqu'un de sensible et d'artistique. » (F7)

Notre informatrice aborde ici la question de sa socialisation de « fille » au sein d'une fratrie composée de deux garçons. Son exemple est intéressant à mobiliser car elle nous donne à entendre les représentations sociales des habitantes des squats. Les représentations sociales sont structurées autour d'une « logique objective » de l'ordre social qui expliquerait les goûts, les pratiques culturelles individuelles, les émotions, les modes d'être et d'agir. Elle met, en effet, l'accent sur le fait que les comportements individuels sont le produit d'une détermination sociale, inconsciente, incorporée, qui peut toutefois se conscientiser. Elle expose comment elle a intériorisé les normes sociales et parentales de ses goûts, appréhendés en premier lieu comme innés. Elle énonce la pression sociale qui revient à adopter des comportements en fonction de sa position dans l'espace social : « ce qu'on attend d'elle en tant que femme ».

⁹⁶¹ KHOSROKHAVAR Farhad, « La violence et ses avatars dans les quartiers sensibles », *Déviance et société*, Les désordres urbains : regards sociologiques, Georg Editeur, 2000 : 436.

La part inconsciente de ses goûts nous donne à entendre qu'ils sont générés par un habitus, traduisant, si nous reprenons la pensée de Bourdieu, une logique de domination. Les goûts ne sont pas pensés comme innés, bien qu'ils se donnent la forme d'un comportement subjectif. Ils résultent d'un déterminisme social : la place des femmes dans l'espace social ce qui influence des pratiques sociales.

« On a été socialisée comme ça. Et c'est là qu'elle est aussi ma socialisation avec des femmes avec n'importe quelle femme. On a eu des peurs inculquées, on a des faiblesses inculquées. » (F12)

C'est bien de l'habitus⁹⁶² dont il est question ici, mobilisé pour mettre en évidence les mécanismes des inégalités sociales, nommées dans cet extrait, sous les mots de peur et de faiblesse. L'habitus est, pour les militantes féministes étudiées -de la même manière que pour les sociologues- le fait d'une socialisation commune aux membres de la catégorie sociale des femmes auxquelles notre informatrice appartient, bien qu'elle se revendique lesbienne. Par le biais de sa socialisation, de l'incorporation de ses modes d'être et d'agir, elle partage un habitus de classe avec la catégorie « femme » à qui on a inculqué des peurs et des faiblesses.

A partir de cette conscience du déterminisme social, des processus de socialisation d'être « femme », elles ne peuvent que rejeter l'idée de nature comme schème explicatif des inégalités sociales auxquelles sont confrontées les femmes pour finalement appréhender leur position sociale, leur identité de sexe sous l'angle de la construction sociale :

« Les habitantes de la maison viennent de leur pays d'origine où elles étaient en quelque sorte forcées de se déguiser. » (B12)

La métaphore du déguisement reprend l'idée du caractère construit des identités de sexe. Le déguisement est le propre d'une transformation extérieure de son apparence, à l'aide d'un costume, d'éléments fictifs afin d'adapter un rôle, un personnage, de se dissimuler, de se « dénaturer », de se cacher sous une apparence. Le déguisement est un artifice, une mise en scène de soi et s'il est pensé en ces termes pour qualifier le genre, alors il peut être enlevé ; les identités de sexes peuvent se dévoiler, se révéler :

« Tu as la possibilité de déconstruire beaucoup de choses. » (B10)

⁹⁶² Aucune ne mentionne explicitement ce concept dans les entretiens bien qu'elles s'y réfèrent constamment sous les mots de socialisation, d'inculcation...

Si le genre « féminin » est un construit social, alors il peut être « défait », objet de déconstruction. En s'appuyant sur ce principe qu'il n'y a pas de nature mais des réalités socialement construites, les habitantes des squats peuvent s'employer à les ébranler, à les déconstruire, à les réagencer. Cela a pour conséquence une très vive réflexivité sur sa pratique et une autocritique constante, partant de l'idée qu'en ayant conscience des normes sociales et de leur caractère incorporé, intériorisé, on peut les travailler et les remplacer. Le moteur de leurs actions collectives s'articule autour du rejet de la « nature féminine » ou plutôt de la fabrique sociale du féminin qu'elles refusent, le rôle, le statut des femmes, le genre.

Nous pouvons citer les techniques d'auto-défense féministe qui prennent la forme d'atelier récurrent dans l'espace squat ou lors des manifestations féministes. L'auto-défense féministe est majoritairement pratiquée par les habitantes des squats :

« C'est se battre avec nos poings, hurler, lui dire d'arrêter de nous mater, partir en courant, écouter nos appréhensions, chercher de l'aide, savoir que ça vaut la peine de se défendre et de parler de ce qui est arrivé.⁹⁶³ »

Faire de l'autodéfense permet de se renforcer, de dépasser ses peurs, de se réapproprier une violence, une colère. En d'autres mots, c'est rejeter cette « nature féminine » faite de peur, victime, docile et la permuter en assurance, confiance, force et colère.

En partant de la métaphore du déguisement, nous pouvons énoncer, dans un tout autre registre, les mises en scène parodiques, ironiques et festives des identités de sexe :

« Il y avait quand même, enfin, aussi de manière informelle, tout un vécu, en fait en non-mixité choisie, parce que les copines, elles viennent et qu'on fait des soirées et que du coup, en fait, ça nous donne un espace d'espace de liberté, dans cette grande maison, avec plein d'espaces, avec un grand jardin où on peut faire des projections de film queer, où on peut faire des soirées en se mettant à poil, en changeant de robe toutes les deux minutes, en se maquillant, en dansant, en faisant des espèces de films débiles, en se mettant du Nutella sur le corps, enfin je ne sais pas, on a fait des trucs comme ça, tu vois, des trucs qui peuvent paraître superficiels et débiles mais qui sont aussi importants pour moi dans : se lâcher, s'amuser dans un truc où tu as confiance, pas être jugée et puis se sentir à l'aise d'être à poil parce que c'est facile, parce qu'il y a ces pratiques là entre nous qui sont mises en place et qu'on sait que, je ne sais pas, mais en tant que féministe, où personne en tout cas proche des milieux féministes et bien nos corps, etc, on va pouvoir les utiliser pour se travestir, pour s'amuser, pour se dégenrer mais aussi être nue et ne pas être forcément regardée avec des grands yeux, enfin tu vois. Ce truc de complicité, de sororité, un peu, entre meufs, que ça faisait un peu comme une espèce de bulle comme ça cette maison.» (F13)

⁹⁶³ Brochure, *Libre de se battre ! Un projet d'autodéfense interactif* (réservée aux femmes)

Ces jeux passent, comme nous le lisons au travers de cet extrait, par une redéfinition du rapport au corps, que nous pourrions qualifier de « décomplexé », par des formes de travestissement avec lesquelles on se joue des repères des représentations codifiées et normatives du genre. Ces temps festifs sont des temps où on s'amuse des modèles de l'altérité sexuelle, où on crée une ambiguïté autour du genre en proposant d'autres modèles, d'autres genres qui ne sont plus tout à fait masculins, ni complètement féminins ou à l'inverse, on reprend les codes d'une féminité, parodiée, caricaturée au point de créer une « sur-féminité » irréaliste. On expérimente le « trouble dans le genre », on permute les perceptions portées sur autrui, on crée de l'ambiguïté autour du genre questionnant ainsi sa normalité et l'ordre sexuel symbolique.

Cette mise en scène pour remettre en cause l'ordre sexuel symbolique se décline, par ailleurs, par d'autres pratiques comme celles de changer son prénom de naissance pour un prénom androgyne, troublant davantage les identités de sexe. Les habitantes des squats ont une identité propre au sein de ces espaces qui rompt avec leur état civil : soit pour troubler l'ordonnement de la binarité des sexes, soit pour rompre avec un passé ou renforcer l'anonymat face à la répression⁹⁶⁴.

En investissant le squat et en œuvrant pour la déconstruction des genres, on peut dire qu'elles oscillent entre une approche en termes d'inégalités sociales et une approche identitaire. En appréhendant l'émancipation sous l'angle de la déconstruction des genres et des sexes, elles œuvrent avant tout à leur propre changement, dans la « déconstruction » de leurs propres identités. Le féminisme observé hybride donc ces deux approches. Il s'agit de mettre l'accent sur les constructions sociales des genres et des sexes, ce qui revient à dépasser les dominations en « performant » son genre. Les luttes contre la hiérarchie et la domination se voient prolongées par des stratégies identitaires :

« Ne plus se battre au quotidien pour ne plus être une femme socialisée femme » signifie « que je n'ai pas besoin d'avoir un genre particulier, je n'ai pas besoin d'avoir un look correct, d'une certaine manière, et je n'ai pas besoin de me comporter d'une certaine manière. Ici, il n'y a pas les attentes de la société » (B9)

Nous sommes en présence d'un mouvement qui se veut émancipateur pour les personnes qui le vivent, porteur de critiques radicales contre l'ordre social, avec une forte adhésion à l'« agir

⁹⁶⁴ A la sortie du squat, elles reprennent parfois leur état civil. Si nous n'avons pas forcément toutes les réponses pour appréhender cette pratique, il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'une norme et que, durant nos différents séjours, ce changement d'état civil a pu porter à confusion, a créé des malentendus et parfois même des malaises.

collectif» qui prend appui sur les identités de genre et de sexe. Au travers du squat, l'engagement féministe permet de transformer les épreuves individuelles en enjeux collectifs, dans le partage d'un quotidien construit autour d'une lutte collective afin de changer la vie.

La démarche féministe étudiée incite à critiquer, à déconstruire la socialisation, à se réapproprier un « je ».

2.3. Militer pour habiter

Ces réflexions sur la violence et sur la manière dont le squat se présente comme la scène de la déconstruction des normes de genre nous conduisent à appréhender la question de l'engagement conjugué aux pratiques habitantes afférentes à la vie en squat. A la suite de notre propos sur les pratiques habitantes au sein du squat, nous avons souligné que celles-ci revêtaient une dimension totale allant de la subsistance humaine, à la dimension de l'habiter et aux modèles d'engagement féministe. Les pratiques habitantes s'apparentent à un travail pour tendre vers la source de l'émancipation, vers la libération des sujets. La dimension de l'engagement au sein de l'espace habité du squat nous conduit également à appréhender l'engagement comme un travail :

« Vivre dans une maison comme celle-ci, c'est un travail à temps plein, tu sais parce que ça prend beaucoup de temps. » (B2)

« Tu peux te dire que ça peut être trop stressant à cause du travail dans la maison. » (B1)

Le squat dicte ses règles, impose ses normes qui s'articulent autour des valeurs et principes politiques de la maison : investir le squat relève de l'engagement et faire de soi une habitante en son sein relève du travail :

« Personne ne t'y obligera. Mais, si tu ne participes pas, il n'y a pas de raisons pour que tu fasses partie de la maison à cause de la situation. Si tu veux vivre ici, tu dois aussi participer et faire des choses et essayer de faire partie du tout. Si tu veux vivre en collectivité, tu dois y travailler. » (B4)

« Je ne vois pas l'intérêt de vivre dans la maison et de l'utiliser comme un hôtel ou juste une chambre pour dormir. [...] Nous ne voulons pas de gens isolés, nous sommes un collectif non pas parce que nous habitons ensemble dans la même maison mais parce que nous partageons tout. Et au final, tu es très occupée par tout ça, c'est sûr mais je pense qu'il y a tellement de supports dans la maison, les ateliers, les meetings qui participent justement à l'observation, à savoir comment les gens se sentent dans la maison, s'il y a des problèmes psychologiques, du stress par exemple. Et nous avons des outils pour résoudre cela. Tout le monde est attentif aux autres et fait attention à garder la situation sous contrôle mais il y a définitivement du support si les gens ne se sentent

pas bien, se sentent stressés. Il y a de l'entraide s'ils veulent bien sûr continuer à vivre ici. » (B6)

La finalité émancipatrice de ce mode d'habitat prend sens dans une perspective de don/contre-don⁹⁶⁵. Celle-ci s'exprime à deux niveaux : il faut donner à l'entité maison pour que celle-ci nous le rende et il faut donner au collectif, aux habitantes de la maison pour atteindre les objectifs visés. C'est cette logique de don qui structure l'engagement des habitantes qui en arrivent à pointer le caractère obligatoire, la règle implicite des squats bien que celle-ci ne soit pas inscrite comme telle dans un espace féministe, autonome et libertaire. Elles se sentent tenues de participer, de rendre ce qui leur est autorisé de faire, de vivre. Si nous nous attardons spécifiquement sur l'entretien de notre informatrice B4, celle-ci nous dit, dans le même temps : « la maison m'offre la possibilité de faire ce que je veux, elle me laisse agir à ma guise » et « si tu ne participes pas, il n'y a pas de raisons pour que tu fasses partie de la maison ». Ces deux énoncés se confrontent et s'affrontent. Le premier présente la maison comme une ressource à la construction de soi, à la visée émancipatrice et le second - qui ne peut se penser sans le premier - annonce la participation et l'investissement dans le projet de la maison comme « juste retour des choses ». Se pose alors la question de l'équilibre entre ces deux énoncés :

« C'est difficile, de temps en temps, de consacrer ta vie dans la maison : c'est toujours tu fais des choses pour la maison ou tu ne fais pas assez de choses pour la maison. Il peut y avoir un peu de pression. Mais, cette pression vient de toi parce que personne ne t'oblige à rien. Mais, si tu ne te sens pas très active dans la maison ou pour la maison, alors tu culpabilises un peu et tu te mets la pression. il y a une sorte de pression, je ne pense pas que ce soit une pression comme, par exemple, quelqu'un te dit : « tu dois faire ça ou ça », mais il y a une pression quand même. Si, par exemple, il y a des personnes qui s'engagent beaucoup pour la maison, elles en deviennent fatiguées, frustrées et elles voudraient que les autres s'engagent de la même manière. Cela entraîne une pression car tu es consciente de cela. Il y a des réunions toutes les semaines et c'est très facile, à ce moment-là, de réaliser quand les choses fonctionnent ou ne fonctionnent pas. Tu sais que tu ne pouvais pas faire grand-chose, la semaine dernière ou le mois dernier, ce qui te culpabilise quand même. Je pense qu'il y a une sorte de pression qui ne vient pas seulement des autres mais que tu t'imposes à toi-même. » (B5)

« Quand je travaillais, oui je n'avais pas le temps de faire cela oui. Et je me sentais mal parce que je n'étais pas là et cela sous-entendait que peut-être je ne pouvais pas vraiment parler pendant le meeting car je n'étais pas là aux deux meetings précédents alors c'était un peu délicat. » (B2)

⁹⁶⁵ Voir sur ce sujet : MAUSS Marcel, « Essai sur le don », *L'Année sociologique*, 1924.

A travers ces extraits, nous constatons que l'acte d'habiter le squat s'accompagne d'un sentiment paradoxal de devoir s'investir constamment pour la maison et auprès du collectif des habitantes.

« En ce moment, je peux faire beaucoup pour des projets car je suis sans travail. Si je travaille, je ne fais pas autant. Mais j'essaie de ne pas me comparer aux actions des autres en me disant : « ok j'ai fait cela car cela me fait du bien. » Maintenant, je me dis : « cela avait besoin d'être fait dans la maison ». Tu dois toujours te dire : « ok, qui je suis ? Est-ce que ce que je fais est reconnu et est important pour moi ? Tu dois toujours vérifier quelles sont tes priorités, ce dont tu as besoin, ce que tu peux donner parce que tu peux seulement donner quand tu te sens bien. » (B8)

Cette forme de contribution, si elle se voit justifiée et légitimée dans un premier temps, peut devenir effort⁹⁶⁶ et contrainte. Le stress ressenti et la difficulté de trouver place, à un moment de sa trajectoire, dans cet espace collectif sont perçus comme des problèmes personnels et non comme des problèmes collectifs ayant pour corollaire le « devoir de se soumettre à l'évaluation » des autres habitantes, « d'être obligée de faire bonne figure pour répondre à leurs attentes, de trouver le rythme qui converge vers le nécessaire synchronisme des activités collectives, d'affirmer, enfin, et le plus souvent possible, une responsabilité et une mobilisation militantes⁹⁶⁷ ».

« En même temps, il y a une vie collective, il y a des espaces collectifs et il y a une espèce de choix que si tu n'as pas envie de voir des gens ou si tu n'as pas envie de participer à la vie collective aujourd'hui, il n'y a pas de pression à ce que tu y participes. J'ai l'impression que c'est plus lié à l'envie commune des gens qu'à l'espace. » (F1)

« Je pense que c'est vraiment personnel ou alors, c'est très difficile à déceler et peut-être qu'il existe des pressions collectives et peut-être que toutes les pressions personnelles donnent une pression collective.» (F14)

A partir de notre matériau et de nos observations, nous ne pouvons affirmer que cette « forme de devoir » est imposée par le collectif. Les discours recueillis ne remettent jamais en cause l'entité collective, l'organisation non-hiérarchique et l'organisation libertaire. En effet, les collectifs d'habitantes sont construits sur l'idée que rien ne doit être imposé. Les habitantes des squats s'accordent collectivement sur le droit de « ne pas être là », de prendre du repos si le besoin se fait sentir, en dehors de tout jugement collectif. Toutefois, cette règle commune

⁹⁶⁶ BREVIGLIERI Marc et PATTARONI Luca, « Le souci de propriété. Vie privée et déclin du militantisme dans un squat genevois », in : HAUMONT Bernard et MOREL Alain (sous la direction de), *La société des voisins*, Direction de l'Architecture et du Patrimoine, Collection Ethnologie de la France, Cahier 21, Paris, 2005 : 283.

⁹⁶⁷ *Ibid.* : 285.

doit s'équilibrer avec la notion de responsabilité au sein du groupe et s'accorder avec les individu.e.s :

« C'est le sujet sur lequel je travaille toujours, ne pas ressentir de la pression, parce que la pression... Ce n'est pas vraiment de la pression, je le vois. Je veux dire : les gens ont une certaine manière de dire les choses, ce qui te fait sentir sous pression. Mais, en même temps, je ne suis pas sûre qu'ils veulent te mettre la pression car, si tu leur dis : « je ne peux pas », ils peuvent peut-être te dire : « oui, mais c'est très important, tu devrais le faire. » Quelques personnes sont comme ça. Mais, la plupart des gens, quand tu ne peux pas, ce n'est pas grave. Et, c'est pourquoi je me sens bien dans la maison, je ne me sens pas sous pression si quelqu'un me demande : « Est-ce que tu peux faire ci, est-ce que tu peux faire ça ? Il y a une certaine pression mais c'est surtout comment gérer cette pression. J'en ai parlé avec beaucoup de personnes de la maison, et certaines personnes disent : « tu dois ignorer que certaines personnes font des choses ou si elles te demandent de faire des choses, si tu ne peux pas les faire alors tu ne peux pas les faire. » Donc, tu ne dois pas te sentir sous pression. » (B14)

Nous lisons, au travers de cet extrait, la difficulté à démêler l'imbrication entre le collectif et l'individuel. Cette habitante nous dit clairement qu'elle « travaille » à ne pas ressentir de pression à habiter au sein de Liebig sans constamment répondre aux sollicitations collectives qui concernent la maison. Ce qui s'apparente à un travail prend la forme de discussions collectives auprès du groupe d'habitantes pour dépasser ce dilemme. Il s'agit d'un subtil mélange entre « *ce qui te fait sentir sous pression* » et le fait « *je ne me sens pas sous pression* » et dans le même temps « *il y a une certaine pression* » à laquelle il faut trouver des moyens de « *gestion* », sachant que la solution relève peut-être davantage du devoir ou de l'ordre : « *tu ne dois pas te sentir sous pression.* »

Nous notons que cette informatrice porte la responsabilité de son stress, bien que celui-ci soit alimenté par certaines habitantes qui dévient de la norme du lieu.

A la suite de ces imbrications, de ces dilemmes, nous pouvons avancer, en déclinant la perspective de don/contre-don, que : lorsque la maison n'offre plus de rétribution à ses habitantes, le rapport à l'engagement décline. Les habitantes éprouvent alors du stress, de la culpabilité, parfois du mal-être à « être habitante » sans « être militante ». En d'autres mots, les habitantes acceptent l'engagement « total » en squat lorsque celui-ci leur offre la possibilité de faire ce qu'elles veulent, pour reprendre le paradoxe de notre informatrice B4, lorsque l'engagement féministe trouve un « sens pour soi » qui se traduit par « le travail sur soi » que nous comprenons à la lecture de l'engagement féministe comme un travail de déconstruction des normes attachées au genre, à la sexualité.

L'engagement féministe prend différentes formes : la valorisation des femmes au travers d'un moment non-mixte, la transmission d'idées féministes par la diffusion de films, la contestation féministe qui se traduit par des discussions ou des manifestations et, enfin, le travail sur soi, « au quotidien », les habitantes sont, dans ce sens, elles-mêmes l'« objet » de l'engagement. C'est pourquoi certaines d'entre elles le perçoivent comme un travail au sens du « travail salarié », d'une « activité rémunérée » car elles y trouvent de nombreuses rétributions et que dans le même temps, cet investissement, cet engagement peut apparaître total, voire totalisant.

La dimension rétributive de la maison s'exprime derrière différents vocables et idées :

- L'apprentissage : « elle me donne la possibilité d'apprendre beaucoup » (B4) ; « Tu apprends beaucoup sur la manière dont tu communique. Quand tu viens dans la maison, les gens ont plus conscience, sont plus ouverts ou sont supposés l'être plus. Ces choses-là sont très importantes et cela fait que c'est plus confortable. Quand tu connais ce genre de maison et même si tu as tes propres choses, comme tout le monde, ça t'aide de vivre en collectif. C'est un bon terrain de jeu pour apprendre sur toi. (B9) « Et puis, au niveau de la débrouillardise, de savoir comment... [...] Apprendre à mieux bricoler. J'ai quand même appris beaucoup de choses de manière assez informelle. Oui, j'ai beaucoup appris pour me débrouiller dans la vie, je dirais. » (F8) ; « En non-mixité, je peux travailler sur plein d'autres trucs, sur comment on parle, comment on communique, enfin avec toutes ces histoires de poly-amori, enfin, je veux dire, c'est super compliqué. Il faut gérer, il faut parler, il faut toujours être sur le qui-vive et c'est des trucs qui peuvent se passer, pour moi, qu'en non-mixité. Enfin, tout ce qui est le domaine du personnel, je pense, pour une socialisée femme, c'est vachement dur à dealer avec des gars même s'il y a quelques exceptions, heureusement. » (F2) ; « J'ai été élevée -et je pense comme beaucoup de gens- de manière assez individualiste et je sens que la vie collective, ça me rend moins conne, en fait parce que ça me permet de composer avec les autres, parce que ça m'apprend des choses sur moi, ça me sort de mes petits marasmes personnels et tout. Ça me donne des coups de booste, etc. » (F13) ; « Dans cette maison, nous n'avons pas besoin de l'enseignement académique car les gens ont tellement de savoir-faire qu'on peut s'échanger des savoirs, des expériences [...], on peut toujours trouver des gens qui savent faire des choses, qui peuvent t'aider, il y a un réel support ici, tu trouves des gens pour te soutenir si tu as quelque chose. » (B14)
- La confiance en soi : « Je me connais mieux sur ma sexualité, mes limites, sur tout ce que je veux et doucement, j'ai plus confiance en moi (B4) ; « Ça me donne le sentiment d'avoir du pouvoir, je peux être fondamentalement qui je suis, ce qui fait que toutes les choses dans ma vie sont plus belles et étincelantes ». (B6) ; « J'ose plus faire, j'ose plus parler » (B7) ;
- La reconnaissance de sa propre trajectoire biographique, identitaire : « on essaie d'enseigner les choses, de discuter des choses, de développer des sujets ou des actions qui ne sont pas évidents à développer dans une société normale patriarcale. » (B4) ; « Maintenant que j'ai mis le pied dedans, je n'ai aucune appréhension et je ne me dis

pas : « en fait dans 6 mois, elles vont me saouler. » Je vois que c'est normal et je vois que chacune a son rôle, chacune a sa place.» (B18) ; « C'est cette recherche là qui m'a amené dans les réseaux militants et dans les lieux de vie collective, alternatifs ou quoi, où j'étais déjà allée avant, je ne sais pas moi, pour participer à un festival, ceci cela, mais sur la pointe des pieds, oui sans oser faire des choix qui ne sont pas faciles à faire, d'habitat ou de ouais, de lâcher prise vis-à-vis des choses auxquelles tu peux te raccrocher. » (F1)

- Un statut social au sein de la maison qui est favorisé par le collectif ainsi que des espaces de sociabilités riches et intenses : « je ne pourrais pas l'expliquer mais en ce moment, c'est ce qui me convient. » (B2) ; « J'habite dans une maison Femmes/Lesbienne. Je [suis] fière » (B13)

Lorsque ces rétributions sont effectives, l'engagement est réel et les habitantes adhèrent entièrement à leur vie au sein de cet espace. Cette donnée a pour corollaire la dimension inverse : lorsque le squat a donné ce qu'il avait à leur offrir, l'engagement s'effrite pour prendre le pas vers l'extérieur de la maison : autrement dit, un travail, des études, d'autres projets :

« Il y a trois mois, j'ai pensé déménager car j'avais beaucoup de travail et je me suis dit qu'ici je ne pouvais pas travailler. » (B2)

« Je voudrais faire plus mais pour le moment, je suis très occupée avec plein de choses et je vais avoir un problème de temps. Je pense que je vais être plus dans mes activités personnelles que dans les choses de la maison. C'est difficile de trouver un équilibre et je pense que je devrais plus y travailler. Ce n'est pas que je ne fais rien mais je pense que je devrais faire plus que je ne le fais en ce moment. (B5)

Le premier extrait nous informe que le travail (ici salarié et scolaire) n'est pas compatible avec le travail de et dans le squat, ce qui conduit notre informatrice à se poser la question de son déménagement/désengagement. Le second extrait reprend cette même dichotomie et le choix qui se pose. En donnant la priorité à ses projets personnels, cette habitante avait quitté la maison au moment de notre deuxième phase de terrain⁹⁶⁸. A l'inverse, nous ne nous étions pas entretenue avec l'informatrice suivante qui était une habitante du Liebig lorsque nous faisons notre première observation participante au sein de la maison mais avec qui nous sommes entretenue après son déménagement :

« J'ai beaucoup appris... Je crois que c'est comme « une station dans la vie ». C'est un endroit idéal pour apprendre beaucoup de choses. Mais une fois que tu l'as fait, que tu as appris ce que tu avais à apprendre, tu n'as pas de raison de rester plus longtemps.» (B12)

⁹⁶⁸ Nous l'avons interviewée deux fois : une fois comme habitante et une deuxième fois, un an plus tard, comme non-habitante.

Cette « station de vie » doit se comprendre comme un moment spécifique dans une trajectoire, comme une étape dans un parcours de vie, comme « une école de la vie » :

« Je crois que c'est un moment, que c'est une méthode. » (B20)

« Je pense que toutes les femmes de ce monde, toutes les gamines, elles devraient passer six mois de sa vie en non-mixité et ça ferait une super bonne base pour cette société. Ça fout une pêche mais hallucinant. C'est une vraie école de la vie, je pense, que de passer par là parce que tu as le temps, tu n'es pas dans le risque au quotidien, tu échappes à ces espèces d'abruti-e-s qui se mettent sur la défensive en continue, qui fonctionnent en « hétéro-sexisme », ce qui n'est pas très constructif. Et puis d'apprendre, je veux dire. D'apprendre à se servir d'une perceuse par une meuf et pas par un gars, ça n'a rien à voir. C'est le jour et la nuit. Tous ces trucs et d'oser et de faire. » (F2)

Un lieu d'apprentissage, une étape dans la construction de soi, un moment pour s'affirmer, rétablir une cohérence dans sa trajectoire biographique et trouver des ressources de construction identitaire sont bien la fonction sociale du squat féministe.

Nous voyons jouer deux variables dans le rapport au squat : celle de l'âge et celle de son entrée/ancienneté au sein du squat⁹⁶⁹. Plus les habitantes sont jeunes et plus elles s'impliquent dans le squat, elles adhèrent et participent entièrement dans le projet féministe. Les nouvelles habitantes (indépendamment de l'âge) trouvent du sens à habiter et à s'engager au sein d'un espace féministe. La « jeunesse » et la nouveauté sont donc des marqueurs de l'investissement. Plus elles montent en âge et plus le discours qu'elles portent se fait critique, elles commencent à se désengager des lieux de vie en abordant une pression, un stress, d'autres projets, le travail salarié, ce qui annonce la fin de l'expérience habitante/militante :

« La maison te mangeait à moitié à la fois. C'était même plus la peine de sortir parce qu'à la maison, il y avait des gens, des trucs à faire et c'est marrant » (B13)

« Ça crée de l'intensité collective (rires) mais ça t'empêche de faire d'autres choses. » (F3)

« Pour moi, vivre en squat, à un moment donné, c'était presque totalitaire. Enfin, on ne faisait que ça. Et ça a été, à la fois, très positif et très fort pendant la plupart du temps. La majorité de ces années là et sur la fin, ça ne le devenait plus pour moi. C'était enfermant. Enfermant, c'était moi-même qui m'enfermais. Je n'étais enfermée par personne, je veux dire. J'avais l'impression que du coup, ça me prenait trop de temps de gérer tous ces trucs là et que j'avais envie de faire d'autres choses et que je n'avais pas

⁹⁶⁹ Ces dimensions seront complétées et prolongées dans le chapitre suivant qui aborde les relations interpersonnelles, les rapports de pouvoir informel.

le temps de faire les autres choses que j'avais envie de faire parce que la vie quotidienne prenait trop de temps. » (F14)

Pour reprendre la métaphore culinaire, l'espace féministe nourrit ses habitantes jusqu'au moment où il les mange. L'investissement se traduit alors comme une sorte de « sacrifice ». Cette dimension apparaît clairement avec les différentes sociabilités engagées au sein de la maison :

« Parfois, pour échapper aux gens, je me cachais dans ma chambre où j'écoutais de la musique. Mais, j'étais surtout tout le temps avec des gens à discuter, rigoler et ça ne pouvait pas continuer comme ça. Je vais à cette école (école de langues où elle apprend l'allemand) et c'est très bien car je peux sortir de la maison, rencontrer d'autres personnes qui n'ont rien à voir avec la maison, la communauté et j'ai au final, je me sens mieux, je ne suis pas tout le temps avec les gens de la maison. Mais, tout le monde ici doit équilibrer les choses entre la communauté et soi, tu ne peux pas complètement t'investir car sinon il y a un malaise, il y a eu de nombreux exemples de cela. » (B4)

« Il y a un peu des gens qui m'ont dit : « ah, tu es là aujourd'hui, ça faisait longtemps qu'on ne t'avait pas vue. C'est vrai : « tu habites là, oui on n'avait pas remarqué. » C'était ironique, mais des trucs un peu... Je trouvais ça exagéré, enfin un peu énervant. Mais, en même temps, si tu veux vivre dans un collectif, effectivement, il faut être un peu présente, forcément, il faut être un peu présente aussi. Mais, j'avais du mal, je me suis rendue compte que j'avais du mal à partager mon temps. Enfin, justement, je n'ai pas réussi à faire un mixte entre ces deux mondes, entre le monde de la maison et le monde de mes amis ou de mes intérêts personnels. Et ça, c'est un truc qui m'a pas mal pesé pendant un an et c'est une raison pour laquelle j'ai décidé de déménager. (B20)

« C'était même plus la peine de sortir parce qu'à la maison, il y avait des gens, des trucs à faire et c'est marrant. J'y ai retraîné l'hiver dernier, une aventure, et c'était rigolo de voir qu'elles parlent de la même façon, qu'elles sortent en groupe Liebig. C'était rigolo de resuivre ça un petit peu pendant un mois, de voir comment le groupe marche. »(B13)

Ces différentes sociabilités sont essentielles dans le maintien du groupe des habitantes qui s'en satisfont jusqu'au moment où elles ressentent l'envie et la volonté de transformer leur propre sociabilité : que celle-ci ne soit plus exclusivement tournée autour de l'espace féministe et de ses habitantes, mais aussi tournée vers l'extérieur de cette scène.

Le désengagement s'annonce par une forme de mise à distance des modalités habitantes, voire même par une forme de rejet :

« La maison, c'est une ruine quand même. Normalement, tout le premier étage ne devrait pas être habité car c'est une émulsion toxique de champignons, c'est super mauvais. [...] Il paraît que la maison, maintenant, c'est une espèce de déchet qui tient à peine debout avec un seul chiotte. Et en même temps, celles qui ont déménagé, disaient

toujours : « oh, je n'en fais pas assez ». Il faut faire, ce n'est pas évident. Est-ce qu'au final, c'est juste de la pression ou il y a des trucs qui se font. Je ne sais pas, comment ça marche. » (B13)

Cet extrait nous informe sur un changement de regard de l'espace habité du Liebig. En effet, l'ensemble du discours de notre informatrice ne se structure pas dans le rejet de l'espace habité du Liebig. Il se structure en fonction de sa place au sein du Liebig : nouvelle habitante, habitante avec de l'ancienneté au sein de la maison, puis ex-habitante. A travers les différentes positions sociales qu'elle occupe, nous voyons clairement comment son discours évolue : « J'habite dans une maison Femmes/Lesbienne. J'étais fière à chaque fois de le dire. C'était important pour moi de le signifier » (B13) pour qualifier la maison de « ruine », de « déchet », maintenant qu'elle n'y habite plus. Si ces vocables renvoient à l'état du bâti, d'autres registres de discours infirment cette idée de salubrité de la maison appréhendée sous l'angle de la propreté :

« Mes parents trouveront l'endroit très sale » (B5)

Cette informatrice mobilise la figure parentale pour rendre compte de la saleté dans la maison. En procédant de la sorte, elle opère une dichotomie entre elle et ses parents et intègre le registre normatif d'un espace habité qui se doit d'être propre. Cette figure des parents nous indique que le Liebig 34 ne correspond pas à la norme du propre, de la propreté. En procédant de la sorte, notre informatrice ne se positionne pas sur ce qu'elle pense de l'état de la maison dans laquelle elle habite encore au moment de l'entretien, mais qu'elle quittera peu de temps après.

« Je comprends que beaucoup de gens ne veulent pas y vivre, mais... parce que beaucoup de personnes ont un problème avec la saleté. » (B12)

Dans cet extrait, ce n'est plus l'autorité parentale qui est mobilisée, mais l'environnement social extérieur à la maison afin de rendre compte de la saleté de celle-ci. Ces propos sont tenus par une ex-habitante qui vient juste de quitter la maison.

« J'aime bien ce côté punk, j'aime bien quand c'est sale, j'aime bien, il y a des chiens. J'aime bien, il y a beaucoup de fantaisie, ça me fait du bien. » (B10)

Cet exemple dit clairement que la maison est sale. La maison qui se présente vraiment comme une ressource à la reconstruction de cette habitante ne fait pas l'objet d'un rejet, mais bien d'une adhésion, d'une acceptation avec cette redondance du « j'aime bien ».

« C'est très facile d'être sale et bordélique dans la seconde et c'est difficile de garder l'endroit propre parce que les gens ne prennent pas leurs responsabilités, parce que tu n'as pas besoin de les prendre d'une certaine façon. Par exemple, si je vais dans l'escalier avec de la nourriture et que j'en renverse, personne ne saura que c'est moi. Je le laisse là, tu n'as pas besoin de prendre tes responsabilités parfois. Ou plutôt, tu dois prendre tes responsabilités mais tu choisis de ne pas le faire » (B9)

Cette habitante déplace, quant à elle, le problème de la saleté pour aborder la question de la responsabilité des unes et des autres au sein du collectif. Ce positionnement rend compte du fait que la saleté est bien présente à ses yeux, qu'il s'agit d'un problème collectif qui peut être résolu si chacune prend ses responsabilités pour garder l'endroit propre. En mobilisant d'ailleurs le mot « propre », nous pensons que cette habitante est bien ancrée au sein du Liebig 34.

L'ensemble de ces exemples cherche à souligner ce lien spécifique entre l'espace habité du squat et l'engagement féministe qui s'y construit ou qui s'y défait. A partir de l'état du bâti de la maison du Liebig 34, nous observons les différents processus qu'opère, de manière informelle, le squat féministe.

Nous avons précédemment avancé que l'interdépendance relationnelle qui se jouait à l'intérieur de cet espace féministe modifiait le répertoire d'actions des habitantes du Liebig 34, les faisant passer du simple statut d'habitante à celui de « militante ». Ici, nous voyons qu'une fois le processus de rétribution opéré, le lien entre l'espace habité et les habitantes-militantes se disloque, se disjoint pour conduire les habitantes à se désengager de la maison, à quitter l'espace féministe. Par ailleurs, si nous avons avancé que le genre était une variable explicative à la production d'un espace féministe, ce dernier se donne à voir comme « genrant ». En effet, il participe de l'acceptation et de l'affirmation des identités sexuelles, des identités de genres valorisées au sein des espaces féministes. Il participe de l'affirmation identitaire de la différenciation de genre, appréhendée, non pas, sous l'angle des normes de genre, au travers de la dialectique dominante du « masculin » ou de « féminin », mais sous l'angle de l'écart à la norme, constitutif d'autres modalités de genres :

« Et là, pour la première fois de ma vie, je crois que je me suis assez construite. Enfin, à 27, 28 ans pour me dire qu'en fait, je suis tout à fait capable d'être autonome dans un espace de vie et que peut-être j'en ai envie parce que je crois que comme je fais énormément de choses collectives en dehors du fait d'habiter et bien, je sens que j'ai le besoin... Moi, je vois vachement l'habitat comme enfin... Mon rapport à l'habitat, c'est vachement un petit cocon, c'est vachement l'idée de l'endroit où c'est à toi, où c'est simple, où c'est chaud et où c'est agréable. Et du coup, je sens que j'en suis peut-être à un stade là où j'aimerais que ce soit vraiment ça et du coup, je l'envisage plus toute seule comme un lieu où c'est moi qui pose les règles. » (F13)

« Non, pas en squat. Moi, là, je crois que je n'ai plus envie de réhabiter en squat, ou alors il faudrait que ce soit un squat super confortable, tu vois, qui tienne un peu. Donc, du coup, ça ne me paraît pas réaliste pour le moment. » (F14)

« Et du coup, après, je faisais du stop, je me retrouvais en ville. Même à l'extérieur de la maison, je me sentais bien. » (F7)

« Même à l'extérieur », elles se sentent bien. L'acceptation de son identité tend à rouvrir les portes sur l'extérieur du squat, à repenser les modalités habitantes des actrices : dans des endroits « chauds », « confortables », dans des « cocons ». Le désengagement n'annonce pas ici la fin d'une posture féministe, il annonce la fin de l'expérience habitante.

Nous avons essayé de démêler ce lien entre engagement et espace du squat qui éclaire, à notre sens, l'ensemble des pratiques habitantes qui modèlent la vie en squat. L'engagement féministe se réalise au sein de l'espace squat et ne peut s'appréhender qu'au travers d'un processus. Ce processus se comprend dans une logique du don et du contre-don, de la rétribution symbolique, émancipatrice et autonomisante (apprentissage, confiance en soi, la reconnaissance de sa propre trajectoire identitaire, statut social). Lorsque le processus rétribuant n'opère plus, nous notons un changement de regard sur le mode de vie en squat qui ne porte plus le même sens et qui peut s'apparenter à une forme de sacrifice. Articulé à l'engagement féministe, le squat se donne à voir comme « genrant », comme une ressource à la re-construction, il participe de l'acceptation et de l'affirmation de soi et permet alors d'autres possibles : un travail salarié, d'autres modalités habitantes.

Les conditions de la vie en squat sont tenables car les personnes peuvent en sortir et en sortent « par le haut », grandies, enrichies.

« Ce qui m'a fascinée à l'époque où je vivais complètement en non-mixité et où je ne voyais jamais de gars et le peu que je me retrouvais en mixité, j'hallucinai complètement. J'étais scotchée sur ma chaise, genre dans un squat, et d'halluciner : qu'est-ce que c'est que ce monde de brutes ? Qui sont ces barjs ? Et ça, c'est une sensation que je n'oublierai jamais. Je pense que la sensation positive d'être en non-

mixité, tout ce qui s'y passe, c'est un truc que j'ai intégré, qui est en moi et que je revis tout le temps, à chaque fois que j'ai une discussion chouette avec une meuf chouette, ça revit, c'est là, c'est super présent, je suis fière, je suis contente, je suis heureuse de vivre. Ca ressort dans tout ça. » (F2)

« C'était plus un apport d'énergie, qu'une dépense. Donc, c'était plus constructif. Ca donnait de la force. » (F7)

A la suite de ces citations, nous souhaitons éclairer cet « apport d'énergie », ces « sensations positives » de vivre en squat ou d'avoir vécu dans un espace féministe. Nous souhaitons, au-delà du rapport entre l'engagement et l'espace habité du squat, comprendre ce qui fait tenir ces habitantes au sein d'un collectif, à l'intérieur d'un espace spécifique qui polarise de nombreux rapports d'hostilité, dans un contexte répressif et qui symbolise le manque ou l'absence de ressources matérielles.

Chapitre 3. De l'émancipation féministe

« Pour certains autres lieux non-mixtes que j'ai pu rencontrer en dehors de celui où j'ai participé à l'ouverture où parfois, tu as le sentiment que l'idéologie qui rassemble les meufs qui choisissent de vivre ensemble, en squat non-mixte ou en lieu non-mixte, oui, c'est une idéologie qui est comparable à une foi, qui est complètement différente de la foi catholique, mais les points de comparaison, tu les vois. » (F1)

Si nous déclinons cette métaphore de la foi, pouvons-nous nous accorder, avec Emile Durkheim⁹⁷⁰ pour qui l'appartenance à un groupe ne se conçoit pas sans le sentiment d'une « transcendance » qui fonde la cohésion sociale du groupe ?

Après cette citation, nous souhaitons interroger cette « foi », cette transcendance qui rassemble les militantes féministes au sein d'un squat. La « foi » traduit l'engagement et la confiance assurée pour la cause que les actrices des squats portent. Pourquoi adhèrent-elles à ce mode de vie qui s'inscrit dans un contexte politique hostile, à contre-courant des valeurs sociales dominantes ? Pourquoi persistent-elles à œuvrer, au sein du squat, à leur projet d'autonomie collective ? Comment comprendre cette croyance assurée en la « vérité » du squat féministe ? Quelles portes le squat féministe ouvre-t-il pour les actrices engagées au sein de cette mouvance ?

Pour répondre à ce questionnement, nous porterons spécifiquement l'analyse sur le processus interne de constitution du « nous » en interrogeant les sociabilités, les relations interpersonnelles - qui engagent aussi bien les relations sociales positives que les conflits- et questionnerons la frontière entre les dynamiques féministes et les dynamiques externes pour essayer de comprendre les mécanismes de solidarité qui se déploient pour forger l'unité sociale du groupe d'habitante ? Nous souhaitons interroger cette « magie sociale » qui crée un rassemblement d'actrices à l'intérieur d'un espace habité spécifique : la force de la relation d'appartenance, les conditions de l'organisation du groupe, la différence de statut des actrices au sein du groupe des squatteuses, la « mobilité sociale », l'existence de comparaisons ascendantes ou descendantes entre les « nouvelles » arrivantes et les « anciennes », ainsi que le rôle de chacune.

⁹⁷⁰ DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Librairie générale française, Paris, 1991(1^{er} Ed. 1912).

3.1. Les relations interpersonnelles ou les conditions d'acceptation de la vie en squat

Les sociabilités jouent un rôle fondamental dans le maintien des habitantes au sein du squat. Tous les temps de repas, de pauses, de jeux, de discussions informelles se révèlent être des moments riches en interactions sociales, nous faisant dire que le contexte relationnel influence les logiques d'engagement au sein de l'espace du squat :

« Nous faisons beaucoup de choses ensemble et c'est sûr les gens viennent dans la cuisine pour s'asseoir, pour manger ... j'aime le 2^{ème} étage car nous parlons beaucoup de politique et des théories, des théories sur la société. » (B1)

Le squat est un espace et un temps d'« immobilisme », il est le lieu d'une vie quotidienne en dehors d'une action politique, d'un répertoire de la contestation. L'interconnaissance directe et les processus de sociabilité qui s'y mêlent sont à envisager comme des dimensions constitutives des pratiques habitantes et militantes :

« Je retiens surtout des gens que j'ai rencontrés là, que je n'aurais peut-être jamais rencontrés sinon. Pour certaines, ce sont devenues des proches. J'ai envie de dire ça d'abord. » (F1)

« Ici, tu deviens l'amie de toute la maison et c'est complètement différent et c'est aussi un grand support, si quelqu'un a des problèmes, c'est un grand support, il y a des personnes derrière toi pour faire des choses sympas ensemble, des soirées ou des actions ensemble. » (B1)

Il y a une réelle reconnaissance de l'importance du « privé », de l'intime, de l'émotion :

« Dans cette maison, les émotions sont prises en considération et on peut en parler beaucoup plus. Et c'est pris en considération le fait que quand tu as des problèmes émotionnels, t'as moins la pêche, tu peux... Enfin, tu as besoin de te poser tranquille. Et heu, je veux dire qu'il y a un côté humain dans cette maison qui est vraiment plus grand que dans les autres. » «(B10)

Être à l'écoute des autres, de leurs malaises, pratiquer l'autocritique et la remise en question, verbaliser comment on se sent et écouter les autres, créer de l'empathie, parler au « je » lorsqu'on amène un problème, un vécu, un ressenti relèvent du « programme » interne des espaces féministes, conçus comme des espaces de confiance dans lesquels se nouent et s'entretiennent des affinités personnelles.

Se questionner soi-même, c'est questionner ses attributions, les rapports sexe/genre/sexualité, c'est questionner les rapports sociaux que les habitantes entretiennent à l'intérieur de la scène

autonome et libertaire et qu'elles développent entre elles. Cette capacité réflexive peut être qualifiée, à la suite de Claude Dubar⁹⁷¹, de « forme relationnelle pour soi » ou « soi-même réflexif ». Cette posture réflexive suppose l'engagement en se mettant constamment à distance de son rôle social. Selon Claude Dubar, cette forme d'identification permettrait de construire l'image que l'on veut donner de soi aux autres membres d'un groupe auquel on adhère. Cette posture consiste à construire une adhésion passionnée et en même temps une adhésion volontaire et argumentée. Elle incite à l'engagement d'individu.e.s puisqu'ils ou elles conservent leur capacité critique vis-à-vis du mouvement :

« C'est une qualité des dynamiques féministes dans des dynamiques autonomes collectives de plus pousser... Je ne sais pas, pour moi, ça rentre dans cette thématique de dire que le privé est politique, aussi, et qu'il y a une conscience très pratique de ça. De dire que c'est normal de dire ce qui se passe pour toi dans ta vie, même si ce n'est pas du tout évident ou... Ce n'est pas une donnée. C'est toujours quelque chose à créer. Mais de plus, je ne sais pas, installer des ambiances où c'est possible d'en parler et du coup, être en quelque sorte inventif ensemble pour trouver des solutions à ça. Pour moi, ça, c'est une énorme force collective et féministe parce que, quand des fois, je vais dans des lieux où il n'y a pas du tout une culture de parler de soi, je me rends compte à quel point c'est coincé, comment c'est impossible juste de thématiser ça. » (F3)

« Tu ne peux pas transformer les faiblesses en force, si tu n'as pas énoncé les faiblesses. [...] c'est ce truc là, énoncer la faiblesse, pas dans un truc où tu vas te dire, ça va être pire encore d'énoncer la faiblesse que de la taire, que du coup, tu as plein de trucs qui se développent, une force à partir de faiblesse. Je trouve que c'est exponentiel à partir du moment où tu laisses sortir les faiblesses, tu as toutes les chances que ça aille mieux, complètement. Si tu focalises sur les forces que tu as déjà, tu n'as pas grande chance de les développer plus loin parce que tu les as déjà et tu es déjà tellement forte parce que tu n'as pas de faiblesse, tu stagnes à un point. Et en plus, ce qui est hyper schizophrène parce qu'à partir du moment où ça va au-delà de tes forces et bien, tu n'es pas non plus sur une espèce d'autocritique à te dire : « où est-ce qu'il est mon problème dans cette histoire là et comment je vais pouvoir le régler parce que tu es déjà super forte ? ». Ca, c'est un truc hyper schizophrène et contradictoire. Tous les collectifs qui splitent à cause de ça, il y en a vraiment un paquet, mais pas que des collectifs d'habitation. Quand des difficultés arrivent et que tu pars du principe que tu as tout bien fait, c'est sûr que tu ne vas pas la surmonter. Tu es en position, tu te poses en victime, même si tu n'es pas vraiment victime, mais en tout cas, ce n'est pas comme si tout venait de l'extérieur, qu'il n'y avait pas moyen de travailler dessus. » (B11)

C'est l'une des nombreuses dynamiques du cadre culturel féministe qui consiste à mettre en discussion l'opposition entre « rationalité » et « émotions ». Cette opposition cherche à dépasser une des assises de la domination et réhabiliter la sphère émotionnelle, le vécu, l'intime. Ces émotions ressenties prolongent autrement ce que nous avons avancé pour

⁹⁷¹ DUBAR Claude, *La crise des identités*, PUF, 2000.

expliquer la construction d'une identité politique. Ici, les émotions ne sont plus comprises dans une dimension cognitive ou pour reprendre le vocabulaire de James Jasper sous l'angle des « émotions partagées » amenant des individu.e.s à se mobiliser (colère, indignation face à une injustice...), mais sous une dimension affective, comprise par ce que les personnes ressentent et les élans affectifs que les militantes des squats nourrissent entre elles. Cette dimension les conduit à réfléchir sur les rapports qu'elles entretiennent entre elles et à formuler diverses notions telles que la « soridarité⁹⁷² », construite à partir des mots de « sœur » et de « solidarité », rappelant le terme féministe de sororité⁹⁷³. Elles réfléchissent également à ce qu'elles construisent ensemble en mobilisant les mots « d'amitié sexuelle » ou en se déclarant « amireuse⁹⁷⁴ », subtil mélange entre l'amitié et l'amour. Cette recherche de mots nous informe sur des incertitudes, des hésitations, des indéterminations auxquelles elles font face pour énoncer ce qui les rassemble. Si le vocabulaire n'est pas entièrement figé ou stabilisé dans les contours d'un concept ou d'une notion, nous pouvons énoncer que les rapports de sociabilités tissent, au quotidien, des rapports entre les différentes actrices engagées, faisant émerger un lien d'appartenance inédit.

« En général, les expériences collectives, ça me plaît parce qu'on n'est pas toute seule dans la vie, déjà. On a des alliés. C'est vachement plus pratique, sur plein de plans, en fait. Mais, aussi sur le plan affectif, de se dire : je n'ai pas besoin de fonder une famille pour ne plus être seule dans la vie. Il peut y avoir des ami-e-s avec qui je vis et ça se passe bien et c'est beaucoup plus sain que d'être dans une histoire de couple ou dans une histoire de famille. Moi, je suis très anti-famille. Donc, déjà ça, vivre avec des amis, avec des gens, dans des rapports sains. » (F7)

La vie collective se présente, dans cet extrait, comme une résistance au modèle du couple et plus largement, comme une résistance à un modèle social. En évoluant au sein de l'espace féministe, nous voyons que celui-ci permet de repenser les modalités sociales de la relation amoureuse, de s'affranchir des carcans sociaux qui la régulent.

Ce récit est, par ailleurs, construit sous l'angle de la satisfaction. Il ne s'agit plus ici de penser la « frustration relative », cet écart négatif entre des « satisfactions attendues » et des

⁹⁷² Discussion collective diffusée dans l'émission DégenréE, intitulée *Relations entre femmes* (25/05/2011).

⁹⁷³ Ce n'est pas un mot qui est nié au sein des squats féministes. Elles l'utilisent parfois. Mais, c'est un mot qui est difficile à définir. Il provient du terme latin *soror*, qui signifie sœur ou cousine. Elles ne s'accordent pas sur le terme anglais de sorority construit en opposition à « *fraternity* » qui se traduirait par confrérie. Le terme anglais *sorority* a été développé dans les années 70 dans les universités américaines pour signifier les groupes de femmes, les « consorie », forme élitiste. Elles s'accordent davantage avec le terme anglais *sisterhood*, expression de la solidarité politique entre femmes que les féministes américaines des années 70 ont proclamé par le célèbre slogan : *sisterhood is powerfull* (la sororité est puissante, elle est source de pouvoir.)

⁹⁷⁴ Discussion collective diffusée dans l'émission DégenréE, *op.cit.*

« satisfactions refusées » qui fait naître des insatisfactions, mais d'appréhender la satisfaction entre la situation propre de notre informatrice et ses attentes, au travers desquelles nous voyons s'entremêler des revendications d'intérêt (la vie collective pour ne pas vivre seule) et des revendications d'identité (dans cet exemple, l'identité lesbienne face au modèle familial).

« Je dois dire que pour moi, le collectif c'est seulement une petite partie de mon amour pour le collectif car je pense que toute ma façon de relationner s'est construit autour de ça et moi, j'ai vraiment besoin pour me sentir bien dans ma vie de faire tomber des murs autour d'un petit noyau très privé, très intime, pour pouvoir vraiment avoir des relations qui me satisfassent. J'ai besoin des espaces collectifs. Et c'est des manières de relationner qui me conviennent. J'ai besoin de relations très proches avec certaines personnes et aussi des relations d'amour et des relations d'amitié très proches où il y a un certain partage d'intimité, mais j'ai aussi besoin que cela soit inscrit dans des dynamiques collectives. J'ai besoin de faire des réunions collectives (rires) pour me sentir bien dans ma vie. C'est des manières de relationner qui me conviennent. » (F3)

La structure du squat ponctuée de moments d'interaction riche et intense, entretenue par une vie collective soutient les habitantes dans l'espace social du squat :

« Il y a une espèce de bienveillance en fait entre nous [...] Tout ce qui se passe, tu le regardes et tu le fais avec un œil bienveillant, que tu sois en position de difficulté ou que tu fasses un truc qui est juste drôle. » (B11)

La « bienveillance » ressentie et éprouvée par les actrices des squats nous renseigne sur plusieurs dimensions sociales constitutives de la réalité des squats féministes, des dynamiques féministes. En effet, l'espace du squat féministe est construit de manière à ce que les actrices qui le pratiquent éprouvent une sensation de bien-être. Les personnes engagées au sein de ces dynamiques n'entretiennent pas *a priori* de rapport d'hostilité vis-à-vis des unes ou des autres, elles se « veulent du bien ». Cette première acception confirme la rupture qu'opère l'espace du squat avec les injonctions culturelles et normatives décrites précédemment. Nous pouvons alors nous accorder sur l'idée que le groupe social des habitantes des squats se maintient du fait des rapports non-hostiles développés au sein des squats - « si tu n'es pas attaquée, tu vas parler encore plus » (B11) - et nous autoriser à penser la théorie de la reconnaissance, comme moteur du maintien féministe au sein de l'espace du squat :

« Une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la

reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression⁹⁷⁵.»

Le point de départ de la théorie de la reconnaissance est simple. Selon Charles Taylor, les identités dépendent pour leur constitution du fait d'être reconnues par autrui. Cette reconnaissance par autrui est constitutive de l'espace féministe comme le lieu de l'expression, de l'énonciation de sa trajectoire personnelle et identitaire, des relations sociales qui se tissent. Dans une deuxième acception, la « bienveillance » signifie une disposition favorable envers une personne « infériorisée », fragilisée :

« Bienveillant, c'est un mot que j'ai besoin qu'il soit dans le compte rendu de ce que je dis parce que c'est hyper important pour moi [...] Comment tu peux avoir de la bienveillance pour les autres si tu n'en as pas pour toi-même, à aller au bout de ton idée ou à faire tous ces choix qui ne sont pas faciles à faire ? » (F1)

Ici, nous comprenons l'ensemble des mécanismes sociaux de relégation : être « femme » sur un territoire du masculin ; être un sujet « féminin » face aux normes du genre « féminin », être lesbienne dans une société hétéronormative et qui poussent certain.e.s individu.e.s à se dévaluer, à se mépriser au regard de l'ordre social.

Les dynamiques féministes et le squat opéreraient alors un rôle favorable à l'expression d'identités. Le dernier sens du mot « bienveillance » signifie « la mise en valeur » d'autrui :

« C'est ça que j'aime bien dans les trucs féministes, c'est qu'il y a plus souvent de la bienveillance que dans d'autres lieux. J'ai l'impression que c'est vraiment quelque chose d'important : la bienveillance ou l'envie de comprendre plein de situations de vie différentes. De dire, bon, quand tu es déprimée, tu vis quand même là et tu dois passer du temps pour toi. Si tu as décidé de faire des études, vas-y, c'est important, quelqu'un d'autre fera plus à ta place. Je ne sais pas... Construire une solidarité autour de ce truc : oui, la vie a plein de facettes compliquées qui sont aussi structurelles, avoir une analyse de ça et de se soutenir dans ces différentes phases de vie : les enfants, les études, ou les dépresses, ou les maladies. » (F3)

Cette mise en valeur fait largement écho à ce qui a précédemment été souligné sur la rétribution symbolique, émancipatrice et autonomisante (apprentissage, confiance en soi, la reconnaissance de sa propre trajectoire identitaire, statut social) du squat :

« Comment on se sent aussi dans nos corps ? Moi, cette année-là, je ne me suis jamais sentie aussi bien dans mon corps. Enfin, j'étais... C'était un moment où j'étais devenue

⁹⁷⁵ TAYLOR Charles, « La politique de la reconnaissance », in SCHNAPPER Dominique, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Gallimard, Paris, 2000.

assez masculine, genre un peu Butch. Et là, on n'était pas du tout dans les mêmes façons de se regarder qu'ailleurs. » (F7)

Si notre informatrice énonce une question qui se pose au sein de l'espace féministe, qui participe de la vie collective au sein de cet espace, de quelles manières, en tant que sociologue, pouvons-nous retranscrire les regards que les habitantes des squats portent sur elles ? Comment même saisir ces regards qui participent du bien-être des militantes féministes ?

Notre informatrice nous les révèle par leur énonciation. Ces regards permettent d'accepter un corps, de se sentir bien, de se sentir « désirable et désirée⁹⁷⁶ », de se sentir soi. Se sentir soi se prolonge par ailleurs dans l'acceptation et la reconnaissance sociale de son identité sexuelle :

« Le droit d'être polygame, sans être une salope. Tu vois ce que je veux dire. Le droit de respecter l'autre, en fait. Le droit de construire complètement autre chose en vrai. » (F2)

Nous constatons que l'espace féministe engage d'autres codes sociaux, d'autres modèles sociaux de représentation. Les codes d'interprétation et les valeurs que ces modèles sociaux portent sont différents de ceux communément admis - être polygame, sans être une salope - Ces derniers engendrent des enjeux de représentation négatifs, une certaine domination culturelle, qui excluent, qui participent de la non-reconnaissance de personnes ayant des pratiques polygames ou qui rend juste compte du mépris social autour de la figure de la « salope ».

La récurrence du mot « droit » nous renseigne sur le rétablissement d'une justice sociale et sur l'élection du squat comme l'espace du droit en contradiction à l'espace du non-droit que représente l'extériorité du squat ou du milieu féministe, autonome et libertaire.

S'il nous est impossible de retranscrire des regards au-delà des mots, nous pouvons nous appuyer sur des gestes et des postures :

« Si je suis en train d'écouter de la musique avec une copine, si on est dans le lit, je lui fais un petit massage et tout, ça me détend. Et c'est un truc que j'ai appris, il n'y a pas longtemps d'ailleurs. Il y a un mois. J'étais super mal et j'étais en train de pleurer, pleurer, j'ai cru que j'allais pêter ma case et elle m'a pris dans ses bras et ça m'a tellement détendue, mais tellement, profondément détendue parce que moi, aussi, j'étais quelqu'un pour qui le toucher n'était pas vraiment un truc qui me plaisait. J'étais assez rétissante. Et ça m'a fait tellement du bien que j'ai découvert une nouvelle dimension, je

⁹⁷⁶ Discussion collective diffusée dans l'émission DégenréE, *op.cit.*

te jure. Et c'est pour ça que j'en parle maintenant. Parce que vraiment, ça m'a détendue. Et quand je n'étais pas bien, justement, je prenais quelqu'un : « viens-toi, viens ici et hop, et je te caresse un petit peu ». (B10)

Au travers de ce récit, nous voyons un processus s'opérer : celui du passage entre le fait de « ne pas être dans le touché » et celui de développer spécifiquement ce rapport au corps au sein du squat. Nous voyons clairement le changement de regard et d'attitude qui ont été provoqués par des relations sociales, des gestes, des sensations, des émotions. Nous pouvons prolonger cette citation par l'observation de moments où on prend soin les unes des autres au travers d'une séance collective de coiffure durant laquelle chacune des personnes présentes a pris le temps et le soin de faire une coupe, de tondre, de teindre les cheveux pour l'une ou pour l'autre. Nous avons également été spectatrice de baignades collectives où chacune vivait la nudité de son corps :

« On se décomplexait pas mal. » (F7)

« On en discutait d'ailleurs avec C. qui se rappelait du moment où les filles se présentent lors de la réunion hebdomadaire et de voir comment elles sont maintenant. C'est hyper intense de voir comment des gens peuvent arriver à évoluer. » (B11)

En confrontant ces deux citations, nous souhaitons souligner l'importance du « nous », du collectif dans la structuration des identités et le regard singulier, personnel porté sur des individualités changeantes, évolutives. La dissidence politique permet la production d'un « entre-soi » fondé sur le partage d'expériences. Cet entre-soi a pour effet de se libérer de ses inhibitions, d'une gêne, d'un sentiment d'infériorité, de ses complexes. Cette « reconstitution » d'une identité individuelle est possible car celle-ci se recompose à partir d'une identité collective valorisée, positive au sein des espaces féministes :

« Les copines qui arrivent un peu dans ces réseaux plus tard, plutôt vers 28/30 ans et tout, elles ne le vivent pas du tout de la même façon. Je pense qu'il y a un truc plus posé. Elles sont déjà un peu posées dans ce qu'elles sont. » (F14)

Cette citation nous donne un élément de réponse face à cet inextricable rapport entre le « je » et le « nous » féministe. En mobilisant le verbe « être » pour expliquer le rapport au collectif qu'entretiennent des personnes, appartenant à la tranche d'âge supérieure du squat, nous comprenons que celui-ci révèle la construction de l'identité individuelle. Il ne s'agit pas de penser l'« agir féministe » au sein du squat au travers de l'action, du « faire », mais de l'« être », nous amenant à penser les modalités habitantes au sein du squat sous une « forme

biographique pour soi⁹⁷⁷ ». Cette forme d'identification s'inscrit autour de l'élaboration d'un projet de vie censé donner sa consistance aux individualités qui l'investissent. Il s'agit d'élaborer une continuité biographique, identitaire construisant une cohérence dans une trajectoire puisque ces rapports de sociabilités raniment des identités déjà constituées préalablement par une socialisation socio-familiale tournant autour du politique et/ou de dynamiques collectives. Ces ramifications constituent une base sur laquelle les habitantes des squats renforcent un « capital social » conçu comme une dotation collective. Puis, ces rapports de sociabilités ont pour conséquence un *empowerment* permettant aux habitantes des squats, de vivre leur identité de femme, leur identité sexuelle, leur identité de genre de manière positive. Ces stratégies identitaires participent de la quête de reconnaissance des stratégies féministes au sein du squat et de la validité du projet de squat.

Cette proximité favorise l'engagement qui se révèle d'autant plus que les « oppressions » s'énoncent, se transmettent, les confortant dans leur choix d'habiter le squat. Toutefois, l'expérience du squat féministe n'est possible collectivement et pratiquement qu'à travers un perpétuel effort de réactivation du projet et de réappropriation par le groupe de sa différence. Telle est la fonction des événements et autres manifestations, périodiquement organisés et parfois routinisés. A travers un spectacle offert à tous, un happening, un débat, il s'agit toujours ultimement de réaffirmer la possibilité et la validité du projet féministe, d'affirmer l'investissement de chacune en le revivifiant au contact des autres : autrement dit de constituer l'imaginaire en réalité pour ne pas voir la « réalité de la réalité », la répression, les rapports hostiles. Dans le même ordre d'idées, les réunions, les Assemblées Générales sont autant de techniques - pour ne pas dire de rites dès qu'ils acquièrent avec la répétition, la force de l'habitude - destinées à conjurer les différences⁹⁷⁸ et attester l'unité proclamée :

« On a des discussions, des rendez-vous, ce qui est très important pour faire en sorte que la communauté fonctionne. C'est super car tu peux ressentir la différence et le respect... Quand quelqu'un parle par exemple, on fait toujours en sorte de ne pas interrompre la personne qui s'exprime, il y a aussi beaucoup d'attention portée aux gens, plus d'écoute. » (B1)

⁹⁷⁷ Notion forgée par Claude Dubar.

⁹⁷⁸ Nous pourrions prolonger cette liste en mobilisant l'exemple des pratiques culturelles, linguistiques, sociales qui façonnent la vie en squat et modèlent les militantes féministes dans leurs manières de penser, d'agir, de vivre le squat féministe.

S'organiser de façon autonome, respectueuse de soi et des autres, de manière non-hiérarchique et solidaire n'est toutefois pas un projet aisé. Cela demande du temps et de l'investissement. Les projets ne sont pas définis au préalable, il s'agit toujours de les construire au fur et à mesure de l'expérience de chacune, en trouvant un équilibre entre les personnes qui rejoignent un collectif et les personnes déjà bien ancrées dans les logiques féministes, autonomes et libertaires. Cette manière d'engager les projets a pour conséquence de créer une « sur-quotidienneté » au sein de l'espace habité du squat, à la fois au niveau des pratiques et au niveau des relations sociales qui se construisent et se tissent autour de celles-ci. Cette « sur-quotidienneté » est par ailleurs entretenue par le principe autogestionnaire : réparer un camion, jardiner, bricoler, réparer une gazinière défectueuse, une chaudière qui fuit, des toilettes qui n'ont plus d'eau sont autant d'activités qui se font de manière collective et qui créent des liens entre les habitantes, au travers de la transmission d'un savoir et dans l'activité elle-même.

Le projet de maison ou les actions militantes sont, à chaque fois, des moments d'interactions intenses. Pour chaque action visée, on repose les bases politiques. On re-pose la question des revendications, on re-définit les personnes visées, on identifie les personnes à qui on s'adresse, on pense les moyens de l'action collective⁹⁷⁹.

« C'est différent, c'est plus... [en parlant d'un squat mixte] C'est moins de communication. Moins de discussion sur... Enfin, tu peux moins te laisser aller. Moins d'écoute. Et donc du coup, au bout d'un moment, j'étais là-bas... Et donc, moi, je suis venue ici, en me disant : « voilà, franchement, j'ai besoin d'avoir un endroit où il n'y a que des femmes parce que j'ai l'impression, parce que je sens vraiment que je dois me libérer de cette chose de me sentir comme une femme au foyer. » (B10)

« Je parlais de la non-mixité : de ne pas se retrouver dans une spécialisation des tâches, que ce soit toujours les meufs qui fassent la cuisine parce que même en squat mixte, c'est comme ça. Les mecs aiment bien faire la récup parce qu'ils ramènent des trucs, mais en plus, c'est stupide, mais c'est vraiment vrai. La vie au quotidien, pour moi, m'a semblé plus palpitante, plus passionnante, plus reposante, malgré... parce que ce n'était pas tout le temps rose, on s'est pris la gueule, on a claqué des portes, il y a eu des conflits, des choses comme ça, mais c'était constructif, enrichissant. » (F9)

⁹⁷⁹ Lorsqu'elles dirigent leurs actions vers des femmes, elles créent, par exemple, « une boîte à outils » qui consiste à proposer des activités et diffuser un discours : soit par un spectacle féministe, une lecture, la transmission des brochures, la diffusion de films. Cette « boîte à outils » est pensée pour créer des rencontres, rentrer en contact, développer des interactions sociales qui sont, à la fois dirigées vers l'extérieur du collectif et dans le même temps pour le collectif car l'ensemble des outils sont créés pour être collectivisés, appropriés par les actrices des squats.

Ces extraits se construisent à partir d'une comparaison entre les espaces de la mixité et les espaces de la non-mixité. Nous constatons que l'émancipation recherchée des militantes féministes et la recherche d'égalité au sein d'un espace mixte ne remettent nullement en question le fonctionnement des relations hommes/femmes et n'ont pas pour effet le brouillage entre les différences des sexes. Les rôles masculins et féminins se rejouent au sein des espaces mixtes. La répartition genrée des tâches ne tend pas à s'estomper, les « modèles traditionnels » se réitèrent : les femmes dans l'espace privé des cuisines, les hommes dans l'espace public de la « récup ». Cette dichotomie ne permet pas de construire une identité valorisante, positive, au sein d'un espace mixte, à partir du statut de squatteuse. La manière dont se fondent les relations entre les sexes rend difficile la construction de « nouvelles identités » amenant notre informatrice à se penser au sein d'un squat mixte, comme une « femme au foyer ». Se sentir soumise dans cet état, indépendamment de sa volonté, en vertu de l'ordre des choses ou de la pression des circonstances sociales l'a conduite au sein d'un espace non-mixte, dans lequel il y a plus de discussion, de communication, d'écoute, dans lequel « tu peux plus te laisser aller ». Cette première série de qualificatifs peut s'analyser sous l'angle du genre féminin. Finalement, l'espace non-mixte valorise l'identité féminine, les vertus féminines. La dichotomie entre le masculin et le féminin n'opérant plus au sein de l'espace non-mixte, la distinction entre statut valorisé et statut dévalorisé ne joue plus, la hiérarchisation des tâches domestiques n'opère plus, permettant une revalorisation des comportements féminins :

« Et, par contre, moi ça me change la vie que quelqu'un me dise...Ouais, pour une raison X ou Y qui n'a pas forcément à voir avec les taules, la prison, mais, si je suis fatiguée et que quelqu'un me fait une proposition, plus du travail de l'ombre et qui me dit : « si tu veux, je t'étends ta machine à laver, comme ça, ça fait ça de moins à penser. [...] Il y a des gens qui apportent leur pierre à l'édifice, mais qui ne font rien d'effectif, de productif, en terme quantitatif, en terme matériel, mais qui tiennent le collectif autrement. T, par exemple, quand elle est à la maison, elle y est la plupart du temps... Ce qu'elle fait à la maison, c'est apporter le thé à quelqu'un qui est malade, s'occuper de M., vérifier si ou ça. Elle ne fait pas grand-chose de spectaculaire, mais elle tient vraiment un collectif. Quand elle n'est pas là, ça se sent d'ailleurs. Elle fait aussi une sorte de pilier de communication. (B11)

La non-mixité du projet participe de l'adhésion au squat car celui-ci vise à produire une « identité alternative » qui permet l'estime de soi : ne plus se penser comme une femme au foyer et revaloriser des gestes, des postures, la propension des femmes à être dans le soin, dans le don de soi, à l'écoute...

« Les tabous sont beaucoup moins tabous que dans la plupart des autres collectifs que je connais. Ici, tu peux vraiment parler. Un truc qui me plaît ici, c'est que tu peux parler des tabous, que tu peux être toi-même. » (B10)

Dans le même temps, l'identité constitue une ressource collective dans le cadre de la lutte contre les inégalités, contre les discriminations de genre, pour la revendication de l'autonomie et la revendication de droits à la différence ce qui nous amène à considérer le deuxième niveau de qualificatifs de la vie en squat non-mixte : « plus palpitante », « plus passionnante », « plus reposante ». Cette série de superlatifs nous indique que la non-mixité de l'espace opère le changement, que le travail identitaire peut s'entreprendre dans ce contexte de non-reproduction des tâches, de non-spécialisation, de non-hiérarchisation.

Ce travail identitaire est un travail continu tout au long de l'expérience et dépend des ressources des unes et des autres :

« Chaque personne découvre ce qu'elle a à découvrir d'elle-même et que si on trouve des sensibilités, enfin, pour moi, elle est là la solidarité. C'est d'essayer d'accepter la personne tout en restant radicale dans mes idées politiques et ne pas forcément balancer mes idées politiques parce que la personne, elle va se sentir agressée et ça ne va pas l'aider du tout, elle ne va pas se sentir bien et ça ne va pas l'aider à se radicaliser. Ça risque de fermer une porte. » (F2)

En procédant sous l'angle de l'autonomie, nous voyons que le but est bien d'accroître la probabilité d'amélioration des situations individuelles, probabilité qui détermine un nombre croissant d'individu.e.s à s'engager dans ces expériences radicales.

Ce que nous comprenons, à ce stade, est que la contrainte du « milieu », qu'il soit le fait de l'ordre social ou le fait des conditions précaires du squat, ne produit pas l'identité. C'est la reconnaissance sociale par le groupe féministe qui assure l'identité individuelle et qui permet la vie en squat, dans les marges, dans un espace en butte à la répression, à la stigmatisation. Nous le constatons dans les discours lorsque les actrices énoncent les difficultés qu'elles rencontrent pour ne pas se perdre dans le collectif car il s'agit bien d'une démarcation entre soi et le collectif à appréhender sous l'angle d'un processus : la difficulté à intégrer un groupe préalablement constitué qui fait office de groupe de référence, l'adhésion totale au groupe lorsque celui-ci devient son groupe d'appartenance et la dissociation entre son individualité et les logiques collectives :

« Je vois que pour certaines personnes qui ont hyper envie d'être dans le collectif et qui ont envie d'habiter en collectif et qui habitent en collectif, il y a ce truc qui est hyper compliqué parce que justement il faut faire la part dans le collectif, de réussir à trouver sa place, de réussir à trouver de la solitude, ou réussir à trouver une place avec les autres, d'être toujours en retrait alors que personne ne vous y oblige. » (F9)

« Moi, j'aime les espaces collectifs. Après, ce n'est pas toujours évidemment de se situer. Mais, je crois que j'ai plus de mal à me situer dans un espace collectif, dans un rapport de couple, que dans un rapport d'interactions individuelles ou d'amitié. » (F10)

« Tu dois te séparer sinon tu es complètement perdue, sinon tu restes bloquée dans toutes les cuisines car il y a des gens qui te disent : « hey, viens, on va parler, boire un café et bla bla et tu passes trois heures à discuter et tu ne fais pas le travail que tu devrais ou que tu avais prévu de faire. Tu deviens distraite ou alors quelqu'un dit : « allez, on sort. » Mais, demain j'ai l'université. Tu dois rester concentrée sur tes activités et aussi ne pas te sentir responsable de tout car il y toujours quelque chose que tu pourrais faire. » (B1)

« Je suis dans la recherche d'une espèce de posture là-dedans de comment à la fois, on est présente au collectif et puis on y apporte des choses et on génère des énergies qui sont positives pour nous. Enfin, tu vois des dynamiques intéressantes constructives et comment moi aussi, qui me suis un peu perdue dans ces trucs-là justement, et bien je retrouve moi, mon identité propre, mes vrais désirs profonds, comment je les aboutis, comment je trouve ma place, comment prendre du temps pour moi véritablement et tout. Et du coup, ça balance en ce moment. » (F13)

Cette démarcation entre les propres dynamiques personnelles et les dynamiques collectives sont soulignées par des personnes déjà bien intégrées au sein des collectifs, qui ont l'expérience de plusieurs années de vie collective et qui prennent ou ont pris du recul face à ces modalités collectives d'habitat.

Nous pouvons prolonger ces citations en remobilisant la métaphore religieuse et en soumettant deux figures : la « pèlerine » et la « convertie ». En empruntant cette dichotomie à Danièle Hervieux-Léger⁹⁸⁰, nous souhaitons souligner la quête émancipatrice propre à la militante féministe à travers des expériences multiples, dans une pratique volontaire, autonome - la pèlerine - et l'importance du contexte et des expériences qui incitent les actrices des squats à faire un travail sur elle-mêmes et à reconstruire une identité : la convertie, celle qui passe, non pas d'une religion à une autre, mais d'une phase d'engagement intense, d'une pratique assidue à une phase de recul, de pratique occasionnelle, voire inexistante. A partir des citations mises en exergues et du croisement des regards sur le lien entre personnalité et collectif, nous soulevons cette dichotomie pour exposer les phases d'engagement et penser le désengagement. Cette explication n'est qu'une tentative qu'il faudrait prolonger par une

⁹⁸⁰ HERVIEUX-LEGER Danièle, *Le Pèlerin et le Converti*, Flammarion, Paris, 1999.

analyse en terme de « carrière militante » : militent-elles encore lorsqu'elles quittent les logiques habitantes et militantes du squat ?

La structure sociale du squat féministe s'articule autour de relations sociales spécifiques, sur des relations d'« amitié », autour de la question du vivre-ensemble pour dépasser les logiques sociales dominantes. Nous voyons que c'est cette armature affinitaire, affective, collective qui permet aux habitantes des squats de se maintenir dans cet espace social. La pratique collective féministe identifiable au moyen de divers types de marqueurs sociaux et spatiaux offre aux habitantes une reconnaissance. La reconnaissance positive des dynamiques collectives féministes est ainsi une incitation à la participation tout comme elle en constitue le but.

Nous pouvons toutefois souligner l'ambiguïté que porte la manière dont les collectifs organisent les relations de sociabilité :

« Le fait d'avoir une vie hors norme fait que aussi tu es vachement exposée à aller mal des fois parce que ça se passe mal avec des gens ou quand tu mets toutes tes cartes dans le relationnel et dans le vivre-ensemble, quand ça ne marche pas le vivre ensemble, il n'y a plus rien pour te raccrocher à tous les trucs de travail, ou je ne sais pas, de repères normaux, tu ne les as pas donc ça fait aussi que tu es plus exposée (elle mime les montagnes russes) à la déprime, je ne sais pas quel mot dire. » (F1)

Comme le souligne cette informatrice, toute la vie des actrices des squats est engagée dans ces relations interpersonnelles, dans le vivre-ensemble « féministe ». A la suite de cette citation qui aborde la question des difficultés liées à la vie collective, des conflits inhérents aux relations sociales, comment pouvons-nous penser le processus d'identification, d'appartenance et de démarcation du squat féministe et des collectifs sous cet angle d'analyse que sont le conflit et les rapports de pouvoir informel.

3.2. Les relations interpersonnelles au cœur du conflit

La manière de construire l'action collective comme un processus collectif a pour conséquence d'envisager les relations interpersonnelles comme source potentielle de conflits. C'est pourquoi les collectifs français et allemands posent d'emblée la question de la gestion du conflit comme constituante de l'action collective et des modalités d'habiter le squat. Le conflit peut naître à la suite d'un écart entre le dessein politique et des stratégies personnelles :

« Après se trouver en non-mixité dans un projet anarchiste, c'était le pied. Déjà, il n'y a plus ça, il n'y a plus la violence sexuelle. C'est un énorme pas pour l'humanité. Evidemment dans la non-mixité, il y avait d'autres problèmes : des « ultra-conservatrices », des pas forcément radicales, des pas forcément anarchistes vraiment qui étaient juste là à venir chercher une meuf et qui étaient reloues aussi. Au moins dans la non-mixité, tu n'as pas ce truc de viol, entre femmes, c'est quand même... » (F2)

Nous voyons, entre l'espace anarchiste et féministe et les intentions de certaines personnes qui le pratiquent, l'écart entre l'espace du politique, de l'engagement et un espace de séduction, de rencontre. Cet écart exprime deux facettes du squat féministe : le squat comme instance politique et le squat comme l'espace d'une vie quotidienne, l'espace « d'occasion », « d'opportunité », de sociabilités favorables à la rencontre de partenaires lesbiennes. Or, si le militantisme s'efface au profit de relations, nous pouvons concevoir l'impasse relationnelle dans laquelle s'engagent des personnes :

« Il y a des gens qui voient les choses comme toi et d'autres qui sont plus comme des gens normaux. 28 personnes qui vivent dans une maison... Pour le moment, je dirais qu'il n'y a pas trop de personnes avec qui j'ai un problème. Je suis assez « ok » avec plus ou moins la plupart des gens qui vivent dans la maison. Mais, je sais qu'il y aura toujours quelqu'un qui me fera chier car il ne comprend pas ce qui se passe. Mais, c'est cool parce que tu apprends sur les différents types de personnes, à la manière de gérer des situations, à la manière dont les gens traitent les situations. S'il y a un problème par rapport à ce que j'ai dit, est-ce par rapport à moi ou à elle ? Je vois toujours les deux côtés, le bon et le mauvais. (B9)

Cet extrait s'articule autour d'une catégorisation entre : « gens normaux » dont l'inverse serait les « gens a-normaux », catégorie dans laquelle cette informatrice se classe. Elle se pense « a-normale », dans un espace de vie « a-normale ». Pourquoi des « gens normaux » s'installent-ils alors au sein de cet espace ?

Face à cette réalité de personnes considérées comme « trop normales », nous pouvons penser que leur présence - comme elle est pointée - peut entraver les dynamiques relationnelles, peut être source de conflits puisque ces personnes ne peuvent saisir le problème, la situation, les difficultés d'être « a-normale ». Nous voyons un dilemme entre le droit à la différence et le droit à la ressemblance qui motivent l'entrée et l'investissement au sein du squat féministe non-mixte. Bien que notre informatrice relativise le problème en soulignant qu'elle apprend de toutes les situations, elle énonce toutefois que l'espace féministe doit être le lieu de la différence qu'elle nomme comme étant le lieu de l'a-normalité et que c'est sur la base de cette différence que veut se rassembler les actrices des squats féministes.

Quand l'identité collective est bien constituée : « on est féministe » et « on porte un projet d'habitat féministe », la résolution d'un potentiel rapport conflictuel ne s'annonce pas pour autant :

« Moi, ce que je trouve à valoriser, c'est le fait que vu toute la construction politique qu'on a chacune, il pourrait y avoir un espace pour ça, mais cet espace, il faut le prendre et il faut avoir le courage de le prendre et que moi, par exemple, je n'ai pas forcément le courage de le prendre en ce moment pour plein de raisons parce qu'aussi, j'ai peur du conflit et que j'ai peur de dire à X. : « bah tu sais, en fait je trouve que ton mode de fonctionnement parfois, il me renvoie à un truc d'autorité », parce que je sais que ça va générer de la vexation, du conflit, des problèmes, même si peut-être qu'à long terme, ça va permettre de réguler et gérer plein de choses. Enfin, tu vois, j'ai juste la flemme ou la peur d'assumer à court terme ce que ça signifie dans un rapport à deux ou à plusieurs, de ces espèces de phrases qui peuvent toucher, qui peuvent faire mal et qu'après, ce n'est pas fluide, on n'est pas à l'aise. Alors du coup, des fois, je pense que je préfère, tu vois, me taire et puis en fait, faire comme si ça allait bien. Et puis, des fois, ça marche en fait. Sauf que ce que je remarque aussi, c'est que ça finit en général aussi par exploser parce que, quand tu as pris sur toi trop longtemps, il y a ce phénomène à un moment donné de : « bon bah là, je n'en peux plus, donc en fait hop, on s'engueule ». Donc, c'est un savant mélange entre tout ça. Et moi, je crois qu'aussi, ce truc de pouvoir, pointer des rapports de force ou de domination les unes sur les autres, mine de rien, ça nécessite d'avoir construit vraiment un niveau de confiance entre les unes et les autres que moi, j'ai un niveau de confiance, comme je te disais, sur le fait qu'on est féministe, qu'on a des bases communes et tout. Ca, c'est un niveau de confiance, mais ce n'est pas le niveau de confiance suffisant pour ensuite pouvoir se pointer des trucs individuellement, de même que je vois bien, dans les collectifs, même les collectifs féministes où j'ai a priori beaucoup plus, où je suis le plus à l'aise avec les personnes comme c'est très difficile, je trouve, des fois de dire : « bah là, je trouve par exemple que cette action, ce qui a été fait là, ce qui a été dit là, pour moi, c'est un abus par rapport à ce qu'on défend. » (F13)

Dans cet exemple, la logique d'identification participant de l'engagement féministe est explicite. Toutefois, ce qui est souligné est l'écart entre un positionnement féministe et une pratique, l'incohérence politique d'une posture et/ou d'une action qui traduisent la manière dont des actrices pèsent sur un groupe et dans le même temps, les effets du groupe sur l'individu.e car il s'agit bien d'une confrontation entre une identité féministe et des identités individuelles. Dans cet exemple, notre informatrice annonce d'emblée sa peur du conflit et sa peur d'assumer une relation conflictuelle qui alourdira les dynamiques collectives, qui provoquera des malaises, de la gêne. Elle prend le parti de se taire. Le silence se présente ici comme un effet de censure, comme une interaction sociale nulle, annulée, contraire au projet féministe, rentrant en contradiction avec les logiques organisationnelles mises en place, annonçant une forme d' « échec » ou plus exactement les vicissitudes de la vie quotidienne.

Le conflit s'articule par ailleurs autour des rapports de pouvoir informels, ce qui est le constat le plus acerbe fait sur leur propre dynamique féministe :

« Je me dis : « Féministe ». [... Le R] c'est pour jouer avec heu... Comme pour dire que y compris dans les projets féministes, il y a des rapports de pouvoir et qu'en disant « féministe », je montre que je ne fais pas semblant qu'il n'y ait pas de hiérarchie ou de merde relationnelle ». (F1)

La posture réflexive qui participe de leur militantisme les conduit à une auto-analyse telle qu'elles en arrivent à remettre en cause leurs sociabilités militantes et habitantes. Elles en arrivent à se remettre en cause lorsqu'elles font le constat que les différentes solidarités féministes mises en place sont parfois ébranlées lorsqu'il s'agit d'intervenir dans des conflits interpersonnels au sein de leur propre collectif, lorsqu'il s'agit de faire face à des situations de violences au sein du groupe élargi du mouvement autonome et libertaire.

« Mais, moi, ça, je l'associe à un fonctionnement féministe dans le sens où j'ai l'impression, en tout cas, le féminisme radical que je connais, il y a aussi tout ce pan de gestion du relationnel, ça peut s'appeler gestion de la violence ou je ne sais pas quoi, mais des fois, ce n'est pas que ça, c'est la gestion des rapports qu'il y a entre nous et de comment on fait pour que ça se passe au mieux et du coup, il y a une prise en charge un peu collective des rapports qu'on a entre nous dans ce réseau libertaire qui ne sont pas simples et qui ne sont pas simples parce qu'aussi, on est féministe et aussi parce que du coup, et bien, il y a des choses contre lesquelles on s'oppose, des types de relation... Enfin comment dire, tu vois, d'abus ou... » (F13)

Finalement, les relations sociales qui se développent sont difficiles à circonscrire dans les limites des catégories de collectif et/ou d'amitié :

« Moi, je trouve que la solidarité amicale est assez faible. Mais, parce qu'on n'a pas le temps de développer de l'amitié. On est camarade, on n'est pas amie. Et donc, oui, bien sûr, si tu vas en taule, tu as des comités de soutien, des trucs comme ça. S'il t'arrive un évènement par exemple, si tu es violée par un camarade, il y a tout de suite un groupe qui se met en place. Mais, affectivement, est-ce qu'il y a cette solidarité, je ne suis pas sûre. Enfin, moi, en tout cas, je ne trouve pas, pas trop, pas assez. Je trouve que ça pêche de ce côté-là. Et c'est ce truc de : on est féministe, donc on doit être copine. Ça ne marche pas. On n'est pas copine parce qu'on est féministe. Donc heu... Et puis, c'est ce truc, est-ce que tu restes une camarade quand tu sors un peu du cadre ? » (F12)

Où s'arrête le cadre du collectif et où commence le cercle amical privé ? Les actions collectives ont des répercussions sur les relations interpersonnelles. Elles permettent de créer des liens entre les personnes, des solidarités mais se pose la question de la valeur de ces liens.

En dehors de cet « emplacement » socialement construit, de ce « terrain du jeu social », de cette scène féministe, autonome et libertaire, que reste-t-il de ces dynamiques solidaires, interpersonnelles ?

La question du conflit, des rapports de pouvoir informel n'est nullement occultée, elle est envisagée à partir du moment où les actrices des squats savent pertinemment qu'elles ne sont pas à l'abri de tensions, de froids, de malentendus, que toute relation humaine a le potentiel d'être conflictuelle.

« Il y a eu des trucs qui étaient complètement informels déjà qui sont, je ne sais pas, comme être attentive à des questions qui n'intéressent pas les gens hors de ce milieu là : de rapport de pouvoir, rapport d'exploitation de truc comme ça. Même entre nous, notre façon de gérer le quotidien était différente. » (F7)

Ce qui compte c'est, dans un premier temps, éviter le conflit et si conflit il y a, être capable de le gérer. Des outils sont mis en place pour parer aux situations conflictuelles, pour nommer les malaises, les frustrations, les rapports de pouvoir sous-jacents à toute interaction sociale. On peut par exemple mandater, au début d'une rencontre, une personne dont le rôle est de porter attention aux dynamiques collectives, à la répartition de la parole et de créer un espace où il est possible de nommer les problèmes s'il y en a. Nous savons que des ateliers de co-écoute sont mis en place en France en vue d'une égalité dans la prise de parole autour d'un conflit. Cet atelier engage deux personnes : une personne qui prend une posture d'écoute et une autre qui dit tout ce qu'elle trouve pesant, délicat, ce qu'elle a sur le cœur vis-à-vis d'une situation conflictuelle. Cet exercice est cadré et limité dans le temps. Une fois le temps de parole écoulé, les rôles s'inversent, sachant que cet exercice n'engage pas les personnes en conflit, les personnes concernées. Ici, la gestion du conflit est extériorisée à une relation duale : elle engage deux personnes qui peuvent énoncer les lourdeurs d'une relation, les malaises, dans un cadre où la parole est prise au sérieux, n'est pas remise en cause, n'est pas contestée.

Nous pouvons également citer une méthode qui consiste à écrire des messages, de manière anonyme, pour souligner une dérive, un problème⁹⁸¹ :

« On avait des choses à se dire et on n'arrivait pas bien à se les dire. On s'est dit qu'on avait qu'à se laisser des mots anonymes pour pouvoir se signifier des choses. » (F13)

Le conflit peut également se gérer de manière collective, lors d'une réunion :

⁹⁸¹ Cela peut porter sur une vaisselle pas faite, par exemple.

« On a quelques conflits heu individuels, il y a eu des conflits entre quelques personnes. Et heu, du coup, on en était arrivé à des réunions qui duraient 5, 6 heures » (B19)

Il peut enfin être désamorcé avant même qu'il se présente en consentant à une conduite non-autorisée au sein des groupes féministes, au sein des squats. Par exemple, lors de la mise en place d'une action féministe à l'extérieur du squat et dans l'optique de potentielles difficultés rencontrées, il a été statué qu'il était possible de « prendre le pouvoir » lors d'une situation. Cette prise de pouvoir ponctuelle a été posée collectivement, au consensus pour dépasser la « peur » d'être en situation de pouvoir. Afin d'autoriser cette déviance des principes féministe, autonome et libertaire, cette prise de pouvoir ponctuelle, spécifique à une situation particulière, est choisie pour éviter tout sentiment de culpabilité. La notion de culpabilité nous renseigne sur une valeur reconnue au point d'être intériorisée par les actrices des squats : l'anti-autoritarisme des rapports sociaux, l'anti-hiérarchie, le refus de la domination.

Parce qu'elle est reconnue comme politiquement valable, sa transgression se révèle être une faute qui conduit les actrices en faute, à ressentir de la culpabilité. L'autorisation formelle de cette transgression doit ainsi les dédouaner et éviter toute forme de conflit autour de cette question du pouvoir.

Ces techniques ne sont pas des « universaux » de la vie en squat. Il faut davantage les appréhender et les voir comme des tests, une recherche pour gérer les conflits interpersonnels, les tensions et les malaises qui peuvent naître au sein d'un groupe, d'une vie collective. Si les militantes féministes prennent le temps de s'interroger sur les dynamiques humaines et les ressentis personnels, il y a une certaine réticence à aborder certains sujets par refus de se confronter à une interaction sociale qui s'annonce douloureuse :

« J'essaie d'introduire vachement du, comment dire... De la discussion sur comment on se sent ? Qu'est-ce qu'on attend les unes, les autres ? Mais, je trouve que c'est des choses pas faciles à discuter. Au-delà de comment on se sent les unes, les autres, oui vraiment, qu'est-ce qu'on attend de cette maison, qu'est-ce qu'on attend de nous, de nos comportements au-delà de partager justement un espace, une vaisselle et bien est-ce qu'il y a des choses qui nous lient ? Mais, en fait, c'est hyper dur d'avoir des discussions comme ça dans les moments de réunion, je trouve parce que ça demande de se dire des trucs un peu intimes sur notre rapport aux autres et que du coup, comme on n'est pas non plus amies, ou je ne sais pas quoi, ce n'est pas super fluide, ce n'est pas super facile, il y a un truc un peu comme ça. » (F13)

Nommer la situation problématique, c'est confronter des personnes à leur propre déviance, à leur propre contradiction politique, c'est également engager le groupe, le collectif ce qui est très difficile à faire :

« La jalousie entre féministes est très taboue. » (F12)

Le conflit lorsqu'il n'est pas politique est difficile à nommer car il est de l'ordre du ressenti, du personnel. Certaines militantes féministes se demandent si les rivalités, les jalousies qui existent entre elles ne sont pas l'expression d'une « misogynie intégrée » qui s'exprimerait par le fait d'aimer ou non une personne, de l'accepter ou non. En mobilisant cette notion de « misogynie intégrée », elles pensent la manière dont l'ordre social les a construites à déprécier les femmes. Elles se pensent comme des « produits » d'une société qui permet la catégorisation et l'exclusion, le rejet et invitent à déconstruire les habitudes, les stéréotypes, les apprentissages afin de changer les situations.

Cette question des conflits se trouve inextricablement prolongée par celle des rapports de pouvoir informel.

La possibilité et le développement de l'engagement féministe ne se construisent pas autour d'une figure centrale, de la nomination d'une porte parole, de l'élection d'une représentation : personne ne parle au nom du collectif. Comme il n'existe pas de fonction de représentation, il ne peut y avoir de reproduction de la domination contre laquelle le mouvement anarcho-féministe entend justement lutter. Toutefois, si nous appréhendons le pouvoir comme un système de relations sociales dans lequel sont intégrées les actrices des squats, nous pouvons penser le pouvoir informel et personnel que certaines personnes peuvent exercer sur leur entourage. Cette approche porte une ambiguïté puisqu'elle se présente à la fois comme un échec dans la volonté d'assainir tout rapport d'autorité, tout rapport de pouvoir et tout rapport de domination et comme une réussite puisqu'elle permet l'adhésion de nouvelles personnes au sein de la mouvance squat, de la mouvance féministe. Ce pouvoir informel incite en effet de nouvelles personnes à s'engager, à prendre place dans la structure sociale anarcho-féministe.

Dans le milieu militant libertaire, une attention particulière est portée à l'égalité entre les personnes et à la non-instauraton de rapports de pouvoir formels. Or, cette organisation sociale articulée autour de la liberté et/ou la non-spécialisation des tâches a pour conséquence de recréer une forme de hiérarchie :

« Mais, de toute façon, à partir du moment où on ne marche pas par tableau de tâche, il y a toujours un moment où il y en a une qui se rend compte qu'elle fait trop de trucs. Et l'idée, c'est de lui laisser la possibilité de le dire, pour pouvoir résoudre ensuite le problème. » (F4)

Cet exemple aborde justement cette question de la non-spécialisation des tâches et des dérives que cela implique au sein du groupe des squatteuses. Cette dérive est envisagée et pensée comme une conséquence effective de cette organisation face à laquelle il faut penser les conditions de la résolution du problème.

Il semble que les modes d'organisation « formels » ne soient pas suffisants pour éliminer tous les rapports de pouvoir :

« Ca était une réussite dans le sens où ça alimentait grandement plein de recherches que je pouvais avoir sur les rapports de pouvoir, ou sur toutes les facettes sur comment le pouvoir circule entre les gens, dans des collectifs. Ce n'est pas une réussite dans le sens où les rapports de pouvoir n'étaient pas absents du tout dans la maison, dans cette expérience là ou dans les autres expériences de lieux de vie ou de lieux de passage non-mixtes que j'ai pu rencontrer, mais ça permet de faire le tri sur pas mal de choses. Et ça, c'était une réussite. Après les rapports de classe, oui d'origine sociale, enfin, voilà, le racisme, l'âgisme, le validisme, tout un tas de structures de rapport de force ne sont pas absents des lieux non-mixtes ou des projets féministes. »(F1)

Nous voyons que la question des rapports de pouvoir n'est pas seulement travaillée et appréhendée sous l'angle du genre. En évoluant dans des espaces non-mixtes, les militantes féministes enrayent les pouvoirs de genre, la différenciation sociale entre les hommes et les femmes tout en étant confrontées à des rapports de pouvoir qui se déclinent derrière d'autres variables (les rapports de classe, le racisme, l'âgisme, le validisme). A travers l'analyse de discours, nous relevons trois niveaux qui produisent des rapports de force, des rapports inégalitaires : les personnalités et attitudes individuelles, le rapport « anciennes »/ « nouvelles » qui induit la troisième réalité : le capital militant.

Les personnalités, les attitudes individuelles produisent des tensions et des inégalités au sein des groupes d'habitantes. En prenant l'exemple de la langue et de son usage social, nous savons qu' :

« Il n'y a pas de communisme linguistique. Il y a une faculté de langage qui est le propre du genre humain, mais il y a, dans l'utilisation de cette faculté à l'expression, des différences. Il y a des styles expressifs différents qui se marquent à la fois dans la syntaxe (la correction-la non-correction, l'accent, marqué-non marqué, le choix des termes, le niveau de langue), dans l'attitude qu'on a par rapport à sa production

(distance-tension, assurance-timidité), et aussi dans le moment où l'on choisit de parler, si ce moment est approprié ou non.⁹⁸² »

La communication est le lieu de l'interaction verbale, le lieu où s'inscrivent, *dans* et *par* la langue, des relations sociales. Une personne qui parle fort, qui a une capacité à s'indigner peut être à la fois facteur de dynamisme dans le groupe et, dans le même temps, engendrer un rapport de domination :

« Il y a des gens, des femmes qui sont peut-être plus dominantes dans leur façon de parler, dans leur façon d'être que d'autres, mais je trouve que comme ici, il n'y a vraiment pas de... que ces choses-là, elles sont vraiment discutées quand quelqu'un trouve qu'il y a trop de domination de la part de certaine personne ou d'un groupe de personnes, on en parle pendant le meeting. Et bien, il y a tout le monde qui a la possibilité de se remettre en question ou bien aussi de dire : « moi je ne veux pas être dominante, je suis juste comme ça. Je suis comme ça, mais je vais essayer de réfléchir sur moi-même ». Moi, je suis quelqu'un de très dominant. Mais, je ne veux pas être dominante. Et on a eu des discussions sur moi, sur ma façon de parler qui posait problème parce que je m'enflamme, et bien les gens, ils peuvent être un peu déstabilisés par ça. Mais parfois, tu as des intonations de voix comme ça parce que tu n'es pas bien. (B10)

Cette capacité, cette aisance verbale créent un écart entre les membres des collectifs. Elles contribuent à intimider d'autres personnes. Mais, lorsqu'une personne est effacée, est-ce le fait d'un trait de caractère ou se sent-elle intimidée par la forte personnalité d'une autre ? Est-elle réellement dans l'incapacité de prendre sa place dans une interaction verbale ?

Cette réflexion sur l'acte langagier entre en résonance avec des réflexions féministes précédemment énoncées dans les années 70. Nous pensons, par exemple, aux écrits de Bell Hooks, féministe noire américaine qui relate la difficile rencontre entre les féministes noires et les féministes blanches américaines autour de cet acte de parole :

« Plusieurs étudiantes blanches se plaignaient parce qu'elles trouvaient l'ambiance « trop hostile ». En exemple, elles évoquaient le niveau sonore et les confrontations directes qui avaient lieu dans la classe avant le début du cours. Nous leur avons expliqué que ce qu'elles percevaient comme de l'hostilité et de l'agressivité représentait pour nous des provocations ludiques et des expressions affectueuses de notre plaisir d'être ensemble. Notre tendance à parler fort nous apparaissait à la fois comme le résultat d'une situation (une salle où plusieurs personnes parlaient en même temps) et comme un trait culturel : beaucoup d'entre nous ont grandi dans des familles dans lesquelles on parle fort. Les étudiantes que notre comportement mettait mal à l'aise avaient reçu

⁹⁸² CHUDZINSKA Yasmine. *Pierre Bourdieu, Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. In: *Mots*, n°7, octobre 1983 : 155-161.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mots_0243-6450_1983_num_7_1_1127

l'éducation des jeunes filles blanches de la classe moyenne et appris à voir dans les paroles directes et fortes des signes de colère. Nous leur avons expliqué notre point de vue, les avons invitées à changer de code et à envisager notre mode de communication comme un geste d'affirmation. Ce faisant, elles ont commencé non seulement à vivre ces cours de manière plus créative et joyeuse, mais elles se sont aperçues que, dans certaines cultures, le silence, la réserve peuvent être interprétées comme des marques d'hostilité et d'agressivité. En nous familiarisant avec nos codes culturels respectifs et en respectant nos différences, nous avons eu le sentiment de mieux comprendre ce qu'est la communauté, la sororité. Il ne s'agit pas de rechercher l'uniformité ou l'identité.⁹⁸³»

C'est la parole efficiente qui est questionnée et qui tient son efficacité des qualités sociales, des codes, de l'éducation de celle qui énonce.

« On essaie de parler de nos limites, on a essayé de se dire d'ailleurs un petit peu, comment et sur des choses matérielles, de ménage, etc., des choses plus techniques, plus pragmatiques, plus prosaïques, sachant qu'on n'a pas du tout les mêmes. Mais, on a essayé aussi de se dire sur, par exemple, les manières dont on se parlait. Enfin, c'est-à-dire qu'on a essayé de se dire ce qu'on avait du mal à entendre, ce qui ne marchait pas en fait chez nous, ce qu'on n'arrivait pas à recevoir, par exemple. On a réussi à dire : « bah, moi, si quelqu'un me parle en haussant le ton, moi je n'arrive pas à l'écouter, parce qu'en fait, ce sont des trucs pour moi qui renvoient à de l'autorité » et du coup, une personne qui dit : « bah moi, justement, bah moi, mon fonctionnement, j'ai tendance à gueuler quand ça me fait chier. Ca ne veut pas dire que je n'aime pas la personne, donc voilà j'ai un peu des pistes pour comprendre comment les personnes, elles réagissent et pourquoi ? Mais, je me rends compte : ok, on a posé nos modes de fonctionnements, mais vu qu'ils sont différents et bien, il y a des choses en fait, qu'en fait, tes limites, elles touchent celles des autres et en fait qui est-ce qui est plus légitime pour que ce soit en fait les siennes qui soient suivies ou pas. » (F13)

Pour dépasser cet inextricable dilemme entre personnalités et prise de pouvoir sur autrui, il s'agit toujours de créer un espace pour l'écoute, de permettre l'énonciation de sa gêne, de sa timidité, de ses limites personnelles :

« D'apprendre à dire non et d'avoir cette base de dire « non », ça se réfère quand même aux violences sexuelles, très bien, on apprend toutes à dire « non », c'est très, très bien, mais après en même temps dans les interpersonnels entre lesbiennes, entre femmes, je trouve qu'il y a très souvent, entre féministes, en vrai, ce truc : « il faut que je fasse attention à mes limites, il faut que je fasse attention... » Bah, ça va quoi, mes limites, elles sont toutes flexibles, on va se détendre du genou ! » (F2)

⁹⁸³ Nous avons eu connaissance de cet écrit dans une brochure militante : « *Sororité : la solidarité politique entre femmes* » de Bell Hooks. Ce texte est une version remaniée du chapitre IV de *Feminist Theorie : From Margin to Center*, South End Press, Boston, 1984 : 128-129.

« Poser ses limites » relève, comme le souligne cette informatrice, du cadre culturel féministe pour s'opposer à une relation jugée violence, pour contrecarrer un rapport négatif, en défaveur des femmes. Nous voyons que s'est opéré un glissement entre une base féministe de refus d'un rapport de violence et les relations sociales entre les femmes, les lesbiennes des squats. Ce glissement tend à pervertir les relations sociales au sein de l'espace féministe, à créer des tensions.

L'ancienneté au sein du projet construit également un rapport inégalitaire. Celle-ci est à corréler avec la variable de l'âge dont il est difficile de casser la logique sociale :

« Dans la bande à jeunette, on était 5, 6 entre 18, 22 à arriver quasi en même temps dans le lieu. Et dans les anciennes, il y en avait peut-être 7, 8 qui étaient le noyau dur. » (F2)

La dichotomie entre « jeune » et « ancienne » a pour effet la réalité d'« un noyau dur ». Ce noyau dur est vecteur du militantisme féministe. Il transmet des méthodes, il construit un regard, une identité, favorise les expressions :

« Il y a des filles qui étaient des filles plus âgées qui militaient depuis plus longtemps qui proposaient ça et même de faire un groupe de discussion, en non-mixité. Alors ça, je le comprenais, le fait de se retrouver entre femmes pour discuter. Ca, je le comprenais et je percutais. Mais d'une manière générale, tu vois, les fêtes non-mixtes, tu vois, au départ, je n'étais pas contre, mais ce n'est pas quelque chose qui moi m'était venue à l'idée, ce n'était pas quelque chose que je ressentais comme une nécessité, un besoin, comme quelque chose d'important. Donc, j'étais un peu suiveuse, tu vois, sur le coup. A me dire : « pourquoi pas, c'est vrai que le reste du temps, on est en mixité. » La rue est mixte, la vie au quotidien est mixte, alors pourquoi pas. Et puis, en fait, j'ai trouvé ça génial. J'ai trouvé ça super. Ca permettait de faire émerger d'autres choses. Aussi peut-être plus facilement de se rencontrer alors qu'en mixité, c'est quelque chose qui était beaucoup plus superficiel. (F10)

La figure de la « suiveuse » nous informe sur des personnalités qui, pour s'inscrire dans des dynamiques spécifiques, se mettent « à la remorque » d'autres personnes qui les aident à faire émerger d'autres relations sociales, à penser de nouvelles modalités d'interactions sociales, à décider d'autres dynamiques politiques spécifiques de l'engagement féministe et qui, par la même occasion, permettent les rencontres, les amitiés.

L'amitié et les relations développées à l'intérieur d'un collectif permettent d'établir un lien entre les personnes, de faciliter la dynamique de groupe. Ce qui présente un défi pour les

personnes qui désireraient se joindre au collectif sans avoir de contacts personnels préalables avec les membres :

« Il n'y avait personne qui me disait : « nous avons ce groupe, veux-tu te joindre à nous? ». Je me suis sentie ... mais aussi, je sentais que Berlin était juste une grande jungle. Je ne savais pas où m'impliquer. Donc je suppose ... Au moins, les 3/4 de l'année, j'étais juste, la plupart du temps, à essayer d'apprendre à connaître les gens. [...] J'ai remarqué que beaucoup de gens viennent et restent pour un court séjour. Je pense qu'ils ne sont pas vraiment intégrés. Il faut au moins 6 mois pour apprendre à connaître les autres personnes avant que tu te sentes à l'aise et confortable au point de partager des choses. Mais, j'ai eu tellement de bonnes amies au Liebigstrasse, et plus encore des gens avec qui je sortais et que j'ai appris à connaître là.» (B12)

Se joindre à un projet existant présente un défi d'adaptation au groupe et de compréhension des dynamiques existantes :

« Les premiers mois, c'était pire car je n'étais vraiment pas habituée et je ne savais pas séparer les choses. Je ne savais pas quand je devais ou pouvais dire non. » (B4)

« Il faut faire mais ce n'est pas évident de faire avec, de rentrer dans le groupe. » (B13)

Cependant, s'il n'y a pas de transmission efficace des ressources et des connaissances, les personnes les plus anciennes, de par leurs connaissances et leur facilité à percevoir les enjeux, les problèmes, de par leur aisance dans le groupe sont en situation privilégiée par rapport à une personne nouvellement arrivée. Une autre réalité qui se conjugue avec l'ancienneté et qui entrave l'égalité des personnes au sein d'un groupe est le vécu militant, le capital militant. Le fait d'avoir participé à telle action ou tel groupe, de connaître des ressources, des personnes dans le milieu confèrent une certaine « aura militante » qui peut être intimidante, mais aussi source de richesse et d'échanges si elle est partagée :

« Quand tu es bien intégrée dans un milieu, comme ça, justement que tu es un peu la meuf qui fait de la mécanique ou tu vois qui s'en sort dans des milieux comme ça. Bah, tu peux facilement faire exister des trucs comme ça, face à d'autres nanas. Enfin, moi, je sais que je ne me sens pas, au dessus de ces trucs là non plus, il y a toujours des moments où on a tous des trucs un peu pourris, à l'intérieur, mais quand même on y travaille. Des jalousies.... » (F12)

Concrètement, cela se traduit par une facilité à évoluer dans des structures autogérées, à ne pas commettre de maladresses, à connaître les sujets, les expériences, les projets, ce qui est

difficile à saisir pour une nouvelle personne, pour une personne dont l'expérience est différente :

« Quand tu es habituée à te battre, c'est clair tu prends les décisions dans l'urgence, tu dis donc je vais là, je vais là, je vais là. Tu es habituée alors qu'une autre personne est moins habituée que toi parce qu'elle n'a pas ça dans son quotidien. Et donc, du coup, ça c'est une chose qu'il faut prendre en considération parce que dans les meetings, c'est clair que ça fait une différence si tu as un quotidien où tu es habituée au conflit ou tu es habitué à prendre des décisions. Si au quotidien, tu es habituée à faire tes trucs : ok, à réfléchir sur des trucs, c'est clair, à participer à des choses, mais que tu n'es pas tout le temps comme ça en conflit. Donc ça, c'est important. Et moi, je trouve qu'ici, il y a vraiment de l'attention. C'est pour ça que pour moi, ici, la hiérarchie, elle ne se fait pas, aussi facilement parce que ce n'est pas possible si tu fais attention à tout ça. [...] Et au niveau même des décisions politiques que tu peux prendre, des décisions ou des meetings ou des trucs comme ça, ce sont des choses qui sont très importantes car tu peux vite prendre le dessus sur les gens sans le vouloir parce qu'aussi, tu es plus habituée à faire des meetings, tu es plus habituée à te battre. Moi, j'étais tout le temps habituée à me battre contre la prison, contre la justice, contre la police. Alors après, c'est clair mes intonations de voix n'étaient pas non plus sympathiques. (B10)

Cette informatrice qui est dotée d'un certain capital militant corrèle sa posture politique avec une manière de s'exprimer, avec le fait que la lutte politique façonne une personnalité agressive, colérique, volubile. A partir de cet exemple personnel, nous pouvons penser le déploiement de l'identité militante et cela nous amène à considérer la manière dont l'identité collective féministe est façonnée, la stratégie politique identitaire pour se positionner, rentrer en confrontation, revendiquer :

« On était tout le temps ensemble, on arrivait ensemble dans les lieux. Je me souviens, on arrivait ensemble, on repartait ensemble. Et je pense qu'on foutait la trouille à plein de gens, enfin on était hyper impressionnante parce que du coup, on était aussi remplie de ce qu'on vivait. Du coup, je pense qu'on paraissait très forte. On a probablement du faire un peu du mal aux gens. On a fait du mal à des gens, aussi, je pense, en renvoyant probablement des choses même que tu ne veux pas toi, personnellement, mais que tu crées collectivement : d'attitudes peut-être méprisantes, ou un peu hautaines. Mais, en tout cas, voilà, encore ces trucs de miroir où en miroir, des filles vont se sentir un peu merdiques et ça, pour moi, c'est un truc hyper problématique que je me pose beaucoup, que je me suis beaucoup posée parce que moi, elle me faisait flipper et maintenant, c'est moi qui fais flipper. Le jour où je me suis rendue compte que j'étais passée de l'autre côté, que maintenant c'est moi qui faisais peur à des gens, ça m'a fait super du mal, ça m'a fait flipper, j'en ai pleuré et tout parce que merde, il y a deux ans, c'est moi qui les regardais comme ça : « oh, elles sont trop fortes ». Alors que moi-même, il y en a toujours certaines pour qui j'ai encore ce rapport un peu d'admiration et tout. Celles qui sont plus anciennes, là pour des meufs qui arrivent, je suis ça. Et gérer ce truc là, ça a été un truc. Moi, j'ai beaucoup réfléchi à comment ? Je ne voulais pas ça et en même temps, tu ne peux pas l'empêcher complètement : alors qu'est-ce que tu peux mettre en

place ? Qu'est-ce que tu peux être pour ne pas renvoyer ça aux gens, mais tu ne peux pas l'empêcher complètement. (F14)

La récurrence des « ensemble » rend compte du « bloc identitaire » que le groupe féministe a incarné - et incarne - durant l'expérience du squat non-mixte et annonce d'emblée le défi qui se pose pour les personnes extérieures à ce « bloc », de ce groupe animé par ce qu'il vit au sein et à l'extérieur du squat féministe, non-mixte.

Notre informatrice décrit ce sentiment complexe qui favorise l'entrée au sein de ces dynamiques féministes et qui crée un rapport complexe. Se mêlent en effet l'approbation, l'acceptation d'un comportement estimé « supérieur » et une forme de censure personnelle, de dénigrement individuel rejetant les personnes de ces dynamiques. Son analyse est d'autant plus explicite qu'elle-même a été prise et est toujours prise dans ce jeu de la reconnaissance sociale : entre l'admiration d'une force, d'une attitude et d'un positionnement et une position sociale dévaluée, infériorisée. Cette balance de sentiments est difficilement acceptable pour des personnes qui sont inscrites dans un projet émancipatoire et autonomisant. Pourtant, ce paradoxe apparaît être une constituante d'entrée dans ce processus militant et habitant.

Au travers de cet extrait qui nous donne à lire des postures, nous pouvons également penser que les normes, les codes et les références sont des barrières pour l'intégration de nouvelles personnes bien qu'ils aident à la construction d'une identité collective. Rappelons ici des éléments qui ont précédemment été énoncés pour rendre compte de la réalité des squats féministes. Les codes vestimentaires⁹⁸⁴ sont, par exemple, des marqueurs sociaux de l'identité collective et en même temps des indicateurs excluants. L'imposition à la norme du squat, à la norme du militantisme qui construit des temps et des pratiques spécifiques sont des facteurs qui peuvent se révéler contradictoires : ils favorisent l'entrée et l'intégration dans ces dynamiques fortes imposant des enjeux de représentation spécifique :

« La reproduction de la norme. Je me suis vachement embrouillée avec ça, avec tout le monde, enfin pas avec tout le monde. Mais, en tant que féministe, je suis aussi anarchiste et je pense qu'il n'y a pas que le genre et qu'il y a plein d'autres choses. Et si on recrée une norme, c'est-à-dire que si tu es lesbienne, il faut que tu aies de cheveux courts et des poils aux pattes et tout ce que ça engendre, on ne va pas très, très, très, très loin. Même si je trouve ça très joli, le poil aux pattes et les cheveux courts. Enfin, c'est la reproduction des normes et que moi, j'étais souvent à provoquer sur certains thèmes. » (F2)

⁹⁸⁴ « Toutes les nanas qui y habitaient s'habillaient soit en noir, soit en noir et rouge, soit en noir et rose. » (F12)

Si cette informatrice souligne la reproduction d'une norme autour de l'identité lesbienne qui se fixe au sein de ces espaces de vie alternatifs, nous pouvons prolonger son raisonnement en soulignant que la reproduction de l'identité collective au sein de l'espace squat par laquelle des actrices féministes s'identifient au groupe passe par la reproduction du groupe comme condition de la reconnaissance individuelle, de la reconnaissance, dans cet extrait, de l'identité lesbienne. Nous pouvons penser qu'à partir du moment où elles se mobilisent pour défendre ou promouvoir une identité sexuée, une identité de genre, elles tendent à la renforcer en produisant une norme et en la reproduisant. Dans ce dialogue entre individualité et collectif, nous pouvons penser que ce qui prédomine est un rapport d'adhésion, de dévouement à l'égard du groupe soutenu par des émotions d'indignation, de fierté ou de colère. Les propriétés communes qui forment l'identité collective féministe s'expriment alors par un statut social commun au sein du squat, par un style de vie partagé, des pratiques linguistiques, culturelles, militantes.

Le pouvoir informel et personnel que les actrices féministes peuvent exercer sur leur entourage traduit une capacité à inciter l'engagement d'autrui. L'admiration ou le charisme se comprend comme étant l'expression d'un pouvoir d'influence sur autrui. Cette question de l'influence sociale se démarque de ce qui a précédemment été avancé sur les réseaux qui constituent un maillage de la contestation féministe, autonome et libertaire. La notion de réseau pointait plutôt le capital social et militant des actrices des squats, la dimension de l'action collective et les diverses interactions sociales qu'elle crée et anime. Avec la notion d'influence sociale, il s'agit plutôt de souligner les dynamiques interpersonnelles, pour ne pas dire « individuelles », les dynamiques organisationnelles de la vie collective, voire une vision plus déterministe si on s'en réfère à l'âge comme catégorie sociale créant un rapport entre « anciennes » et « nouvelles ». Cette question de l'influence n'est pas simple à qualifier. Comment pouvons-nous la mesurer ? S'agit-il d'une action ou d'un résultat ? Y a-t-il une conscience de ce rapport d'influence ? Qu'est-ce qui s'échange dans de tels liens ? Si l'« influencée » décide de s'engager au sein d'un espace féministe, qu'obtient-elle en retour ? Cette influence entraîne la modification des comportements, des attitudes, des sentiments d'un.e individu.e suite au contact avec un.e autre individu.e ou un groupe.

Bien qu'il y ait une « reproduction d'une norme » à l'intérieur des espaces de vie féministe, cette question de l'influence n'est pas visible dans les dynamiques quotidiennes du squat féministe, dans les relations interpersonnelles, elle n'apparaît dans nos analyses qu'au moment du développement et de l'inscription au sein des dynamiques féministes, autonomes

et libertaires, que dans ce rapport « nouveauté » et « ancienneté » qui se dévoile, dans cet entremêlement du politique, du personnel, des caractéristiques individuelles de chacune.

A partir des sociabilités, des relations interpersonnelles inhérentes à la vie collective du squat, nous avons cherché à comprendre l'engagement féministe au sein de cet espace spécifique et plus spécifiquement les dynamiques sociales qui favorisent l'investissement de militantes féministes au sein d'un espace de vie en butte avec l'ordre social. Nous avons souligné que les sociabilités qui se développent rendent compte d'autres codes sociaux, d'autres modèles sociaux de représentation, que le squat opère une rupture telle, que les personnes qui y sont engagées se retrouvent « mises en valeur » grâce à un partage d'expériences et à une reconnaissance positive des individualités. Nous avons souligné que les militantes féministes œuvrent finalement au rétablissement d'une justice, d'un droit permettant l'adhésion, la participation, le processus d'identification et d'appartenance.

En abordant les relations interpersonnelles sous l'angle du conflit et des rapports de pouvoir informel, nous avons cherché à souligner une dimension qui participe de la vie collective des squats féministes. Ces derniers sont pensés, réfléchis, envisagés.

A partir de notre analyse, s'ils se présentent de *prime abord* comme un échec, ils apparaissent participer de l'émancipation féministe. L'« aura militante », l'admiration ou le charisme s'appréhendent finalement comme une condition de participation « au côté de » au sein du squat. Dans le rapport « anciennes » / « nouvelles », nous voyons finalement comment l'identité se déploie.

La reproduction du groupe est une condition de la reconnaissance individuelle, participe aux enjeux de reconnaissance identitaire, de promotion d'une identité sexuée, d'une identité de genre.

Synthèse

La réponse de l'ordre social révèle les résistances au changement, les mécanismes sociaux de relégation : d'être « femme » sur un territoire du masculin ; d'être un sujet « féminin » face aux normes du genre du « féminin », d'être lesbienne dans une société hétéronormative. La transgression féministe de l'ordre social supplante la transgression de l'espace, la transgression sociale à travers des pratiques habitantes illégales. Les injonctions culturelles et normatives trouvent leurs mots.

En investissant le squat - cet objet de délit -, nous observons que les habitantes des squats initient un processus de confrontation, pour affirmer une différence en termes d'identités de sexe. Cette posture consiste à asseoir sa présence sociale, à « être là » pour rééquilibrer les faits de pouvoir. Les affrontements, les rapports de force que l'occupation illégale déclenche sont finalement au cœur d'un enjeu de rééquilibrage incessant pour prendre place dans l'ordre social. La vie du squat réunit l'ensemble des conditions et des pratiques qui sont directement liées à la position des actrices des squats, à la fois détentrices d'un capital militant, d'un esprit critique, d'un statut social favorisé et dans le même temps, vivant des « chocs » biographiques articulés autour des normes de genre et de sexualité.

Cette position sociale dans l'ordre social détermine finalement la forme et l'intensité des interactions sociales qui se jouent en squat. En investissant le squat et en construisant des modalités habitantes spécifiques, les habitantes des squats produisent une spatialité pour en affirmer la différenciation sociale, sexuée, genrée. L'espace du squat se révèle être genrant pour celles qui le pratiquent. Elles vivent ainsi dans un petit univers dans lequel elles s'engouffrent pour s'opposer à l'ordre social et transformer les modalités de leur vie collective et individuelle. Cette tentative pour franchir la limite de « l'impossible » du squat et du genre se solde, non par la crispation d'un refus, mais par la volonté d'établir, ici et maintenant, les conditions concrètes qui permettent de « vivre autrement » son corps, son genre, sa sexualité, le temps de l'occupation. Le mouvement se doit ainsi d'être vécu. Les conditions insalubres, précaires, fragiles ne sont acceptables qu'au contact des autres qui, par leur présence, réaffirment la possibilité de « vivre autrement », la validité du projet anarcha-féministe et, en même temps, affermissent l'engagement de chacune. On pourrait ainsi comprendre leurs actions comme relevant de la « puissance d'être ensemble », ensemble contre l'imposition des normes.

Les relations internes aux groupes de part et d'autre de la frontière du squat renvoient au comportement des habitantes féministes les unes vis-à-vis des autres (reconnaissance,

solidarité, entraide, dans les limites des relations interpersonnelles conflictuelles). Les logiques d'assignation identitaires de l'ordre social sexué qui attribue des propriétés communes à toutes les actrices des squats féministes en les évaluant de façon négative en fonction des injonctions culturelles et normatives font que toutes les habitantes féministes vivent collectivement les effets de stigmatisation ou de dépréciation qui découlent de la considération négative de leur identité partagée, ce qui a pour conséquence de créer un surcroît de radicalité, un surcroît d'engagement au sein du squat. L'objectif de la protestation collective devient la défense de l'identité collective, féministe. En possédant une identité commune, la participation au sein du squat féministe constitue une affirmation de l'appartenance. Finalement, ce n'est pas tant le résultat de l'action qui compte : la répression, les rapports de force et les expulsions qui participent toutefois à la construction de l'identité féministe, mais l'affirmation d'identités. La défection ou le désengagement ne sont pas non plus à envisager comme l'expression d'un échec, mais comme l'acceptation d'un processus identitaire (apprentissage, confiance en soi, la reconnaissance de sa propre trajectoire identitaire, statut social) et la reconnaissance d'une forme biographique pour soi, d'une trajectoire habitante, militante.

CONCLUSION

La recherche doit éclairer le problème social des inégalités sociales dans un ordre égalitaire à partir d'une lutte émancipatrice radicale. Notre choix d'appréhender ce problème général sous l'angle de l'engagement féministe autour de pratiques habitantes alternatives était doublement motivé. Nous avons fait les hypothèses suivantes :

- Les mouvements féministes sont des révélateurs des relations de genre inhérentes à l'ordre social, ils travaillent la réalité sociale et politique en tension permanente avec l'ordre social. Ils contestent la légitimité, questionnent le bien-fondé, transgressent les certitudes collectives, discutent les règles du jeu social, questionnent les traditions et interrogent les habitudes. Ils révèlent ainsi la construction du problème social. En s'engageant dans des activités féministes, les actrices donnent à lire le problème inhérent à l'engagement.
- Il nous semblait particulièrement intéressant de regarder un engagement féministe qui se pense et s'articule autour de pratiques habitantes spécifiques car l'habitat est structurant du point de vue de la distinction de genre et de l'organisation du pouvoir. Il est le reflet de l'assignation des femmes à un rôle de sexe et, dans le même temps, un instrument politique du changement social, de la transgression des normes sociales fixées sur le genre. Porter notre regard sur des phénomènes spatiaux radicaux peut aider à envisager les normes sociales de genre et apporter des éléments de réponse au problème général du paradoxe entre « égalité en droit » et « inégalités sociales ».

Nous envisagions alors d'élaborer une sociologie du genre à partir d'un engagement féministe autour de pratiques habitantes et de rendre compte de la façon dont des actrices sociales répondent aux problèmes féministes en fabriquant un « autre » modèle.

1. Le féminisme, un problème social

Pour justifier notre choix d'appréhender l'engagement au sein du squat féministe comme éclairant un problème social, nous avons entrepris un travail historique pour révéler le lien entre critique féministe et ordre social.

Nous avons regardé le féminisme comme problème social en lui-même et révélé les nombreux obstacles à la prise en compte de la critique féministe par l'ordre social.

En travaillant la remise en question de l'ordre social opérée par une critique féministe, nous avons cherché à souligner les filiations historiques, théoriques et politiques des squats féministes pour comprendre cette distance sociale par rapport à l'ordre social. Nous en sommes arrivée à énoncer que le problème social qu'exprime le squat féministe est celui que lui reconnaît la société. Dans le cas des squats féministes, c'est dans un premier temps le problème du logement et de la propriété privée qui supplantent la perspective féministe sur l'habitat, et dans un second temps, c'est la menace, le trouble à l'ordre public, le désordre social urbain du squat qui façonnent le problème.

En changeant d'approche et en confrontant les diverses tendances du féminisme, nous avons souligné que le féminisme doit s'appréhender dans une continuité historique, dans un continuum de pratiques. Le féminisme a en effet mis sur pied un appareil critique dense à partir d'outils conceptuels forgés dans des luttes quotidiennes. La critique féministe des squatteuses s'articule autour de la transformation et la création d'un ordre social affranchi du sexisme, du racisme, de l'hostilité contre les homosexuel·les, prenant en compte les différents rapports sociaux de genre, de classe, de race... A chaque étape du cadre conceptuel de la pensée féministe, un problème social est soulevé, pour se voir discuté, remis en question, prolongé. La critique du squat féministe de l'ordre social se conçoit aujourd'hui en termes de déconstructions : déconstruction de l'ordre binaire, déconstruction des statuts fondés sur la différence des genres ou encore déconstruction des genres et de l'héréronomativité de l'ordre social.

A partir des controverses, des problèmes divergents et des revendications diverses que porte le féminisme, nous avons considéré qu'il fallait, pour éclairer le problème social, partir d'un mouvement collectif féministe, des militant-e-s féministes et souligner la manière dont elles participent de la construction du problème social. En réagissant et s'engageant dans des activités féministes, les actrices donnent à lire le problème inhérent à l'engagement. C'est pourquoi nous avons saisi les activités de revendication, les représentations sociales que les groupes féministes étudiés forgent, les actions collectives qu'ils portent, les formes de l'action collective au sein des squats féministes.

2. L'engagement féministe, un révélateur des relations de genre

Une action collective autour d'un problème ne peut s'envisager sans un socle de valeurs, de croyances, de représentations communes qui construisent les cadres d'interprétation de ce qui pose problème. Pour identifier les objectifs du squat, nous nous sommes alors intéressée aux mots de la lutte qui ont révélé la problématique féministe contre le patriarcat, le sexisme, l'hétérosexisme. L'ensemble des définitions que nous avons soulignées construisent la revendication féministe qui s'élabore autour d'un système de pensée globalisant. Celle-ci cherche à déranger l'ordre patriarcal, à contester l'intériorisation individuelle des modèles idéologiques sociétaux d'être une femme à qui valeurs, droits et devoirs sont attribués distinctement en fonction de la binarité des sexes. Elle se dissocie par ailleurs de l'ordre hétéronormatif, en dénonçant la construction genrée de l'ordre social qui attribue un caractère, un rôle, des prédispositions physiques et affectives selon le sexe.

Et, c'est à partir des mécanismes sociaux de relégation des femmes dans l'ordre social que les personnes engagées au sein du mouvement squat vont essayer d'élaborer d'autres manières d'être, de voir, d'agir et de construire collectivement les conditions concrètes qui leur permettent, en dehors du sexisme et de l'hétérosexisme, d'« habiter autrement », de construire des espaces où la reproduction de rôles sociaux de sexe et de genre est repensée, où les croyances, valeurs et attitudes fondées sur des modèles stéréotypés et intériorisés sont bouleversées et où les violences symboliques et physiques fondées sur une discrimination envers des orientations sexuelles seraient annihilées.

Le cadre de l'engagement féministe s'élabore en dehors d'une institutionnalisation des mots d'ordre, en dehors d'une pensée universaliste et différentialiste, en dehors de la théorie, dans une forme d'« agir collectif ».

Les habitantes des squats féministes portent une exigence de changement et le fait qu'elles recourent à des actes « transgressifs » pour perturber un état de fait existant est au fondement de leurs actions collectives ce qui les place intrinsèquement sur le terrain du politique. Cela correspond à un choix stratégique délibéré qui se comprend par le refus d'une organisation hiérarchique, à travers une recherche maximale d'horizontalité dans le mode de fonctionnement, une volonté spontanéiste, politique et festive, qui relève d'une manière d'entrer en résistance.

Elles s'opposent, par ailleurs, aux discours universalistes car ces positionnements, s'ils visent à l'amélioration de la condition féminine par des aménagements de législation, ne remettent pas en cause le système patriarcal qui est au fondement de la lutte étudiée. Elles s'opposent également aux discours différentialistes, comme une évidence, qui les rassemblent toutes. Elles rejettent en effet l'idée d'une complémentarité des sexes et se battent pour l'abolition de la division sexuelle et contre la différenciation de sexe et de genre.

Si nous soulignons la manière dont elles construisent les formes de l'action collective, l'engagement féministe étudié ne peut s'appréhender et se comprendre qu'en dialoguant avec le cadre culturel féministe des années 70. A partir d'une lecture diachronique, nous avons alors révélé de nombreuses références historiques et des soubassements idéologiques précis : la primauté donnée au vécu, la non-mixité comme moyen à l'autonomie, le travail collectif ; en d'autres mots le caractère politique de l'intime.

En reprenant l'idée que *le privé est politique*, les militantes féministes étudiées souhaitent, de la même façon que les militantes féministes du Mouvement de Libération des Femmes, réinterroger la « socialisation du biologique » et « la biologisation du social » et dénoncer les rapports de pouvoir, de domination, d'oppression inhérents à toutes les sphères de la société. En adoptant ce point de vue, elles questionnent la distribution des rôles sociaux et les enjeux collectifs de la lutte deviennent le personnel, l'individuel, l'intime qu'il s'agit de remettre en question collectivement, dans la vie quotidienne.

La primauté de l'activité militante est donnée au vécu : c'est l'expérience personnelle, le vécu qui aident à la construction du parcours militant des activistes anarcho-féministes. Vécu au quotidien, l'engagement féministe satellise toutes les sphères de la vie :

« Toute ta vie est engagée là-dedans : tu pisses féministe, tu manges féministe, tu t'habilles féministe, tu souris féministe (rires). » (F12)

Les actrices féministes investissent leur vie privée dans des combats collectifs et se forment la conviction que leurs problèmes personnels sont des problèmes sociaux. En interrogeant tous les mécanismes ou les « dispositifs » qui conduisent les individu.e.s à agir comme ils agissent, elles vont tenter de rééquilibrer les rapports de pouvoir et toucher à leur propre émancipation. Afin de dépasser les mécanismes sociaux en défaveur des femmes, la non-mixité se pose comme un outil primordial aussi bien dans le mode d'organisation politique que dans la lutte et dans la découverte de la parole et de la solidarité entre les femmes. Cela ne peut être qu' « à partir de soi », de son vécu, de ses expériences qu'on peut chercher à comprendre les enjeux de la lutte et déterminer les moyens de cette dernière. Au nom d'une remise en question des rapports de pouvoir, la non-mixité comme plan d'action est un choix et sa pratique est pensée comme le support d'autonomisation et d'émancipation des femmes engagées dans le mouvement.

3. Qui sont les « porteuses de causes » ?

Cette entrée par les « idéologies » qui traversent les squats féministes s'est vue nécessairement prolongée par une attention particulière portée aux identités collectives qui se façonnent autour de l'objet de la lutte. Nous avons cherché à comprendre les dynamiques personnelles et identitaires qui prennent forme au sein d'une lutte émancipatrice tournée autour de la construction de modalités habitantes : pourquoi des actrices féministes en arrivent-elles à s'engager dans des activités revendicatrices et à proposer une solution « concrète » au sein d'un squat ?

Pour énoncer des éléments de réponses, il nous fallait retracer les trajectoires sociales des militantes féministes étudiées, dégager les éléments marquants de leurs parcours vers le militantisme féministe, analyser ce passage spécifique à l'action collective féministe au sein du squat.

Ce que nous avons montré est que la réalité du squat féministe concerne une classe d'âge spécifique : les 20 et 30 ans. Cette donnée liée à l'âge des habitantes des squats nous amène à penser la réalité du squat, lieu de pratiques habitantes particulières comme un fait d'âge.

Toutefois, cette donnée s'est vue relativisée, à la lecture d'autres facteurs sociaux, tant le squat comme répertoire d'action militante et comme espace ressource ne s'étend pas à l'échelle des modèles normatifs de la classe d'âge concerné. Alors, plutôt que d'aborder notre échantillon sous la variable de l'âge, nous avons pensé l'engagement féministe autour de pratiques habitantes en termes d'effets d'âge. Cette réflexion nous a conduit à raisonner en termes d'effets de période ou de changements structurels dans l'organisation sociale pouvant ainsi avoir une incidence sur les logiques d'engagement féministe au sein d'un squat ou encore en termes d'effets de « génération », renvoyant à des événements particuliers constitutifs du groupe social appréhendé.

Comme de nombreuses recherches⁹⁸⁵ l'ont préalablement démontré, nos données révèlent que la famille est un lieu important de façonnement de valeurs et de formation de l'identité politique. Nos informatrices ont, en effet, en commun le fait d'avoir été sensibilisées à la politique. Elles ont acquis, au cours de leur socialisation familiale, une « formation », des dispositions à l'engagement :

« [...] le militant agit certes parce que sa trajectoire familiale, sa socialisation lui ont permis de se fabriquer des dispositions à s'engager.»⁹⁸⁶

Elles sont majoritairement issues de classe moyenne, voire supérieure : leurs parents exercent en majorité des professions à fort capital culturel dans le secteur public, en particulier l'enseignement et le secteur social. Elles sont issues de famille dont les parents ont pu bénéficier d'une mobilité sociale ascendante, les faisant passer d'une condition populaire ou prolétaire à un statut social intermédiaire, voire privilégié. Cette dynamique a façonné un sentiment et un positionnement politique : l'évolution socioprofessionnelle de la génération des parents est comme imbriquée dans une culture de gauche, dans une conscience politique de « gauche ». Cette conscience de gauche s'est traduite, pour certains, par un engagement politique au plus fort de la contestation de l'ordre moral des années 70.

Si l'origine sociale des habitantes des squats apparaît significative d'un rapport politique au monde social, les actrices des squats peinent, cependant, à formuler une filiation directe entre l'engagement de la génération des parents et la leur. Cette difficulté s'explique, au travers de nos données, par des décalages et des écarts. L'évolution sociale et politique des parents oscillent en effet entre engagement/désengagement, sens idéologique/perte,

⁹⁸⁵ MUXEL Anne, *L'expérience politique des jeunes*, op. cit.

⁹⁸⁶ NICOURD Sandrine, « Qui s'engage aujourd'hui ? », *Informations sociales*, n°145, 1/2008 : 102-111.

rétribution/épuisement. Par ailleurs, elles soulignent l'écart structurel existant entre le contexte sociopolitique de la génération des parents et celui de la génération des habitantes des squats. Au-delà de notre corpus, nous avons avancé que ces décalages ressentis et ces écarts se comprennent davantage sous l'angle des répertoires d'actions mis en place pour « tendre vers » et non sous l'angle de la transmission de dispositions à l'engagement, sous l'angle des valeurs transmises par leurs parents.

Leur socialisation primaire témoigne en effet d'une socialisation émancipatrice, articulée autour de valeurs égalitaristes, ce qui forge la conviction d'œuvrer autrement pour dépasser les contradictions sociales. Elles sont porteuses de valeurs telles que la justice sociale, l'égalité hommes/femmes, l'indépendance, l'anti-autoritarisme exprimé par le rejet de la culture militaire, le rejet de l'ordre « patriarcal » et ont majoritairement bénéficié d'un *empowerment*. La décision de s'engager dans un groupe féministe peut alors s'expliquer en grande partie par la transmission de valeurs qui sont en adéquation avec le féminisme.

C'est pourquoi nous pensons que l'origine sociale des habitantes des squats est significative. Elles articulent des apprentissages, qui, sans être directement inscrits dans l'engagement anarcho-féministe et qui, sans être forcément conscientisés, sont constitutifs d'un rapport politique au monde social. Les normes socio-familiales favoriseraient en amont l'entrée au sein d'un mouvement contestataire autour de valeurs morales et politiques partagées.

Si nous avons souligné le rôle de la famille dans la transmission de l'intérêt pour la question politique, on voit aussi toute l'importance que revêt une rencontre avec une personne engagée, avec une militante. Pour expliquer les logiques d'engagement, la rencontre avec des militant-e-s, « avec le féminisme » peut s'avérer déterminante pour s'engager dans une action collective. L'« aura militante », l'admiration ou le charisme d'un-e militant-e s'appréhendent comme une condition de participation « au côté de ». Le féminisme se rencontre par le biais de « passeuses ». Il se prolonge ensuite par la lecture de textes. La théorie donne sens à des émotions, à des sensations, à des constats. Elle met des mots sur un ordre social qui interpelle. Il se rencontre également à l'intérieur de la scène autonome et libertaire dans laquelle les idées féministes sont véhiculées et dans laquelle les militantes féministes se regroupent.

Le franchissement d'une étape dans les logiques d'engagement est facilité par l'existence préalable de réseaux de relations, de moyens et de solidarités préconstituées. Nous observons que l'impulsion militante se forge dans l'action elle-même, au contact des autres.

L'interdépendance relationnelle modifie les possibles. Autour d'activités et de manifestations, se tissent des sociabilités qui permettent aux actrices de cette mouvance de s'inscrire dans un groupe social de référence, de les affilier socialement, de les placer dans des réseaux amicaux. Les sociabilités renforcent l'identification sociale des personnes inscrites dans un mouvement contestataire et accroissent la motivation à devenir militantes. Cette question des réseaux de sociabilités est primordiale dans l'entrée dans cette mouvance, dans la construction d'un lieu de vie et dans sa sauvegarde. Ces réseaux de sociabilités permettent la transmission d'un « modèle d'habiter alternatif » ayant pour conséquence l'engagement et l'inscription dans une mouvance autonome et libertaire. Ils aident au développement d'une capacité critique par rapport aux mondes environnants, d'une connaissance forte des possibles d'une nouvelle organisation sociale, d'une capacité à mettre en place le système concret de mise en application d'un idéal de société

L'analyse des trajectoires sociales des militantes féministes étudiées a par ailleurs souligné des expériences leur faisant prendre conscience de la différence des sexes et de ses implications pour les femmes, les lesbiennes, les trans en termes de place et de rôle dans l'ordre social.

Nous avons en effet fait état d'évènements renvoyant à des réactions de nature affective forte, de ruptures, de traumatismes, majoritairement articulés autour des identités de genres et des identités sexuelles. Au-delà des violences faites aux femmes, aux lesbiennes et aux trans que nous n'avons pu objectiver mais qui s'invitent formellement au sein des espaces féministes, nous avons souligné la manière dont nos informatrices « provoquent » l'ordre social sexué en ne se conformant pas aux normes de genre et/ou de sexualité. En ne correspondant pas aux codes normatifs de la féminité et en ne s'accordant pas avec la norme hétérosexuelle, elles vivent des situations de contraintes et de violences et révèlent une contradiction de l'ordre social qui assujettit la catégorie « femme » à l'objet femme.

Cette tension sociale de ce qui est culturellement autorisé ou non provoque, chez nos informatrices, de la colère, du ressentiment. Et, c'est l'indignation à l'égard d'une situation personnelle qui prend alors une dimension collective féministe : faire de soi un sujet politique, contestataire, revendicatif aide en effet à permuter des émotions négatives en émotions positives.

Par ailleurs, au sein du milieu militant, le fait de ne pas pouvoir bénéficier des mêmes « droits » ou du même statut que leurs homologues masculins entretient une certaine révolte et affermit l'identité féministe et la volonté de changer cet état de choses. Au sein des squats

mixtes, les militantes sont en effet confrontées à des situations sexistes, voire oppressives. Elles se retrouvent à lutter au sein même du mouvement autonome et libertaire pour asseoir une présence, pour faire valoir une parole. L'entrée dans la mouvance autonome et libertaire ouvre d'autant plus la voie à une critique féministe.

C'est la conjonction, l'articulation, à la fois de motifs liés aux affects, à comprendre par « *ce qui les affecte* » et de motifs rationnels qui détermine l'entrée dans l'action collective féministe et entretient cette volonté de changer l'état des choses. Au-delà de tous les facteurs énumérés et pour comprendre cette dernière acception, il faut ajouter que l'engagement féministe s'explique aussi (et d'abord) par leur croyance, leur foi en l'idée que chaque action individuelle peut changer les choses au niveau global. S'engager correspond à une « recherche de cohérence ». Cette recherche vise à donner du sens aux valeurs auxquelles les militantes adhèrent individuellement et collectivement. Le moteur de l'engagement est la volonté d'agir, le désir de changer les choses : être féministe appelle à l'action sachant que l'action concerne sa propre émancipation puisque l'engagement est lié à la condition d'être une « femme » dans un ordre social sexué et hiérarchisé autour de la distinction de genre et de l'organisation du pouvoir. Pour ces actrices qui sont réfractaires à la hiérarchie entre les sexes, aux injonctions culturelles et normatives sur le genre et la sexualité, l'engagement féministe coïncide avec leurs aspirations les plus profondes et donnent sens à leur action. Il s'agit pour elles de s'engager pour mettre « en conformité ou en compatibilité des orientations collectives de l'action et de la subjectivité personnelle⁹⁸⁷ ». Leurs exigences morales et politiques construisent l'engagement et l'engagement produit leurs pratiques. Elles veulent vivre leurs idées, « pour de vrai ».

Elles vont agir pour confirmer le sens de l'engagement au travers du déploiement de nombreuses pratiques habitantes féministes et pour affirmer l'identité collective féministe au sein d'un espace de vie spécifique.

Les configurations de convictions et de valeurs valident le bien-fondé de ce mouvement de contestation autour de la construction sociale d'un nouvel état des choses. Le sens que des militantes féministes donnent « à ce qui se passe », leurs attentes morales, leur cadre moral sont le moteur de l'action collective, les font « se lever contre les forces qui les dominent ». Et, la transgression de l'espace semble être la réponse « la plus appropriée » face à la contrainte, aux injustices, aux injonctions culturelles et normatives, à la discipline de l'ordre

⁹⁸⁷WIERVIORKA Michel, «Actualité et futur de l'engagement», in : WIERVIORKA Michel (dir.), *Raison et Conviction : L'engagement*, Les Éditions Textuel, Paris, 1998 : 41.

hétéronormatif, de l'ordre sexué. Celle-ci doit permettre de sortir de la dissonance sociale comprise entre « égalité » et « inégalité », de rétablir un sens de la justice. C'est pourquoi le modèle d'engagement que ces actrices s'attèlent à construire par le biais des squats leur semble juste.

4. L'habitat, révélateur des inégalités

Nous avons questionné un modèle d'engagement féministe qui s'exprime dans et par l'espace habité du squat et pour comprendre les logiques féministes attachées à la dimension habitante de l'espace du squat, nous avons, au travers des trajectoires habitantes des actrices féministes appréhendées, cherché à saisir les différents enjeux d'appropriation de l'espace, pensé comme un « produit de l'activité humaine ».

L'écart à la norme de genre et/ou de sexualité devient transgression d'espace qui est à comprendre, à la lecture du profil sociologique des habitantes des squats, comme le franchissement volontaire d'une limite. Les épreuves de genre et/ou de sexualité enclenchent une mise à l'épreuve de soi, à travers l'espace. Cette mise à l'épreuve de soi s'exprime au travers d'une appropriation spécifique de l'espace que nous avons qualifié de « nomadisme exploratoire ». Nous parlons spécifiquement d'épreuves de soi car les militantes féministes se confrontent à la ségrégation sexuée de l'espace. Pour aller à l'encontre de cette coercition, pour délier les rapports sociaux de sexe qui les « dépossèdent », elles répondent en pratiquant l'aléatoire dans les déplacements, le nomadisme exploratoire. Au travers de ce rapport spécifique à l'espace, elles tentent de dépasser la peur sexuée qui les assujettit, de la déconstruire. Ce rapport à l'espace revient à modifier le champ socio-spatial du possible. C'est pourquoi nous énonçons que le genre induit une production de l'espace. En visibilisant et en rendant compte des inégalités sociales et spatiales que vivent les « femmes, les lesbiennes, les trans », les contradictions de l'espace rendent effectives les contradictions des rapports sociaux et les contradictions des rapports sociaux deviennent des contradictions de l'espace exprimant les conflits d'intérêt et les forces socio-politiques. Ces contradictions annoncent les « contre-emplacements » que vont s'atteler à produire les militantes féministes : des espaces féministes, autonomes et libertaires.

La spatialité est l'initiatrice de rapports dissymétriques qu'on soit un homme ou une femme. Les militantes féministes étudiées amorcent alors une production spécifique de l'espace qui passe par une spatialisation de la contestation. La posture militante est donc une réponse spatiale en « réaction » à la partition sexuée de l'espace. Celle-ci se fait au travers de signes, de symboles qui marquent l'espace social dans lequel s'inscrit la contestation féministe de l'ordre social. Ces marqueurs spatiaux sont le révélateur d'une lutte pour l'espace. Ils révèlent les normes et les valeurs, des groupes féministes qui se dissocient de l'ordre social et des dynamiques autonomes et libertaires.

Au travers des finalités du squat féministe, nous lisons l'imbrication du genre et de l'espace qui façonne les espaces sociaux. Les règles des espaces féministes doivent en effet permettre de réguler l'ordre social sexué dans lequel les femmes, les lesbiennes, les trans vivent des rapports de violence.

Les « violences d'espace » impliquent la production d'« espaces autres » qui doit modifier les rapports sociaux, les rapports de genre en dehors de faits de violence, en dehors du sexisme, de la lesbophobie, de rapport de pouvoir genré.

5. L'habitat, instrument politique du changement social

La production de l'espace féministe s'articule alors autour de rapports sociaux spécifiques qui consistent à ne pas reproduire l'ordre social et la différenciation sociale des identités de sexe, de lutter contre les inégalités de traitement des corps et contre les violences faites à l'encontre des femmes pour tendre vers des rapports égalitaires. On dévie en se mettant à l'épreuve de la spatialité pour tendre vers la production d'un espace autre. Le processus part du genre, du genre « féminin » pour tendre vers la production d'un espace résistant.

L'espace féministe prend forme au travers de signes, de symboles qui sont les marques d'une fabrique d'un espace social de représentations. Les noms des maisons occupées, les décorations révèlent la matérialité réelle et effective de cette fabrique de l'espace ce qui inscrit les militantes féministes, matériellement dans un mouvement, accentue la dimension identitaire de ces lieux « autres », en leur accordant statut et reconnaissance. De plus, il se présente comme un « espace résistant » lorsque la teneur est annoncée par le vocable d'*espace safe*. Le squat féministe doit se situer *en dehors* des rapports de force hétéronormatifs, *en dehors* de rapports jugés opprimants, violents pour toucher à un espace « neutre » dans laquelle la binarité des genres serait éclatée, les normes de sexualité se conjugueraient au

pluriel, les rapports de pouvoir sur un genre, une sexualité seraient annihilés et « les violences de genre » seraient bannies.

L'espace féministe renvoie à un « emplacement » socialement construit, à une artificialité de l'espace, à une fonctionnalité particulière de celui-ci dans lequel se déroulent des actions, des activités, des pratiques qui ne peuvent être que partielles si on les appréhende dans une perspective diachronique. Le temps du squat le confirme puisqu'il annonce des fins : des ouvertures, des expulsions, des départs et des arrivées. Le squat devient un « terrain du jeu social » où les frontières, les limites sont socialement construites contre une extériorité contestée. L'idée de « scène », soulignée dans notre travail, accentue cette différence avec l'« extérieur », avec les « autres espaces ». A la suite de ce registre qui appartient à la mouvance autonome, libertaire et féministe, nous sommes tentée de prolonger ces vocables avec celui d'*hétérotopie*, emprunté à Michel Foucault :

Les hétérotopies sont « des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sorte d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai par opposition aux utopies, les hétérotopies⁹⁸⁸ ».

Les hétérotopies se distinguent des utopies⁹⁸⁹. Elles sont dans l'ordre social mais « ont la curieuse propriété d'être en rapport avec tous les autres emplacements, mais sur un mode tel qu'[elles] suspendent, neutralisent ou inversent l'ensemble des rapports qui se trouvent, par eux, désignés, reflétés ou réfléchis⁹⁹⁰ ». L'espace de résistance qu'incarne le squat féministe est l'expression d'une hétérotopie pour suspendre, inverser ou neutraliser les rapports dissymétriques qu'on soit un homme ou une femme qui s'expriment aussi bien dans l'espace que dans la réalité sociale :

⁹⁸⁸ FOUCAULT Michel, « Des espaces autres » (Conférence du 14 mars 1967), *Dits et Ecrits*, Quarto, Paris, 1984 : 1574-1575.

⁹⁸⁹ Selon Foucault, « ce sont mes emplacements sans lieu réel. Ce sont les emplacements qui entretiennent avec l'espace réel de la société un rapport général d'analogie directe ou inversée. C'est la société elle-même perfectionnée ou c'est l'envers de la société, mais, de toute façon, ces utopies sont des espaces qui sont fondamentalement essentiellement irréels. » *Ibid.*

⁹⁹⁰ *Ibid.*

Ces espaces à teneur sociale « ont la curieuse propriété d'être en rapport avec tous les autres emplacements, mais sur un mode tel qu'ils suspendent, neutralisent ou inversent l'ensemble des rapports qui se trouvent par eux désignés, reflétés ou réfléchis. Ces espaces, en quelque sorte, qui sont en liaison avec tous les autres, qui contredisent pourtant tous les autres emplacements.⁹⁹¹ »

De plus, selon Michel Foucault, les hétérotopies sont liées à des découpages du temps, ouvrant sur des *hétérochronies*, fonctionnant donc « à plein quand les individus se trouvent dans une sorte de rupture absolue avec leur temps traditionnel⁹⁹² ». Cette rupture fait sens en tant que « déplacement » de l'expérience habitante aux travers de pratiques multiples questionnant les frontières normatives dans des espaces entre libertés ou contraintes : par exemple, l'usage de l'eau qui engage une spatialité et un rapport au temps ou la pratique de la « récup » qui informe d'un rapport spécifique à la ville et d'un rapport au temps : entre autonomie et précarité.

« Le dernier trait des hétérotopies, c'est qu'elles ont, par rapport à l'espace restant, une fonction.⁹⁹³ »

« Cette fonction » consiste en l'affirmation d'une appartenance identitaire, en l'acceptation d'un processus identitaire et la reconnaissance d'une forme biographique pour soi, d'une trajectoire habitante, militante.

Dans quelle mesure les pratiques habitantes répondent-elles au projet d'émancipation féministe ?

5.1. L'espace participe de la différenciation de genre

Pour saisir les pratiques habitantes, nous avons mêlé de nombreux matériaux de notre recherche (discours, tracts, brochures, observations participantes) afin d'analyser les modalités de la vie quotidienne du squat, les pratiques habitantes à l'intérieur des espaces féministes et la manière dont celles-ci répondent aux modalités de l'engagement féministe. Nous avons donc cherché à comprendre de quelles manières elles construisent des pratiques habitantes en vue de sortir de la dissonance sociale comprise entre « égalité » et « inégalité ».

⁹⁹¹ *Ibid.* : 1974.

⁹⁹² *Ibid.* : 1578.

⁹⁹³ *Ibid.* : 1580.

Pour les habitantes des squats, il s'agit de dépasser une triple dépendance : de partir de l'oppression en elle-même, telle qu'elle est, pensée, vécue et subie ; de constituer l'objet de l'oppression en lutte qui se heurte à des systèmes normatifs jugés « oppressifs » ; de mettre en place des moyens, des outils pour parfaire cette lutte qui se pense au travers de l'acte d'habiter le squat. Les pratiques que les militantes féministes mettent en place au sein du squat sont d'ordres économiques, sociaux, culturels et politiques. Chacune révèle un mot d'ordre politique et à travers l'ensemble de celles-ci, se tisse un rapport spécifique à l'espace qui souligne une certaine densité de l'appropriation des conditions habitantes du squat. Ce rapport leur permet de dessiner les contours d'une identité, de la réajuster, de la refaçonner, de la travailler. Les habitantes des squats travaillent perpétuellement le « genre » pour rééquilibrer les rapports de pouvoir, pour rétablir un rapport égalitaire, en favorisant l'émergence d'espaces hybrides, en dépassant les frontières usuelles entre espaces privés/domestiques et espaces publics et finalement reconsidérer les limites du corps afin de dépasser les contraintes, de changer les comportements dictés par les contraintes socio-spatiales, de repousser les « frontières ». L'ensemble des pratiques habitantes pourraient se comprendre comme une volonté de gommer la partition entre le masculin et le féminin, d'effacer toute référence hiérarchique, et dans le même temps, il s'agit de rééquilibrer un rapport de pouvoir, en dépassant ses peurs, ses doutes, de reprendre confiance en soi, d'être fière de son corps de femme et de l'assumer.

Les pratiques habitantes féministes sont des moyens de résistance à la « discipline » des corps et à leur normalisation. Nous le comprenons spécifiquement au travers des règles édictées envers les hommes qui sont invités dans les espaces féministes : les injonctions genrées sur le corps masculin sont posées en règle pour lutter contre la différenciation des corps, l'inégalité de traitement des corps, pour réclamer un rapport égalitaire qu'on soit un homme ou une femme. Les « pratiques urinaires » des militantes féministes le révèlent également. Elles entrent en résonance avec l'anatomie sexuelle, le corps des femmes, créateur d'une différenciation spatiale et sociale. La résistance consiste à dépasser les contraintes du corps, à changer les comportements dictés par les contraintes socio-spatiales, à repousser les « frontières » communément admises de la naturalité du corps féminin, à interroger le « fait » ou le « donné » du sexe, à gommer la partition entre le masculin et le féminin afin d'effacer toute référence hiérarchique, toute assignation et subordination des femmes.

Il ne s'agit pas d'être dans une négation du corps féminin, il s'agit de le conscientiser pour reprendre le contrôle. C'est le sens des différentes pratiques relatives aux menstrues : le corps

des femmes est politiquement, économiquement et socialement construit par un système social qui le met « sous contrôle », dépossédant les femmes de leur propre rapport à leur corps. La critique féministe pose alors la question de la propriété du corps des femmes et réclame, au travers d'alternatives, l'obtention réelle et effective du droit de propriété des femmes sur elles-mêmes en reprenant confiance en elles, en étant fières de leur corps, en l'assumant.

5.2. *L'espace participe de la construction des identités*

Nous pensons l'espace comme une « source d'effets en retour sur les manières d'agir et de penser. » A partir de nos données, on observe qu'une redéfinition de soi ou plus exactement une incorporation des modalités habitantes constitutives du squat permet aux personnes engagées de se transformer simultanément au travers de l'acte d'habiter le squat. C'est une sorte de balance entre des aspirations radicales de bouleversement de l'ordre social (une lutte émancipatrice, une critique radicale du pouvoir) et un agir collectif qui joue sur les identités, sur sa propre transformation.

En investissant le squat, les actrices féministes initient un processus de confrontation, pour affirmer une différence en termes d'identités de sexe. L'affirmation de cette différence se construit à partir du développement d'un sentiment d'appartenance : les nombreuses injonctions identitaires - « Nous, les femmes », « Nous, les lesbiennes radicales », « Nous, les gouines », « Notre collectif, Femmes, Lesbiennes, Trans », « anarcha-féminisme unité ! » - témoignent de ce lien d'appartenance et de la manière dont les identités collectives se façonnent autour de l'objet de la lutte.

L'identité collective fonctionne à travers l'activation d'une « frontière⁹⁹⁴ » qui sépare le « nous » du « eux » et qui s'élabore au cours d'un processus complexe.

Nous avons souligné ce processus en fonction de là on nous posons notre regard : de l'activation d'une frontière en construisant des espaces féministes, aux rapports entre « eux »

⁹⁹⁴ Selon les sociologues Charles Tilly et Sidney Tarrow, « la formation de frontières » se décompose en 4 niveaux : « une frontière qui « me » sépare de « toi » ou « nous » d' « eux » ; un ensemble de relations à l'intérieur de cette frontière ; un ensemble de relations de part et d'autres de la frontière ; des interprétations partagées de cette frontière et de ces relations. » Voir : TILLY Charles, TARROW Sidney, *Politique(s) du conflit. De la grève à la révolution*, SciencesPo. Les presses Sociétés en mouvement, Paris, 2008 : 68-69 et 137-141.

et « nous », aux comportements des membres des collectifs féministes, les unes vis-à-vis des autres. L'activation de la frontière consiste à asseoir sa présence sociale, à « être là » au sein d'un espace féministe pour rééquilibrer les faits de pouvoir. Au travers de différents signes, l'identité collective des habitantes des squats comme opposantes est affirmée, ce qui a pour conséquence d'établir une rupture entre l'espace des maisons occupées et les autres, entre la non-mixité des espaces féministes et la mixité des espaces sociaux extérieurs, entre un espace genré et le genre des espaces sociaux.

Afin de maintenir l'espace féministe, des règles sont établies dans l'idée de ne pas reproduire l'ordre social sexué et la différenciation sociale des identités de sexe, jugés sexistes. Les « règles pour le masculin » sont faites, par exemple, pour empêcher les hommes de prendre le contrôle de la mobilisation, de l'action militante d'habiter.

Au seuil des espaces féministes, se fixent la confrontation, les affrontements, les rapports de force que l'occupation illégale déclenche. A partir des espaces féministes, nous nous sommes attachées à identifier ce qui « résiste » dans l'ordre social, les rappels à l'ordre et à éclairer cette difficile reconnaissance et acceptation de l'engagement féministe. Nous avons rendu compte des mécanismes sociaux que révèle l'espace féministe, d'une structuration du social et surtout d'une organisation sociale articulée autour de la différence des sexes qui s'exprime au travers d'une double dialectique : le genre et la sexualité. Les activistes féministes subissent en effet des effets de stigmatisation (préjugés, insultes) ou des effets de dépréciation (salopes, putains...) qui découlent de la considération négative de leur identité partagée. C'est à l'ordre des idées et des symboles du « féminin » que les militantes féministes se confrontent, révélant finalement les résistances au changement, les mécanismes sociaux de relégation : être « femme » sur un territoire du masculin ; être un sujet « féminin » face aux normes du genre du « féminin », être lesbienne dans une société hétéronormative.

Alors, pourquoi et comment les militantes féministes supportent les conditions du squat, en butte à la violence, malmenées par l'ordre social ?

En se situant en marge du droit, le squat féministe apparaît comme une expérimentation. Il offre la possibilité de tester d'autres rapports sociaux, de mettre en pratique, au quotidien, ses convictions politiques. C'est dans une forme de quotidienneté que les rapports sociaux peuvent se modifier, qu'un « changement social », à l'échelle d'un groupe et de la personne, peut s'envisager. C'est pourquoi nous avons appréhendé cette quotidienneté sous l'angle des sociabilités qui les rassemblent, des relations interpersonnelles qui les portent jusqu'à penser la dés-union, le désengagement.

L'engagement permet de nombreux apprentissages. Il constitue une sorte d'école du savoir, une « école de la vie », une « station de vie ». On y apprend par l'expérience, dans une démarche autonome. Les nombreuses discussions collectives conjuguées aux diverses activités militantes et habitantes prolongent la connaissance, l'apprentissage. Les brochures qu'elles produisent, les émissions de radio qu'elles conçoivent, les projets de théâtre, les ateliers d'auto-défense, les projections de film, les différents collectifs thématiques, les manifestations participent de l'enrichissement qui se décline, dans notre travail, par l'idée de fourmillement.

L'engagement féministe prend différentes formes : la valorisation des femmes au travers d'un moment non-mixte, la transmission d'idées féministes, la contestation féministe et le travail sur soi, « au quotidien ». Les habitantes sont, dans ce sens, elles-mêmes l'« objet » de l'engagement. L'engagement féministe trouve un « sens pour soi » qui se traduit par « le travail sur soi » que nous comprenons à la lecture de l'engagement féministe comme un travail de déconstruction des normes attachées au genre, à la sexualité. C'est pourquoi certaines d'entre elles le perçoivent comme un travail.

Les pratiques habitantes et militantes prennent la forme d'une pluralité de rétributions qui participent de l'émancipation et de l'autonomie. Dans le passage à l'acte d'ouverture de son propre espace de vie et d'activités, par exemple, le « doute », la « peur », le « manque de confiance en soi » s'effacent au profit « d'une reconstruction de soi », d'« être capable », d'une « confiance en soi ».

L'apprentissage, la confiance en soi, la reconnaissance de sa propre trajectoire identitaire, un statut social, l'estime de soi sont autant de résultats des squats féministes. Une fois le processus de rétribution opéré, l'engagement ne porte plus le même sens. A travers des expériences multiples, dans une pratique volontaire, autonome, la quête émancipatrice crée en effet des phases d'engagement : d'une pratique intense, assidue à une pratique occasionnelle, voire inexistante.

Le squat se donne ainsi à voir comme « genrant », comme une ressource à la re-construction, il est l'« outil » permettant d'ébranler la classification sociale et culturelle entre le masculin et le féminin et à travers l'ensemble des pratiques habitantes du squat, les identités se redessinent, sont réajustées, refaçonnées, travaillées.

Au-delà des pratiques, c'est la forme et l'intensité des interactions sociales qui se jouent à l'intérieur de ces espaces qui permettent l'affirmation de la différenciation sociale, sexuée,

générée. Les sociabilités rendent compte d'autres codes sociaux, d'autres modèles sociaux de représentation. A partir de la « bienveillance » qui s'exprime dans les relations sociales, nous avons souligné la sensation de bien-être à évoluer au sein d'un espace féministe et le processus de « mise en valeur » des personnes intégrées au sein de ces espaces de vie. L'entre-soi du squat a pour effet de se libérer de ses inhibitions, d'une gêne, d'un sentiment d'infériorité, de ses complexes. Cette « reconstitution » d'une identité individuelle est possible car celle-ci se recompose à partir d'une identité collective valorisée, positive au sein des espaces féministes ce qui souligne l'importance du « nous », du collectif dans la structuration des identités. Grâce à un partage d'expériences et à une reconnaissance positive des individualités, l'identité se redessine.

C'est l'armature affinitaire, affective, collective qui permet aux habitantes des squats de se maintenir dans cet espace social. La reconnaissance positive des dynamiques collectives féministes est ainsi une incitation à la participation tout comme elle en constitue le but.

5.3. *L'émancipation en question*

La transgression de l'espace et la production d'un espace féministe rendent compte de la manière dont les identités se « déplacent » : en prenant corps, en inventant un autre corps, en expérimentant un corps autrement⁹⁹⁵. La production de l'espace féministe porte les conditions de l'émancipation et le squat associé à une critique féministe de l'ordre social tend à permettre l'émergence de possibilités et le dépassement dialectique des contradictions dont il est la manifestation.

Les habitantes des squats produisent un espace pour affirmer la différenciation sociale, sexuée, générée. Elles acceptent une forme de marginalité pour s'opposer à l'ordre social et transformer les modalités de leur vie collective et individuelle. Cette tentative pour franchir la limite de « l'impossible » du squat et du genre se solde, non par la crispation d'un refus, mais par la volonté d'établir, ici et maintenant, les conditions concrètes qui permettent de « vivre autrement » son corps, son genre, sa sexualité, le temps de l'occupation.

Les conditions insalubres, précaires, fragiles de la vie en squat ne sont acceptables qu'au contact des autres qui, par leur présence, réaffirment la possibilité de « vivre autrement », la

⁹⁹⁵ Le rapport entre les espaces « autres » et les autres emplacements effectifs vaut également pour Foucault de la manière dont le corps se « déplace ».

validité du projet anarcha-féministe et, en même temps, affermissent l'engagement de chacune. On pourrait ainsi comprendre leurs actions comme relevant de la « puissance d'être ensemble », ensemble contre l'imposition des normes.

L'objectif de la protestation collective devient la défense de l'identité collective, féministe. En possédant une identité commune, la participation au sein du squat féministe constitue une affirmation des identités sexuelles, des identités de genres. Finalement, ce n'est pas tant le résultat de l'action qui compte : la répression, les rapports de force et les expulsions qui participent toutefois à la construction de l'identité féministe, mais l'affirmation d'identités. La défection ou le désengagement sont également à envisager comme l'acceptation d'un processus identitaire et la reconnaissance d'une trajectoire habitante et militante.

En appréhendant l'émancipation sous l'angle de la déconstruction des genres et des sexes, les actrices des squats œuvrent avant tout à leur propre changement, dans la « déconstruction » de leurs propres identités. Les luttes contre la hiérarchie et la domination sont prolongées par des stratégies identitaires. Il s'agit de mettre l'accent sur les constructions sociales des genres et des sexes, ce qui revient à dépasser les dominations en « performant » son genre.

Au travers du squat, l'engagement féministe permet de transformer les épreuves individuelles en enjeux collectifs, dans le partage d'un quotidien construit autour d'une lutte collective afin de changer la vie. Changer la vie, c'est finalement se transformer, en déconstruisant sa propre socialisation, en se réappropriant un « je ». En travaillant le genre, elles deviennent des « habitantes ». Investir le squat pour « se développer », « se sentir forte », « se sentir en sécurité », « être sur ses deux pieds » revient à faire de soi une habitante, à construire sa personnalité, être soi-même dans l'espace social. Ce registre existentiel et identitaire nous conduit à penser cette forme d'habitat comme une instance à la « libération des sujets » qui l'investissent.

La vie du squat réunit l'ensemble des conditions et des pratiques qui sont directement liées à la position des actrices des squats, à la fois détentrices d'un capital militant, d'un esprit critique, d'un statut social favorisé et dans le même temps, vivant des « chocs » biographiques articulés autour des normes de genre et de sexualité. Les actrices des squats « se dépassent » ainsi par l'intermédiaire d'un processus de conscientisation et de politisation individuels et/ou collectifs et au travers d'un déploiement de pratiques habitantes, elles s'émancipent.

6. Égalité en droit et pratiques inégalitaires

Il est intéressant de souligner à quel point une lutte émancipatrice radicale répond à la question du problème général compris entre « égalité » et « inégalités », qui se trouve finalement renforcé à la lecture d'un espace résistant.

A la suite de Geneviève Fraisse⁹⁹⁶, nous ne pouvons que constater à quel point « l'approche normative » considère la critique féministe de l'ordre social comme un « désordre » et « non comme un engagement raisonné dans l'espace politique. » Nos analyses soulignent que ce sont le genre et la sexualité qui entretiennent le paradoxe. La lutte émancipatrice radicale l'accentue finalement puisque les actrices des squats sont renvoyées à l'ordre des idées et des symboles du « féminin », ce qui souligne la résistance au changement.

Par ailleurs, nous pouvons considérer que la lutte émancipatrice radicale observée conforte le paradoxe puisqu'il faut vivre des moments de rupture, se mettre à l'épreuve de la spatialité, « répondre de soi » pour permettre l'émergence de possibilités et le dépassement des contradictions. S'affranchir du poids du genre revient à transgresser l'espace, à le produire, l'inventer, le créer dans un environnement social hostile. Rétablir un sens de justice revient à produire un espace de droit dans un espace de non-droit.

Toutefois, au regard du sens que ces expériences habitantes et militantes recouvrent pour les personnes qui les vivent, nous pouvons cependant penser l'ébranlement du paradoxe. Les enjeux identitaires et existentiels que la lutte féministe radicale révèle soulignent la possibilité de « changer la vie », de « changer sa vie ». Ce lieu d'apprentissage, cette étape dans la construction de soi, ce moment spécifique pour s'affirmer, rétablir une cohérence dans sa trajectoire biographique nous indiquent que l'élaboration d'une « solution habitante » motivée par une critique féministe de l'ordre social porte l'émancipation et pointe les failles de l'ordre social sexué, de l'ordre hiérarchique entre les sexes.

Nous pouvons là encore soulever un paradoxe. Si les rapports de force conduisent à l'échec des squats féministes, si la défection ou le désengagement peut traduire une certaine usure, il n'en reste pas moins qu'au travers de ces réalités, les militantes féministes réussissent à impulser « un peu plus de justice » à l'échelle de leur vie, leur permettant de sortir de la dissonance sociale comprise entre « égalité » et « inégalité », et d'envisager d'autres possibles.

⁹⁹⁶ Préalablement citée dans notre introduction.

« Présence au monde et discipline scientifique, l'engagement comme condition du travail intellectuel », *M*, n°83, mai-juin, 1996.

« Variations sur des thèmes communs », *Questions féministes*, 1, nov. 1977 : 3- 19.

ACKELSBERG Martha A., *Free Women of Spain: Anarchism and the Struggle for the Emancipation of Women*, Bloomington, Indiana UP, 1991.

ACKELSBERG Martha A., *La vie sera mille fois plus belle. Les Mujeres Libres, les anarchistes espagnols et l'émancipation des femmes*, Atelier de création libertaire, 2010.

AKOUN André et ANSART Pierre (Sous la direction de), *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert, Seuil, Paris, 1999.

ALDRICH Robert, *Une histoire de l'homosexualité*, Seuil, Paris, 2006.

AMORIN Eva, « Cuando callas te ves mas hermosa », *Proyectos 19/20*, numéro 13, mars 2005.

ANSART Pierre, *La gestion des passions politiques*, L'âge d'homme, 1983.

ARENDT Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Agora, Paris : 1988 (1^{ère} réédition : 1958)

ARTIERES Philippe et ZANCARINI-FOURNEL Michelle (sous la direction de), *68, une histoire collective [1962-1981]*, La Découverte, Paris, 2008 : 17-55.

AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, 1962, trad. fr. 1970, rééd. Seuil, coll. « Points essais », 1991.

AVRICH Paul, *An American Anarchist. The Life of Voltairine de Cleyre (Une anarchiste américaine. La Vie de Voltairine de Cleyre)*

BACHOFEN Johann Jakob, *Le Droit Maternel, recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, trad. Étienne Barilier, éd. L'Age d'Homme, 1996.

BAILLARGEON Normand, *L'ordre moins le pouvoir. Histoire et actualité de l'anarchisme*, Agone, Éléments, Marseille, 2008.

BATTAGLIOLA Françoise (et all.). *A propos des rapports sociaux de sexe. Parcours épistémologiques*, Centre de sociologie urbaine, Paris, 1990.

BAUDRILLARD Jean, *Les stratégies fatales*, Grasset, Paris, 1983.

BAUDRILLARD Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972.

BAUDRY Antoine, *La dynamique des genres : redéfinitions des genres dans les représentations sociales des libertaires dijonnaises*, DEA de sociologie, Université de Dijon, 2002-2003.

BEAUD Stéphane, « Un fils de « bourgeois » en terrain ouvrier. Devenir sociologue dans les années 80 », in : NAUDIER Delphine et SIMONET Maud (sous la direction de), *Des Sociologues sans qualité*, La Découverte, Paris, 2011 : 149-166.

BEAUDET Céline, *D'une théorie de l'amour libre à la mise en pratique de l'union libre. Les « milieux libres » anarchistes* (France, 1900-1914).www.iisg.nl/womhist/beaudet.doc

BEAUDET Céline, *Les milieux libres, Vivre en anarchiste à la belle époque en France*, Ed. Libertaires, 2006.

BEBEL, August, *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*, Slatkine Reprints, Genève, 1979 (lère édition: 1879)

BELOTTI Elena, *Du côté des petites filles*, Editions des Femmes, Femmes Poche, Paris, 1973.

BENSA Alban, FASSIN Didier (dir.), *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*, La Découverte, Paris, 2008.

BESSIN Marc et GAUDART Corinne, Les temps sexués de l'activité : la temporalité au principe de genre ?, in : Temporalités [en ligne], n°9, 2009, mis en ligne le 30 septembre 2009, URL : <http://temporalités.revues.org/index979.html>

BETHKE ELSHTAIN Jean, *Public Man, Private Woman*, 1981.

BIARD Roland, *Dictionnaire de l'extrême gauche, de 1945 à nos jours*, Pierre Belfond, Paris, 1978.

BIDOU Fabienne, *La scène alternative des Années 80*, Mémoire de maîtrise d'animation culturelle et sociale, Université de Paris 7, DUVIGNAUD Jean (dir.), Paris, 1990.

BIZEUL Daniel, « Des loyautés incompatibles », *SociologieS* [En ligne], Expériences de recherche, Dilemmes éthiques et enjeux scientifiques dans l'enquête de terrain, mis en ligne le 21 juin 2007, URL : <http://sociologies.revues.org/index226.html>

BIZEUL Daniel, *Avec ceux du FN. Un Sociologue au Front national*, Éditions La Découverte Paris, 2003.

BLAIS MéliSSa, FORTIN-PELLERIN Laurence, LAMPRON Eve-Marie et PAGE Geneviève, «Pour éviter de se noyer dans la (troisième vague) : réflexions sur l'histoire et l'actualité du féminisme radical », *Recherches féministes*, vol 20, n°2, 2007 : 141-162.

BOLTANSKI Luc, *De la critique : Précis de sociologie de l'émancipation*, Editions Gallimard, NRF Essais, 2009.

BONNARDEL Yves et OLIVIER David, « Antispécisme : pour une solidarité sans frontière », *La Gryffe*, n°10, 1998.

BORNEMAN Ernest, *Le patriarcat*, PUF, Perspectives critiques, Paris, 1979.

BOUCAULT Mosco Levi, *Ils étaient les brigades rouges, 1969-1978* Arte Editions, 2011.

BOUILLON Florence, « Le squatteur, le policier, le juge et le préfet : procédures en actes et classements ad hoc », *Déviance et Société*, 2010/2 Vol. 34 : 175-188.

BOUILLON Florence, *Les Mondes du squat*, PUF, Paris, 2009.

BOURCIER Marie-Hélène (dir.), *Q comme Queer*, GayKitschCamp, (QuestionDeGenre/GKC), Lille, 1998.

BOURCIER Marie-Hélène et TRITON Suzette (dir.), *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes... autour de l'œuvre de Monique Wittig*, Éditions gaies et lesbiennes, Paris, 2002.

- BOURCIER Marie-Hélène, *Queer Zones 2, Sexpolitiques*, La Fabrique, Paris, 2005.
- BOURCIER Marie-Hélène, *Queer Zones, Politique des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Balland, coll. « Le Rayon », Paris, 2006.
- BOURDIEU Pierre, « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 84, 1990 : 2-31.
- BOURDIEU Pierre, « L'objectivation participante », *Les actes de la recherche en sciences sociale*, n°150, 2003 : 44-45.
- BOURDIEU Pierre, « La représentation politique », *Langage et pouvoir symbolique*, Le Seuil, 2001.
- BOURDIEU Pierre, « Le sociologue en question », in : *Questions de sociologie*, Les Editions de Minuit, Reprise, 2002 (1^{ère} Ed. 1984).
- BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques*, Editions Fayard, Paris, 1982.
- BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON Jean-Claude, PASSERON Jean-Claude, *Le métier de sociologue*, La Haye, Mouton, Paris, 1968.
- BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Points Essais, Paris, 2000.
- BOURDIEU Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris, 1979.
- BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Editions du Seuil, collection Liber, Paris, 1998.
- BOURDIEU Pierre, *La Misère du monde*, Seuil, Paris, 1993.
- BOURDIEU Pierre, *La reproduction*, Editions de Minuit, Paris, 1970.
- BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980.
- BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Liber, Paris, 1997.
- BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*, Seuil, 1994.
- BOURSEILLER Christophe, « Histoire générale de l'ultra-gauche », Denoël, 2003.
- BOUYXOU Jean-Pierre, DELANNOY Pierre, *L'aventure hippie*, 10/18, collection Fait et Cause, Paris, 2004.
- BOZON Michel et VILLENEUVE-GOKALP Catherine, « Les enjeux des relations entre générations à la fin de l'adolescence », *Population*, 6, 1994 : 1527-1555.
- BRECHON Pierre, « Politisation et vote des jeunes », *Agora, Débats/Jeunesses*, n°2, 2, 1995 : 9-21.
- BRETON Émilie, GROLLEAU Julie, KRZYNSKI Anna et SAINT-ARNAUD-BABIN Catherine, « Mon/notre/leur corps est toujours un champ de bataille : discours féministes et queers libertaires au Québec, 2000-2007 », *Recherches féministes*, vol. 20, n° 2, 2007.
- BREVIGLIERI Marc et PATTARONI Luca, « Le souci de propriété. Vie privée et déclin du militantisme dans un squat genevois », in : HAUMONT Bernard et MOREL Alain (sous la direction de), *La société des voisins*, Direction de l'Architecture et du Patrimoine, Collection Ethnologie de la France, Cahier 21, Paris, 2005 : 275-289.

- BROQUA Christophe et FILLIEULE Olivier, « Act Up ou les raisons de la colère », in TRAÏNI Christophe, *Emotions...Mobilisations !*, Presses de SciencesPo, Paris, 2009 : 141-167.
- BROQUA Christophe, « Enjeux des méthodes ethnographiques dans l'étude des sexualités entre hommes », *Journal des anthropologues*, n°82-83, 2000 : 129-155.
- BROWN Elizabeth et MAILLOCHON Florence, « Espaces de vie et violences envers les femmes », *Espace, populations et société*, 3, 2000 : 309-321.
- BROWN Susan, *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism*, Black Rose, Montréal, 1993.
- BUGNON Fanny, *Quand le militantisme fait le choix des armes : les femmes d'Action directe et les médias*. Article publié en ligne : 2009/05. http://www.sens-public.org/article.php?id_article=683
- BUGNON Fanny, *Quand le militantisme fait le choix des armes : les femmes d'Action directe et les médias*, 2009. <http://www.sens-public.org/spip.php?article683#sdfootnote32sym>
- BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, traduit de l'anglais (*Excitable Speech*, Routledge, 1997) par Charlotte Nordmann, Editions Amsterdam, Paris, 2004.
- BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, La Découverte, Paris, 2005.
- CABET Etienne, *Voyage en Icarie*, Anthropos, 1970 (1^{er} éd. 1840)
- CAPDEVIELLE Jacques et REY Henri (sous la direction de), *Dictionnaire de Mai 68*, Larousse, Paris, 2008.
- CASTELLS Manuel, CHERKI Eddy, GODARD Francis et MEHL Dominique, *Crise du logement et mouvements sociaux urbains*, Mouton, Paris, 1978.
- CAUMIÈRES Philippe, *Le projet d'autonomie*, Michalon, Paris, 2007.
- Cercle ELISABETH DIMITRIEV, *Brève histoire du MLF, pour un féminisme autogestionnaire*, Savelli, 1976.
- CHABAUD-RICHTER Danielle, FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL Dominique et SONTTHONNAX Françoise, *Espace et temps du travail domestique*, La Librairie des Méridiens-Klincksieck, Paris, 1985.
- CHAMBERLAND, Line, « Le lesbianisme: continuum féminin ou marronnage? Réflexions féministes pour une théorisation de l'expérience lesbienne », *Recherches féministes*, 2,2, 1989 : 135-145.
- CHERKI Eddy, *Sociologie des mouvements sociaux urbains : le cas des squatters de la région parisienne 1972-1973*, Thèse pour le doctorat de 3^e cycle en sociologie, CASTELLS Manuel (dir.), École Pratique des Hautes-Études, VI^e section, Sciences économiques et sociales, Université de Paris-X Nanterre, Paris, 1974.
- CHOBEAUX François, *Les nomades du vide. Des jeunes en errance, de squats en festivals, de gare en lieux d'accueil*, La découverte Poche, Paris, 2004.
- CHOMSKY Noam et OTERO Carlos, *Radical Priorities*, AK Press, 2003.

CHUDZINSKA Yasmine. *Pierre Bourdieu, Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. In: Mots, n°7, octobre 1983 : 155-161. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mots_0243-6450_1983_num_7_1_1127

CLARISSE Catherine, *Cuisine, recettes d'architecture*, Les Editions de l'imprimeur, collection Tranches de Villes, Paris, 2004.

COLIN Baptiste, Les squatts parisiens, depuis l'après-Deuxième Guerre mondiale jusqu'en 1995, Mémoire de maîtrise d'Histoire contemporaine, André GUESLIN (directeur de recherches), Université de Paris-VII Jussieu, Septembre 2005.

Collectif IVP, *Avorter, Histoires des luttes et des conditions d'avortement des années 1960 à aujourd'hui*, Editions Tahin Party Grenoble, 2008.

Collectif, *MLF, textes premiers*, Stock, Paris, 2009.

COLSON Daniel, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze*, Le livre de Poche, biblio essais, Librairie Générale Française, 2001.

COMBES Hélène et FILLIEULE Olivier, «De la répression considérée dans ses rapports à l'activité protestataire», *Revue française de science politique* 6/2011 (Vol. 61), p. 1047-1072. URL : www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2011-6-page-1047.htm.

Commission femme de la Fédération anarchiste (Rua Claude, Pothier Marie-Jo, Hernandez Hélène, Claude Elisabeth), « L'anarcha-féminisme », *Réfractations*, « Des féminismes, en veux-tu, en voilà », n°24, 2010 : 41-50.

CONTAMIN Jean-Gabriel, « Genre et modes d'entrée dans l'action collective. L'exemple du mouvement pétitionnaire contre le projet de la loi Debré », in : Politix, *Militantisme et hiérarchies de genre*, n°78, Armand Colin, Paris, 2007/2 : 13-37.

CORBIN Alain, COURTINE Jean-Jacques et VIGARELLO Georges, *Histoire du corps*, Seuil, Paris, 2005.

CORCUFF Philippe, « Frustrations relatives » in : FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Presses de Sciences Po, Paris, 2009 : 242-248.

COSSERON Serge, *Dictionnaire de l'extrême gauche*, Larousse, à présent, Paris, 2007.

COUTANT Isabelle, *Politique du squat. Scènes de la vie d'un quartier populaire*, La Dispute, Paris, 2000.

COUTRAS Jacqueline, *Crise urbaine et espaces sexués*, Armand Colin, Coll. Références, Paris, 1996.

CREAGH, Ronald, *Utopies américaines. Expériences libertaires du XIX siècle à nos jours*, Agone, Marseille, 2009.

CRETTEZ Xavier, *Les formes de la violence*, La découverte, coll. Repères, Paris, 2008.

CRETTEZ Xavier, SOMMIER Isabelle (sous la direction de), *La France rebelle. Tous les foyers, mouvements et acteurs de la contestation*, Editions Michalon, Paris, 2002.

DALLA COSTA Mariarosa et JAMES Selma, *Le pouvoir des femmes et la subversion sociale*, Editions Adversaire, Genève, 1973.

DAWANCE Thomas, *Squat et urbanisme*, mémoire de fin d'étude, Institut Supérieur d'Architecture, Saint-Luc, 1999.

De BEAUVOIR Simone, *Le Deuxième Sexe*, tome I et tome II, Gallimard, Folio/Essais, Paris, 1949.

De RADKOWSKI Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter*, PUF, Paris, 2002.

De SINGLY François, *Fortune et infortune de la femme mariée*, PUF, Paris, 1987.

DEBORD Guy, « Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale », in : *Textes et documents situationnistes, 1957-1960*, Editions Allia, Paris, 2004 : 1-23.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille plateaux*, Minuit, Paris, 1980.

DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968.

DELPHY Christine « L'Ennemi principal », *Partisans*, 54-55, juillet-octobre 1970.

DELPHY Christine, « Patriarcat (Théorie du) » in : HIRATA Helena, LABORIE Françoise, LE DOARE Hélène, SENOTIER Danièle, *Dictionnaire critique du féminisme*, Presses universitaires de France, Paris, 2004.

DELPHY Christine, « De la non-mixité », in : *Un Universalisme si particulier. Féminisme et exception française (1980-2010)*, Editions Syllepse, Coll. Nouvelles questions Féministes, 2010.

DELPHY Christine, « Penser le genre : quels problèmes ? », in : HURTIG Marie-Claude, KAIL Michèle, ROUCH Hélène, *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Ed. du CNRS, Paris, 1991.

DELPHY Christine, *L'ennemi principal 2. Penser le genre*, Syllepse, Paris, 2011.

DELPHY Christine, *L'ennemi principal, 1: Économie politique du patriarcat*, Syllepse, coll. «Nouvelles questions féministes», Paris, 1998.

DENEFLE Sylvette (sous la direction de), *Utopies féministes et expérimentations sociales urbaines*, PUR, Coll. Géographie sociale, Rennes, 2008.

DENEFLE Sylvette, (sous la direction de), *Femmes et Villes*, Presses universitaires François Rabelais, Collection Perspectives Villes et territoires, Tours, 2004.

DEPAULE Jean-Charles, « Fictions littéraires et espaces habités », *Manières d'habiter*, Communications, n°73, 2002 : 233-242.

DESPENTES Virginie, *King Kong Théorie*, « Impossible de violer cette femme pleine de vices », Grasset, Paris, 2006.

DEVI Phoolan, CUNY Marie-Thérèse, *Moi, Phoolan Devi, reine des bandits*, Fixot, 1996.

DIENER Ingolf, SUPP Eckhard, *Ils vivent autrement. L'Allemagne alternative*, Stock, Paris, 1982.

DORLIN Elsa (éd.), *BLACK FEMINISM. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan, collection « Bibliothèque du féminisme », Paris, 2008.

Droit Au Logement (DAL), *Le logement, un droit pour tous. Dossier/enquête*, Paris, 1996.

DUBAR Claude, *La crise des identités*, PUF, 2000.

- DUNEZAT Xavier, « Le traitement du genre dans l'analyse des mouvements sociaux : France/Etats-Unis », *Cahiers du Genre*, hors série, 2006.
- DUPUIS-DERI Francis, « Penser l'action directe des Black Blocs », *Politix*, vol., 17, n° 68, 2004 : 79-109.
- DUPUIS-DERI Francis, « *L'anarchisme face au féminisme* » in : FILLIEULE Olivier, ROUX Patricia, *Le sexe du militantisme*, SciencePO Les Presses, Sociétés en mouvement, 2009 : 187-204.
- DUPUIS-DERI Francis, *Black Blocs, La liberté et l'égalité se manifestent*, Atelier de création libertaire, Lyon, 2005.
- DURIEZ Bruno, CHAUVIÈRE Michel (sous la dir.), *La bataille des squatters et l'invention du droit au logement 1945-1955*, Les Cahiers du Groupement pour la Recherche sur les Mouvements Familiaux (G.R.M.F.), Villeneuve d'Ascq, 1992 : 65-71.
- DURIEZ Hélène, *Des féministes chez les libertaires, Remue-ménage dans le foyer anarchiste* in : FILLIEULE Olivier, ROUX Patricia, *Le sexe du militantisme*, SciencePO Les Presses, Sociétés en mouvement, 2009 : 167-186.
- DURKHEIM Emile et MAUSS Marcel, « De quelques formes de classification - contribution à l'étude des représentations collectives », *l'Année sociologique*, n°6, 1903.
- DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Librairie générale française, Paris, 1991(1^{er} Ed. 1912).
- DURKHEIM Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Quadrige, Paris, 2007 (1^{er} édition 1894).
- DUVIGNAUD Jean, *Lieux et non-lieux*, Editions Galilée, coll. l'Espace critique, 1977.
- ELGAN Elisabeth, « Les couleurs des féministes », in : TURREL Denise, AURELL Martin, MANIGAND Christine, GREVY Jérôme, HABLOT Laurent et GIRBEA Catalina (Ed.), *Signes et couleurs des identités politiques du Moyen Age à nos jours*, Presses Universitaires de Rennes, 2008 : 523-530.
- ENGELS Frederich, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Editions sociales, Paris, 1954 (1^{ère} éd : 1884).
- ERIBON Didier, *Réflexions sur la question gay*, Fayard, Paris, 1999.
- FABRE Henri, *La Maternité consciente*, Denoël, Paris, 1961.
- FALCONNET Georges, LEFAUCHEUR Nadine, *La Fabrication des mâles*, Ed. du Seuil, Paris, 1977.
- FALKEHED Magnus, *Le Modèle Suédois. Santé, services publics, environnement : ce qui attend les français*, Payot, Paris, 2003.
- FAURE Sébastien, *La femme*, Paris, Groupe de propagande par la brochure, 1920.
- FEBVRE Michèle, MULLER Lara, « Une personne sur deux est membre d'une association en 2002 », *Insee Première*, 920, 2003.

FERREE Myra Marx et MUELLER Carol McClurg., « Feminism and the Women's Movement: a Global Perspective », in: SNOW David A., SOULE Sarah A., KRIESI Hanspeter, *The Blackwell Companion to Social Movements*, Blackwell, Oxford, 2004.

FESTINGER Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, Stanford, 1957.

FILLIEULE Olivier et ROUX Patricia (sous la direction de), *Le sexe du militantisme*, Presses de Sciences po, Paris, 2008.

FILLIEULE Olivier, « Désengagement » in : FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Presses de Sciences Po, Paris, 2009 : 183-187.

FILLIEULE Olivier, *Le désengagement militant*, Belin, Paris, 2005.

FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, « Structure des opportunités politiques », in : FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile, (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Presses de Sciences Po, Paris, 2009 : 530-540.

FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian., ROUX Patricia, Introduction, in : Politix, *Militantisme et hiérarchies de genre*, n°78, Armand Colin, Paris, 2007.

FILLIEULE Olivier, *Stratégies de la rue. Les manifestations en France*, Presses de Sciences Po, Paris, 1997.

FILOSOF Fanny, « Se désaliéner du foyer » in : Cahiers du GRIF, *Le travail c'est la santé*, n° 11, 1976 : 58-60.

FOUCAULT Michel, *Herculine Barbin, dite Alexina B*, Gallimard, 1978.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité, t. I, La volonté de savoir*, Gallimard, coll. TEL, 1976.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.

FRAIN Irène, *Devi*, Fayard, 1992.

FRAISSE Geneviève, « A Contre-Temps », *Genre & Histoire* [En ligne], 2 | Printemps 2008, mis en ligne. le 13 juillet 2008. URL : <http://genrehistoire.revues.org/233>

FRAISSE Geneviève, *Muse de la Raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Gallimard, Paris, 1995.

FRANKENBERG Ruth, *White Women, Race Matters : The Social Construction of Whiteness*. U of Minesota Press, Minneapolis, 1993.

FREUD Sigmund, *Etudes sur l'hystérie*, 1895.

FREUD Sigmund, *Les psychonévroses de défense*, 1894.

GARDNER Carol B., « Analysing Gender in Public Places: Rethinking Goffman's Vision of Everyday Life », *The American Sociologist*, n°20, 1989.

GARDNER Carol B., *Passing By. Gender and Public Harassment*, University of California Press, Berkeley, 1995.

GIDDENS Anthony, *La Constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*, PUF, Paris, 1987.

- GODBOUT Jacques (en collaboration avec Alain Caillé), *L'esprit du don*, Ed. La Découverte, 1992.
- GODELIER Maurice, « La sexualité est toujours autre chose qu'elle-même », *Esprit, L'un et l'autre sexe*, mars-avril 2001 : 96-104.
- GODELIER Maurice, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Ed Albin Michel, 2007.
- GOFFMAN Erving, « La ritualisation de la féminité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, 1977.
- GOFFMAN Erving, *L'arrangement des sexes*, La Dispute, coll. Le genre du monde, Paris, 2002.
- GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Editions de Minuits, Paris, 1973.
- GOFFMAN Erving, *La Présentation de soi*, Éd. de Minuit, coll. « Le Sens Commun », 1973.
- GOFFMAN Erving, *Les Rites d'interaction*, Ed. de Minuit, Paris, 1974.
- GOFFMAN Erving, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Editions de Minuit, le Sens commun, Paris, 1975.
- GOLDNER Loren, « Ce que raconte et surtout ce que ne raconte pas l'*Histoire générale de l'Ultra-gauche* de Christophe Bourseiller », *Agone*, n°34, 2005 : 237-253.
- GOTTRAUX Philippe, « *Socialisme ou Barbarie* », un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre, éditions Jacques Scherrer, Lausanne, 1997 [Analyse des débats internes et des scissions du groupe]
- GOULD Stephen Jay, *La Malmesure de l'homme*, Odile Jacob, 1997.
- GOYON Marie, « La relation ethnographique : une affaire de genres », *Socioanthropologie* [En ligne], n°16, 2005 URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/index444.html> .
- GRAFMEYER Yves, *Sociologie urbaine*, Nathan, Paris, 1994.
- GRAMSCI, *Cahiers de prison. Les intellectuels et l'organisation de la culture*, Einaudi, Turin, 1966.
- GRASHOFF Udo, *Schwarzwohnen. Die Unterwanderung der staatlichen Wohnraumlentung in der DDR*, V&R unipress, Göttingen 2011.
- GRENÈCHE Gilles, *Les squats associatifs parisiens et la structuration d'un réseau (1981-1984)*, DEA de Sociologie Politique, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, (P. Birnbaum, dir.), novembre 1984.
- GRESILLON Boris, *Berlin, métropole culturelle*, Belin, Paris, 2002.
- GREWE Constance, *Le système politique Ouest-Allemand*, PUF, Que sais-je ?, Paris, 1986.
- GRIESINGER Jan, « Reflexions on Women's Land », *Off Our Backs*, mai-juin 2003.
- Groupe enquête logement, *Faites comme nous occupez. Nous occupons un immeuble c'est pas comme un H.L.M. c'est la maison du peuple*, département de sociologie de l'Université Paris-VIII Vincennes, juillet 1972.
- GUBIN Éliane et coll. (dir.), *Le siècle des féminismes*. L'Atelier, Paris, 2004.

- GUERIN Isabelle, *Femmes et Économie solidaire*, La Découverte, 2003.
- GUILLAUMIN Colette « Pratique du pouvoir et idée de Nature », *Questions féministes*, 2-3, février et mai 1978.
- GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique de pouvoir. L'idée de Nature*, Côté-femmes « Recherches », Paris, 1992.
- GUISNEL Jean « *Libération, la biographie* », La découverte, Paris, 1999.
- HALBERSTAM Judith, *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham, 1998.
- HALBERSTAM Judith, *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York University Press, New York, 2005.
- HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, 1994.
- HALPERIN David, *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, édité avec John J. Winkler and Froma I. Zeitlin, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- HALPERIN David, *One Hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love*, Routledge, New York, 1990.
- HAMMER Jalna, « Violence et contrôle social des femmes », *Questions féministes*, n°1, 1977.
- HAMON Hervé et ROTMAN Patrick, *Génération. Les années de poudre*, Seuil, Paris, 1988.
- HANISCH Caroll, « Problèmes actuels : éveil de la conscience féminine. Le « personnel est aussi « politique » », *Partisans*, n°54-55, « Libération des femmes, année zéro », juillet-octobre 1970.
- HARAWAY Donna, *Manifeste cyborg et autres essais - Sciences - Fictions – Féminismes*, Exils, 2007.
- HATZFELD Hélène, *Faire de la politique autrement. Les expériences inachevées des années 1970*, Presses Universitaires de Rennes, collection Essais, Rennes, 2005.
- HERITIER Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris, 1996.
- HERVIEUX-LEGER Danièle, *Le Pèlerin et le Converti*, Flammarion, Paris, 1999.
- HIRATA Helena, LABORIE Françoise, LE DOARE Hélène, SENOTIER Danièle, *Dictionnaire critique du féminisme*, Presses universitaires de France, Paris, 2004.
- HOGGART Richart, *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Les Editions de Minuit, Le sens commun, Paris, 1970.
- HOLM Andrej and KUHN Armin, “Squatting and Urban Renewal: The Interaction of Squatter Movements and Strategies of Urban Restructuring in Berlin”, *International Journal of Urban and Regional Research*, Joint Editors and Blackwell, Oxford, 2010.
- HORKHEIMER Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, coll « Tel », Paris, 1974. (1937)
- HUBERT Annie, « Du corps pesant au corps léger : approche anthropologique des formes », in BOËTSCH Gilles, CHEVE Dominique (sous la direction de), *Le corps dans tous ses états, Regards anthropologiques*, CNRS Anthropologie, Paris, 2000.

ILLICH Ivan in : *Le Monde diplomatique*, avril 1999.

ILLICH Ivan, *Némésis médicale. L'expropriation de la santé*, Seuil, coll. « Points », Paris, 1981.

ION Jacques (sous la direction), *L'engagement au pluriel*. Publications de l'Université de Saint Etienne, St Etienne, 2001.

ION Jacques, « Interventions sociales, engagements bénévoles et mobilisation des expériences personnelles » in : ION Jacques et PERONI Michel, *Engagement public et exposition de la personne*, La Tour d'Aigues, Editions de L'aube, Paris, 1997.

ION Jacques, « L'évolution des formes de l'engagement public », in : PERRINEAU, Pascal (dir.), *L'engagement politique : déclin ou mutation ?* PFNSP, Paris, 1994 : 23-39.

ION Jacques, FRANGUIADAKIS Spyros, VIOT Pascal, *Militer aujourd'hui*. Autrement, Paris, 2005.

ION Jacques, *La fin des militants ?* L'Atelier, Paris, 1997.

IRIGARAY, Luce. *Spéculum de l'autre femme*. Minuit, Paris, 1974.

JASPARD Maryse et équipe ENVEFF, *Enquête nationale sur les violences envers les femmes en France*, La Documentation française, Paris, 2003.

JASPER James M., *The Art of Moral Protest. Culture, biography an Creativity in Social Movements*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

JOBARD Fabien, « Quand droit et politique sont à la fête. La Love- et la Fuck-parade sous les fourches civilisatrices du droit administratif allemand », in FAVRE Pierre, FILLIEULE Olivier, JOBARD Fabien (dir.), *L'atelier du politiste*, La Découverte/Pacte, coll. « recherches/territoires du politique », Paris, 2007 : 241-255.

JORDAN Tim, *S'engager ! Les nouveaux militants, activistes, agitateurs...*, Editions Autrement Frontières, Paris, 2003.

JOSEPH Isaac, *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, Librairie des Méridiens, Paris, 1984.

JOSHUA Florence, « Abeyance structure », in : FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile, (sous la direction de), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Presses de Sciences Po, Paris, 2009 : 17-23.

KANDEL Liliane, LESSELIER Claudie, « Féminisme », in : TIN Louis-Georges (sous la direction), *Dictionnaire de l'homophobie*, PUF, Paris.

KAUFMANN Laurence et TROM Danny (sous la direction de), *Qu'est-ce qu'un collectif ? Du commun à la politique*, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, Raisons pratiques, Paris, 2010.

KECK Margaret E. and SIKKINK Kathryn, *Activists beyond borders*, Cornell University Press, Ithaca, 1998.

KERGOAT Danièle, IMBERT Françoise, LE DORE Hélène et SENOTIER Danièle, *Les infirmières et leur coordination*, 1988-1989, Lamarre, Paris, 1992.

KEROUAC Jack, *Sur la route*, Gallimard, 2010 (1957)

KHOSROKHAVAR Farhad, « La violence et ses avatars dans les quartiers sensibles », *Déviance et société*, Les désordres urbains : regards sociologiques, Georg Editeur, 2000 : 425-440.

KILANI Mondher, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Payot, Lausanne, 1994.

KOLLONTAI, Alexandra, *Conférences sur la libération des femmes*, La Brèche, Paris, 1978 (prononcées en 1921).

KORNEGGER Peggy, « Anarchism: The feminist Connection », *Reinventing Anarchy, Again*, AK press, San Francisco, 1996: 156-168.

KOSOFSKY SEDGWICK Eve, *Épistémologie du placard*, Éditions Amsterdam, Paris, 2008. [1^{ère} Ed. 1990]

KROPOTINE Pierre, *Œuvres*, François Maspero, Paris, 1976.

LABRY Manon, « Riot Grrrls américaines et réseaux féministes « underground » français », *Multitudes* 3/2010, n° 42 : 60-66. URL : www.cairn.info/revue-multitudes-2010-3-page-60.htm

LABRY Manon, *Le cas de la sous-culture punk féministe américaine : vers une redéfinition de la relation dialectique « mainstream –underground »?*, Thèse de doctorat en Études du monde anglophone, sous la direction de Nathalie Dessens et de Philippe Birgy, à Toulouse 2, dans le cadre de Ecole doctorale Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication (Toulouse), 2011.

LACROIX Bernard, *L'utopie communautaire. Mai 68. Histoire d'une révolte*, PUF, Sociologie d'aujourd'hui, Paris, 1981 ; GRUEL Louis, *La rébellion de 68, une relecture sociologique*, PUR, Le lien social, Rennes, 2004.

LAMARCHE Sylvaine, *Squatts et squatters : repérages, ou Droit d'occupation contre droit au logement : du mythe à la réalité*, mémoire de fin d'études, Institut d'études politiques, Grenoble II, LAGRANGE H., GLEIZAL J.-J. (dir.), Grenoble, 1987.

LAQUEUR Thomas, *La fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, Gallimard, 1992.

Las solidarias, *Mujeres libres, Le Monde libertaire*, Paris, 2000.

LE BRAS-CHOPARD Armelle, « Inégalitaire égalité : La place des femmes dans le Voyage en Icarie de Cabet » in : DENEFFLE Sylvette (sous la direction), *Utopies féministes et expérimentations urbaines*, PUR, Coll. Géographie sociale, Rennes, 2008 : 129-140.

LE BRAS-CHOPARD Armelle, *Le masculin, le sexuel et le politique*, Plon, Paris, 2004.

LE BRETON David, *Anthropologie du corps et modernité*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 2003.

LECLERCQ Catherine, *Histoire d' « ex » . Une approche socio-biographique du désengagement des militants du Parti communiste français*, Thèse de science politique, Sciences Po, 2008.

LEFEBVRE Henri, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris, 1974.

LEFEBVRE Henri, *Le droit à la ville*, Anthropos, Société et Urbanisme, Paris, 1968.

LEPARC Denis, AZEMAR Alain, KERORGUEN Yan de, « Histoires de la rue des Caves », *Recherches*, 19, 1975.

LEVER Evelyne et LEVER Maurice, *Le Chevalier d'Éon : « Une vie sans queue ni tête »*, Fayard, 2009.

LEVI-STRAUSS Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, La Haye-Paris, 1968. (1^{ère} édition, PUF, Paris, 1949)

LEVY Jacques et LUSSAULT Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, 2003.

Libération, « *Des femmes dans l'autonomie* », par M.O. Delacour, 15 janvier 1978.

LIBERTAD, *Le Culte de la charogne, Anarchisme, un état de révolution permanente (1897-1908)*, Agone, Marseille, 2006.

LIEBER Marylène, *Genre, violences et espaces publics. La vulnérabilité des femmes en question*, SciencesPo. Les presses, Fait politique, 2008.

LINDENBERG Daniel, « A gauche de la gauche », in : BECKER Jean-Jacques et CANDAR Gilles, *Histoire des gauches en France, XXe siècle : à l'épreuve de l'histoire*, volume 2, La Découverte, Paris, 2004 : 119-134.

LOISEAU Dominique, *Femmes et Militantismes*, L'Harmattan, Paris, 1996.

LUCK Simon, PEREIRA Irène, « Dans les organisations anarchistes. L'exemple d'Alternative libertaire et de la Fédération anarchiste », *Des féminismes, en veux-tu, en voilà*, Réfractations, n°24, mai 2010, Paris : 97-106.

LUCK Simon, *Sociologie de l'engagement libertaire dans la France contemporaine. Socialisations individuelles, expériences collectives, et cultures politiques alternatives*, Doctorat de science politique, Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, Yves DELOYE, professeur de science politique à l'Université Paris 1 (Dir.), 2008.

MALINOWSKI Bronisław, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Éditions Gallimard, Paris, 1963 (1922)

MANNHEIM Karl, *Idéologie et utopie*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2006.

MARCUSE Herbert, *Tolérance répressive*, Homnisphères, Coll. Horizon critique, Paris, 2008.

MARTEL Frédéric, *Le rose et le noir. Les homosexuels en France depuis 1968*, Seuil, Points, 2000 (1^{ère} ed. 1996)

MARUANI Margaret (sous la direction de), *Femmes, genre et sociétés, L'état des savoirs*, La Découverte, Paris, 2005.

MARX Karl, *Le Capital*, Livre I, tome I, Le Temps des cerises, Pantin, 2009. (1867)

MASSON Sabine, « Féminisme et mouvement altermondialiste », *Nouvelles questions féministes*, 22 (3), 2003 : 102-119.

MATHERON François, « Operaïsme », in : LABICA Georges et BENSUSSAN Gérard, *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, Paris, 1982 : 49-56. En ligne : <http://multitudes.samizdat.net/Operaïsme>.

MATHIEU Lilian, « L'intégration du féminisme dans le mouvement altermondialiste », in : SOMMIER Isabelle, FILLIEULE Olivier et AGRİKOLIANSKY Eric, *Généalogie des mouvements*

altermondialistes en Europe. Une perspective comparée, Kartala, Centre de Science politique comparative, Aix en Provence : 229-245.

MATHIEU Nicole Claude, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femmes, Paris, 1991.

MATHIEU Nicole-Claude (sous la direction), *L'arraisonnement des femmes : essai en anthropologie des sexes*, EHESS, Paris 1985.

MATHIEU Nicole-Claude, « Sexe et Genre » in : *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris, 2004.

MATONTI Frédérique, POUPEAU Franck, « Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n°155, 2004 : 5-11.

MAUGER Gérard, « Enquêter en milieu populaire », *Genèse*, n°6, décembre 1991 : 125-143.

MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, préface Georges Gurvitch, introduction Claude Lévi-Strauss. PUF, Paris, 1993 [1^{re} éd. 1950].

MAUSS Marcel, « Essai sur le don », *L'Année sociologique*, 1924.

MENDÈS-LEITE Rommel, « Essentialisme/constructivisme », in : TIN Louis-Georges (sous la direction de), *Dictionnaire de l'homophobie*, Presses universitaires de France, Paris, 2003.. : 148-149.

MERTON Robert, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, Recherches en Science humaines, Paris, 1965.

MICOUD André, *Des Hauts-lieux, la construction sociale de l'exemplarité*, Editions du CNRS, Paris, 1991.

Milieux libres [1890 - 1914], Les brochures de l'En Dehors, anti-c 2005.

MOGHADAM Valentine, « Transnational Feminist Networks. Collective Action in an Era of Globalization », *International Sociology*, n°15, 2000, 57-85.

MOGHADAM Valentine, « Transnational Feminist Networks. Collective Action in an Era of Globalization », *International Sociology*, n°15, 2000 : 57-85.

MOLINIER Pascale, « Tumultueuses, furieuses, tordues, trans, teuff... féministes aujourd'hui. Entretiens », *Multitudes*, Gouines rouges, viragos vertes, n°42, automne 2010.

MOLOTCH Harvey et NOREN Laura (dir.), *Toilet. Public restrooms and the politics of sharing*, New York University Press, 2010.

MONNET Corinne et VIDAL Léo (textes rassemblés par), *Au-delà du personnel*, Atelier de création libertaire, Lyon, 1997.

MORBOIS Catherine, *Une ville sûre pour les femmes*, Préfecture d'Îles de France, Paris, 2000.

MORISON Toni, *Playing in the Dark : Whiteness and The Literary Imagination*, Vintage Books, New York, 1990.

MOUCHARD Christel, *Devi, bandit aux yeux de fille*, Père Castor Flammarion, 2010.

- MUXEL Anne, « Socialisation et lien politique », in : BLÖSS Thierry (sous la direction de), *La dialectique des rapports hommes-femmes*, PUF, Paris, 2001.
- MUXEL Anne, *L'expérience politique des jeunes*, Presses de Sciences Politiques, Paris, 2001.
- NAUDIER Delphine et SIMONET Maud (sous la direction de), *Des Sociologues sans qualité*, La Découverte, Paris, 2011.
- NEGRI Toni, *La classe ouvrière contre l'État*, Galilée, Paris, 1978.
- NENGEH Mensah Maria, *Ni Vues Ni Connues Femmes Vih Medias*, Remue Ménage, 2005.
- NICOURD Sandrine, « Qui s'engage aujourd'hui ? », *Informations sociales* 1/2008 (n° 145) : 102-111.
- Nouvelles questions féministes*, « Les logiques patriarcales du militantisme », vol. 24 (3), 2005.
- OKIN Suzanne, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- PABIJANEK Katarzyna, « Architecture of Gender, or Queering Map of One Central European City », in : DENEFLÉ Sylvette (sous la direction de), *Utopies féministes et expérimentations sociales urbaines*, PUR, Coll. Géographie sociale, 2008 : 189-197.
- PARAVICINI Ursula, *Habitat au féminin*, Presses Universitaires Romandes, 1990.
- PATEMAN Caroll, «The Fraternal Social Contract», in: KEANE John (dir.), *Civil Society and the State*, London, Verso, 1988a: 101-127.
- PATEMAN Caroll, *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge, 1988 b.
- PATOUILLARD Victoire, « Une colère politique. L'usage du corps dans une situation exceptionnelle: le ZAP d'Act-up Paris », *Sociétés contemporaines*, Vol. 31, n°1, 1998: 15-36.
- PECHU Cécile, « Entre résistance et contestation. La genèse du squat comme mode d'action », *Travaux de sciences politique*, 24, Université de Lausanne, Lausanne, 2006.
- PECHU Cécile, *Droit au logement, genèse et sociologie d'une mobilisation*, Dalloz, coll. « Nouvelles Bibliothèques de thèse », Paris, 2006.
- PECHU Cécile, *Les squats*, Presses de Sciences Po, Paris, 2010.
- PENISSAT Etienne, « Occupations de locaux », in : FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Presses de Sciences Po, Paris, 2009 : 386-393.
- PEREIRA Irène, *Un nouvel esprit contestataire. La grammaire pragmatiste du syndicalisme d'action directe libertaire*, Doctorat de sociologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Luc Boltanski (Dir.), 2009.
- PERETZ Henri, *Les méthodes en sociologie. L'observation*, La découverte, coll. Repères, Paris, 1998.
- PERRET Jean-Baptiste, « L'approche française du genre en publicité. Bilan critique et pistes de renouvellement : Une communication sexuée ? », *Réseaux*, 120, 2003.
- PERROT Michelle, « Introduction », *Cahiers du CEDREF*, « Silence, émancipation des femmes entre privé et public », n°1, 1989.
- PERROT Michelle, *Les Femmes ou les silences de l'Histoire*, Flammarion, 1998.

- PETITFILS Jean-Christian, *La vie quotidienne des communautés utopistes au 19^{ème} siècle*, 1982.
- PETONNET Colette, « L'observation flottante, l'exemple d'un cimetière parisien », *L'Homme*, oct-déc. 1982, XXII (4).
- PHETERSON Gail, *Le prisme de la prostitution*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- PICQ Françoise, « Féminisme, matérialisme, radicalisme », *La Revue d'en face*, Revue de politique féministe du mouvement de libération des femmes, n°13, hiver 83.
- PICQ Françoise, *Libération des femmes. Les années mouvement*, Seuil, Paris, 1993.
- PICQ, Françoise, « Le féminisme bourgeois : une théorie élaborée par les femmes socialistes avant la guerre de 14 », in : COLLECTIF, *Stratégies de femmes*, Tierce, Paris, 1984 : 391-404.
- PINÇON Michel et PINÇON-CHARLOT Monique, *Voyage en grande bourgeoisie. Journal d'enquête*, PUF, Paris, 1997.
- PIONCHON Sylvie, DERVILLE Grégory, *Les femmes et la politique*, PUG, Grenoble, 2004.
- PRECIADO Beatriz, *Manifeste contra-sexuel*, (trad. de Marie-Hélène Bourcier), Balland, coll. « Le Rayon », Paris, 2000.
- PROUDHON Joseph, *La Pornocratie ou Les Femmes dans les temps modernes*, L'Herne, 2009 (1875).
- PROUDHON Pierre-Joseph, *De la justice*, tome 3.
- PROUDHON Pierre-Joseph, *Deuxième Mémoire sur la propriété*, 1841, tome 9.
- PROUDHON Pierre-Joseph, *Premier Mémoire sur la propriété*, 1840.
- PROUDHON Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété?*, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, Paris, 2009 (1^{ère} Ed.1840).
- PRUIJT Hans, « Squatting in Europe », in Martinez LOPEZ Miguel et ADELL Ramón (dir.), *Donde estan las llaves ? El movimiento okupa : practicas y contextos sociales*, La Catarata, Madrid, 2004 : 35-60.
- QUADERNI Rossi, *Luttes ouvrières et capitalisme aujourd'hui*, Maspero, Paris, 1968.
- QUILLIOT Roger, GUERRAND Roger-Henri (dir.), *Cent ans d'habitat social. Une utopie réaliste*, Albin Michel, Paris, 1989.
- RAFLIN Marie-France, *Socialisme ou Barbarie, du vrai communisme à la radicalité*, Thèse IEP, sous la direction de René Mouriaux, Paris, 2005.
- RANCIERE Jacques, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, 1995.
- RICH Adrienne, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles questions féministes*, n°1, rééd. 1981 : 15-43.
- RICŒUR Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris, 1997.
- RIOT-SARCAY, BOUCHET Thomas et PICON Antoine, *Dictionnaire des Utopies*, Larousse, Paris, 2002.

RIOT-SARCEY Michèle, *Histoire du féminisme*, La Découverte, Paris, 2002.

ROULLEAU-BERGER Laurence, « Les mondes de la petite production urbaine », in : METRAL Jean (ouvrage collectif coordonné par) *Les Aléas du lien social. Constructions identitaires et culturelles de la ville*, Ministère de la Culture et de la Communication, diffusé par la Documentation française, Paris, 1997 : 161-172.

ROUX Patricia, PERRIN Céline, PANNATIER Gaël, COSSY Valérie, « Le militantisme n'échappe pas au patriarcat », *Nouvelles questions féministes*, vol.24, n°3, 2005.

SAGOT-DUVAUROUX Jean-Louis, *De la gratuité*, Editions de l'éclat, Paris-Tel Aviv, 2006.

SCHIFRES Sébastien, *La mouvance autonome en France de 1976 à 1984*, Mémoire de maîtrise d'histoire contemporaine – sociologie politique, STEINER Anne, LE BEGUEC Gilles (dir.), Université de Paris X – Nanterre, 2004.

SCHLAGDENHAUFFEN Régis, *Triangle rose. La persécution des homosexuels et sa mémoire*, Autrement, Paris, 2011.

SCHWARTZ Olivier, « L'empirisme irréductible » (postface) in : ANDERSON Nels, *Le Hobo, sociologie du sans abri*, Nathan, 1999 :265-305.

SCOTT Joan, « Genre : une catégorie utile de l'analyse historique », *Les Cahiers du Grif*, Le Genre de l'histoire, n°37-38, 1988 : 125-153.

SCOTT Joan, *La citoyenneté paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, Albin Michel, Paris, 1998.

SOMMIER Isabelle, « Réflexions autour de la « menace » ultra gauche en France », in : CRETTEZ Xavier et MUCCHIELLI Laurent (sous la direction de), *Les violences politiques en Europe. Un état des lieux*, La Découverte, Collection « Recherches », Paris, 2010 : 45-65.

SOMMIER Isabelle, « Un espace politique non homologué. Les centres sociaux occupés et autogérés en Italie » : CURAPP, *La politique ailleurs*, PUF, 1998 : 117-128.

SOMMIER Isabelle, « Un nouvel ordre de vie par le désordre. Histoire inachevée des luttes urbaines en Italie, in : CURAPP, *Le Désordre*, PUF, Paris, 1997 : 145-159.

SOMMIER Isabelle, FILLIEULE Olivier et AGRIKOLIANSKY ERIC, *Généalogie des mouvements altermondialistes en Europe. Une perspective comparée*, Kartala, Centre de Science politique comparative, Aix en Provence, 2008.

SOMMIER Isabelle, *La Violence révolutionnaire*, Ed. SciencesPo Les Presses, Contester, n°4, Paris, 2008.

STEINER Anne, « De l'émancipation des femmes dans les milieux individualistes à la Belle Epoque », Revue Réfractations, *Des féminismes, en veux-tu, en voilà*, n°24, mai 2010 : 15-29.

STEINER Anne, « Les militantes anarchistes individualistes : des femmes libres à la Belle Époque », *Amnis* [En ligne], 8 | 2008, URL : <http://amnis.revues.org/1057>

STEINER Anne, *Les En-dehors. Anarchistes individualistes et illégalistes à la « Belle Epoque »*, Editions L'échappée, Coll. Dans le feu de l'action, Montreuil, 2008.

STURDIVANT Susan, *Les Femmes et la psychothérapie. Une philosophie féministe du traitement*. Pierre Mardaga éditeur, 1992.

- TAYLOR Charles, « La politique de la reconnaissance », in SCHNAPPER Dominique, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Gallimard, Paris, 2000.
- THOREAU Henry David, *La désobéissance civile*, Mille et une nuits, Paris, 1997 (1^{re} éd. 1849)
- TIN Louis-Georges (Directeur de publication), *Dictionnaire de l'homophobie*, Presses universitaires de France, Paris, 2003.
- TRAIMOND Jean-Manuel, *Récits de Christiana*, Atelier de création libertaire, Lyon, 1994.
- TRAÏNI Christophe, « Choc moral » in FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian, PECHU Cécile (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Presses de Sciences Po, Paris, 2009 : 101-107.
- TRONTI Mario, *Ouvriers et Capital*, C. Bourgois, Paris, 1977.
- VIDAL Catherine, *Cerveau, Sexe, et Pouvoir*, Belin, Regards, 2005.
- WARD Colin, *Anarchy in Action*, Freedom Press, 1982.
- WEINER Annette, *The Trobrianders of Papua New Guinea. Case studies in cultural anthropology*, Rinehart and Winston, Holt, 1988.
- WITTIG Monique, *Actuel*, janvier 1975.
- WITTIG Monique, *La pensée straight*, Balland, collection Modernes, Paris, 2001.
- YON Karel, « Modes de sociabilité et entretien de l'habitus militant. Militer en bandes à l'AJS-OCI dans les années 70 », *Politix*, n°70, 2005 : 137-167.
- ZAIKOVSKA Sophia, « Le féminisme », *La Vie anarchiste*, 1^{er} mai 1913, n°12, reproduit dans « Communautés, naturiens, végétariens, végétaliens, crudivégétariens dans le mouvement anarchiste français », supplément à *Invariance*, Nexon, n°9, 1994.
- ZETKIN, Clara, *Batailles pour les femmes*, Editions sociales, Paris, 1980 (réunit des textes écrits entre 1889 et 1932)
- ZONABEND Françoise, « Du texte au prétexte. La monographie dans le domaine européen », *Études rurales*, 97-98, janvier-juin 1985 : 33-38.

Bibliographie militante

« A Fontaine des squatt(h)ieuses menacent... les bonnes mœurs et la sécurité d'enfants ! », IndymediaGrenoble, le mercredi 17 novembre 2010.

« La théorie comme instrument de domination... », *Sans Titre*, n°19 : 5-9.

« Squattez confortable », *La Gueule Ouverte*, n° 501, 27 février 1980.

Cathy, « Je suis moins désespérée qu'il y a quelques années », *Libération*, 18 mai 1978.

Courage, « Frauen besetzen Häuser », avril 1981 : 4-10.

Gazette numéro un : *La Caravane permanente, été 2005, un trajet féministe*.

Les Renseignements généreux, 2009. « Interview de Pif, Paf et Pouffe, des FRASC, interviews grenobloises, #7 ».

Lettre ouverte : *Dans ta face !*

Occupants rénovateurs, « Ainsi squattent-ils », *Quartiers libres, le canard du 19^{ème} et de Belleville*, n° 17, octobre 1982.

Revue Jeunes Femmes, *Notre vie quotidienne : un choix politique*, n°147, Congrès d'Annecy, 1976.

Secours rouge, n°1, janvier 1971.

Star: le zine de « celles et de ceux qui rêvent de toucher les étoiles ».

Texte : *Ode au Pisse Debout pour femmes*, Indymedia Grenoble, le 29/08/07.

Texte : « Parlons VIOL à mes amis garçons ».

TIMULT, *Berlin 1989-90 : construire sur les ruines du système*, n°1, octobre 2009.

Brochures

- Audre Lorde « *Age, race, classe sociale et sexe : les femmes repensent la notion de différence* » ; « *De l'usage de la colère : la réponse des femmes au racisme* » ; *De l'usage de l'érotisme : l'érotisme comme puissance*.

- Leslie Feinberg : *Le mouvement de libération transgenre, Nous sommes touTEs en devenir, Stone Butch Blues*.

- « Je suis une fille et je fais de l'auto-stop... seule ».

- De la misère sexiste en milieu anarchiste, publiée par Nancy Antisexist.

- La caravane permanente. Été 2005, une aventure féministe. Récits et images du trajet entre les Cévennes et Toulouse.

- La culture du valide (occidental) ou comment le validisme, ça te concerne sûrement.

- La menstruation.

- LadyFest Zine, Grenoble, 2007.

- Lavomatic, Lave ton linge en public, Des pistes de réflexion sur la justice et la prise en charge des violences de genre dans les milieux anti-autoritaires (et aussi des ras-le-bol...).

- Libre de se battre ! Un projet d'autodéfense interactif (réservée aux femmes)

- *Mauvaises intentions. L'outil « antiterroriste » et la « mouvance anarcho-autonome »*, consultable à l'adresse suivante : <http://infokiosques.net/spip.php?article592>.
- *Mauvaises Intentions 2* (recueil de textes publics), Outils terroristes, Mouvance anarcho-autonome, Luttes et révoltes, janvier 2009.
- *Oppression et libération de la grosseur*, éditions Turbulentes, Dijon, 2001.
- « *Sororité : la solidarité politique entre femmes* » de Bell Hooks.
- *Végétari'elles*. Paroles de femmes autour du végétarisme, éditions La Criée, 2004.

Tracts

- COLERES, *femmes libertaires*, octobre 1979.
- Tract de la coordination des femmes libertaires, 1974.
- Abolissons la viande.
- Femmes Libertaires, 1974.
- L'ÉNORME(S).
- Les femmes et les lesbiennes reprennent la rue !
- Les tampons, c'est pas bon !
- Pisser debout.

Sites internet :

- <http://infokiosques.net/>
- www.mujerescreando.org
- www.rawa.org
- <http://luc.blanchard.free.fr>
- <http://8mars-online.fr/le-mauve-couleur-des-feministes>
- <http://fr.myeurop.info/2011/02/02/berlin-deloge-les-squatteurs-du-liebig-14-1311>
- http://public.federation-anarchiste.org/article.php3?id_article=31.
Fédération anarchiste, « Motion antipatriarcale », 60e congrès, Le 7, 8, 9 juin 2003.
- <http://odysaban.free.fr/Squatts/Presse/MonExperience.htm>
- <http://www.hns-info.net/article.php3?id%20article=8043>.
- http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?reg_id=0&ref_id=ip1377
- <http://www.les-renseignements-generaux.org>
- <http://www.schwarzerkanal.squat.net/Project.html>
- <http://www.sos-homophobie.org/>
- <http://www.tumultueuses.com/ACTION-PISCINE>
- <http://ladyfest.brassicanigra.org/view.php?page=12>

- <http://www.zeit.de/1983/33/Der-Traum-ist-aus?>
- PÖKATZKY K., *Der Traum ist aus* [Le rêve est fini]. *Die Zeit* 33, 1983 : 9–10.

Filmographie

ARANDA Vicente, *Libertarias*, 1996. (<http://gimenologues.org/spip.php?article357>)

DOILLON Jacques, GEBE, RESNAIS Alain, et ROUCH JEAN, *L'An 01*, UZ PRODUCTION, 1973.

KÜHL Line, GROHMANN Sophie, MOOSHAMMER Bettina, *The Fridge under the Kitchenwagon. Der Schwarze Kanal*. Documentaire auto-produit.

LE MASSON Yann, *Regarde, elle a les yeux grand ouvert*, Les Films Grain de sable, 1980.

ROUSSOPOULOS Carole, *Y'a qu'à pas baiser*, Production Video Out, 1973.

VARDA Agnès, *Les glaneurs et la glaneuse*, Ciné-Tamaris, 2000.

Emissions de radio

DégenréE

une émission de radio féministe de 18h30 à 20h les 2ème et 4ème mercredis du mois (rediffusion les lundis suivants à 19h, sur 97 fm à Grenoble. (<http://www.radio-kaleidoscope.net>)

- Relations entre femmes (25/05/2011)
- Féminisme et luttes transpédégouines (23/03/2011)
- L'auto-stop. Emission (13/12/2006)
- Explosions le genre (22/06/2005)

On n'est pas des cadeaux

L'émission Transpédégouines et féministes de Lyon sur Radio Canut, le vendredi de 17h à 18h une semaine sur deux, en alternance avec une émission féministe Lilith, Martine et les autres. (<http://blogs.radiocanut.org/onestpasdescadeaux/>)

- Vie citadine ou rurale (4/03 2011)

Radio Sterni

diffuse tous les 4ème jeudi de chaque mois en allemand sur Pi-Radio, une radio libre berlinoise qui diffuse en FM sur 88,4MHz à Berlin (90.7 MHz dans le sud-ouest de Berlin), mais aussi sur internet via Piradio.de. Pi Radio diffuse tous les mercredi et jeudi à partir de 19h. (<http://radiosterni.qsdf.org/>)

Musiques

Compilation *Féministe autour du rapport au corps de gouines, de trans, de femmes, des identités, de l'autodéfense, du sexe et plus !*

Table des illustrations

| | |
|--|-----|
| Figure 1. La Flibustière, pas d'expulsions, que des ouvertures ! _____ | 66 |
| Figure 2. Liebig 34, squat légalisé pour "femmes, lesbiennes et transgenres" _____ | 75 |
| Figure 3. A l'angle de la Rigaerstrasse et de la Liebigstrasse _____ | 76 |
| Figure 4. Au numéro 34 _____ | 77 |
| Figure 5. La cour intérieure du Liebig 34 _____ | 77 |
| Figure 6. La porte du Liebig 34 _____ | 78 |
| Figure 7. Nous restons tous ! _____ | 95 |
| Figure 8 : Petites histoires de luttes... _____ | 168 |
| Figure 9. 500 bonnes raisons d'en finir avec le patriarcat _____ | 227 |
| Figure 10. Le patriarcat _____ | 232 |
| Figure 11. La condition des femmes aujourd'hui _____ | 233 |
| Figure 12. Rêve de Princesse, vie de cauchemar ! _____ | 239 |
| Figure 13. Le <i>queer</i> apporte beaucoup ! _____ | 242 |
| Figure 14. Une femme sans homme... _____ | 263 |
| Figure 15. Non, c'est Non ! _____ | 264 |
| Figure 16. LADIYFEST - Berlin, 2008 _____ | 303 |
| Figure 17. LADIYFEST - Grenoble, 2007 _____ | 304 |
| Figure 18. LADIYFEST - Dijon, 2009 _____ | 306 |
| Figure 19. Les Tanneries : Ladyfest Bienvenue _____ | 308 |
| Figure 20. Les autres vont où elles veulent... _____ | 326 |
| Figure 21. Quel genre de genre ? _____ | 329 |
| Figure 22. Je ne suis pas un garçon manqué... _____ | 331 |
| Figure 23. Je ne peux pas être la femme de ta vie... _____ | 340 |
| Figure 24. Intersquat Berlin _____ | 353 |
| Figure 25. Penser libre - vivre libre - rêver libre ! _____ | 354 |
| Figure 26. Attaque frontale _____ | 355 |
| Figure 27. La terrible attaque des lampes frontales _____ | 356 |
| Figure 28. Le Liebig 14 _____ | 358 |

| | |
|---|-----|
| Figure 29. Solidarité pour le Liebig 14 _____ | 359 |
| Figure 30. Rigaerstrasse 78 _____ | 360 |
| Figure 31. Les 20 ans du mouvement squat berlinois _____ | 361 |
| Figure 32. La Flibustière résiste _____ | 363 |
| Figure 33. Le Liebig 34 résiste _____ | 363 |
| Figure 34. Les femmes et les lesbiennes reprennent la rue _____ | 366 |
| Figure 35. La caravane permanente féministe _____ | 382 |
| Figure 36. L'opac expulse ! _____ | 391 |
| Figure 37. Pourquoi squatter ? Cette maison... _____ | 392 |
| Figure 38. Liebig 34 : No Nazis _____ | 394 |
| Figure 39. Nous ne sommes pas à vendre _____ | 396 |
| Figure 40. La résistance devient devoir ! _____ | 396 |
| Figure 41. Femmes, Lesbiennes, Transgenres Unité ! _____ | 397 |
| Figure 42. Où d'autres sont empêchés de vie... _____ | 397 |
| Figure 43. Avortement ici et maintenant ! _____ | 398 |
| Figure 44. Les femmes ont besoin d'espaces libres _____ | 398 |
| Figure 45. La couleur de la lutte : le violet _____ | 399 |
| Figure 46. Des murs et des écritures _____ | 1 |
| Figure 47. Pipi partout, Justice nulle part ! _____ | 432 |
| Figure 48. "Pour pisser, assis-toi" _____ | 437 |
| Figure 49. La menstruation _____ | 445 |
| Figure 50. Reprenons le contrôle de nos corps ! _____ | 446 |
| Figure 51. Ceci est la caisse maison _____ | 461 |
| Figure 52. Prix libre _____ | 461 |
| Figure 53. Plan "récup" _____ | 465 |
| Figure 54. Plan "récup" avec horaires _____ | 465 |
| Figure 55. L'ÉNORME(S) _____ | 505 |
| Figure 56. Oppression du poids ! _____ | 513 |
| Figure 57. Stop ! _____ | 515 |

| | |
|---|------------------|
| Remerciements | 3 |
| Résumé | 5 |
| Sommaire | 7 |
| | |
| <i>Introduction</i> | <i>11</i> |
| 1. Le féminisme, un problème social ? | 13 |
| 2. Du genre comme « sexe social » à la critique féministe | 16 |
| 3. L’habitat : révélateur des inégalités et instrument politique du changement social | 26 |
| 4. Les « squats féministes », un modèle d’habitat | 34 |
| 4.1. Les squats féministes entre contestation et/ou résistance | 35 |
| 4.2. Catégoriser les squats féministes | 38 |
| 4.3. Catégoriser l’engagement féministe | 46 |
| 5. Objectifs et questionnements | 50 |
| | |
| <i>Partie 1. Des squats féministes face à l’ordre social</i> | <i>55</i> |
| | |
| Chapitre 1. Des squats féministes en France et en Allemagne | 64 |
| 1.1. Des squats féministes en France | 64 |
| 1.1.1. Grenoble ou l’expression d’un militantisme féministe et libertaire | 70 |
| 1.2. Un Hausprojekt pour « femmes, lesbiennes et transgenres » | 75 |
| 1.2.1. Les années 1980 ou l’émergence d’un mouvement squat à Berlin-Ouest | 83 |
| 1.2.2. La chute du Mur ou la relance d’un mouvement squat à Berlin-Est | 86 |
| | |
| Chapitre 2. La méthodologie d’enquête face à l’ordre du squat féministe | 96 |
| 2.1. L’ordre du squat face à l’ordre académique | 96 |
| 2.2. L’invisible, l’éphémère, l’instable | 106 |
| 2.2.1. De l’observation « flottante » à l’observation participante | 110 |

| | | |
|--------|---|------------|
| 2.3. | L'observation participante | 113 |
| 2.3.1. | Le sexe du chercheur-e | 115 |
| 2.3.2. | Les conditions de l'observation | 118 |
| 2.4. | Le discours | 120 |
| 2.4.1. | Echantillon | 123 |
| 2.4.2. | Procédés : l'entretien semi-directif | 124 |
| 2.5. | Le contexte d'énonciation aux prises de l' « ordre social sexué » | 130 |
| 2.6. | Le contexte de réception de la recherche aux prises de l' « ordre universitaire » | 132 |
| 2.6.1. | Objet scientifique et/ou engagement | 136 |
| | Synthèse | 144 |

Partie 2. Une remise en question de l'ordre social ou comment penser les logiques d'engagement féministe au sein du squat ? 147

Chapitre 1. L'émergence d'un problème féministe 152

| | | |
|------|---|-----|
| 1.1. | Les « milieux libres » ou comment repenser les rapports sociaux | 154 |
| 1.2. | L'engagement féministe à l'épreuve du mouvement anarchiste | 158 |
| 1.3. | Le féminisme <i>face</i> à l'anarchisme | 171 |
| 1.4. | Habiter le squat ou l'invisibilisation d'une critique féministe | 174 |

Chapitre 2. De la critique féministe au squat 185

| | | |
|--------|--|-----|
| 2.1. | Le(s) féminisme(s) | 185 |
| 2.1.1. | Les différents courants féministes | 188 |
| 2.1.2. | « Troisième vague » ou « deuxième vague, épisode 2 » ou « jeunes féministes » : la queer theory ou le post-féminisme | 197 |
| 2.2. | Idéologies en présence | 204 |
| 2.2.1. | « On nous appelle des ultra gauches » | 205 |
| 2.2.2. | « Milieu », « scène » | 210 |
| 2.2.3. | La mouvance autonome | 211 |
| 2.2.4. | La mouvance libertaire | 219 |

Chapitre 3. Les modalités de l'engagement féministe 226

| | | |
|--------|---|-----|
| 3.1. | Les « mots » de l'action féministe | 228 |
| 3.1.1. | La lutte contre le patriarcat | 228 |
| 3.1.2. | La lutte contre le sexisme | 235 |
| 3.1.3. | La lutte contre l'hétérosexisme | 236 |
| 3.1.4. | L'énonciation de l'engagement féministe | 241 |

| | | |
|--------|--|-----|
| 3.2. | L'engagement anarcho-féministe | 248 |
| 3.2.1. | En dehors du militantisme | 248 |
| 3.2.2. | En opposition avec des discours universalistes et « essentialistes » | 252 |
| 3.2.3. | En dehors de théories ou de « figures » féministes | 255 |
| 3.3. | En lien, en continuité et en rupture | 259 |
| 3.3.1. | Un jeu d'alliances et d'oppositions | 259 |
| 3.3.2. | Le Mouvement de Libération des femmes en référence | 262 |
| 3.3.3. | Un continuum de pratiques | 266 |

Chapitre 4. Les dynamiques de la construction du parcours militant anarcho-féministe _____ **274**

| | | |
|--------|---|------------|
| 4.1. | Formation du capital militant | 274 |
| 4.1.1. | Les enfants des « militants » des années 70 ? | 275 |
| 4.1.2. | Valeurs ou normes | 287 |
| 4.1.3. | Une socialisation collective extra-familiale | 290 |
| 4.1.4. | L'éducation sous le prisme de la scolarité | 291 |
| 4.2. | Les « organisations » militantes comme instances de socialisation | 295 |
| 4.2.1. | Des sociabilités militantes à la logique des réseaux | 302 |
| 4.2.2. | Un festival « do it yourself » féministe : la ladyfest | 305 |
| 4.2.3. | La formation d'un capital féministe | 311 |
| 4.3. | Le Genre et la sexualité, des variables d'engagement | 318 |
| 4.3.1. | La question des violences faites aux femmes | 319 |
| 4.3.2. | Des épreuves existentielles | 321 |
| 4.3.3. | La non-conformité à la norme de genre | 329 |
| 4.3.4. | La non-conformité à la norme de sexualité | 331 |
| | Synthèse | 342 |

Partie 3. « Habiter autrement » ou comment penser les pratiques habitantes au sein des squats féministes ? _____ **345**

Chapitre 1. L'espace : un enjeu de la mobilisation _____ **349**

| | | |
|--------|--|-----|
| 1.1. | L'espace en conflit idéologique | 349 |
| 1.2. | La mobilisation contre le genre des espaces publics-politiques | 364 |
| 1.3. | A l'épreuve de la spatialité | 373 |
| 1.3.1. | L'auto-stop ou l'expression d'un nomadisme exploratoire | 375 |
| 1.3.2. | La caravane permanente féministe | 383 |

| | |
|---|------------|
| Chapitre 2. La production de l'espace féministe | 387 |
| 2.1. De l'espace conçu | 387 |
| 2.2. La spatialisation de l'engagement féministe | 390 |
| 2.2.1. De l'extériorité des espaces féministes aux intérieurs... | 403 |
| 2.3. Construire des espaces <i>safe</i> | 407 |
| 2.3.1. Les règles pour le « masculin » | 416 |
| Chapitre 3. Les « manières d'habiter » le squat | 424 |
| 3.1. Squatter, une pratique habitante féministe | 425 |
| 3.2. La gestion de l'eau et les pratiques d'hygiène | 429 |
| 3.3. Les pratiques urinaires | 431 |
| 3.4. Des pratiques corporelles | 443 |
| 3.5. Le végétarisme, pratique alimentaire ou mode de vie | 448 |
| Chapitre 4. L'« économie » du squat féministe | 457 |
| 4.1. La question de l'argent | 458 |
| 4.2. La pratique de la « récup » et les pratiques de consommation | 462 |
| 4.3. La spatialisation de la « gratuité » | 472 |
| 4.4. Penser le don et le contre-don | 474 |
| Synthèse | 479 |

Partie 4. Le « rappel à l'ordre social » ou l'émancipation féministe au sein du squat _____ **481**

| | |
|---|------------|
| Chapitre 1. Le « genre » des maisons à l'épreuve de l'ordre social | 485 |
| 1.1. L'espace féministe à l'épreuve du « masculin » | 485 |
| 1.2. L'engagement féministe à l'épreuve de l'ordre social | 493 |
| 1.3. L'espace féministe à l'épreuve de l'ordre sexuel | 498 |
| 1.4. L'espace féministe comme révélateur de l'ordre sexué | 505 |
| Chapitre 2. Le squat, le lieu de l'émancipation féministe | 518 |
| 2.1. Squatter, une lutte féministe | 518 |
| 2.2. Squatter pour transgresser les normes de genre | 522 |
| 2.3. Militer pour habiter | 526 |

| | |
|---|------------|
| Chapitre 3. De l'émancipation féministe | 538 |
| 3.1. Les relations interpersonnelles ou les conditions d'acceptation de la vie en squat | 539 |
| 3.2. Les relations interpersonnelles au cœur du conflit | 551 |
| Synthèse | 567 |

| | |
|---|------------|
| Conclusion | 569 |
| 1. Le féminisme, un problème social | 572 |
| 2. L'engagement féministe, un révélateur des relations de genre | 573 |
| 3. Qui sont les « porteuses de causes » ? | 575 |
| 4. L'habitat, révélateur des inégalités | 580 |
| 5. L'habitat, instrument politique du changement social | 581 |
| 5.1. L'espace participe de la différenciation de genre | 583 |
| 5.2. L'espace participe de la construction des identités | 585 |
| 5.3. L'émancipation en question | 588 |
| 6. Egalité en droit et pratiques inégalitaires | 590 |

| | |
|--------------------------------|------------|
| Bibliographie | 593 |
| Table des illustrations | 615 |
| Table des matières | 617 |
| Annexes | 623 |

Annexe 1 : Caractéristiques sociologiques de la population interrogée

- 35 informatrices (20 entretiens pour le terrain allemand, 15 entretiens pour le terrain français)

- Sur les 20 entretiens réalisés à Berlin, seul 1/3 du corpus est allemand.

Les autres entretiens ont été faits auprès d'une américaine, d'une israélienne, d'une italienne, d'une portugaise, de trois suissesses (francophones), de deux suédoises, d'une norvégienne et de trois françaises.

- Sur l'ensemble de notre échantillon, nous comptons 17 filles d'enseignant-e-s (dont 6 couples d'enseignants) et 14 acteurs sociaux que peuvent représenter les professions telles que: éducateurs spécialisés, assistante sociale, infirmières, auxiliaires de puériculture, art-thérapeute, psychothérapeute, psychologue, formateur d'adultes en réinsertion professionnelle, chargée de mission à la parité...)

- Une quinzaine d'entre elles sont issues de classe moyenne supérieure dans laquelle nous regroupons les professions telles que : ingénieurs, cadres, juge, psychiatres, médecin, gynécologue, architecte, réalisateur...

- Cinq personnes de notre échantillon sont, quant à elles, issues de classe moyenne inférieure, dans laquelle nous rassemblons les professions de technicien, certaines professions de la fonction publique (secrétaire, éboueur, postier-e...)

- 32 personnes /35 s'inscrivent directement dans une filiation de gauche. Nous notons que s'ajoutent, à la conscience politique de gauche, des expériences communautaires dans les années 70. Trois mères ont fait l'expérience d'une vie communautaire. 4 parents ont, quant à eux, traversé des expériences communautaires et collectives sans s'y installer durablement et une personne de notre corpus a été socialisée dans une communauté (soit 8/35)

- Nos informatrices ont fait ou continuent de faire des études supérieures : 20/35 justifient d'un niveau scolaire Bac + 3/Bac + 5.

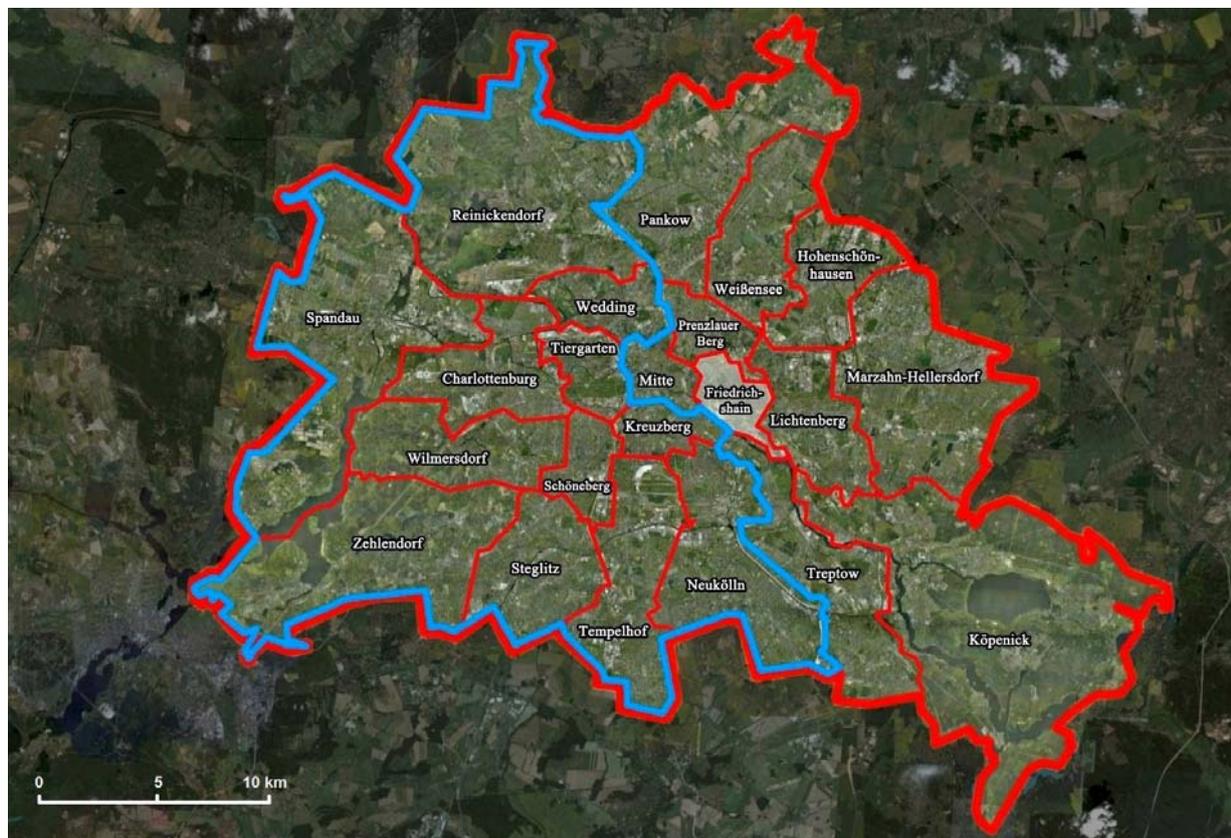
Nous relevons plus précisément que sur 35 personnes : 2 n'ont pas le bac ; 9 ont le baccalauréat ; 9, un niveau Bac + 3 ; 11, un niveau Bac + 5 ; 4, un niveau Bac + 8 (3 en cours de thèse et 1 abandon)

Les champs disciplinaires sont assez homogènes. Ils se répartissent autour de trois catégories spécifiques : Art et culture (Beaux-arts ou école d'art, Art du spectacle, culture et communication, histoire de l'art...), Sciences humaines et sociales (sociologie, philosophie, histoire, sciences politiques, sciences économiques, droit) ; Lettres et langues

- La majorité de notre corpus a quitté le domicile familial à l'âge de 18 ans (20/35), 4 d'entre elles à l'âge de 19 ans après l'obtention de leur baccalauréat (excepté un cas unique qui est resté un an de plus chez ses parents au moment de sa première année à la faculté). Cette réalité sociale révèle toutefois que 11 d'entre elles avaient déjà « quitté » la cellule familiale : soit 2/7.

- Dans notre échantillon, nous comptons 24 « lesbiennes », 8 « hétérosexuelles » et 3 « bisexuelles ».

Annexe 2 : Carte de Berlin



Cette carte reprend la partition de Berlin en deux zones :

- en bleu : anciennement Berlin-Ouest
- en rouge : Berlin-Est et l'Allemagne de l'Est

Les différents quartiers de Berlin sont nommés afin de mieux localiser, dans la ville, le quartier de Friedrichshain.

Habiter autrement : des squats féministes en France et en Allemagne. Une remise en question de l'ordre social.

Résumé : Loin d'être homogène, l'habitat est à la fois le reflet de l'assignation des femmes à un rôle de sexe et, dans le même temps, un instrument politique du changement social, de la transgression des normes sociales fixées sur le genre. De quelles manières des actions collectives féministes qui se réclament de l'émancipation peuvent-elles, par le biais de pratiques habitantes, affirmer un autre possible, construire d'autres modes d'être et d'agir en vue d'une vie plus libre ?

La mise en œuvre de notre questionnement a conduit à choisir comme objet d'étude le « squat » associé à une critique féministe de l'ordre social. Du squat féministe, un regard se pose sur l'ordre social, un discours est porté sur les raisons de cet engagement dans les marges de la société. Des attitudes, des manières de faire et d'agir s'y construisent afin d'élaborer des réponses à la question des rapports sociaux, des rapports de genre. Nous avons comparé deux modèles de squat féministe : les squats politiques français soumis à une grande instabilité du fait de leur statut « sans droit ni titre » et les squats « légalisés » allemands qui, au regard du contexte historique et politique, s'inscrivent dans un temps plus long.

La thèse permet d'élaborer une sociologie du genre renouvelée à partir d'une remise en question de l'ordre social par un engagement féministe autour de pratiques habitantes et de rendre compte de la façon dont des actrices sociales répondent aux problèmes féministes en fabriquant un « autre » modèle.

Mots clés : engagement, féminisme, squat, habitat, spatialité, genre, sexualité, émancipation, résistance, identités, système normatif, méthode ethnographique.

Résumé en anglais: Far from being homogeneous, the habitat is both a reflection of the relegation of women to the role of sex and, at the same time, a political instrument of social change, of the transgression of social norms of gender.

In what ways can feminist collective actions, which claim to be representative of emancipation, affirm another possible, develop other modes of being and acting for a freer life, through inhabitants' practices?

The implementation of our questioning has led us to choose as the object of study the "squat" associated with a feminist critique of the social order.

From the feminist squat, one's gaze rests on the social order, a speech is focused on the reasons for this engagement in the margins of society. Attitudes, ways of doing and acting, develop to answer the question of social relationships, of gender relationships.

We compared two models of feminist squat: in France, political squats which are instable because of their status "without right or title" and in Germany, "legalized" squats which, in terms of historical and political context, are in a longer timeframe.

The thesis allows the development of a sociology of gender, from a feminist questioning of the social order around inhabitants' practices. It also helps to account for how the social actors respond to feminist problems by making an "other" model.

Key words: engagement, feminism, squat, habitat, spatiality, gender, sexuality, emancipation, resistance, identity, normative system, ethnographic method.